

ATHENAEUM

PHILOSOPHIAI ÉS ÁLLAMTUDOMÁNYI FOLYÓIRAT

*

A MAGYAR TUD. AKADÉMIA MEGBIZÁSÁBÓL

SZERKESZTI

Dr. PAUER IMRE

OSZTÁLYTITKÁR.

HUSZONKETTEDIK
KÖTET.



1913-IK ÉVFOLYAM.

BUDAPEST

KIADJA A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA
1913.



50000



TARTALOM.

ELSŐ FÜZET.

	Lap
1. <i>Dr. Rácz Lajos</i> : Rousseau mint moralista	1
2. <i>Balogh Arthur</i> : Az 1867: XII. t.-cz. felfogásának kérdése	34
3. <i>Fogarasi Béla</i> : Az ítélet voluntaristikus elmélete	58
IRODALOM: Le Comte Baguenault de Puchesse. <i>Dr. Elek Oszkár</i> . Lalo: Introduction à l'esthétique. <i>Révhegyi Rózi</i>	101

MÁSODIK FÜZET.

1. <i>Dr. Rácz Lajos</i> : Rousseau mint moralista (Folytatás)	1
2. <i>Fogarasi Béla</i> : Az ítélet voluntaristikus elmélete (Folytatás)	32
3. <i>Bartók György</i> : Bevezetés a keresztyén erkölcsphilosophia történetébe	53
IRODALOM: W. Deonna, L'Archéologie, va valeur, ses méthodes. <i>Dr. Lázár Béla</i>	103

HARMADIK FÜZET.

1. <i>Dr. Szemere Samu</i> : Giordano Bruno élete	1
2. <i>Dr. Makkai Sándor</i> : Collectivismus és individualismus	20
3. <i>Fogarasi Béla</i> : Schelling történetphilosophiája	47
4. <i>Braun Soma</i> : Horatius philosophiájáról	60
5. <i>Dr. Szlávik Mátyás</i> : Az örök béke	86
6. <i>Dr. Szlávik Mátyás</i> : Luther és Erasmus az akarat kérdéséről	107

NEGYEDIK FÜZET.

1. <i>Enyrvári Jenő</i> : Husserl tiszta phaenomenológiája és a phaenomenologiai módszer	1
2. <i>Nagy József</i> : Condillac paedagógiája (Forrástanulmány)	58
3. <i>Demeter Gyula</i> : Az aesthetika alapvető elvei	97
IRODALOM: K. Marbe: Die Action gegen die Psychologie. K. — Geschichte der Ethik als philosophischer Wissenschaft, von Friedrich Jodl. <i>Rácz L.</i>	112

ROUSSEAU MINT MORALISTA.

Irta : *Dr. Rácz Lajos*, akad. tanár.

Sok oldalról, sok szempontból tárgyalták, vizsgálták már a különböző biographusok, kritikusok, történetírók, psychologusok Rousseaut és az ő szellemi munkáját. Tárgyalták és méltatták őt, mint vallásbölcsezt, mint sociologust és politikust, mint paedagogust, mint regényíró és a romanticismus atyját, mint a természet barátját és botanikust, mint ragyogó stilistát és nyelvművészt. De tudtommal még senki nem ismertette őt, mint *moralistát*, pedig, miként első jelentékenyebb művéhez : „A tudományokról és művészetekről“ írt értekezéséhez az erkölcsi megítélés, a kora felfogásától eltérő erkölcsi értékelés szolgáltatta a kiindulási pontot, úgy valamennyi további munkája is szoros összeköttetésben áll erkölcsi alapfelfogásával, sőt elmondhatjuk, hogy a gondolati mag, a fővonal, a mely egész irodalmi működésén átvonul, egyes tanainak sajátos jellemet kölcsönöz s azokat egymással teljes összhangzásba hozza : éppen az erős erkölcsi felfogás. Hasonlóképen egész élete, életének minden fontosabb ténye ebből ítélhető meg a leghelyesebben.

Legyen szabad azért őt ez alkalommal — tekintettel arra is, hogy e nyáron volt születésének 200 esztendős jubilaeuma, melynek az egész művelt világ érdeklődése, részvétele mellett történt megünneplése az ő súlyának, jelentőségének, befolyásának ma is egyre élő voltáról, ható erejéről tanuskodik — mint moralistát bemutatnom, ismertetvén

először az *egyéni erkölcsiségről* vallott felfogását ;
másodszor bemutatván őt, mint a *társadalmi erkölcs bírálóját* ;

harmadszor, mint a *társadalmi erkölcs reformatorát* ;
negyedszer feltüntetvén az ő *gyakorlati erkölcsiségét* ;
ötödször az *erkölcsi nevelésről* szóló tanítását ;

hatodszor az ő *hatását*, — különösen Kantra és a pragmatismusra;
hetedszer méltatva az ő morális szempontból való *jelentőségét*.

I.

I. Rousseau *erkölcsi* felfogása szoros összeköttetésben áll *vallásos* felfogásával. Szerinte az erkölcsiség a valláson, az Istenbe vetett hiten alapul. Ez értelemben mondja: „Tépjetek ki minden Istenbe vetett hitet a földön és leromboltatok ott minden erényt“ (XII. 147¹), vagy még határozottabban a *Színházakról írt levelében*: „Nem lehet erkölcsösnek lenni vallás nélkül; én sokáig voltam az ellenkező téves hitben, de kiábrándultam belőle“ (I. 243.) s a párisi érsekhez intézett levelében: „A keresztyénség lényeges igazságai szolgálnak minden igazi erkölcs alapjául“ (III. 82.) és ugyanigy *A szavojai vikárius hitvallásának* befejezésében: „Hit nélkül nincs igazi erény.“² Ebből folyólag több művében, de főként *A szavojai vikárius hitvallásában* kiméretlen erővel támad az ateisták ellen, a kik aláásva a vallást, megrendítik az erényt és erkölcsiséget; e hitvallás épp oly hévvel magasztalja az erényt és a lelkiismeretet, mint a vallásos kegyességet, épp oly éles fegyverekkel harczol a skeptikusok és a materialisták, mint a philosophusok ellen, a kik a vallás és erkölcs aláásásával magát a társadalmi rendet forgatják fel. „Nem, a philosophusok hiú okoskodásai soha nem fogják lerombolni azt az összhangot, a melyet halhatatlan természetem és e világ szerkezete és az ebben uralkodó physikai rend közt látok; én a megfelelő erkölcsi rendben találok azokat a támaszokat, a melyekre szükségem van, hogy életem nyomorúságait elviseljem“, — mondja III. *Almódozásában* (IX. 343.).

A philosophusok támadásaival szemben, a kik kiforgatják az egyszerű és primitív gondolkodást, Rousseau csa. azóta nyerte vissza lelki nyugalmát, „mióta azokat az e'veket, a melyeket hosszú és érett megfontolás után elfog. dott, *magaviselete* és *hite* változhatatlan szabályává tette“ (IX. 343.), vagy a mint Séguier de Saint-Brissonhoz intézet levelében (1764.) mondja, „a mióta élete hátralevő napjai számára, *hitbeli szabályokat* (des régles de foi)

¹ Oeuvres complètes de J. J. Rousseau. Paris, éd. Hachette et Cie, 1884—1887. t. I—XIII.

² A szavojai vikárius hitvallása, ford. dr. RácZ Lajos. 113. l.

tűzött maga elé, a melyektől nem szabad többé eltérnie“ (XI. 151.). „A (kath.) vallásnak, szerinte, az az előnye van, hogy fölötte üdvös féket vet az emberi ész csapongásaira, a mely előtt semmi sem szent és tiszteletreméltó, a mikor a dolgok mélységeit kutatja“ (XI. 150.).

Ime a vallás szerepe az erkölcsiség terén: egyfelől megőrzi a régi egyszerű hitet és a vele összeforrott tiszta erkölcsöt, másfelől a jövő élet hitével e földi élet nyomorúságait elviselhetővé teszi és erőt ad nekünk az erényre („Vegyétek el az örök igazságosságot és létemnek e földi élet után való fennmaradását s én az erényben azontúl csak esztelenséget látok, a melynek szép nevet adnak“ XI. 122.; „A jók boldogok lesznek, mert terem-tőjük, a minden igazságosság szerzője, a ki őket érzelem-mel felrubázza, nem azért teremtette őket, hogy szenved-jenek.“ *A szav. vik. hitv.* 63).¹

Nagyon természetes, hogy ha az erkölcsiség alapja a vallás, akkor nincs kétféle moral; a keresztyénség és a philosophia moralja ugyanaz, mindkettő ugyanazt a kötelességet tüzi elénk“ (XI. 151.).

II. Mi ok indítja Rousseau szerint az embert cselekvésre, vagyis mi összeköttetésben áll egymással a physikai és erkölcsi ember? miképen hatnak a testi hajlamok, indulatok, szenvedélyek az erkölcsiség kialakulására? Ezekre a kérdésekre vonatkozólag az *Emil*ben, abban a művében, a melyben vallási, erkölcsi és philosophiai felfogását összefoglalja, a következőket mondja:

„Természetes szenvedélyeink . . . arra irányulnak, hogy fenntartsanak minket. Mindazok, a melyek leigáznak és tönkretesznek, máshonnan jutnak belénk; nem a természet oltja őket belénk, mi sajátítjuk el őket a természet hátrányára. Szendélyeink forrása, mely együtt születik az emberrel és nem hagyja el, a mig él: az *önszeretet* (amour de soi), a melynek a többiek csak módosulásai . . . Az önszeretet mindig jó, mindig a rendnek megfelelő. Mindenkiene kötelessége lévén saját maga fenntartása, gondjainak elseje az, hogy szüntelenül erre vigyázzon. Szeretnünk kell tehát önmagunkat, hogy fenmaradhassunk;

¹ A *gondviselésről* Voltaire-hez intézett híres levelében (1756. aug. 18.) írja: „Mindezek a kérdések (t. i. a jó és rossz eredete), Isten lételeére vezethetők vissza. Ha Isten létezik, ő tökéletes; ha tökéletes, ő bölcs, hatalmas és igazságos; ha bölcs és hatalmas, minden jól van; ha igazságos és hatalmas, lelkem halhatatlan; ha lelkem halhatatlan. 30 évi élet semmi számomra és talán szükséges a világegyetem fenntartására“ (X. 130.).

jobban kell szeretnünk magunkat, mint minden más dolgot s ugyanebből folyólag szeretjük azt, a mi fentartásunkra szolgál. A gyermek első érzése az önszeretet, a második pedig, a mely az elsőből származik, a szeretet azok iránt, a kik közelébe jutnak, mert gyöngeségének állapotában mindenkit arról a segítségről és gondoskodásról ismer meg, a melyben részesül.“ II. 182—183. (Egyik levelében ugyanily értelemben írja: „Az önszeretet a leghatalmasabb és szerintem az egyedüli motívum, a mely az embereket cselekvésre indítja.“ XI. 122.)

„Az önszeretet, a mely csak önmagára tekint, beéri azzal, hogy saját szükségleteink ki vannak elégítve; ellenben az *önzés* (amour-propre), mely összehasonlítja magát, soha nincs megelégedve és nem is tudna lenni, mert az az érzés, mikor önmagunkat elébe tesz a többieknek, azt is követeli, hogy a többiek maguk elébe tegyenek minket, a mi pedig lehetetlenség. Így keletkeznek a gyöngéd és szerető szenvedélyek az önszeretettől s a gyűlöletes és dühös szenvedélyek az önzésből. Így az embert lényege szerint az teszi jóvá, hogy kevés a szükséglete és kevésé hasonlítja magát össze másokkal; lényege szerint pedig az teszi gonoszszá, hogy sok a szükséglete és sokat ad a mások véleményére“ (II. 184.). Ugyanily értelemben írja I. *Dialogusában*: „A természet összes első gerjedelmei jók és egyenesek, közvetlenül a mi fenntartásunkra és boldogságunkra irányulnak. De idővel — főként a lélek gyöngesége folytán — elhajlanak. Az eredeti szenvedélyeknek, a melyek boldogságunkra irányulnak, alapelve az *önszeretet*; de ezek később természetüket változtatva, gyűlölködővé válnak; így áll elő az *önzés*, a mely a más kárát keresi“ (IX. 107.).

Az egoistikus érzés hogyan válik socialis érzéssé? az önszeretettől hogyan áll elő és fejlődik ki a mások iránti, a felebaráti szeretet? Rousseau szerint 3 ok működik közre a mások iránti sympathia, szeretet kifejtésénél. Először „*gyöngesége* teszi az embert társas szelleművé“; már föntebb láttuk, hogy a gyermek „gyöngeségének állapotában mindenkit arról a segítségről és gondoskodásról ismer meg, a melyben részesül“. Ezzel kapcsolatos a *második* ok: „Egészen természetes hogy az, a ki szereti önmagát, igyekszik *kiterjeszteni létét* s élvezeteit és ragaszkodás által elsajátítani azt, a miről érzi, hogy jó ránézve“ (IX. 196.)¹ *Harmadik* s talán legfőbb ok, a mi az embe-

¹ „A ki nem szeret, nem lehet boldog.“

rekhez vezetí szívíinket: „színedéseik érzése“ (II. 191.); „míg közös szíükségeink érékközösségbe juttatnak, közös színedéseink érélemi közösséget keltenek. Hamarabb képzéljük magunkat a boldogtalan, mint a boldog ember helyébe. A szánakozás édes, mert a mikor a színedő helyébe képzéljük magunkat, e mellett érezzük azt a gyönyört, hogy nem színedünk úgy, mint ő“ (II. 192.). „A *részvét* az első relatív érézés, mely a természet rendje szerint érénti az emberi szívet; felindulunk, mert önmagunkon kívül helyezzük és azonosítjuk magunkat a színedő féllel; nem önmagunkban, hanem ő benne színedünk“ (II. 193).¹ Ez érézés feltámadását és megnyilatkozását Rousseau a következő tétélekbe foglalja: *Első tétel*: „Nem természete az emberi szívetnek, hogy olyan emberek helyébe képzélje magát, a kik nálunknál boldogabbak, hanem csak olyanokéba. a kik sajnálatraméltóbbak“; *második tétel*: „Csak olyan bajok miatt sajnálunk mást, a melyek ellen — azt hisszük — magunk sem vagyunk biztosítva“; *harmadik tétel*: „Csak annyira sajnálunk egy szerencsétlent, a mennyire sajnálatraméltónak tartja magát nézetünk szerint ő maga. A legnépesebb osztályok érdemlik a legtöbb tiszteletet, mert a nép emberének színedése nem állapotából, hanem a ránehezédő sors kegyetlenségéből folyik“ (II. 193—195.).

III. A *részvét*, szánalom érézésének fölédredése, a színedő emberhez való vonzódás mi hatással van az emberi szívetre? Itt van a *lelkiismeret* forrása! „A szívet első megmozdulásaiból támadnak fel a *lelkiismeret* első szívai² s a szeretet és gyűlölet első érézéseiből a *jó és rossz* első fogalmai. Az igazság és jóság nem merő elvont szívak, hanem a lélek valódi vonzalmai, megvilágosítva az ész

¹ *Schopenhauer*, a ki az erkölcsiséget „Über die Grundlage der Moral“ cz. művében a *részvétre* alapítja, azt mondja, hogy e felfogása „die Autorität des grössten Moralisten der ganzen neueren Zeit für sich hat; denn dies ist, ohne Zweifel, J. J. Rousseau, der tiefe Kenner des menschlichen Herzens, der seine Weisheit nicht aus Büchern, sondern aus dem Leben schöpfte und seine Lehre nicht für das Katheder, sondern für die Menschheit bestimmte, er, der Feind der Vorurteile, der Zögling der Natur, wel hem allein sie die Gabe verliehen hatte, moralisieren zu können, ohne langweilig zu sein, weil er die Wahrheit traf und das Herz rührte.“ Die beiden Grundprobleme der Ethik. II. Aufl. S. 264.

² Ugyaníly értelemben mondja a D'Alembert-hez intézett levelében: „Az erkölcsi szép szeretete épp oly természetes érézése az embernek, mint az önszeretet; az vele született az emberrel és alapelvűül szolgál a lelkiismeretnek“ (I. 192.).

által; csupán az ész által, függetlenül a lelkiismerettől, nem lehet semmiféle természetes törvényt megállapítani. Maga az a szabály, hogy úgy tegyünk mással, a mint szeretnők, hogy velünk tegyenek, valósággal csakis a lelkiismereten és az érzésen alapszik.“ „Ha az odaadó lélek ereje azonosít engem felebarátommal, hogy úgyszólván benne érzem magamat, akkor azért nem akarom, hogy szenvedjen, mert én is szenvedek ezáltal; önmagam iránti szeretetből érdeklődöm iránta és a szabály alapoka magában a természetben van, a mely a saját jólétem utáni vágyat sugallja nekem . . . Az önmaga iránti szeretetből eredő szeretet az emberek iránt az emberi *igazságosság* alapelve“ (II. 205.).

„Ha az önszeretetet ily módon a többi lényekre kiterjesztjük, akkor erénynyé alakítjuk át s nincs az az emberi szív, a melyben az az erény gyökeret ne vert volna. Mennél kevésbé vonatkozik reánk magunkra gondoskodásaink tárgya, annál kevésbé félelmetes a magánérdek illuziója, mennél inkább általánosítjuk azt az érdeket, annál méltányosabbá válik és az emberi nem iránti szeretet nem egyéb bennünk, mint az igazság szeretete. Minden erény közül az *igazságosság* az, a mely a legtöbbel járul az emberek közjához“ (II. 223—224.).

De az erkölcsiségnek a mások iránti részvét, rokonszenv, méltányosság csak egyik forrása. A másik nagyobb forrás: *Isten szeretete*. Ha embertársainkat azért szeretjük, mert összefüzi velök szívünket a közös szenvedés érzése, Istent azért tiszteljük és imádjuk, mert jótéteményeit élvezzük. „Nem természetes következménye-e az önszeretetnek, hogy tiszteljük azt, a ki minket oltalmaz és szeretjük azt, a ki nekünk jóakarónk?“ „Csak az Isten megismerése után . . . találja Emil igazi érdekét abban, hogy jó legyen, hogy jól tegyen, távol az emberek tekintetétől és a nélkül, hogy a törvények köteleznék reá; hogy igazságos legyen, hogy teljesítse kötelességét, hogy szívében hordozza az erényt, nem csak a rend iránti szeretetből, a melynél mindenki előbbvalónak tartja az önmaga iránti szeretetet, hanem lényének alkotója iránti szeretetből is, mely összeolvad ezzel az önmaga iránti szeretettel, hogy aztán tartós boldogságot élvezzen, a melyet jó lelkiismeretének nyugalma és ennek a legjobb lénynek szemlélése ígér neki a túlvilági életben, miután ezt az életet jól felhasználta“ (II. 288.).

IV. De már kétszer is volt szó a *lelkiismeretről*. Mi a lelkiismeret, micsoda szerepet játszik az az erkölcsi életben?

„Magaviseletem szabályait, úgymond Rousseau, nem

egy magas philosophia alapelveiből meritem, hanem szívem mélyén találok, a hová kitérőlheteretlen betűkkel írta őket a természet“. (Sz. v. h. 67.) „Van az egész emberi nem számára a közvéleménynél előbbrevaló szabály is; annak a szabálynak hajthatatlan irányításához kell alkalmazkodni az összes többi szabályoknak. Ez a szabály a belső érzés“. „Csak magamat kell megkérdeznem arra vonatkozólag, hogy mit tegyek; mindaz, a mit jónak érzek, valóban jó, mindaz, a mit rossznak érzek, valóban rossz. A lelkiismeret a lélek szava, a szenvedélyek a test szózatai. Az ész igenis gyakran megcsal bennünket s igenis sok jogot szereztünk arra, hogy azt visszautasítsuk, de a lelkiismeret soha nem csal; az az ember igazi vezetője, az a lélekre nézve, a mi az ösztön a testre nézve; a ki azt követi, a természetnek engedelmeskedik s nem tarthat attól, hogy eltéved...“ (Sz. v. 68.) „A lelkek mélyén ott van az igazságosságnak és az erénynek velünkszületett alapelve, a mely szerint mi saját életelveink ellenére a magunk és mások cselekedeteit jóknak vagy rosszaknak ítéljük s ezt az alapelvet nevezem én lelkiismeretnek... A lelkiismeret megnyilatkozásai nem ítéletek, hanem érzelmek; habár összes képzeleteink kívülről származnak, az érzelmek, a melyek azok értékét megállapítják, mibennünk vannak s mi egyedül ő általok ismerjük meg, vajjon közöttünk és azon dolgok közt, a melyeket keresni vagy kerülni tartozunk, összhangzás uralkodik-e vagy nem...“ „A lelkiismeret impulsiója abból az erkölcsi viszonyból áll elő, a melyet az önmagunkra és embertársainkra való tekintet teremt meg. Ismerni a jót nem annyi, mint azt szeretni; az embernek nincs erre nézve veleszületett ismerete; de mihelyt esze megismerteti azt vele, lelkiismerete arra indítja, hogy szeresse, — ez az érzés az, a mely veleszületett“ (Sz. v. 72—74.). „Csak az ész tanít meg a jó és rossz felismerésére; a lelkiismeret, mely az egyiknek szeretetére s a másiknak gyűlöletére tanít, ámbár független az észről, nem fejlődhetik nélküle“. „Lelkiismeret! lelkiismeret! isteni ösztön, halhatatlan és égi szózat; biztos kalauza egy tudatlan és korlátolt, de értelmes és szabad lénynek; csalahatatlan bírása a jónak és rossznak, mely az embert hasonlónak tesz Istenhez, — te teszed az ő természetét kitünővé és cselekedeteit erkölcsösekké; nélkülöd semmit sem érzek magamban, a mi engem az állatok fölé emelne, ha csak nem azt a szomorú kiváltságot, hogy a fegyelmezetlen értelem és elv nélküli ész segítségével tévedésről-tévedésre tévelyghessenek“ (Sz. v. 75.).

„Mi az oka, hogy a lelkiismeret szavát oly kevesen értik? Ha az mindenki szívéhez beszél, miért vannak mégis oly kevesen, a kik meghallgatják? Azért, mivel az a természet nyelvén szól hozzánk... A lelkiismeret félénk, szereti a magánosságot és a békét; a világ és a zaj rémületbe ejti; az előítéletek, a melyekből némelyek származtatják, ellenségei s menekül előlük; végül egészen elcsügged s nem szól többé hozzánk, nem felel többé nekünk...“ (u. o.).

Mint látszik, a lelkiismeret, a melyet Rousseau „erkölcsi ösztön“-nek (IX. 348, XII. 137.), „belső és romolhatatlan bíró“-nak (X. 92.), „belső szózat“-nak (XII. 137.) is nevez, — szerinte veleszületett¹ ösztöné vagy érzése az embernek, a mely az embert jóra vezérli vagy ha a szenvedélyek elfojtják a szavát, az elkövetett cselekedetet kérelhetetlenül megítéli. Míg az ész, a maga sophismáival félrevezetheti és sokszor félrevezeti az embert, a lelkiismeret soha nem csal; de hogy tisztán és biztosan ítélhessen, szükséges hozzá az ész világossága, mely megismerteti, hogy mi a jó, mi a helyes, — e jót szeretni, cselekedni: ebben áll a lelkiismeret műve!

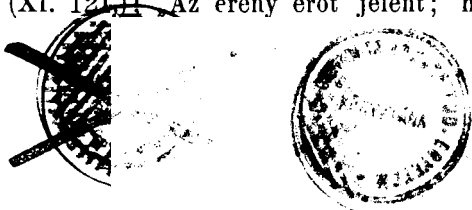
V. Van-e az embernek *szabadsága* arra, hogy válassza, cselekedje a jót? Rousseau összes kortársaival ellentétben, a kik a legmervevőbb determinismus hirdetői, az *akarat szabadságának* elvét vallja. „Egy anyagi lény sem tevékeny önmagától, én pedig az vagyok. Hasztalan akarják ezt tőlem elvitatni, én érzem ezt s ez az érzés erősebben beszél hozzám, mint az ész, a mely ellene támad...“ „Akaratom független érzékeimtől; beleegyezem vagy ellenállok s teljes világossággal érzem magamban, midőn azt teszem, amit tenni akartam vagy pedig a midőn csak szenvedélyeimnek engedek. Mindig megvan a hatalmam, hogy akarjak, de nem az erőm, hogy azt végrehajtsam...“ „Rabszolga vagyok bűneim, de szabad lelkiismeretfurdalásaim révén; szabadságom érzése csak akkor alszik ki bennem, midőn erkölcsileg alásülyedek s megakadályozom a lélek szavát abban, hogy a test törvénye ellen feltámadjon.“ „Micsoda ok határozza meg (az ember) akaratát? Az ítélete. És micsoda ok határozza meg ítéletét? Értelmi képessége vagyis ítélő ereje; az elhatározó ok benne van.“

¹ A lelkiismeret a természeti állapotban élő embernél nem működik, az csak a társadalmi étellel indul fejlődésnek; a társadalmi élet ébreszti fel a lelkiismeretet és teremti meg az erkölcsiiséget.

„Kétségkívül nem vagyok annyira szabad, hogy ne akarjam saját javamat, nem vagyok szabad abban, hogy saját romlásomat akarjam, de a szabadságom éppen abban áll, hogy csak azt akarhatom, a mi javamra válik, a nélkül hogy valami rám nézve idegenszerű dolog határozná.“ „Minden cselekvés végső elve egy szabad lény akaratában áll; ennél tovább nem lehet menni. Nem a szabadság szó nem jelent semmit, hanem a szükségesség szó.“ „Nincs igazi akarat szabadság nélkül, az ember szabad az ő cselekvéseiben“ (A *szav. vik. hitv.* 56., 57. l.). „Minden jóknak elseje... a szabadság. Az igazán szabad ember csak azt akarja, a mire képes és azt teszi, a mi neki tetszik...“ (II. 51.). „Kétféle függés van: függés a dolgoktól, a mely a természettől való és függés az emberektől, mely a társadalomtól való. A dolgoktól való függés, nem lévén benne semmi erkölcsi tartalom, nem árt a szabadságnak és nem nemzője semmiféle vétéknek; az emberektől való függés a természet rendje ellen való...“ (II. 52.). „Az ember szabadsága abban áll, hogy... soha ne tegye azt, a mit nem akar“ (IX. 372.). „A hol minden szükségképeni, ott nincs szabadság, szabadság nélkül nincs erkölcsiség a cselekedetekben“ (XI. 121.).

Rousseau különböző nyilatkozatai a szabadságról részleteikben nem összhangzanak mindig egymással, de egy pontban mindig megegyeznek: az akarat szabad választási képességének hirdetésében. Itt is vesz ugyan fel megszorításokat („nem vagyok szabad abban, hogy saját romlásomat akarjam“, mert az önfenntartási ösztön, az önszeretet, akaratom ellenére is működik bennem; „az ember szabadsága abban áll, hogy *soha ne tegye*, a mit nem akar“, tehát főképp *negatív* jellegű), s azt sem fogadhatjuk el, hogy „ugyanaz az ok határozza meg akaratomat, mint ítéletemet“, mert az akarat meghatározásánál a lélek emotionális oldala, a subconsciousens világ nagy szerepet játszik (Video meliora... sed deteriora sequor), — de mindezek nem változtathatják meg Rousseau állásfoglalásának lényegét: az indeterminismust.

VI. Miben áll az *erény*, illetőleg ki az erényes ember? „Az erény abban áll, hogy legyőzzük hajlamainkat, mikor a kötelesség parancsolja, hogy azt tegyük, a mit ez rendel“ (IX. 367.); „Az erény nem egyéb, mint az az erő, hogy kötelességünket nehéz körülmények közt teljesítsük“ (XI. 112.); „Az erény küzdelmet föltételez magunk ellen s a győzelem nehézsége adja annak érdemét“ (XI. 121.). „Az erény erőt jelent; nincs erény küzdelem



nélkül és nincs diadal nélkül. Az erény nem csupán abban áll, hogy igazságosak legyünk, hanem, hogy győzedelmeskedjünk szenvedélyeink fölött, uralkodjunk saját szívkön“ (XII. 147.); „Erényes ember az, a ki le tudja győzni indulatait, mert akkor követi eszét, lelkiismeretét, megteszi kötelességét“ (II. 416.); „Bátorság nélkül nincs boldogság s erény sincs küzdelem nélkül. Az erény szó az erőből származik; az erő az alapja minden erénynek. Csak az olyan lényé lehet az erény, a mely természeténél fogva gyöngye s akaratánál fogva erős; csak ebben áll az igaz ember érdeme; és az Istent jónak nevezzük ugyan, de nem nevezzük erényesnek, mert nincs szüksége erőfeszítésre ahhoz, hogy jó legyen“ (u. o.).

Mint látjuk, az erény küzdelmet, erőfeszítést föltételez s hajlamaink, indulataink legyőzésére és *kötelességeink* teljesítésére irányul. Ez utóbbira vonatkozólag mondja Rousseau: „Fontos az emberi társadalomra nézve, hogy mindenki ismerje és betöltse azokat a kötelességeket, a melyeket Isten törvénye ráróv felebarátja és önmaga iránt. Erre kell, hogy szüntelenül tanítsuk egymást . . . Engem főképen az érdekel, hogy mindenki tudja, hogy az ember sorsának van bírāja, a kinek mind gyermekei vagyunk, a ki azt parancsolja nekünk, hogy legyünk igazságosak, szeressük egymást, legyünk jótékonyak és könyörületesek, teljesítsük kötelességeinket mindenkivel szemben, még a mi és az ő ellenségeivel szemben is“ (II. 352.); „Gondolj arra, hogy a tiszta szív az istenség igazi temploma, hogy minden országban Istent mindenek fölött s felebarátunkat úgy szeretni, mint magunkat: ez a törvény summája . . . Mondd azt, a mi igaz, tedd a mi jó; legfontosabb az emberre nézve, hogy betöltse kötelességét a földön“ (Sz. v. h. 113—115.).

Míg a fönntebbiekben, az evangelium nyomdokain haladva (Szeresd a te Uradat, Istenedet . . . szeresd felebarátodat, mint tenmagadat,“ Máté XXII. 37. v.) az Isten szeretete mellett felebarátaink szeretetét, a szív tisztaságát és a jó cselekedetet tüzi ki legfőbb erkölcsi czélnak — műveiben több helyen olyan nyilatkozataival is találunk, a melyekben már a rossz *nem-cselekvését* is erénynek minősíti. Így az *Uj Heloise*-ban Júlia azt mondja: „Az első lépés a jó felé nem cselekedni rosszat“ (IV. 371.); „Moralja — mondja I. *Dialogus*-ában — kevésbbé cselekvési, mint nem-cselekvési moral; soha senkinek nem ártani hasznosabb, felségesebb és nehezebb elvnek tetszik előtte, mint jót tenni, mert az, a mi bizonyos tekintetben

jó, ezer más tekintetben rosszszá válik; de a természet rendjében nincs más igaz, csak a pozitív rossz. Gyakran nincs más eszköz arra, hogy ne ártsunk, mint hogy tartózkodjunk a cselekvéstől s szerinte a legjobb erkölcsi és physikai életrend a tisztán negatív életrend“ (IX. 231.); „Ahhoz a nagy erkölcsi szabályhoz tartja magát, hogy sohase jusson oly helyzetbe, hogy a saját javát a mások kárában találja“ (IX. 210.) s végül *Emil*ben: „A legfenköltebb erények negatív természetűek“ (II. 73.).

Hogyan magyarázzuk meg ezt az ellenmondást? Ennek megmagyarázásához egyfelől a Rousseau életének eseményei, másfelől az ő jelleme szolgáltatathatják a kulcsot. A sok üldözés, intrika, a melyeknek Rousseau áldozata volt — mint tudjuk — egészen megzavarta lelke egyensúlyát s egy csöndes menhely után vágyódott, hol az emberektől visszavonulva élhessen, a hol ő sem bánt senkit s azok se törődjenek vele. Részben ennek a hangulatnak, ennek a sóvárgásnak a kifolyásai a föntebbi nyilatkozatok; az üldözésektől kikeseredett kedélye legfőbb jónak azt tünteti fel előtte, ha nem ártunk felebarátunknak, ha engedjük őt a saját módján élni, boldoggá válni. De másfelől azt is tudjuk — maga mondja iratainak számtalan helyén —, hogy ő erősebb volt az ellenállásban, mint a cselekvésben (IX. 206); ha szíve hallgatott, bárki parancsolt is, akarata néma maradt és nem tudott engedelmeskedni (IX. 370); ő jobban tudott rajongani az erényért, mint azt megvalósítani, mert ő gyöngé volt, az erény pedig csak az erős lelkek tulajdona (IX. 210); — ő tehát jellemének ezt a negatív irányát — erkölcsi szabálylá emeli.

VII. Micsoda kapcsolatban áll az erény a *boldogság*gal, vagyis mik a boldogság tényezői, föltételei? „A boldogságot — mondja d’Offreville-hez intézett levelében — nem szabad összezavarni az erénnyel, mint a stoikusok tették. Bizonyos, hogy ha a jót a jóért tesszük, önmagunkért, saját érdekünkben cselekszünk, mivel ez a léleknek belső megelégedést ad, a mi nélkül nincs igazi boldogság. De az téves állítás, hogy a jök már e földön mind boldogok; habár csak a jó emberek élhetnek megelégedetten, ez nem jelenti azt, hogy minden becsületes ember megelégedetten él. Az erény nem adja meg a boldogságot, de egyedül ez tanít meg arra, hogy azt élvezzük, ha megvan; az erény türelmesebben viselteti el velünk a bajokat“ (X. 268); „Az igazi boldogság forrása bennünk rejlik s nem függ az emberektől, hogy igazán nyomorultá

tegyék azt, a ki tud akarni boldog lenni“ (IX. 332); „Nincs sors, a melyet a munka, az éberség, az ártatlanság s az önmagunkkal való megelégedés elviselhetővé ne tenne, ha abból a célból vetjük alá annak magunkat, hogy kötelességünket teljesítsük“ (X. 182); „A legfőbb boldogság az önmagunkkal való megelégedésben áll; hogy ezt a megelégedést kiérdemeljük, azért helyezett minket a gondviselés e földre, ezért ruházott fel a szabadsággal, ezért hoz kísértésbe a szenvedélyek által s tart vissza a lelkiismeret által“; „A képességeinkkel való visszaélés tesz minket boldogtalanokká és gonoszokká . . .“ (A szav. vik. hitv. 59. 60. l.). De legrészletezőbb a következő nyilatkozata: „Mérsékelt munka, egyenletes és egyszerű élet, a lélek békéje és a test egészsége, a mely mindennek gyümölcse, — többet ér ahhoz, hogy boldogul éljünk, mint a tudomány és dicsőség“ (X. 190). Ezzel sok tekintetben összhangzik „Az erényről és boldogságról“ című leveleiben tett nyilatkozata s B. de Saint-Pierre ide vonatkozó följegyzése; az előbbi így hangzik: „Érezni véltem magamban a jóság csiráját, a mely kárpótolt a balsorsért és a nagyság csiráját, a mely fölemelt a jó szerencse fölé. Hasztalan keressük boldogságunkat messze, ha elhanyagoljuk, hogy azt magunkban műveljük; mert hasztalan jön az kívülről, csak akkor válhatik érezhetővé, ha bennünk oly lelket talál, a mely alkalmas annak élvezésére“¹; a második pedig így: „Philosophiája e három dologra szorított, a mi az embert boldoggá teszi: *egészség, szabadság, jó lelkiismeret*. Az a fő, hogy az ember maradjon hű önmagához.“²

A boldogság főbb föltételei tehát: az önmagunkkal való megelégedés, a tiszta szív, a csöndes munka, egyszerű élet (lehetőleg a természet kebelén) s embertársaink iránt tartozó kötelességeink teljesítése. Bármennyire szereti is Rousseau a magányt, bármennyire telve a szíve keserőséggel az emberek iránt, azért erről sem feledkezik meg: „Tudom és érzem — mondja VI. *Álmodozásában* — hogy jót tenni a legigazibb boldogság, a melyet az emberi szív csak élvezhet; követve szívem gerjedelmeit, némelykor megelégedetté tudtam egy-egy szívet tenni s valahányszor ezt a gyönyörűséget élvezhettem, édesebbnek találtam azt

¹ Streckeisen-Moultou, Oeuvres et correspondance inédites de J. J. Rousseau, 1861. p. 161.

² Bernardin de Saint-Pierre. La vie et les ouvrages de J. J. Rousseau. Édition critique. Paris, 1907. p. 98.

minden másnál“ (IX. 366) s ugyanily értelemben mondja *A szav. vik. hitvallásában*: „Légy igazságos és boldog leszel!“

VIII. Rousseau 1756-ban egy munkán elmélkedett, a melynek alap gondolatát a saját magán tett észleletek adták. Magát vizsgálva s másokat is megfigyelve úgy találta, hogy a külső benyomások érzéseinkben és szerveinkben oly változásokat hoznak létre, a melyek folytán az ember gondolkozása, érzelmei és cselekvésmódja is megváltoznak. A klíma, az évszakok, a hang, a szín, a sötétség, a világosság, az elemek, a táplálék, a zaj, a csend, a mozgás, a nyugalom: mind kihat szervezetünkre s ennek következtében lelkünkre. Ha e hatásokat szabályozni, rendszeresen felhasználni s irányítani tudjuk, ezek segítségével majdnem biztosan kormányozni fogjuk az érzelmeket, a melyek fölöttünk uralkodnak s így egész jellemünkben, erkölcsiségünkben jobbakká, megbízhatóbbakká leszünk. Ez lett volna a: *La morale sensitive ou le matérialisme du sage* című munka alap gondolata, de ennek csak vázlatát vetette papírosra, maga a munka befejezetlen, illetőleg kidolgozatlan maradt s így ahhoz nem is lehet hozzászólánunk (*Vallo-mások VIII. 292*).

II.

De Rousseau nemcsak mint az ethikai elvek vizsgálója, kifejtője, hanem mint társadalmi reformátor, mint a társadalmi erkölcsök éles bírálója és új alapra helyezője is felkelti figyelmünket; sőt lehet mondani, hogy ez utóbbi irányú működése súlyában, jelentőségében, hatásában sokkal fontosabb, mint az előbbi.

A moralizáló, leczkértető hajlam korán jelentkezik Rousseaunál. Már első irodalmi kísérleteinél megcsendül az egyszerű, békés életnek, a természet szeretetének, a magány, álmódzás, elmélkedés kedvelésének, a nagyvilági fény, pompa megvetésének hangja. Már a Szavójában írott költeményeiben találkozunk e hanggal, akkor, a mikor az ifjúság, a természet elragadó szépsége s a szerelem édesítette meg az életét, a mikor tehát inkább az élet örömeinek hirdetését, magasztalását várnók tőle. Ez a körülmény mutatja, hogy ez a hangulat nem itt, e bűbajos vidéken, a könnyű, boldog ifjúkorban alakult ki lelkében, hanem annak alapja ott lappangott eleitől fogva lelke mélyén; ott, mint *genfi örökség* és mint a gyermekkori kálvínista benyomásoknak, szellemnek emléke. Minden genfiben

— mint a genfi jellem, gondolkozás kitünő méltatója: *Vallette G.* kifejtette — ott él bizonyos moralizáló, leczkértető hajlandóság; jellemükhöz tartozik a gyanakodás, kritizálás, leszólás; vérükben van „a szabad és republikánus szellem, az a fékezhetetlen és büszke jellem, a mely nem birja viselni az igát és a szolgaságot.“ De Genfegyüttal egy kálvinista köztársaság volt, a hol a protestáns nevelés, ha elvesztette is a XVIII. század kezdetén dogmatikai szempontból türelmetlen erőszakosságát, megőrizte teljes erkölcsi szigorúságát, teljes puritán ridegségét. A törvény és az egyházi hatóság szigorúan elfojt minden fényüzési hajlandóságot s gondosan örködik a régi egyszerű, szigorú erkölcsök fenntartása felett, a szórakozások, multságok korlátozása, a szerencsejáték, színház távol-tartása felett. Ily környezetben, ilyen szellem hatása alatt töltötte Rousseau gyermekéveit, életének első 16 esz-tendejét; itt szivta magába az egyszerű élet kedvelését, a mi aztán nála valóságos szenvedélylyé válik. E hajlandóságát még fokozta Plutarchos olvasása, a mibe már gyermekkorában mélyen elmerült. „Szüntelenül Rómával és Athénnel foglalkozva — írja *Vallomásaiban* — úgyszólván ezek nagy embereinek társaságában élve, viszont magam is egy köztársaság polgárának születve, megtanultam atyám példáján lelkesedni“ (VIII. 4). Mindezen ifjúkori benyomásokhoz járult nála a Szavoijában töltött idő utórézében, a 30-as évek második felében, Tacitus, Montaigne, Descartes, Pascal, Malebranche, Leibniz, Clarke és Shaftesbury tanulmányozása. E tanulmányok fölébresztették benne gyermekkori emlékeit, benyomásait, a melyek az utóbbi évek derűs élményei közt elhalványultak; fölébresztették és megerősítették őket. Miután éveken át csak szeszélyét, hangulatát követte s átengedte magát a szép vidék, a rajongó érzelmek benyomásainak, az érzéki felindulásoknak — a nagy gondolkozók, tudósok, moralisták, történetírók és psychologusok tanulmányozása folytán lassan tudatára ebred önmagának, lassankint kialakul *erkölcsi egyénisége*.
Ime a *Le Verger des Charmettes*-ben (1739) így énekel:

Verger cher à mon coeur, séjour de l'innocence,
Solitude charmante, asile de la paix,
Puissé-je, heureux verger, ne vous quitter jamais!
J'apprends sur votre émail à jouir de la vie;
J'apprends à méditer sans regret, sans envie,
Sur les frivoles goûts des mortels insensés;
Leurs jours tumultueux, l'un par l'autre poussés,
N'enflamment point mon coeur du désir de les suivre.

... Si mon coeur jouit du sort le plus tranquille,
Si je suis la vertu dans un chemin facile,
Si je goûte en ces lieux un repos innocent,
Je ne dois qu'à vous seule un si rare présent

Je n'irai pas ramper ni chercher à leur plaire ;
Mon coeur sait, s'il le faut, affronter la misère,
Et plus délicat qu'eux, plus sensible à l'honneur,
Regarde de plus près au choix d'un bienfaiteur.

Mais mon goût se refuse à tout frivole écrit
Dont l'auteur n'a pour but que d'amuser l'esprit ;
Le coeur plus que l'esprit a chez moi des besoins (VI. 2—6.).

Rousseau lelkében két ember élt: egyfelől a genfi Rousseau, a természet, az egyszerű élet és erkölcsök barátja, a fényűzés, nagyvilági élet, képmutatás, romlottság ellensége, — másfelől a párisi Rousseau, a nagyvilági élethez alkalmazkodó, abban érvényesülni törekvő, a hírnévre és társadalmi állásra vágyó ember. E kettő közül 1741—1749-ig, az utóbbi állott előtérben, míg az előbbi csak elvétve, félénken egy-egy poemában, egy-egy titkos sóhajtásban, örvendező felkiáltásban mert megnyilatkozni. De közbejött a vincennes-i út, vincennes-i élmény, a mely teljesen új irányba terelte a Rousseau életét, megfordította életének eddigi irányát s a társadalmi emberrel szemben a természeti embert, a vallás, az erkölcs, az igazság és őszinteség magasztalóját juttatta diadalra. E fordulat a *Discours sur les sciences et les arts*-ban jutott teljes kifejezésre. A dijoni akadémia azt kérdezte: „Vajjon a tudományok és művészetek helyreállítása (a renaissance) hozzájárult-e az erkölcsök megtisztításához?” s Rousseau e kérdésre merészen tagadólag felelt.

I. Rousseau értekezése két részre oszlik: egy *történeti* és egy *dialektikai* részre; az *első* részben elbeszéli azt a kárt, a mit a tudományok és művészetek okoztak, a *másodikban* kimutatja, hogy a tudományoknak és művészeteknek mulhatatlanul elő kellett mindezt a bajt: az *erkölcsök romlottságát* idézniök. A tudományok és művészetek megtanítják a műveltséget, a finom modort, udvariasságot, de elveszik az erényt és megromtják az erkölcsöket; a történelem a bizonyosság reá, hogy a népek a civilisatio előhaladtának arányában romlottak meg. A tudományok és művészetek forrása tisztátalan, eredetüket bűneinknek köszönhetik; tárgyuk: az emberek vétkei és tévedései. Mivé lennének a művészetek a fényűzés nélkül, mely azokat táplálja? mire szolgálna a jogtudomány, ha

elfojtanátok az emberek igazságtalanságait s mi lenne a történelem tárgya, ha nem lennének se zsarnokok, se háborúk? Hatásukban a tudományok és művészetek még gyászosabbak, mivel legbiztosabb hatásuk a tétlenség, a skepticizmus, a fényűzés s ezek eredménye az erény és közérkölcös megromlása. A lényeges dolog nem a szép beszéd, hanem a jó cselekedet s e végre nem könyvekre van szükség, hanem meg kell kérdezni lelkiismeretünket (I. 20.).

Rousseau értekezése egy nagy ellentétet tár fel és állít az olvasó elé: egyfelől áll a művelt társadalom, a tudomány és művészet a maga finom modorával, alakoskodásával, romlott erkölcsével, — s másfelől az egyszerű, természetes, ártatlan, tudatlan ember, a ki megkérdezi szívét, lelkiismeretét s ott megtalálja az erényt, az egyszerű lelkek fenséges tudományát, a melynek elvei minden szívbe be vannak vésve. Az előbbi irány emberei a külső látszat szerint élnek, annak megfelelőleg cselekednek s nem mernek annak látszani, a mik; nincs köztük őszinte barátság, bizalom, megbecsülés; nálok minden hiba, gyarlóság az udvariasság mezébe öltözik; feledik, hogy „a pompa szeretete ritkán társul ugyanazokban a lelkekben a tisztesség szeretetével“, hogy „az erény — a lélek ereje és izmossága — nélkülözi a cziczomát“. Pedig ez utóbbira, a jó erkölcsre van szükség; ez a legfontosabb az országok fennmaradására; a tudatlanság, ártatlanság és szegénység az egyedüli javak, a melyek boldoggá tehetnek minket és a melyek kedvesek Isten előtt! Nem a társadalom a maga szövvényes berendezésével, törvényeivel, jogi intézményeivel, elbizakodott tudósaival és philosophusaival, — a kik megvetőleg mosolyognak ezekre az elavult szavakra: *haza* és *vallás*, és tehetségöket arra szentelik, hogy lerombolják és megalázzák mindazt, a mi szent az emberek közt, — hiú pompájával, fényes szalonjaival teszi az embert boldoggá, hanem a boldogság a szív tisztaságában, egyszerűségében, igazságában rejlik. Ámde ennek a nagy társadalmi műveltség a maga tudományával, művészetével, fényűzésével ellensége; az igazi boldogság ezektől távol az egyszerű kunyhókban, kiűn a természet öln, az egyszerű, munkás, erényes, erkölcsös életben terem.

A genfi protestáns szellem, az egyéniség elve szólalt meg Rousseauban, midőn ezt az Értekezést irta. Ez a szellem, ez a szigorú erkölcsi felfogás, a társadalom és a szalonok nivelláló törekvésével szemben az egyéniség jogának követelése adta szájába korának ezt a szigorú megítélését.

„Nem azt kérdik többé egy embertől, hogy becsületes-e, hanem, hogy van-e tehetsége? sem a könyvnél nem azt nézik, hogy hasznos-e, hanem, hogy jól van-e írva? A jutalmakat a szép eszmékre pazarolják, az erény pedig tisztelet nélkül marad“ (I. 16.). Ez a szigorú erkölcsi felfogás indította arra, hogy műveltségére, előhaladására, felvilágosodására büszke századának és a szellem székvárosának: Párisnak és minden szalonjának szemébe vágja, hogy minden fényűzése, tudományossága és művészete együtt nem oly szép, mint egy szép cselekedet s hogy egy nagy tudós és egy nagy művész az emberiség életében kevesebbet ér, mint egy egyszerű, becsületes ember; hogy a világ összes philosophiája nem tanítja az erényt, a mely pedig az emberiségre nézve az egyedül szükséges dolog, s ezt kiki egymagában is megtalálhatja, ha megkérdezi lelkiismeretét.¹

Az Értekezése védelmére írt *Válaszokban* Rousseau részint mérsékli, enyhíti egyes tételeit, részint jobban ki-domborít egyes részleteket. Így a *Szaniszló* lengyel királynak írt *Válaszában* a Krisztussal és az evangéliummal szemben elfoglalt álláspontját hangsúlyozza, az evangéliumnak és az apostoloknak felséges egyszerűségét magasztalja, a melyet szembe állít a sadduceusok és farizeusok, vagyis a philosophusok és doktorok kevélységével és hamis tudományával és a dogmatikus theologia bűneivel, a mely később megrontotta az evangélium primitív egyszerűségét. A bajok első forrása az egyenlőtlenség; az egyenlőtlenségből származtak a gazdagságok, a gazdagságokból eredt a fényűzés és a tétlenség; a fényűzésből fakadtak a szépművészetek és a tétlenségből a tudományok. A fényűzés mindent megront, a gazdagot is, a ki azt élvezi, a nyomorultat is, a ki az után eseng. Tételeiből éppen nem következik, hogy most már meg kell égetni a könyvtárakat, lerombolni az egyetemeket és akadémiákat; ezzel csak visszasülyesztenők Európát a barbárságba, a nélkül hogy az erkölcsök nyernének vele valamit. A tudományok szükségesek, hogy szelidítsék az emberek vad-ságát, a kiket megrontottak; azok megakadályozzák, hogy a gyarlóságok, a melyeket fölkeltettek, bűnökké fajuljanak; ha lerombolják az erényt, de legalább meghagyják annak árnyképét (I. 41, 46.).

A *Borde*-nak írt *Válaszában* nagy hévvel támadja a philosophusok hiú bálványképeit és együgyűségeit, a társada-

¹ L. Ducros, J. J. Rousseau, t. I. p. 220—222.

lom ferdeségeit. A *Narcisse* vigjáték előszavában megtámadja azokat, a kik szembeállítják egymással az ő korábbi cselekedeteit, elveit s az Értekezésében kifejtett elveket. Igaz, hogy nem gondolkozott mindig úgy, igaz, hogy maga is irt szindarabokat; de durvaság szemére hányni, hogy ifjúkori szórakozásaival megtagadta azokat az elveket, a melyeket akkor még nem vallott. Csak miután közléről megismerkedett a tudományokkal és művészetekkel, kezdte azokat igazi értékük szerint becsülni és csak hosszú elmélkedés, megfigyelés és idő volt képes benne ezen hiú, tudományos fényelgés illúzióját lerombolni. Nem csoda tehát, ha előítéleteinek és tévedéseinek ezen időszakában oly nagyra tartotta az írói nevet, hogy maga is aspirált arra. Újra hangoztatja, hogy az erkölcsök minden népnél abban az arányban fajultak el, a mint a tanulmány és irodalom kedvelése közöttük elterjedt. Az irodalom, a philosophia és a szépművészetek kedvelése megsemmisíti első kötelességeink és az igazi dicsőség szeretetét, elpuhítja a testet és a lelket, elernyeszti a becsülés és jóakarát azon kötelékeit, a melyek az embereket a társadalomhoz fűzik. Az ember arra született, hogy cselekedjék és gondolkozzék, nem pedig, hogy elmélkedjék; a szokások teszik a nép erkölcsét. A mi őt magát illeti, ő nem törődve az irodalmi sikerrel vagy vereséggel, erényes czéljától támogatva, nem fog többé az ellene intézett támadásokkal foglalkozni; ha rosszat tesz, ítéljék el, de ő nem fog hallgatni, hanem támadni fogja századát azzal az egyedüli fegyverrel, a melyet ez elismer (V. 99—110.).

II. „Az erkölcsökről nem elmélkedhetünk úgy — mondja R. I. Értekezésében — hogy szívesen föl ne idéznők az ősidők egyszerűségének képét. Olyan ez, mint valami gyönyörű tengerpart, a melyet egyedül a természet keze díszített s a melyből sajnálkozva távozunk“ (I. 13.). Az ember ezen eredeti természeti jóságának képét igyekszik R. *második Értekezésében* megvilágítani, a melyet 1753-ban írt, 1755-ben adott ki s a mely a dijoni akadémia következő pályakérdésére igyekezett feleletet adni: „*Mi az emberi állapotok közti egyenlőtlenység forrása s vajjon igazolható-e ez a természeti törvénnyel?*“ Mint láttuk, R. már a lengyel királynak adott válaszában kijelentette, hogy „a bajok első forrása az egyenlőtlenység“. — II. Értekezésében ennek okát akarja fölkeresni.

Rousseau értekezése két részre oszlik: az *első* részben elbeszéli az emberiség történetét a tulajdon megteremtése és a társadalmak alakulása előtt; a *másodikban* leírja a tulajdon megalapításával a kormányok és törvények ke-

letkezését, az egyenlőtlenségek és mindazon szerencsétlenségek kifejlődését, a melyeket azok szülnek.

Az ember a vad állapoton kezdte. E vad ember izmos, táradhatatlan, finom érzékkel felruházott, a legkitünőbbben organizált állat volt, a ki fölülmulta a többi állatokat erőben és ügyességben, a ki nem ismerte ama hiábavalóságokat, a melyeket ma szükségeseeknek tartunk, a kinek csupán physikai vágyai voltak s a ki minden cselekvésében eme három szenvedély mozgatott: a táplálkozási, a nemi ösztön és a nyugalom vágya; a ki csak lassan, századok mulva jutott el a tűz használatára, a földművelés gyakorlására és a nyelvek alkotására. Sem jó, sem rossz nem volt, mivel elszigetelve élt,¹ de a mások fájdalma iránt való ösztönszerű szánalom megszelidítette szivét s e szánalom szolgált neki törvény, erkölcs és erény gyanánt. Ez a teljes egyenlőség korszaka volt; mindenki szabadon élt; semmi függés, semmi szolgaság! — Ezen első, magános, vademberi ősállapot után — a melyben az ember, mint láttuk, teljesen amoralis életet élt — következik a második korszak, az első társadalmi élet kora, a törzsi élet, a mikor az emberek nagyobb törzsszé egyesülve élnek, megosztják egymással szerzeményeiket, igazságosak egymás iránt. Itt, a társadalmi élet ezen első fokán születik meg a jog, a kötelesség első fogalma s fakad fel vele az erkölcsiség.² Az emberiség társadalmi életének ezen első korszaka a legjobb, a legboldogabb volt az emberre nézve; — ez az igazi természeti állapot. — A harmadik korszakkal vagy fejlődési fokkal kezdődik az emberiség hanyatlása, romlása, az egyenlőség eltűnése, a tulajdon megszületése. A bányászat és földművelés volt az a két mesterség, melynek feltalálása szülte ezt a nagy forradalmat, vagyis a vas és gabona az, a mely polgárosította az embert és tönkretette az emberi nemét. A föld megművelése maga után vonta annak felosztását, a tulaj-

¹ Dans cet état l'homme ne connaît que lui; il ne voit son bien-être opposé ni conforme à celui de personne; il ne hait ni aime rien; borné au seul instinct physique, il est nul, il est bête. III. 65.

² Quand . . . les hommes commencent à jeter les yeux sur leurs semblables, ils commencent aussi à voir leurs rapports et les rapports des choses; à prendre des idées de convenance, de justice et de l'ordre: le beau moral commence à leur devenir sensible et la conscience agit; alors ils ont des vertus; et s'ils ont aussi des vices c'est parce que leurs intérêts se croisent et que leur ambition s'éveille à mesure que leurs lumières s'étendent. Mais tant qu'il y a moins d'opposition d'intérêts que de concours de lumières, les hommes sont essentiellement bons. Voilà le second état. III. 65.

dont („Az első, a ki körülhatárolt egy területet s azt mondta: Ez az enyém! s talált eléggé együgyű embereket, a kik ezt elhitték, volt az emberi társadalom igazi megalapítója“), az igazságszolgáltatás első szabályait; a természetes különbség (a föld megmunkálása vagy a mesterségek terén szorgalomban, erőben, ügyességben, elmés-ségben) csakhamar megteremtette az egyiknél a gazdagságot, a másiknál a szegénységet; a gazdagságból lett — az egyenlőtlenség! A mint észrevették, hogy hasznos az emberre nézve, ha egymagának két ember számára való elesége van, az egyenlőség eltiint. A gazdagságból lett a hatalom, mert a gyöngék vagy lusták, hogy éljenek, kénytelenek voltak a gazdagokat szolgálni, a mi a gazdagokat arra indította, hogy saját érdekeik védelmére törvényeket gondoljanak ki és kormányzó hatóságról gondoskodjanak. Különböző kormányzati formák keletkeztek: emitt választott, amott örökös tisztviselők. Így keletkezett hát az egyenlőtlenség; ebben első fok: a törvény és a tulajdon joga, második fok: a tisztviselő, harmadik fok: a törvényes hatalomnak önkényes hatalommá való változtatása; — vagy másként, első korszak: a gazdag és szegény kora, második korszak: a hatalmas és gyöngé korszaka, harmadik korszak: az úr és rabszolga korszaka. E politikai különbségek végtetszerűleg társadalmi különbségeket vontak magok után; az egyenlőtlenség elkerülhetetlen lett azok közt, a kik gazdagságra, rangra, hatalomra, érdemre nézve különböztek egymástól; de mindezek a különbségek végeredményben a gazdagságra vezethetők vissza.¹

Az Értekezés mérges tiltakozássá válik a gazdagság igazságtalan hatalma és hazug ragyogása ellen; minden nép meggazdagodása arányában távozott el eredeti intézményeitől s lépett a romlottság útjára; a gazdagok hasonlók azokhoz a farkasokhoz, a melyek, miután egyszer megkóstolták az emberhúst, ezentúl visszautasítanak minden más táplálékot és csak emberhússal akarnak élni. Képzeltetjük, micsoda hatást gyakoroltak ezek a beszédek egy olyan korban, a melyben a legnagyobb politikai, jogi és társadalmi egyenlőtlenségek uralkodtak minden téren. S még hozzá ez nem száraz, elvont fejtegetés, hanem a szenvedély és phantasia elragadó nyelvén előadott szónoklat,

¹ E harmadik állapotban „la conscience plus faible que les passions exaltées, est étouffée par elle et ne reste plus dans la bouche des hommes qu'un mot fait pour se tromper mutuellement. Nul ne veut le bien public que quand il s'accorde avec le sien.“ III. 65.

a melyen átérezni Rousseau saját keserű tapasztalait, személyes keserőségének kitörését, úgy hogy nem csodálhatjuk, ha az egész közvéleményt izgalomba, lázba hozta művével.

A két Értekezés alap gondolatát maga Rousseau a következőleg foglalja össze és fejezi ki a *III. Dialogus*-ban:

„Tőlem telhetőleg követvén elmékedéseinek fonalát, azokban mindenütt annak a nagy elvnek kifejtését láttam, hogy a természet az embert boldoggá és jóvá teremtette, de a társadalom őt megrontja és nyomorulttá teszi. Különösen Emil, ez az annyira olvasott, oly kevésbé megértett és oly rosszul értékelt könyv nem egyéb, mint az ember eredeti jóságáról szóló értekezés, melynek célja annak kimutatása, miként vonul be a bűnös hajlam és tévedés, a mely idegen szervezetétől, abba kívülről s változtatja meg azt észrevétlenül. Első irataiban inkább azt a csillogó illúziót igyekszik lerombolni a mely nyomorúságaink eszközei iránt ostoba csodálattal tölt el bennünket és megjavítani azt a csalárd becslést, melynélfogva tiszteljük a veszélyes talentumokat és megvetjük a hasznos erényeket. Mindenütt jobbnak, bölcsebbnek és boldogabbnak mutatja az emberi nemet eredeti szervezetében; vaknak, nyomorultnak és gonosznak, a mint attól eltávozik. Célja helyreigazítani ítéleteink tévedését, hogy késleltesse hibás hajlamaink előhaladását és megmutassa, hogy ott, a hol dicsőséget és fényt keresünk, valóban csak tévedéseket és nyomorúságokat találunk.

„De az emberi természet nem haladhat hátrafelé és soha nem térünk vissza az ártatlanság és egyenlőségidő-hez, ha egyszer azoktól eltávoztunk; ez egyike azon alapelveknek, a melyekre leginkább súlyt helyezett. Így az ő feladata nem lehetett az, hogy a nagyszámú népeket, valamint az államokat visszavezesse eredeti egyszerűségükre, hanem csupán az, hogy feltartóztassa, ha lehetséges, azoknak előhaladását, a melyeket kicsiny voltuk és fekvésük megóvott attól, hogy épp oly gyorsan haladjanak a társadalmi tökéletesség és, a faji romlás felé. Ez a különbség megérdemelné a figyelmet, de nem ügyeltek reá. Makacsul azzal vádolták őt, hogy le akarja rombolni a tudományokat, művészeteket, színházakat, akadémiákat s visszasülyeszteni az egész mindenséget az eredeti barbárságba, holott ő ellenkezőleg mindig a meglévő intézmények fenn tartását hangoztatta, azt állítván, hogy azok lerombolása csak elvenné az enyhítő szereket, meghagyva a hibákat és a rablást állítaná a romlottság helyébe“ (IX. 287.).

Ime Rousseau híres tétele: A természet az embert jóvá teremtette és a társadalom őt gonoszszá tette; a természet az embert szabaddá teremtette és a társadalom őt rabszolgává tette; a természet az embert boldoggá teremtette és a társadalom őt nyomorulttá tette. Mi a természet a Rousseau felfogása szerint? Az ember, a milyennek Isten őt teremtette, a civilisatio előtti, a jó ember; az ember, a ki még nem ismeri a rosszat, az ártatlanság és tudatlanság állapotában élő, tisztán az isteni rendet követő ember. Ha az ember e természeti állapotban maradhatott volna, nem ismerte volna a szenvedélyeket, az irigységet, gyűlölséget, a gazdagság, gyönyör és uralom utáni vágyat; de a társadalom őt megromtotta. A természeti állapotban az ember ösztönét követi, a mely mindig helyes, tiszta; de a reflexióval megkezdődik a romlás, szaporodnak szükségei s ezekkel együtt vágyai, szenvedélyei; küzdelem, egyenlőtlenség, gazdagság és szegénység, hatalom és elnyomás, uraság és szolgaság, — mind a társadalom műve. A társadalom teremti tehát az egyenlőtlenségeket és a társadalmi különbségeket. Ezt az egyenlőtlenséget, nyomort, szerencsétlenséget megszüntetni vagy csökkenteni — ez a jövő feladata; vissza kell térni újra a természethez! De hogyan? A társadalom el nem törölhető, az emberi természet visszafelé nem léphet; hanem úgy, hogy minél jobban közeledjék a természethez, a melytől eltávolozott; úgy, hogy lehetőleg vesse el a hamis társadalmi értékeket s a dolgokat ismét igazi értékük szerint becslje; állítsa vissza a civilizált, a társadalmi emberben a természeti embert!

Rousseau úgy első, mint második Értekezésében nem annyira magát a civilisatiót támadja meg, mint inkább századának szellemét: a civilisatio visszaéléseit, mesterkedtséget, az előítéletet, a divatot, az édeskés külszint, áruló kedveskedést, a nagyvilág romlott erkölcsi felfogását, a jó cselekedetet helyettesítő szép beszédeket, a társadalmi bűnöket, a melyek miatt nem pirulnak, mert szép nevet adnak nekik, az asszonyok gyászos befolyását, a szemérem kigúnyolását, a rendszeressé vált házasságtörést, az atheismust. Ezek ellenében védi a természeti érzések őszinte megnyilatkozását, a szív jogait, az egyszerűséget, nyíltszívűséget, a nagyravágyástól és fényűzéstől ment csöndes életet, a családi élet boldogságát, a házastársak kölcsönös szeretetét, az Istenbe vetett hitet.

Éppen azért nem lehet őt a *kultúra ellenségének* nevezni, mert ránézve nem a kultúra megtámadása vagy éppen lerombolása, hanem az erkölcsiség megmentése a

födolog. Már I. Értekezése előszavában kimondja: „Nem a tudományt bántalmazom én, hanem az erényt védelmezem az erényes emberek előtt“ (I. 2) s több más művében is szükségesnek vallja a tudományos műveltséget, bár nem tagadhatjuk, hogy olykor túllő a czélon s nagyon is erős kijelentéseket tesz. De ha nem egyes szavait tekintjük, hanem összes műveinek szellemét, észreveszszük, hogy ő főképen 3 tény ellen száll sikra: 1. Visszautasít minden tudást, a mely *felműveltségre* vezet; inkább semmit sem tudni, mint félig vagyis hamisan tudni, mert nem a tudatlanság, hanem a tévedés okoz nagy kárt (II. 137, III. 87); ezért helyesen mondja *Villemain*: „Rousseau nem annyira a tudományok, mint a XVIII. század általános szelleme ellen támad“. 2. Fellázad az ész, a túlzott rationalismus, a tudomány azon igénye ellen, hogy az egész élet irányítója akar lenni, hogy az erkölcsiséget is a tudástól akarja függővé tenni, holott ez közvetlenül az ember természetétől ered — és sikra száll a közvetlen érzés joga mellett; szerinte ez teszi az ember nagyságát, nem pedig a szerzett ismeret mennyisége; egy jó cselekedet többet ér, mint egy szép szobor (X. 75). 3. Végül elvet minden tudományt, mely az embert nem vezeti szabadságra, a dolgok feletti uralomra, önállóságra, hanem őt pusztá szerszámmá alacsonyítja le.¹ *Lessing* kiérezte már az I. Értekezésből Rousseau igazi szándékát, mert 1751 ápril havában a „Das Neueste aus dem Reiche des Witzes“ cz. folyóiratban a Rousseau Értekezéséről írott ismertetését a következő szavakkal fejezte be: „Ich weiss nicht, was man für eine heilige Ehrfurcht vor dem Manne empfindet, welcher der Tugend gegen alle gebildeten Vorurteile das Wort redet, auch sogar alsdann, wenn er zu weit geht“. Hasonlóképen helyesen itéli meg a II. Értekezést is: „Rousseau ist überall der kühne Weltweise, der keine Vorurteile, wenn sie auch noch so allgemein gebilligt wären, ansieht, sondern geraden Weges auf die Wahrheit zugeht, ohne sich um die Scheinwahrheit, die er ihr bei jedem Schritte aufopfern muss, zu bekümmern; sein Herz hat dabei an allen seinen spekulativistischen Betrachtungen Anteil genommen und er spricht folglich aus einem ganz anderen Tone, als ein feiler Sophist zu sprechen pflegt, welchen Eigennutz oder Prahlerei zum Lehrer der Weisheit gemacht haben.“

Igy tehát Rousseau jelszava: *Vissza a természethez*

¹ J. Benrubi, J. J. Rousseaus ethisches Ideal. Langensalza 1905. S. 9—16.

(retournons à la nature)! nem jelenti a kultúra elhagyását és a régi barbárságba való visszasülyedést, hanem a hamis külszin, a hazug máz levetését, az eredeti természeti egyszerűséghez, kevés-igényűséghez, őszinteséghez, közvetlenséghez, igazsághoz való visszatérést, a mint azt jól látta *Fichte*, a ki szerint „Rousseau wollte nicht in Absicht der geistigen Bildung, sondern bloss in Absicht der Unabhängigkeit von den Bedürfnissen der Sinnlichkeit den Menschen in den Naturzustand zurückversetzen“. S *Kant* hasonlóképen úgy vélekedik, hogy „Rousseau alapján véve nem azt akarta, hogy az ember ismét visszamenjen a természeti állapotba, hanem hogy arról a fokról, a melyen most áll, oda visszatekintsen.“

III. A *Gondviselésről szóló levél*, a melyet Rousseau 1756 augusztus 18-án intézett Voltaire-hez, midőn ez a lisaboni földrengés (1755 nov. 1.) alkalmával két költeményben (*Désastre de Lisbonne, La loi naturelle*) is megátámadta a gondviselést, e költemények pesszimistikus felfogása s végeredményében a filozófiai atheismus ellen irányul. Voltaire és Rousseau — bár kortársak s vallás tekintetében a Locke nyomdokain haladó deisták voltak, — alapján véve teljesen ellentétes gondolkozású és jellemű emberek. Voltaire jezsuita collegiumban tanult s Ninon de l'Enclos salonjában képezte szívét és szellemét, Rousseau Genf és Bossey vallásos légkörében nő fel s életének minden fordulatában megőrzi mély vallásosságát; Voltaire jelszava az egyházzal szemben: *Écrasez l'infame!* Rousseau, ha bírálja is az egyház megcsontosodott dogmáit, mindig megőrzi az evangéliumi alapot; Voltaire-re nézve Isten egy eszme, a kinek lételet igyekszik bebizonyítani, Rousseau hisz Istenben; Voltaire a nagyvilági életben, a társaságban, a színházban találja otthon magát, Rousseaunak a szabadság, a magány és a természet adja vissza a boldogságot; Voltaire aristokrata, a politikában conservatív, Rousseau republikánus, a nép jogainak védője; Voltaire szereti a pénzt, fényt, gazdagságot, Rousseau keveset törődik a pénzzel, kézi munkával keresi kenyerét s szegényes, egyszerű életet él; Voltaire pessimista, önző, a becsület iránt kevésbé fogékony, Rousseau optimista, a ki rajong embertársaiért s életét az igazság cultusának szenteli; a Voltaire fegyvere az irónia, a Rousseaué az érzelem, szenvedély, ékesszólás; Voltaire tetőtől talpig francia s korának igazi gyermeke, Rousseau áttöri a tér, idő és haza korlátait.

Rousseau szemére hányja e levélben Voltaire-nek,

hogy idézett költeményeiben. megtagadva eddigi álláspontját: optimistikus felfogását, csupa vigasztalan tant hirdet s azt igyekszik bebizonyítani, hogy minden csupa rossz. De mind hasztalan, ez az optimismus továbbra is vigasztalni fogja Rousseaut fájdalmaiban; míg a Pope költeménye enyhíti bajait és türelmessé teszi őt, a Voltaire-é súlyosbitja kínjait, zúgolódásra indítja s mindentől meg-rabolva — a megrendített reménységen kívül — a kétségbeesésbe kergeti őt. A Voltaire felfogása épp oly kevéssé vigasztaló, mint a fatalismus, Rousseau kegyetlenebbnek találja a manicheusok tanánál. Rousseau szembe-állítja II. Értekezését a Voltaire felfogásával: ő is leírta értekezésében azokat a bajokat, a melyektől az ember a társadalomban szenved, de ő ezeket a bajokat nem Istenre vezette vissza, hanem azokat maga az ember — a szabad, tökéletesbülő, következkép megromló ember — szerzi magának. holott a társadalmi életet megelőzőleg a nyomorúságoktól mentes volt; a physikai bajok pedig egyenesen az ember művei. Az élet bármit mondjanak is az emberek, kivált a philosophusok, nem rossz ajándék; amazok mindig elfelejtik a létezés édes érzését, emezek hiúságból megvetve a halált, az életet is rágalmazzák. Ha elismerjük is az egyes bajt, tagadjuk az általános rosszat. Nem arról van szó, hogy mindenki szenved-e közülünk vagy nem, hanem arról, hogy jó volt-e a mindenség létrehozni és vajjon a mi bajaink kikerülhetetlenek-e? A helyett, hogy *minden jól van*, jobb volna talán azt mondani: a *mindenség jól van*, vagy: minden jól van az egészre nézve, mert a világ szerkezetének ismerete fölülhaladja értelmünket. Az optimismus igazi elvei sem az anyag tulajdonságaiból, sem a világegyetem mechanizmusából nem vonhatók ki, hanem csupán Isten tökéletességeiből, a ki mindent igazgat. Hihető, hogy az egyes események semmik a mindenség urának szemében, hogy az ő gondviselése csupán egyetemes. A gondviselés és az ezzel összefüggő kérdések mind Isten létevel állanak összekötetésben; ha Isten létezik: ő tökéletes; ha tökéletes: bölcs, hatalmas és igazságos; ha bölcs és hatalmas: minden jó; ha igazságos és hatalmas: az én lelkem halhatatlan. „A mi engem illet, szerintem az ész világossága sem az igent, sem a nemet nem tudja kimutatni . . .; elismerem ezt s mégis épp oly erősen hiszek Istenben, mint a hogy bármely más igazságot hiszek, mivel hinni és nem hinni oly dolgok, a melyek a legkevésbé sem függnék tőlem, mivel a kétség állapota nagyon kellemetlen lelkemre nézve s mivel hitem

nem képes sokáig bizonytalanságban maradni s eszem nélkül is elhatározza magát. A mi a philosophusokat illeti, részükről embertelenség megzavarni a békés lelkeket s nyugtalanítani az embereket, mikor az, a mit nekik tanítani akarunk, sem nem bizonyos, sem nem hasznos. „Ön, uram, jólétben él, békésen philosophál s mégis csak bajt talál a földön; én szegény, gyógyíthatatlan betegségtől gyötört ember, örömmel elmélkedem magányomban és úgy találok, hogy minden jól van. Honnan ez a látszólagos ellenmondás? Ön maga megfejtette: ön élvez, én pedig remélek s a remény mindent megszépít“. „Én nagyon is sokat szenvedtem ez életben, semhogy ne várjak egy másikat. A metaphysika minden subtilitasa nem fog engem egy pillanatra sem kételkedővé tenni a lélek halhatatlansága és a jólévő gondviselés felől. Én érzem, hiszem, akarom, remélem és védelmezni fogom azt utolsó lehelletemig“ (X. 133.).

IV. Ugyanezen érzés- és gondolatvilágból fakadt a *Színházakról írt Levél*, a melyet Rousseau 1758 február havában intézett D'Alemberthez s a mely válaszul szolgált ez utóbbinak az *Encyklopaedia* VII. kötetében *Genève*-ről írt cikkére, a melyben ő — Voltaire ösztönzésére — az izlések finomítása, az érzések nemesítése és gyöngédebbé tétele, a színészek iránt uralkodó előítéletek lerombolása végett egy állandó színház felállítását javasolja Genfnek. Első Értekezéséhez híven R. e levelében is úgy tekinti a színházat, mint a romlott társadalmi élet kifejezőjét, mint a divatos nagyvilági élet, fényűzés, pompakedvelés, társadalmi hazugság, kaczérság megnyilatkozását. Főlébred lelkében gyermekkori benyomásainak emléke, a kicsiny, szorgalmas, szigorú erkölcsű köztársaságnak képe s szeretné hazáját továbbra is ebben az egyszerűségben, tiszta erkölcsben, munkaszeretetben, istenfélelemben megtartani, távoltartani tőle Páris nagyvilági erkölceit és életét, a hol a művészetek és irodalom csillogása mellett a hazugság, féltékenység, nagyravágyás, a civilisatio ezen mérges gyümölcsei is tanyáznak, uralkodnak. A színházzal együtt Genfben is bevonulna a galanteria, a mely leigazza a férfit és eltéríti a nőt igazi hivatásától. A nő igazi helye az ő otthona; nincs szebb látvány, mint a gyermekeiktől körülvett, a házat bölcsen kormányozó háziasszony. A színház tehát itt veszedelmes újítás lenne s a lakosok elvesztenék benne idejüket, pénzüket és erényeiket. Az ilyen hiú nagyvilági élvezetek, szórakozások helyett Genfnek patriar-chalis ünnepekre, szórakozásokra van szüksége, a hol a

nézők egyúttal szereplők is; fenn kell tartani a régi szokásokat, népmulatságokat, a melyek összeforrottak a nép életével. Ellene van a színháznak Rousseau azért is, mert a színház nem javítja az érzelmeket és erkölcsöket, hanem csak kíséri és szépíti azokat; mert a színészek, feslett életükkel, csak rossz példát adnak a lakosoknak; mert a korabeli színmű-irodalom eltávolozott a néptől, elvesztette a nép jellemével, életével való érintkezését s ez által hideggé, mesterkéltté, merevvé lett; a mai színműíró, a ki csak hősöket visz a színpadra, nem ismeri az egyszerű, szenvedő emberiséget.

Rousseau, miként a tudománynak nem, nem volt ellensége a művészetnek sem. Nem a művészetet általában támadja meg e levelében, hanem csak annak kinövéseit, korának erkölcsi és aesthetikai felfogását és művészi gyakorlatát. Nem akar olyan művészetről tudni, a mely csak arra való eszköz, hogy az unalmat elűzzük, még kevésbbé olyanról, a mely rontja az erkölcsiséget. Nem az életen kívül álló művészet kell neki, hanem olyan, a mely magát az életet, annak természetes eseményeivel, érzéseivel, megnyilatkozásaival tükrözi vissza, mely az egész embert erősíti, tisztább, nemesebb légkörbe helyezi.

III.

Láttuk, hogy Rousseau művei, a melyekkel korának romlott társadalmát megtámadta, valamennyien egy alapgondolatra vezethetők vissza: A természet az embert jóvá teremtette és a társadalom gonoszsága tette őt; a természet az embert szabaddá teremtette és a társadalom rabszolgává tette őt; a természet az embert boldoggá teremtette és a társadalom nyomorulttá tette őt. Láttuk azt is, hogy miután az emberi természet nem haladhat visszafelé, az ember nem térhet többé vissza az ártatlanság és egyenlőség ezen állapotába, az őseredeti egyszerűségbe, mert ha ezt megpróbálná, ezáltal az ember még szerencsétlenebb lenne s emellett ez méltóságában is megalázná, — hanem csak arról lehet szó, hogy azokat a kis államokat, a melyeket eddig kicsinységük és sajátos helyzetük megóvott a társadalmi tökéletesség felé való gyors haladástól, feltartóztassa a lejtőn való további haladásban. A természethez nem lehet többé visszatérni, mert sokkal nagyobb távolság választja el a társadalmi állapotot a természeti állapottól, semhogy e lépést meg lehessen tenni. Miről lehet tehát Rousseau szerint csupán szó? Arról, hogy meg-

örizve a társadalmi élet nyújtotta előnyöket: az értelmi felvilágosodást, az erkölcsi nemesedést, igyekezzünk az elvesztett jóságot, szabadságot és boldogságot újra visszaszerezni, igyekezzünk a civilizatio keretein belől az ember életét lehetőleg természetszerűvé, egyszerűvé, igazzá tenni.

A természetszerűség ezen helyreállítása egyfelől egyéni feladat, másfelől társadalmi feladat, — vagyis *reformálni kell az egyént, reformálni kell a társadalmat.*

I. Az egyén reformálása első sorban a *nevelés* által történik. Ezt tárgyalja Rousseau *Emil vagy a Nevelésről* (1762) című művében. Rousseau e nevelési művében azt a feladatot tűzi maga elé, hogy embert formáljon — tekintet nélkül a jövő állásra, rangra, hivatásra; — embert, a ki megőrizze gondolkodása függetlenségét, jelleme szilárdságát és egyenességét, ítélete biztosságát, a boldogságra és hasznos munkára való rátermettségét, egy szóval belső szabadságát. Az ilyen ember, bárhová veti a sors, mindenütt férfiasan meg fogja állani a helyét. S mi lesz a nevelés célja? „Kedves Emilem, boldognak kell lenni, ez minden érző lény végcélja“. S mi a boldogság? „Élni, nem annyi mint lehelleni, hanem cselekedni, szerveinket; érzékeinket, képességeinket, éniünk minden részét, a melyek létezésünket velünk éreztetik, használni. Nem az az ember élt a legtöbbet, a ki a legtöbb évet számlált, hanem az, a ki a legjobban átérezte az életet.“

A mai nevelés gyászos hatású; minden tudásunk szolgálai előítéletekben áll, minden szokásunk nem egyéb, mint leigázás, fész és kényszer. A nevelést tehát, hogy az elfajulásnak útját álljuk és a lesüllyedt társadalmat föl-emeljük, új alapelvekre kell fektetni, s ez az új alapelv — *a természet.* A természet szerint való nevelés alapelvei: a) Miután a természet jó, a társadalom rossz, vonjuk ki a gyermeket a társadalom káros befolyása alól, neveljük attól elszigetelve, távol a nagy város zajától, a falu csendes ölében. b) A természeti állapotban élő ember teste erős és ügyes, — képezzük ilyené növendékünket, hogy ezáltal függetlenné, erkölcsileg szabaddá tegyük őt; erősítsük testét, élesítsük érzékeit, gyakoroljuk ösztöneit. Az egészséges testi nevelés első föltétele, hogy az anyák maguk táplálják gyermekeiket; ez elsőrendű erkölcsi kötelességük, ez a társadalom reformálásának fontos föltétele. c) Miután a társadalmi élet csupa fészből, kényszerből áll, a természetes nevelésnek *negatív*nak kell lennie, vagyis minden idegen tekintélyt, minden emberektől való függést el kell vetni; a gyermeknek csak a dolgoktól szabad

függenie, az engedelmeskedés és parancs ismeretlen lesz előtte. Ezért kapta az *Emil* „a gyermekvilág felszabadításának oklevele“ megtisztelő czímet. *d)* Az emberiség lassankint tapasztalat folytán önmagát tanította; kövessük a nevelésnél is ezt az utat: a tapasztalás, az öntevékenység legyen az ismeretekhez vezető út; a dolgoktól, nem pedig a könyvekből tanuljunk, — a könyv, az irodalom a romlottság jele. Vessük el a zsenge gyermekkorban a könyvet s csak akkor tanítsuk Emilt olvasni, a mikor kedve támad hozzá, a mikor annak hasznát be fogja látni. *e)* A természet fokozatosan halad; a nevelésnek is a test és lélek erőinek fejlődésével párhuzamosan kell haladnia, a kellő fokozatokat megtartania. Rousseau 4 ilyen fokot vesz föl: az *első* (1—5. év) a passiv nevelés, az érzékek által való nevelés kora, a *második* (5—12. év) az érzéki tapasztalat kora; a *harmadik* (12—15. év) a tudományok alkalmazásának kora; a *negyedik* (15—20.) az érzelmi kifejlődés, az erkölcsi kötelességek, a vallásos fölvilágosítás stb. kora. *f)* A természet minden embert munkára teremtett; hogy Emil ne legyen élősd a társadalom nyakán s illően tudja becsülni a munkát, kell hogy valami kézi munkát tanuljon; a kézműves csupán a saját munkájától függ, ő szabad. *g)* A természet csupán Istent ismeri, — a dogmák a társadalom találmányai; tárjuk tehát mi is csupán Istent növendékünk elé, lényegének tisztaságában és fenségében, de csak akkor, ha elméje képes őt megragadni, úgy hogy Isten létezésével együtt fogja érezni az ő gondviselését s a maga lelke halhatatlanságát.¹

Ki vagy mi bizonyítja azt a merész állítást, hogy az ember jó volt a természeti állapotban? Isten, a ki nem teremthette rossznak az embert. „Ezzel a névvel az értelem, a hatalom, az akarat fogalmait kötöm össze, a melyekre megfigyeléseim útján tettem szert és a jóság fogalmát, a mely annak szükséges következménye.“ „A mint magamra eszmélek, azonnal a háládatosságnak és magasztalásnak érzelme támad szívemben, az emberi nem teremtője iránt s ez érzelemből első hódolatom a jótékony istenség iránt.“ „Mindaz, a mit (az ember) szabadon tesz, nem tartozik bele a Gondviseléstől elrendezett rendszerbe és nem számitható be annak. Az nem akarja a gonoszt, a mit az ember tesz, midőn visszaél a szabadsággal, a melylyel őt felruházta; de nem is akadályozza őt meg annak megté-

¹ *G, Lanson*: Histoire de la littérature française: 3. éd. p. 772—773.

telében . . . Szabaddá tette őt a végből, hogy szabad választás útján ne a rosszat, hanem a jót tegye.“ „Minél inkább magamba szállok, annál inkább lelkembe írva találok e szókat: Légy igazságos, és boldog leszel!“ „Ha a lelkiismeret mindenki szívéhez beszél, miért vannak mégis oly kevesen, a kik meghallgatják? Azért, mert az a természet nyelvén szól hozzánk, a melyet egészen elfelejtettünk . . . Csak ama nagy Lény műve és eszköze gyanánt érzem magam, a ki akarja és teszi is a jót s a ki az én javamat is munkálni fogja, ha akaratom az ő akaratához csatlakozik s ha szabadságomat helyesen használom.“

A vallásos érzés restaurálása, az Istenbe, az ő gondviselésébe, jóságába vetett hithez való visszatérés egyik fontos tényezője annak, hogy az ember az eredeti természeti jósághoz, szabadsághoz és boldogsághoz visszatérhessen.

II. A természeti élethez való közeledés, a természetes ember megvalósítása az is, ha szabadon átengedjük szívünket a leghatalmasabb természeti ösztönnek, a legegységibb szenvedélynek: a *szerelem*nek, ha követjük szívünk tiszta érzéseit. Ezt teszi Júlia és Saint-Preux az *Új Heloise*-ban. Ámde a mesterkélt berendezésű társadalom nem engedi meg, hogy természetszerű, szabad életet éljünk; a társadalom, a társadalmi conventiók elválasztják egymástól a szerető szíveket s olyanhoz kényszerítik Juliát feleségül, a kit nem szeret (Wolmar), mintegy felnyitva ezáltal előtte az utat a házasságtörésre, a mely a házasságon alapuló társadalomban annyira uralkodó. De Júlia a házassági eskü szentségétől megilletve, elhatározza, hogy ezt az esküt sohase fogja megszegni, hogy egész életét Isten színe előtt — „az örök szem előtt, a mely mindent lát“ — az ő törvényeinek megfelelőleg fogja intézni, hogy az igazság, hűség, tisztaság — a természeti ember ezen erényei — lesznek életének vezérlő fáklyái. S törekvésében férje által is támogatva, családi életüket — ellentétben a hazugságon, külszínen, tettetésen alapuló nagyvilági élettel — az igazságra alapítják s ezzel megnyerik az erényt és a boldogságot.¹

De az *Új Heloise* nem csupán az egyénnek a természetszerű élethez való közeledését mutatja, hanem a társadalmi élet reformálásához, természetszerűvé tételéhez is az első lépést képezi. Hiszen a társadalom alapja, kiindulási pontja a *család*. Az igazsággal, hűséggel, a barát-

¹ G. Lanson. id. mű. 773. l.

ság, szeretet érzelmeinek ápolásával, a gyermekek természet szerű nevelésével, a kötelesség kölcsönös tiszteletben tartásával, a körültekintő, józan gazdálkodással, a cselédekkel való humánus bánásmóddal, a cselédek, munkások s a nép örömeiben, mulatságaiban való osztozással, az egyszerű, természetes, bensőséges étellel, a természet szeretetével — Júlia és Wolmar újjá teremtik a családi életet s ezzel visszaadják az embernek a jóságot, szabadságot, boldogságot és igazolják azt a tételt, hogy az ember kevesebbet ér születése és műveltsége által, mint szívének egyenessége, kötelességeinek átérzése és azon büszkeség által, a melyet neki a természeti törvény a rendezett szabadságban és egyenlőségben adományoz. A mint Júlia megtisztult a mély vallásos és erkölcsi érzés által, s föl-emelkedett bukása után, épúgy tisztíthat és szentelhet meg mindenkit a természetnek, a belső szózatnak vagyis a lelkiismeret parancsainak való engedelmeskedés. S miként Júlia teljesen másban keresi és találja örömét és boldogságát, mint a miben azt a nagyvilági felfogás találja, — ezek az igazi erkölcsi értékek a társadalom hamis értékeivel szemben; ezeket kell követnünk s mi is, az egész társadalom a hiú, sivár élet után újra visszanyerjük jóságunkat, szabadságunkat és boldogságunkat.

III. De a természethez való visszatérés betetőzése a társadalom teljes újjászervezése lesz — s ezt tárgyalja a *Contrat Social* (1762). A természeti állapotban az emberek mind egyenlők és szabadok voltak; erről a szabadságról és egyenlőségről nem az erősebb javára mondtak le, mert a fizikai hatalom nem teremt jogot; nem is az isteni, vagy atyai, vagy rabszolgasági jog alapján, hanem a polgári társadalom alapja a *szerződés*. Megteremtik az általános akaratot, a mely közös erővel oltalmazza minden egyesnek személyét és javait, s a mely által az egyes, egyesülve az összessel, tulajdonképen csak önmagának engedelmeskedik és ép oly szabad marad, mint azelőtt; annak a törvénynek, a melyet magunk hozunk, az engedelmeskedés — szabadság; így áll elő egy erkölcsi és közös test, a melynek ugyanannyi tagja van, mint a mennyi szavazó tagja a gyűlésnek. Ez a politikai test az állam vagy a főhatalom és tagjai — a kik közös névvel *népnek* neveztetnek — külön, mint a souverainitas tagjai a *polgár*, és az állam törvényeinek alávetve, *alattvaló* nevet viselnek. A főhatalom vagy általános akarat a törvények által nyilvánul, úgy hogy a törvény az általános akarat megnyilatkozása egy közérdekű ügyben. Az általános akarat végre-

hajtója a kormány; a végrehajtó hatalom ezen letéteményesei a nép tisztviselői, nem pedig urai; a nép nevezi ki és menti fel őket, tetszése szerint; nekik az a tisztök, hogy engedelmeskedjenek a nép akaratának és azt végrehajtsák. A kormánynak három formája van: a monarchia, az aristokratia és a demokratia; ezek közül legjobb az aristokratia, és pedig a választott aristokratia, a mely a legbölcsebbekből fog állani.

Íme az eredeti társadalmi szervezet alapelvei. De ezt a szervezetet, ezt a szerződést idővel megromtották; az egyenlőség helyére a hatalmas és alárendelt közti megkülönböztetés, a szabadság helyére a nép nagy tömegének rabszolgasága lépett; a kormány primus inter pares-ből úrrá, parancsolóvá, egyeduralkodóvá emelkedett, a kinek szavával, hatalmával szemben az általános akarat érvényét veszttette és csak az engedelmeskedés és végrehajtás maradt tisztéül. Ebből az egyenlőtlenségből származott azután minden nyomor, minden gonoszság, romlottság. Ezt az eredeti társadalmi állapotot, szerződést kell törekednünk visszaállítani; nem úgy, hogy a meglevő intézményeket egyszerűen eltöröljük — mert az ember nem léphet visszafelé, ha ezt tennők, ezzel az embert még szerencsétlenebbé tennők, — hanem úgy, hogy a meglevő társadalmi és politikai szervezetet lehetőleg törekszünk az eredeti typhoz, az eredeti alaphoz visszavezetni, lehetőleg enyhítjük a főhatalom élességeit, lehetőleg tért nyitunk az általános akarat érvényesülésének, lehetőleg csökkentjük a politikai és társadalmi osztályok közt levő különbségeket, ellentéteket. Így a különbségek enyhítésével vagy megszüntetésével a hozzájuk fűződő erkölcsi bajok is szünni, csökkenni fognak és a politikai szervezet nem fogja többé a természetes embert megromtani. A népek felszabadításához — mint a Lengyelország számára készített alkotmánytervezetben kifejti — csak kellő óvatossággal szabad fogni; mindenek előtt méltóvá kell őket tenni a szabadságra és képesekké annak elviselésére. A forradalom nem adhatja meg a népnek az erényt és a jólétet, hanem ehhez minden egyesnek erkölcsi aspiratiójára, egyéni erőfeszítésére van szükség.

Mint látjuk, Rousseau a *Contrat Social*-ban inkább az erkölcsöt, mint a jogot igyekszik megalapítani; fő tárgya a főhatalmat gyakorló nemzetnek, az egyéni lelkiismeret mintájára a collectív lelkiismeretnek autonomiája, s mindenekelőtt az egyenlőség megőrzése. A társadalmi élet erkölcsi, nemesítő hatásáról az a Rousseau, a ki korábbi

művében a társadalmat a rossz és a bűn forrásának tartotta, műve VIII. fejezetében így nyilatkozik: „Az átmenet a természeti állapotból az állampolgáriban igen nevezetes változást idéz elő az emberben. a mennyiben eljárásában a jogérzet lép a vak ösztön helyébe s cselekvésében az erkölcsi elem lép fel, a mely azelőtt teljesen hiányzott. Csakis akkor szorítja félre a kötelesség szava a physikai ösztönt s a jog a vágyakat, úgy hogy az ember, a ki eddigelé csakis önmagára volt tekintettel, kényszerítve látja magát más elvek szerint cselekedni s fontolóra venni mindent, mielőtt enged hajlamainak. S habár ez állapotban megfosztva látja magát sok természet nyújtotta előnytől, helyettük más oly fontosakat nyer; tehetségei izmosodnak s fejlődnek, felfogása tágul, érzelmei nemesednek, egész lelke oly mértékben emelkedik, hogy — ha ez új állapotával való visszaélése nem sülyesztené le őt gyakran még előbbi állapot alá — szüntelenül áldania kellene amaz üdvös perczet, a mely őt onnan kiragadta, s észnélküli oktalan állatból eszes lénynyé, emberré változtatta“.¹ Íme, az egyenlőtlenség eredetéről szóló paradoxon s az őseredeti természeti állapot ábrándos magasztalása, érettebb megfontolás után, a polgári élet magasabb erkölcsiségének ad helyet. De e magasabb erkölcsiséget a társadalom visszaélései, bűnei megrontották; ezt fokozatosan helyre kell állítani!

Mily fontos tényező az erény, az erkölcs a nemzetek életében, a *Contrat Social* II. k. XII. fejezetének e részlete bizonyítja: „A törvények e három fajához járul végre a negyedik. megannyi közt a legfontosabb. Ez nincs bevésvé se márványba, se érczbe, hanem a honpolgárok szívébe; ez adja meg az állam alkotmányának magvát; napról napra új erőt nyer s ha más törvények már-már elavulnak vagy feledésbe mennek, azoknak új erőt ad, vagy helyüket pótolja; a népet alkotmányának szellemében tartja meg s észrevétlenül a szokás hatalmát lépteti a nyilván hatalom helyébe. Értem pedig az erkölcsöket, a gyakorlatot s kivált a közvéleményt . . .“

¹ Ugyanily értelemben írja *Az erényről és boldogságról* írott leveleiben: „Mind az, a mi erkölcsös bennem, mindig kapcsolatos a rajtam kívüli világgal; nem volna se erényem, se vétkem, ha mindig egyedül éltem volna.“ „Az ember boldogsága nem magában van, hanem mindattól függ, a mi őt környezi.“ „Békés és tartós boldogságot csak egy jól rendezett társaságban tudok magamnak biztosítani.“ *Oeuvres et correspond. inérites*, p. 133—140.

(Folyt. köv.)

AZ 1867: XII. T.-CZ. FELFOGÁSÁNAK KÉRDÉSÉHEZ.

Az 1867: XII. t.-cz., illetve ennek és a vonatkozó osztrák törvénynek, tehát a két állam kapcsolatának felfogása tekintetében még mindig a legeltérőbb nézetekkel találkozunk.

Ezeket az eltérő, sőt homlokegyenest ellenkező felfogásokat különböző okokra lehet visszavezetni. Első sorban ennek az osztrák írók egy részénél politikai oka van. Az az irány, mely nem elégedett meg a két állam viszonyának 1867-ben bekövetkezett szabályozásával, ezt a viszonyt lazának tartotta s arra számított, hogy a fejlődés annak szorosabbá tétele felé fog történni, miután ez a monarchia hatalmi állása szempontjából szerintük szükséges változás be nem következett, irodalmi téren küzd ezért és ebben az érdekekben igyekszik a fennálló viszonyt is megfelelően magyarázni. Az eltérő nézeteknek további oka mindenestre a mi vonatkozó törvényünknek a jogi szabadság szempontjából nagy mérvben kifogásolható szövegében rejlik. Azoknak álláspontjára, kik a kapcsolatban a nemzetközi viszonyon túlmenő elemeket fedeznek fel, a törvény sok félremagyarázható kitétele kedvező volt; illetve úgy látszik, mintha ezek a félremagyarázható kitételek az ő álláspontjukat igazolnák. Tagadhatatlan, hogy ennek a törvénynek oly fontos rendelkezéseit, ezeknek valódi értelmét, célzatát minduntalan csak úgy vagyunk képesek megállapítani, ha a törvény létrejöttének előzményei, körülményei közt kutatunk, a mikor aztán megtudjuk, hogy egy-egy fontos szónak, kitételnek az egyik szakaszban egész más az értelme, mint a másikban. Itt tehát gyakran nem a szavakba való kapaszkodás, hanem csak teleologikus magyarázat adhat helyes eredményt.

A mi a magyar álláspontot illeti, erre nézve sem tartózkodhatunk annak megállapításától, hogy ez a magyar állam souverainitásának legfőbb szempontja által vezéreltetve és a rendi államból fennmaradt eszméket vive bele a viszony felfogásába, nem mindig járt azon az úton, mely

egyedül lehet helyes: a bármily tiszteletet érdemlő minden más szemponttól teljesen ment, szigorú objectív megismerés útján. Nekünk arra semmi szükségünk, hogy a magyar állam souverainitásának érdekében ne ismerjük el az osztrák államhoz való viszonyunkban mindazt, mi a kérdésnek objectív tudományos vizsgálata mellett elismerendő, mert ez a souverainitás meg van óva, ennek megmentése végett nem szükséges kevesebbet elismernünk, mint a mennyi a jog szerint elismerendő. Tudományos szempontból közjogi kérdéseknél a politikai tendentia nem fogadható el, bármelyik oldalon legyen is constatalható. Mert ezáltal egyszerűen a jogi tárgyalás terét hagyjuk el.

Az 1867: XII. t.-cz. tekintetében felmerült felfogások lényegileg három különböző irányt mutatnak. Ezek közt középhelyen áll az, mely szerint a törvénynek, valamint a vonatkozó osztrák törvénynek nemzetközi szerződési tartalma van. A másik kettő ezen vagy túlmegy, vagy ezen inuen marad. Tüzetesebben ezek a felfogások a következők:

a) Az 1867: XII. törvénycikk egy constituáló össz-ténynek része.

b) Nemzetközi szerződési tartalommal bir és pedig úgy a közös ügyek, mint azok kezelési módja, vagy legalább az utóbbiak tekintetében.

c) Semmi más, mint a magyar törvényhozás önálló alkotása.

Természetesen a viszonynak érintése, annak módosítása is ehhez képest különböző lesz. Az első felfogás szerint a mint ez a kapcsolat akarategységgel jött létre, úgy annak minden változtatása is csak így lehetséges. A második felfogás mellett a viszony változtatására a nemzetközi jog e részben elismert szabályai mérvadók. A harmadik szerint e részben az utóbb említett szabályok nem juthatnak érvényre, a magyar törvényhozást e részben mi sem köti meg.

Az első felfogásnak kizárólag az osztrák írók körében vannak követői. A másodikat osztrák, egyéb külföldi és magyar írók képviselik; míg az utolsónak csak hazánkban vannak hívei.

Az alábbiaknak nem az a célja, hogy ezen felfogásokat részletesen bíráljuk, hanem csak az, hogy rámutassunk a kérdés tárgyalása közben újabban felmerült tévedésekre. Felfogásunkat e részben alapjában véve már „A magyar államjog aaptanai“ (1901) cz. munkánkban kifejtettük (381. és köv. l.).

Azok közt az osztrák írók közt, kik a két államnak a közös ügyekre és ezeknek kezelési módjára nézve 1867-ben

alkotott törvényeiben a szerződési jelleget annál fogva tagadják meg, mert Magyarország és Ausztria szerintük csak egy magasabb állami egység részei és e szerint a vonatkozó két törvény constitutív alkotás, a régebbi irók mellett újabban főleg Steinacker és Tezner említendők.

Steinacker¹ szerint a birodalom, melynek kifelé való egysége a dualismusként alapkövét képezi, nem új alkotás, hanem az 1867 előtti időből származó történeti birodalomnak folytatása és a közös intézmények a birodalom megfelelő korábbi intézményeinek közvetlen folytatásai, bár beismeri, hogy az 1867. évi intézmények nem elegendők a „birodalmi egység”, az „osztrák-magyar össz állam” biztosítására, miután ezen intézményeknek a nemzetközi jogi és államjogi alkotás közt ingadozó természete van. Steinacker azonban ezt a felsőbb egységet, ezt a birodalmi souverainitást, mint ezt Apponyi² kimutatta, bizonyítani nem képes. Jó részben, mint előtte mások. ő is az 1867-iki alkotást megelőzőleg hivatalos dokumentumokban és magában a törvényben használt, közjogilag helytelen kifejezésekre támaszkodik. Különben Steinacker csak a birodalmi felsőbb egységet akarja mindenáron megmenteni. Azzal azonban sehogyszem egyeztethető össze, hogy később aztán, a legnagyobb következetlenséggel, azt mondja: ha az 1867: XII. t.-cz. formailag csak magyar törvény is, mégis jogi előfeltétele egy szerződés volt a két „birodalmi fél” között, mert minden állandó politikai összeköttetés souverain államok közt csak szerződés által szabályozható.³ E szerint tehát a két állam viszonya alapján szerződési természetű szerinte is. Már most vagy az egyik, vagy a másik felfogás áll. Vagy jelen van egy magasabb állami egység, mely esetben a viszony nem lehet szerződésszerű. Vagy szerződésszerű a viszony, szerződési természetűek az 1867. évi vonatkozó törvények, mely esetben viszont a magasabb állami egység van kizárva, mert államok úgy, hogy souverainitásukat megtartsák, egy magasabb egységben nem egyesülhetnek. Már pedig ő két souverain államról beszél.

Különben is a „dualismus” kifejezéssel, ha ennek nincs is egészen szabatos államjogi értelme, egy magasabb állami egység felvétele egyáltalán nem fér meg.

¹ Zur Frage nach der rechtlichen Natur der österreichisch-ungarischen Gesamtmonarchie. Österr. Rundschau 1910. Bd. XXIII.

² Die rechtliche Natur der Beziehungen zwischen Österreich und Ungarn.

³ I. m. 261. l.

Steinackerénál sokkal világosabb a Tezner¹ álláspontja.

Ez, röviden összefoglalva, a következő:

A hol két állam viszonyának az államok szervezetére kiterjedő hatása van, ez szerinte szerződés által nem jöhet létre, ez csak alkotmánytörvényhozási tény által létesülhet, constituáló ösztény (Gesamtakt) által. A két állam viszonyának 1867-ben történt újabb rendezése nem szerződés által történt, hanem két olyan alkotmányozási tény által, melyek együtt egy ösztényt tesznek ki; a közös ügyek terén a törvényhozás a két állam törvényhozó szerveinek öszténye.

Binding² állította fel először az akaratmegegyezés két különböző típusát: a szerződést (Vertrag) és a megállapodást (Vereinbarung). A szerződés csak a különböző tartalmú akaratok lekötését foglalja magában, melyek nem válhatnak összakarattá (az egyik adni, a másik venni akar; az egyik megrendeli a munkát, a másik azt szolgáltatja); ellenben a megállapodásnál tartalmilag egyező akaratok egy összakarattá válnak. Ilyen megállapodás a bírói ítélet, ha a kamarák valamelyike határozatot hoz, ha a törvényhozó hatalom tényezői egy jogszabályt hoznak.

Ezen az alapon szerkeszti meg aztán Kuntze,³ mint új jogfogalmat, az ösztény (Gesamtakt) fogalmát. Az ösztény a szerződéstől az akaratartalom által különbözik. Míg a szerződésnek a felek közt van jogi hatása és ezt czélozza, az ösztény az abban részeseken kívüli jogi hatásra törekszik. Így a szövetséges állam megteremtői egy új állami létet akarnak létrehozni, melybe mindegyikük be van foglalva, míg egy államszövetséget alkotók maguk közt akarnak államjogi köteleket, bizonyos jogokkal és köteleességekkel létrehozni. Az ösztény tehát egy jogügylet, melyben többen vesznek részt, anélkül hogy egymást kölcsönösen megkötnék, hanem hogy egy valamennyiök által akart egységes összhatást harmadik személyekkel szemben hozzanak elő. Az abban részesek nem mint felek állanak egymással szemben, hanem együttesen tesznek ki egy felet. Ilyen ösztény, ha egyes községek egy községi kötelekben egye-

¹ Der österreichische Kaisertitel stb. — Die Wandlungen der österreichisch-ungarischen Reichsidee. — Der Kaiser. — Ausgleichsrecht- und Ausgleichspolitik. — Res Hungaricae (a Grünhut-féle Zeitschr. 38. köt. 3. és 4. füzetben).

² Die Gründung des Norddeutschen Bundes 69. 1.

³ Der Gesamtakt, ein neuer Rechtsbegriff (Festgabe d. Leipziger jur. Fak. für Otto Müller.)

sülnek, úgy hogy azáltal egy felettök álló municipalis hatalom jön létre; ilyen az alkotmányos törvény létrejötte, melyhez népképviselő és kormány összeműködése szükséges. Ilyen a szövetséges állam létrejötte több állam összeműködése által, melyben a teremtő államok nem mint különböző felek jelentkeznek s akaratukat egy célban: az őket magukban foglaló szövetséges állam megalkotásában egyesítik.

Megjegyzendő, hogy a német elmélet a „Vereinbarung“ és „Vertrag“ tekintetében egyáltalán nem világos és többen ennek a megkülönböztetésnek indokoltságát tagadják. Így Jellinek¹ szerint az előbbi egy egységes, jogilag relevans akaratnyilvánítás létrehozása több egyéni akaratból, akár önálló személyektől, akár egy öszslet szerveitől eredjenek ezek. Később azonban azt mondja, hogy a nemzetközi jog terén a „Vereinbarung“ nem egységes, hanem csak közös akaratot hoz létre, melynek tartalma az egyes államokkal szemben mint őket kötő jogtétel lép fel.

A Kuntze-féle „Gesamtakt“ a magyar-osztrák viszonyra egyáltalán nem alkalmazható. A „Gesamtakt“ mindig egy magasabb egészet tételez fel, melynek az öszstényt végezők részei. És pedig, vagy megvan már ez a magasabb egység, melynek részei a kívánt célra jogi hatású cselekményt külön-külön egyáltalán nem fejthetnek ki, hanem csakis együttesen (így a római törvényalkotásnál, államjogi választásoknál, magistratus és comitia-k, a modern monarchikus állam törvényhozásánál parlament és államfő, mert mindezek az államnak, mint magasabb egésznek részei, szervei). Vagy pedig ez a magasabb egység éppen az öszstény által jön létre, mint a szövetséges államnál. Ez a magasabb egység azonban a mi viszonyunknál hiányzik. Erre nézve azt kellene kimutatni, hogy a két állam hatalmának bizonyos tárgyakra nézve olyan öszszeolvadása jött létre, hogy a hatalomgyakorlás csak együttesen, egy magasabb egységbe olvadva lehetséges, de éppen ez ki nem mutatható.

Tezner éppen ennek kimutatását célozza a 67-es alkotásra és a közös ügyekben való törvényhozásra. Szerinte már a *pragmatica sanctio* sem szerződés, hanem egy jogi személyiséggel (*unio*) bíró kapcsolatnak constituálása. A kiegyezés pedig nem más, mint ezen kötelék alkotmányának új rendezése alkotmányos alapon három constituáló tényező: a közös uralkodó és a két parlament által. Az ellen lép

¹ System d. subj. öffentl. Rechte 1905. 204, 206. l.

fel, nehogy a két állam viszonya lényegében nemzetközi szerződésen nyugvónak tekintetvén. akár ezen viszonynak érintése, akár a közös ügyekbeni törvényhozás jogilag lehetséges legyen egymás nélkül is. Ezért nevezi a vonatkozó törvényhozási tényeket constituáló összetényeknek vagy megállapodásoknak. Szerinte a közös ügyek terén a két államnak önálló intézkedési joga nincsen, egymástól függenek, csak hatásköri részük van ezen ügyekben, nem a teljes és kizárólagos hatáskör. A törvényhozó szerveknek itt teljes hatása csak akkor van, ha a másik állam törvényhozó szerveinek tartalmilag hasonló ténye hozzájárul. Az 1867: XII. törvényczikk 28. §-a csak a központi parlamentet zárja ki, de nem általában a közös törvényhozást. Ha nem is állítja, hogy a két állam viszonya teljesen a szövetséges államénak felel meg, mégis azt mondja, hogy a külügyekbeni igazgatás, a Felsőnek a hadsereg feletti jogai és a két parlament egybehangzó határozatainak szentesítése összehasonlítható ezen intézményeknek egy monarchikus élű doctrinair szövetséges állambani alakulá sával. A mint hogy egyáltalán a két állam viszonya a szövetséges államnak és az államszövetségnek megfelelő elemeket foglal magában, a szövetséges állami és államszövetségi eszmék kereszteződésének eredménye.

Tezner azt a kérdést, vajjon a közös ügyekben, nevezetesen azok intézésére nézve, a két külön törvényhozás által alkotott törvényeknek a másik állam egyező tartalmú törvénye nélkül megvan-e a kívánt hatása, a mint alább látni fogjuk, összezavarja azzal a kérdéssel, hogy az illető ügyben a két törvényhozásnak van-e joga a másik nélkül intézkedni. Arra nézve, hogy az olyan államkapcsolat, mely az államokat államjogi szervezetökben érinti, túlmegy a nemzetközi jogi jellegen és a belső államjog terére lép, Jellinek¹ rövid czáfolata után nincs mit mondanunk. Az észak-amerikai unio szövetségi gyűlésének hatásköre, a tizenhárom állam szövetségének korában, sokkal több közös ügyre terjedt ki, mint nálunk, mégis nemzetközi jogi jellegű volt e viszony. nemzetközi szerződésen nyugodott. Még inkább áll ez az unióból kivált államoknak 1861. évbeli szövetségére. Tezner ezen elméletének erősítésére felhossa, hogy csak a „birodalomnak“ lehet nemzetközi jogalanyisága a 67-es törvények értelmében. Valamely államkapcsolatnak természetére azonban a szövetkezett államoknak a külügyekben miként jelentkezése egyáltalán

¹ Allgemeine Staatslehre 691. 1.

nem mérvadó. Mert pl. az imént említett tizenhárom észak-amerikai állam szövetségében az egyes államok nem bírtak a külügyek intézésének jogával, ez a szövetség hatáskörébe tartozott; ennek daczára viszonyuk szerződési, államszövetségi jellegű volt. Ellenben pl. a mai német birodalomban, daczára szövetséges állami jellegének, a tagállamok saját hatáskörükből a külügyek intézésének jogával is bírnak.

Tezner az államhatalmi szerveknek a közös ügyekben szerinte csökkent hatáskörét, a közös szerveknek, illetve az uralkodónak ezen ügyekben kifejtett működését vizsgálva, jut arra az eredményre, hogy itt hatáskörelidegenítésről, azoknak egyesüléséről van szó, ösztényről a fentebb jelzett értelemben. Miután ezen állításaival a magyar bíráló már nem egyszer foglalkozott és szükségesnek talált megjegyzéseinket később adjuk elő, e helyt csak a következőkre kívánunk utalni. Kiegészítési törvényünk 69. §-ából, mely szerint a törvénynek azon rendeletei, melyek a közös ügyek kezelésének módjára vonatkoznak, csak akkor lépnek hatályba, midőn azok tartalmához Ő Felségének a magyar koronához nem tartozó országai „alkotmányos úton hozzájárultak“, annak állításával, hogy itt a „hozzájárulás“-nak az az értelme, mint annak a constituáló hozzájárulásnak, midőn egyik ház a másiknak határozatát elfogadja, a constituáló ösztényre következtetni,¹ alig bírhat a komolyság színezetével. De hasonlóképen nem jöhet számba az 1868 nov. 14-ikén kelt legf. kézirat szövegének ezen szavaira: „az uralkodásom alatt alkotmányosan egyesült királyságok és országok“ való hivatkozás.² Abból, hogy ezen kéziratban „alkotmányosan“ és nem szerződésileg egyesült királyságok és országokról van szó, egyáltalán nem lehet azt kimagyarázni, hogy 67. évi rendezés valami belső államjogi viszonyt teremtett. Annak csak az lehet az értelme, hogy a kapcsolat most már mindkét részről alkotmányos államok közt van. De még ha azt jelentené is, a mit abba az említett író belemagyaráz, akkor sincs annak semmi jogi jelentősége, ha egyszer annak a vonatkozó jogi szabályozás ellentmond.

A Tezner féle felfogáson még túlmegy az, melyet Jaeger képvisel.³

¹ Res Hungaricae, 504. l.

² l. m. 505., 525. l.

³ Was ist der Charakter der gemeinsamen Verfassung und welches ist ihr Gesetz? Österreichische Zeitschrift für Verwaltung 1912. évf. 1. szám. — Das Ergebnis der praktischen Handhabung der gemeinsamen Verfassung der Monarchie. U. o. 1912. évf. 24. sz.

Előre kell bocsátanunk, hogy ő az összbírodalmi theoria egyik legtűlzőbb képviselője, a ki még a mi 1867: XII. t.-cikkünknek jogilag tekintetbevehetőségét is kereken tagadja. Szerinte egyike a tudományos ráfogásoknak az, hogy az 1867. évi közös „bírodalmi“ alkotmány, illetve a Magyarországgal való államjogi kiegyezés, a monarchia két fele közti szerződés lenne. Ha a kétoldalú szerződés álláspontját fogadjuk el, ennek csak természetyszerű következése, hogy a monarchia mindkét felének akaratától és hatalmától függ, a monarchia „közös alkotmányát“ közös egyetértéssel megváltoztatni avagy meg is szüntetni és a fennálló közös alkotmány helyébe más valamit, vagy akár semmit se tenni. Abból, hogy a kiegyezési tárgyalásoknál folyton a Magyarország és a monarchia többi országai közti megállapodásról volt szó, azt következtetik, hogy a kiegyezési törvény maga is szerződés. Szerinte ez egyáltalán nem fogadható el, a következő okoknál fogva.

A Magyarországgal való kiegyezést az 1867. évi decz. 21-iki törvény (R. G. B. 146. sz.), mely „az osztrák monarchia valamennyi országai közt közös ügyekről“ rendelkezik, létesítette. Az az állami tény, mely ily módon a kiegyezést perfectionálta, vagyis a kormány által előterjesztett törvényjavaslatnak elfogadása a parlament által, törvényalkotás és nem szerződés-kötés. Igaz ugyan, mondja, hogy vannak törvények, melyek által egy nemzetközi szerződés bent az államban, a becikkelyezéssel, törvényerőt nyer, de ez esetekben előbb mindig forma szerint szerződés köttetik és éppen ezen szerződés nyer aztán törvényhozási jóváhagyást.

De ezenfelül nem lehet szerződésről beszélni azért sem, mert szerződést kötő felek a kiegyezés létesítése alkalmával nem is léteztek. A „bírodalmi tanácsban képviselt királyságok és országok“ egyfelől, a „magyar korona országai“ másfelől csak a kiegyezés által létesítettek. Az 1867. évi deczemberi alkotmány, melynek alapján a monarchia nyugati országai, mint a bírodalmi tanácsban képviselt királyságok és országok (Reichsatsländer) létesítettek, csak 1867 deczember 21-én hirdettetett ki, midőn az 1867 deczember 21-iki kiegyezési törvény már megvolt. Éppen így Magyarország a februári alkotmány fennállása alatt 1867 deczember 21-ig a centralizált bírodalomnak csak koronaországa volt. Nem volt tehát két külön állam, mely egymással szerződhetett volna.

Az 1867 április 20-iki császári patenssel 1867 május 20-ikára összehívott bírodalmi tanács szerinte mint a monar-

chia összképvisellete hozta meg „az osztrák monarchia valamennyi országára nézve közös ügyekre“ vonatkozó 1867 december 21-iki törvényt, mely az „összmonarchia“ ministereinek ellenjegyzésével van ellátva. E szerint tehát az 1867 december 21-iki osztrák törvény a közös birodalmi alkotmánynak egyetlen alkotmánytörvénye. A törvényben ugyan ki van fejezve, hogy csak a nem a magyar koronához tartozó országokra terjed ki, ez azonban egyenes ellentétben áll a törvény címével és annak egyéb tartalmával.

Ezek után nem csodálkozhatunk, hogy szerző arra az eredményre jut, hogy a mi 1867: XII. t.-cikkünk tulajdonképen csak históriai dokumentum értékével bír, de az a monarchia „közös alkotmányára“ nézve mint törvény egyáltalában szóba nem jöhet. E részben egyedül tekintetbe jövö és mérvadó az osztrák 1867 december 21-iki törvény. A magyar törvény nem jöhet tekintetbe már annál fogva, mert az 1867 febr. 4-én egész terjedelmében helyreállított februári alkotmány korlátlan hatálya alatt létrejött magyar törvény nem intézkedhetett oly ügyekben, melyek a februári alkotmány hatáskörébe tartoztak.

Ez az egész okoskodás csak egyik részében tartalmaz egyszerű tudományos tévedéseket; másik részében nem egyéb, mint tudományos köntösbe öltöztetett politikai tendentia, az összbírodalmi politikának ferditésekre alapított, nem új, de annál vakmerőbb megnyilatkozása.

Nem szorul bizonyításra, hogy ha egy állami actus mint törvény jelenik meg, ez éppen nem zárja ki annak szerződési természetét és hogy nemzetközi szerződéshez nem szükséges feltétlenül előbb a szerződési forma létrehozása és aztán ennek törvénybe iktatása.

A fentebb ismertetett felfogásra egyéb tekintetben pedig elég annyit megjegyeznünk, hogy a magyar országgyűlés 1865 december 10-ére újból összehivatván (miután 1861 augusztus 22-én feloszlattatott), a februári patens felüggesztetett és a december 14-iki trónbeszéd, az előbbi álláspontot feladva, azokat az alapokat fogadta el kiindulási pontul, melyek mellett aztán a kiegyezési mű később létrejöhett.

Az 1867 május 20-ikára összehívott birodalmi tanács semmiképen sem lehetett az összmonarchiának képvisellete és a Felső uralkodása alatt álló országok összességére nézve határozatokat nem hozhatott. A nem a magyar koronához tartozó királyságok és országok képviselői ugyanis az 1867 január 1-én kelt császári patenssel rendkívüli birodalmi gyűlésre hivattak össze. De már az ugyanazon évi

febr. 4-én kelt legf. elhatározás azt rendeli el, hogy ezen rendkívüli birodalmi gyűlés nem fog összehívni, hanem az alkotmányszerű birodalmi tanács fog összeülni azon célból, hogy mindazon alkotmánymódosításokat, melyek a Magyarországgal való kiegyezés folytán szükségesekké váltak, elfogadja. Ezen birodalmi tanács az 1867 ápr. 20-iki császári patenssel május 20-ikára hivatott össze. Az ezen birodalmi tanács elé terjesztett négy törvényjavaslat közül az első a birodalmi képviselletekről szóló, az összbirodalmi eszme alapján felépült és éppen azért a magyar országgyűlés által visszautasított 1861 febr. 26-iki alaptörvénynek megváltoztatását tűzte célul, mely, mint azt az osztrák közjogi írók is elismerik,¹ éppen az által vált szükségessé, mert a birodalmi tanács összbirodalmi tanácsi hatáskörét elvesztette és csak a nem a magyar koronához tartozó országokra terjedhetett ki hatásköre. A vonatkozó javaslat a birodalmi tanács által elfogadtatván 1867 december 21-én szentesített és az osztrák törvénytárnak (Reichsgesetzblatt) 142. számában hirdettetett ki. Ugyanazon napon nyert szentesítést a mi kiegyezési törvényünknek megfelelő osztrák törvény, mely az osztrák törvénytár 146. számában hirdettetett ki. A törvény 37. §-a szerint a birodalmi képviselétről szóló 1861 február 26-iki alaptörvény megváltoztatásáról szóló törvényvel egyszerre lép hatályba.

Czikkiró az 1867 február 4-iki császári üzenetből azt következteti, hogy az által az alkotmányfelfüggesztés megszűnt, illetve a februári alkotmány ismét érvénybelépett és az összbirodalmi tanács (a februári patens értelmében) hivatott össze tevékenységre. Ezt azonban csak erőszakosan belemagyarázza az eseményekbe. A fenti császári üzenetben említett „alkotmányszerű birodalmi tanács“ alatt nem az összbirodalmi tanács, hanem csak a szűkebb birodalmi tanács érthető, miután akkor már tudva volt, hogy a kiegyezés létrejő. Annnyival is inkább, mert az 1867 február 17-iki kir. leirattal a magyar alkotmány helyreállított, ezáltal elismertetett, hogy a kiegyezés ügyében Magyarországra vonatkozólag csak a magyar országgyűlés intézhet, 1867 ápr 20-án tehát oly birodalmi tanácsot, mely Magyarországra nézve is határozhasson, összehívni nem lehetett. De minden egyébtől eltekintve, hogyan volt az lehetséges, hogy az a szerző szerint a „tágabb birodalmi gyűlés“ hatáskörével bíró birodalmi tanács, melyben Magyar-

¹ Így Ulbrich: Das österreichische Staatsrecht 1904. 35. I. — Hauke: Grundriss des Verfassungsrechts. 11. I.

ország egyáltalán képviselve nem volt, mely csak az örökös tartományok küldötteit foglalta magában, Magyarországra nézve határozhatott?

Szerző továbbá azt mondja, hogy szerződésről azért se lehet szó, mert a birodalmi tanácsban képviselt királyságok és országok egyfelől, a magyar korona országai másfelől csak a kiegyezés által létesítettek, ezek mint szerződő felek tehát előbb nem szerepelhettek. Ez azonban, a mint már fentebb láttuk, csak állítás, melyet bizonyítani nem lehet, miután a történelmi tények ennek éppen ellenkezőjét bizonyítják. Magyarország mint önálló állam, jogilag meg nem szünt létezni s hogy államiségét az eddig azt tagadó hatalom is elismerte a kiegyezési mű megalkotása előtt, azt már szintén láttuk. Különböen a kiegyezést is éppen úgy oktroyálhatta volna a hatalom, mint oktroyálni akarta az öszsbirodalmi alkotmányt. Az osztrák tartományok ugyancsak az 1867 decz. 21-iki osztrák törvény (R.-G.-B. 146. sz.) óta neveztetnek „a birodalmi tanácsban képviselt királyságok és országok“-nak, de hogy a kiegyezés létesítésekor osztrák állam létezett, mely a maga részéről a közös ügyeket és azok kezelési módját törvényhozásával szabályozta, nem tagadható.

Az 1867: XII. t.-cikkeknek azt a jellegét, hogy a nemzetközi szerződési tartalommal bir, legalább is a közös ügyek intézési módjára nézve, a magyar közjogi írók nagy része elismerte; de elismertetett ez országgyűlési tárgyalásokban, kormánynyilatkozatokban is éppen úgy, mint a hogy a kiegyezés alkalmával úgy a magyar, mint az osztrák törvényhozás elömmunkálatai során ezzel tisztában voltak. Az osztrák írók egy része és az egyéb külföldi írók túlnyomó része által is elismertetik. Ezeknek a felfogásoknak átnézetét adja Wlassics Gyula a kérdéssel foglalkozó cikkében.¹ Az osztrák írók közt pedig utóbb Zolger² száll síkra nagy buzgalommal a szerződési felfogás mellett, kiemlítöen öszszegyűjtven az e részben jogi munkákban, parlamenti tárgyalások, a kiegyezési mű megalkotása folyamán felmerült nyilatkozatokat.

¹ Az 1867: XII. t.-cz. jogi természete, Budapesti Szemle 1911 decz. füzet és: Die rechtliche Natur des G. A. XII:1867, az Ungarische Rundschau 1912 II. füzetében. Továbbá: Az 1867: XII. t.-cz. jogi természete (Magyar Figyelő, 1912. 2. sz.)

² Der staatsrechtliche Ausgleich zwischen Österreich u. Ungarn. L. ezen két íróval szemben gr. Tisza István cikkeit: Osztrák mű a 67-iki kiegyezésről (Magyar Figyelő 1911. 12. sz.); Wlassics Gy. az 1867: XII. t.-cz. jogi természetéről. (U. o. 1912. 1. szám).

Žolger azon felfogását, hogy a két állam vonatkozó törvénye nemzetközi szerződési természetű, azzal támogatja, hogy a kiegyezés létrejöttének körülményei emellett szólnak, továbbá így fogták fel a kérdést a 67-es albizottságban, bizottságban és a plenáris tárgyalásnál, valamint a vonatkozó osztrák törvény parlamenti tárgyalása alkalmával és végül emellett szól magának a törvényeziknek tartalma.

A mi a kiegyezés létrejöttének előzményeit illeti, bizonyos, hogy azokban a két állam közti újabb szerződés létesítésére irányuló egyezkedés némileg el van homályosodva, a mi azonban a viszonyokban leli magyarázatát. Hogyan jött létre a kiegyezés? Az 1865. évi trónbeszéd az országgyűlés feladatául jelölte meg a közös ügyek kezelési módjának megállapítását. Az országgyűlés válaszfeliratában kijelenti, hogy ezen ügyek intézésének az októberi diplomában, illetve a februári patensben kijelölt módját nem fogadhatja el, kész azonban a maga részéről megfelelő javaslatot előterjeszteni. Az országgyűlés megválasztja a közösügyi bizottságot. Utóbbi egy tizenöt tagból álló albizottságot küld ki, mely a maga munkáját, a kisebbségi véleménynyel együtt, a bizottság elé terjeszti. Mielőtt a bizottság a javaslatot tárgyalta volna, előbb azok az uralkodó rendelkezéseire a bécsi tanácskozásokban kerülnek tárgyalás alá, melyekben az uralkodó által kijelölt bizalmi férfiak, másfelől a magyar nemzet bizalmi férfiai vettek részt. A királyi leirat (1866 nov. 17.) az albizottság munkáját olyannak tekinti, mely „az alkotmányos kiegyezés létesítésére alkalmas csatlakozási pontul“ szolgálhat, de egyben kijelöl bizonyos figyelembeveendő szempontokat.

Az albizottsági javaslat több tekintetben módosítást és kiegészítést nyer. Ezeket a módosításokat és kiegészítéseket az albizottság munkálatában már nem vihették keresztül, mert az már be volt terjesztve (1866 jún. 25-én), hanem azokat a bizottságban, a javaslat tárgyalása alkalmával, terjesztik elő annak egyes tagjai. A bizottság elfogadja az így módosított és kiegészített albizottsági munkálatot (1867 febr. 6.), mire tizenegy nap múlva a magyar miniszterium kineveztetik. A bizottság „véleményét“ a képviselőház, majd a főrendiház határozatilag elfogadja. Korábbi terv szerint a megfelelő törvényjavaslatot csak akkor kívánták az országgyűlés elé terjeszteni, ha a bizottsági munkálatban foglaltakat az osztrák birodalmi gyűlés is elfogadja. Ettől a tervtől azonban eltérnek, beterjesztik a vonatkozó törvényjavaslatot, mely mindkét ház által elfogadtatván, 1867 június 12-én nyer szentesítést. Június

17-én beterjeszti az osztrák kormány a vonatkozó törvényjavaslatot, mely elfogadtatván, december 21-én szentesítettik.

Hogy a kiegyezési törvények létrejöttében nem tűnik ki oly határozottan a szerződésszerű megállapodás, mint mondottuk, a viszonyokban leli magyarázatát. A mai értelemben vett kormány sem Ausztriában, sem nálunk nem volt. Osztrák kormány nem volt, mert birodalmi kormány volt, magyar kormány (az 1848. évi törvény értelmében) pedig nem létezett. A kik ezekben a tárgyalásokban Magyarországot képviselték részint olyan hivatalos állást töltöttek be, melyet a magyar közjog nem ismert, részint az országgyűlés vezető pártjának voltak emberei.

De abból, hogy az 1867 : XII. t.-cz. megalkotásánál a tárgyalás, egyezkedés némileg el van homályosulva, mert nem két kormány tárgyalt; abból, hogy ez a t. czikk nem oly módon jött létre, mint azok a többi egyezmények, melyeket Magyarország és Ausztria 1867-ben megkötöttek és azóta megkötnek, még nem következik az, hogy a törvény nem tartalmaz szerződésszerű megállapodást. Mindez nem mérvadó e kérdésre. És bármennyire lenne világos a szerződésszerű előállítás, ebből még a viszony szerződésszerű természete nem következne, mert a kettő közt különbség van. A szövetséges állam létrejöttét is megelőzhetik szerződéses megállapodások (a mint ez a német birodalomra nézve elismertetik), anélkül hogy maga a szövetséges állam szerződési viszony lenne.

Éppen így nem lehet állítani, hogy a kiegyezési tárgyalások alkalmával csak két fél állott egymással szemben: a magyar nemzet és a magyar király.¹ Ezt állítani csak a *pragmatica sanctio* korába illő rendi államfelfogással és az örökös tartományokra nézve azon korban fennállt államjogi viszonyok mellett lehetne. Abban az időben mondhatta az uralkodó, hogy nem szükséges a magyar rendeknek az osztrák örökös tartományok rendével a kölcsönös védelemre nézve szerződésre lépni, mert ő, mint a ki azokat abszolút hatalommal képviseli, úgysis gondoskodni fog ezen védelem teljesítéséről. 1867-ben azonban hiába egyezett volna meg a magyar nemzet és a magyar király (l. 1867 : XII. t.-cz. 5. §.). Tényleg a magyar nemzet és az akkor még csak örökös, de nem koronás magyar király is egyezkedtek egymással 1867-ben, hiszen a ki-

¹ Ezt állítja Tisza I. Osztrák mű stb., 443. l. Wlassics Gy. az 1867 : XII. t.-cz. jogi természetéről, 13. l.

egyezés első sorban a nemzet és királya közti kiegyezés volt és az összes ide vágó nyilatkozatokban így tekintetett. („Czélravezetők csak oly egyezkedések lehetnek. melyek a nemzet és fejedelem közt az alkotmány alapján történnek“ 1866. decz. 20-ki felirat. L. továbbá Deáknak 1867. jan. 29-ki. alább idézett, nyilatkozatát.) A magyar nemzet, a mint kifejezte országgyűlése által azt a készségét, hogy a közös ügyek tekintetében megfelelő javaslatot terjeszt az uralkodó elé, épp úgy kijelenthette volna, hogy addig a közös ügyek kérdésével egyáltalán nem foglalkozik, míg a magyar alkotmány egészében helyreállítva nem lesz, míg az uralkodó a magyar ministeriumot ki nem nevezi és meg nem szűnik a birodalmi ministeriumnak Magyarországra vonatkozó hatásköre, a mint ily irányú javaslat a hatvanhetes bizottság első ülésében (1867 január 28-án Nyári Pál által) tétetett is. Ha ezt nem tette az országgyűlés és belement abba, hogy előbb a maga részéről tüzetesen körvonalazza, mily szabályozására kész a közös ügyek intézésének, ennek bizonyára megvolt a maga politikai oka. Épp úgy kívánhatta volna az országgyűlés, hogy hozzon a birodalmi tanács is megfelelő határozatot.

A történeti fejlődés tehát ez volt: Az uralkodó a magyar országgyűlés vezető pártjának kiszemelt embereivel megegyezett arra nézve, mi legyen a közös ügyek intézésének módja. Utóbbiak részint magával az uralkodóval, részint azokkal a bizalmi férfiakkal tárgyaltak, kik e kérdésben a nem a magyar koronához tartozó országokat mindenestre képviselték. A császári kormány egyenesen azt mondja a tartománygyűlésekhez 1867. febr. 4-én intézett iratában, hogy alkalma lesz a birodalmi gyűlésnek a tárgyalásokról felvilágosítást adni és tett lépéseit igazolni. Másfelől utal arra, hogy a magyar ministeriumot abba a helyzetbe kellett hozni, hogy a magyar országgyűlésen a kiegyezésnek kölcsönösen megállapított alapjait képviselhesse. Midőn Magyarországgal a megegyezés a törvény szentesítésével perfectté vált, akkor szólítja fel az uralkodó a nem magyar koronához tartozó országokat, hogy ahhoz való hozzájárulásukat megfelelő formában szintén kijelentsék. Az 1867. máj. 20-án összeülő birodalmi tanácsot megnyitó trónbeszéd utal a magyar korona országaival létrejött megegyezésre és azon reményt fejezi ki, hogy a birodalmi gyűlés ezen megállapodáshoz hozzá fog járulni. Majd a Magyarország képviseletével létrejött megállapodást említi. Az osztrák kormány a birodalmi képviseletről szóló törvény módosítása, valamint a delegatiók tárgyában

beterjesztett törvényjavaslatokat azzal nyújtja be, hogy azok a Magyarországgal való megállapodás következtében váltak szükségessé; ez a javaslatok czimében és szövegében is kifejezést nyer. Ki létesítette ezt a megállapodást? Az uralkodó egyedül csak akkor létesíthette volna, ha a nem a magyar koronához tartozó országoknak ehhez, alkotmányval nem bírván, semmi hozzászólási joguk nem lett volna. Ez azonban nem így volt. Miután pedig a két országgyűlés egymással nem tárgyalt, nem egyezkedett, ha megállapodás jött létre az alkotmányval bíró, nem a magyar koronához tartozó országok és Magyarország közt, ez csak a birodalmi kormány közbenjöttével történhetett, a mint ez a birodalmi tanács alkotmánybizottságának jelentésében elismertetett és a vonatkozó osztrák törvényjavaslat tárgyalása alkalmával általában elismerték. Sőt kifogásolták, hogy a birodalmi tanács a bevezetett tények elfogadása elé állítatik, miután a kiegyezésnek minden részlete meg van állapítva s azon a birodalmi tanács már nem változtathat. Ha nem így fogják fel a megállapodást, egyszerűen azt az ellenvetést tehették volna, hogy a magyar királynak és országgyűlésnek immár törvénybe foglalt megegyezése rájuk nézve nem kötelező, ebből az, hogy alkotmányukat megváltoztassák, rájuk nézve semmi kötelezettség nem származik.

Az is kétségtelen, hogy magyar részről a kiegyezési mű egész létrejötte során teljesen tisztában voltak azzal, hogy a két állam közt a közös ügyek intézési módjára nézve létrejövendő szerződészerű megállapodásról van szó. Különösen a bizottsági tárgyalásokból ez nyilvánvaló (szerződés, szerződő, kontraháló felek, egyezménykötés, új államszerződés, frigy, szövetség, közös megegyezés útján megállapított alkotmányos kezelése a szorosán körülírt közös ügyeknek, szerződési terv). Határozottan így tekintette a kérdést Deák is, a mint ez kitűnik különösen a bizottság 1867. január 29-ki ülésében tett nyilatkozatából.¹ Ugyanily értelemben, az 1867 : XII. t. cz.-nek szerződési jelleget tulajdonítva nyilatkozott 1871 január 17-én az ujonczmegajánlási törvényjavaslat tárgyalásakor mondott

¹ „Azt kérdi t. tagtársam, mi történik akkor, ha ezt az osztrák el nem fogadják? Azt mondhatom reá, hogy miután mi ezen feltételeket kitűztük, ha az osztrákok ezeket el nem fogadják — marad az ország az eddigi alkotmányos állása mellett. Ha tehát Ő Felsege, vagy pedig az osztrák tartományok azt mondják, hogy nem akarunk ily közösséget, ily ministeriumot és nem tudunk megegyezni stb.“

beszédében. Deák tehát, a mint a *pragmatica sanctio*-ra nézve megváltoztatta az 1861. júl. 6-ki feliratban vallott azt a felfogását, hogy az csak Magyarország és az uralkodó ház közötti szerződés és később azt a magyar korona országai és az osztrák örökös tartományok közt létrejött szerződésnek tekintette (a 67-es bizottság 1867. január 28. és 29-ki ülésében), az 1867: XII. t.-cz.-re vonatkozólag is határozottan azt vallotta, hogy az szerződés a két állam közt a közös ügyek intézése tekintetében.

Magából a törvény kitételeiből nem állapítható meg a szerződési jelleg és Zolger mindenesetre igen messze ment, midőn egy oly homályos kitételeket tartalmazó törvénynek, a minő az 1867: XII. t.-cz. minden ide vágó szavából a szerződést kiolvasni akarja.¹ Erre nézve elég azt említeni, hogy a törvény 18. §-ában a „két fél“ megállapodása alatt, a mint ez hivatalosan magyaríztatott, a magyar országgyűlés és a magyar király megállapodása értendő, ellenben a záradékban a „fentebbiekben elősorolt megállapodás“ alatt a magyar országgyűlés megállapodását (határozatát) kell érteni, épp úgy, a mint a bevezetés utolsó passzusában „az országgyűlés erre vonatkozólag (vagyis a közös érdekű viszonyok kijelölése és ezek elintézése iránt) a következőkben állapodott meg.“ Azt, hogy a törvény egyes kitételei a szerződési jellegre nem utalnak s ez csak a 69. § utolsó bekezdésében látható, megértjük abból, hogy a kiegészítés, a mint említettük, első sorban mint a nemzet és fejedelem közti kiegészítés fogott fel (nemcsak nálunk, hanem Ausztriában is, mit eléggé mutat az, hogy az osztrák trónbeszéd a Magyarországgal létrejött megegyezésre utal); a törvénycikk egész szövege mint az országgyűlésnek a királyhoz intézett javaslata tűnik fel a közös viszonyokra s azok kezelési módjára nézve (bevezetés 2. bekezdés), a minthogy egyáltalán az egész törvénycikkben az országgyűlés beszél, az ország fogad el vagy tart fenn magának valamit s így az egész törvénycikknek hangja semmiben se különbözik a rendi állam törvényhozási alkotásaitól, az államélet teljes dualismusát, fejedelemnek és országnak, nemzetnek egymással szembehelyezettségét mutatva.²

¹ E részben helyesek a Tisza I. megjegyzései. L. Wlassics Gy. az 1867: XII. t.-cz. jogi természetéről cz. cikkét. (Magy. Figyelő 1912. I. sz. 6. I)

² L. Ferdinandy: A rendi elemek a magyar alkotmányban 90. s köv. I.



Sem az 1867: XII. t.-cz. létrejöttének előzményei, sem az, hogy a szerződési jelleg a törvény egyes kitételeiben kifejezve nincs, illetve nem nevezi magát szerződésnek, egyezménynek, nem mérvadó arra nézve, hogy a törvényt szerződési jellegűnek tartsuk, ezt egyedül a törvény tartalma, az, hogy az osztrák állam ugyanazon célból megfelelő törvényt alkotott, állapítja meg. A magyar állam a törvényben szabatosan megállapította a *pragmatica sanctionis* folyó kölcsönös védelmi kötelesség következményeit, a közös ügyeket és ezek kezelésének módját. Tette ezt azon tudatban, azon feltételezéssel, hogy ugyanezt teszi az osztrák állam is, vagyis a magyar törvényhozás kifejezett akaratának megfelelő törvényhozási akarat fog ott is keltezni. Az osztrák urakházában a vonatkozó javaslat tárgyalása alkalmával helyesen emelte ki Thun Leo gróf (1867 június 5.): fő dolog, hogy az osztrák örökös tartományok a közös ügyek intézésének a magyar törvényben kijelölt módjához szabadon járuljanak hozzá; ez a hozzájárulás lehet világos, előzetes, kifejezett, ünnepélyes szerződésbe foglalt, de lehet hallgatag, utólagos, tényleges is. Valóban, ha Ausztria nem hozza meg a maga vonatkozó törvényét, hanem tényekkel ad kifejezést annak, hogy a közöseknek elismert ügyek intézésének a magyar törvényben meghatározott módjához alkalmazkodik, akkor is szerződés jött volna létre a két állam között, mert a nemzetközi jog elvei a nemzetközi szerződések létesítésének különböző módjait ismerik s ezek közt szerepel a *concludens* tények által kifejezett megállapodás is. És tényleg a törvény korábban alkalmaztatott mindkét részről, mint a hogy az osztrák törvényhozás megfelelő akaratnyilvánításával a megegyezés létrejött, mert az osztrák törvényhozás, a paritas és az azon alapuló delegációk elvi elismerése mellett, egy 1867 július 16-án szentesített törvényt hoz, melynek értelmében a birodalmi tanács a magyar törvényben küldöttségi tárgyalásra utalt ügyekre küldöttséget választ. A magyar országgyűlés a maga küldöttségét (a törvény 18., 19., 20., 55. és 67. §-ában foglalt ügyekre) pedig még június 28-án megválasztotta, úgy a magyar országgyűlés, mint a birodalmi tanács a quótára, az államadósságokra, a vám- és kereskedelmi szövetségre vonatkozó javaslatokat letárgyalta, holott a közös ügyekre vonatkozó osztrák törvény csak később nyert szentesítést. Ennek oka, mint Beust az osztrák képviselőház 1867 július 3-ki ülésében kijelentette, természetesen az volt, hogy Ausztria előbb biztosítékot kívánt szerezni a kiegyezés

penzügyi részének ránézve kielégítő rendezése tekintetében.

Hogy a két állam közti akaratmegegyezés czéloztatott, az bizonyításra nem szorul. Hiszen a magyar törvényjavaslat tárgyalása alkalmával az ellenzék részéről mindjárt az a kifogás merült fel, hogy a két fél közti egyezséget nem lehet törvénybe iktatni addig, míg nem tudjuk, hogy ezt az osztrák birodalmi tanács is elfogadja. Deák is azt kívánta még 1867 április 14-én, hogy előbb járuljon hozzá az osztrák birodalmi tanács a bizottsági munkálatban foglaltakhoz és csak azután tárgyalja azt a magyar országgyűlés, mint törvényjavaslatot. Az osztrák uralkházában a vonatkozó javaslat tárgyalásakor azt kívánják, hogy a magyar országgyűlés által már elfogadott törvényjavaslat ne szentesítették mindaddig, míg a birodalmi tanács kívánságai szerint nem módosítatik. Az osztrák képviselőházban hangoztatják, hogy ha a megegyezés Magyarország és az osztrák kormány közt létre is jött, most arról van szó, hogy ez az osztrák parlament és Magyarország közt is létrejőjön.

A szerződési jelleget, mint mondtuk, a két állam szándékolt akaratmegegyezése adja meg. Ez az akaratmegegyezés a két állam vonatkozó törvénye által jött létre, jogi létet az által nyert. Előbb nem létezhetett, mert jogilag kötelező formákban kifejezést nem nyert. Ha az osztrák trónbeszéd, az osztrák kormány nyilatkozatai a vonatkozó osztrák törvény meghozatala előtt a Magyarországgal létrejött kiegyezésre utalnak, ennek az osztrák államra vonatkoztatva, csak politikai értelme lehet. E részben téved Zolger,¹ midőn azt mondja, hogy a szerződés létrejött az által, hogy az osztrák kormány az uralkodó jóváhagyásával a magyar bizottsági munkálatot elfogadta. létrejött ügy, a mint az a nemzetközi szerződésekre általában szokásos, hogy t. i. nem a parlamentek tárgyalnak, egyeznek meg, hanem a kormányok és a parlamentekhez csak a már megkötött nemzetközi egyezménynek jóváhagyása tartozik. Mert először is, mint már láttuk, nem a két kormány érintkezett; másodsor a kormányok megegyezésének megvan a maga formája, a mi itt hiányzik s végül a kormányok megegyezése magában nemzetközi szerződést egyáltalán nem létesít, mert nálunk annál fogva, hogy a két állam fejedelmi szerve ugyanazon személy, nemzetközi szerződés a két állam közt csak a két törvényhozás által alkotott, egyező törvények által jöhet létre.

¹ I. m. 280. 1.

A szerződési jellegen nem változtat sem az, hogy a vonatkozó törvények különböző időpontokban jöttek létre, sem az, hogy a tartalmi megegyezés a két törvény közt nem teljes, sem az, hogy az osztrák törvényhozás más alapra helyezkedett a „birodalom“ felfogása tekintetében.

A magyar felfogást, amennyiben a kiegyezési törvény szerződési jellegét tagadta, az tévesztette meg, hogy a mennyiben a törvény változtatása, nemzetközi szerződés-ként való felfogása mellett, csak az osztrák állam hozzájárulásával történhetne, az a magyar állam souverainitását támadná meg, azt a tételt, hogy a magyar nemzet királyával az államhatalom bármely tárgyára nézve, más tényező beleszólása nélkül, intézkedhet.

Már a 67-es bizottságban hangsúlyozta Tisza Kálmán, hogy Magyarországnak jogának kell maradni a megállapított módokat, egyetértve királyával, mindenkor megváltoztatni (1867. jan. 28.). A javaslat képviselőházi tárgyalása alkalmával pedig Ragályi utal a „harmadik factor“-ra, mondván, hogy ha a javaslatból törvény lesz, ez igazán más természetű törvény lesz, mint az eddigiek; mert eddig ha valamely törvény czélszerűtlennek bizonyult, azt az országgyűlés a királylyal megváltoztathatta, ezen törvényre nézve azonban ez nem lesz lehetséges, ha egy harmadik ez ellen vetőt emel (1867. márcz. 27.).

A szerződési felfogásnak ezen az alapon való elvetése egészen téves, mert nemzetközi szerződés az állam souverainitását nem szüntetheti meg. A nemzetközi szerződés, mint minden szerződés, jogokat és kötelezettségeket állapít meg, megköti az állam hatalmát, a jelen esetben annyiban, a mennyiben a közöseknek elismert ügyekre nézve a két állam hatalmát részben más szervekkel fejtí ki, mint más, nem közös ügyekben és a közös ügyekben a két állam hatalmának gyakorlása csak egymásra való tekintettel lehetséges. Ez a megkötése az államhatalomnak azonban egyforma mindkét államra nézve, ezért nem emelkedik jogilag egyik sem a másik fölé. A míg a közös ügyek intézésének megállapított módja fennáll, mindkét állam köteles mindazt megtenni, a mit ezen intézési mód részéről megkíván. Mégis ha nem tenné meg, a másik állam erre nem kényszeríthetné. A souverainitást csak az állami akaratnak az illető állam által egyoldalúlag egyáltalán meg nem szüntethető lekötése támadja meg, a mi azonban nemzetközi szerződés által nem lehetséges.

Az államhatalom megkötése magában a souverainitást semmi szín alatt meg nem szüntetheti. Ha ez állana, akkor

souverain államok egyáltalán nem lennének, mert az egyszerű államban is az államhatalomnak számtalan megkötése van jelen. A nemzetközi szerződés is megkötí az államhatalmat, mert a míg a szerződés fennáll, az állam köteles a szerződés értelmében eljárni. De az államhatalomnak ez a megkötése magától az államtól ered és megszüntethető. Miután megszüntethető, megmarad az, a miben éppen a souverainitas áll: az, hogy az állam maga marad ura akaratának, az efelett való rendelkezésről le nem mondott.

A kiegyezési törvények keletkezése során úgy magyar, mint osztrák részről kívánták annak kimondását, hogy a két állam közti megállapodás a közös ügyek intézése tekintetében az idő folyamán megváltoztatható. Ennek kimondása azonban felesleges volt, mert az államhatalomnak egyetlen tárgya sem lett elidegenítve sem a magyar, sem az osztrák állam részéről, nem ment át valami felsőbb vagy együttes hatalom hatáskörébe vagyis a viszony szerződési maradt. Már pedig a szerződésből magából következik annak megszűnése bizonyos esetekben, vagy megváltoztathatósága a nemzetközi jog elvei szerint.

Jelen esetben megszűnne a közös ügyek kezelésének megállapított módja, ha a törvényben mindkét államban az alkotmányosság meglétére vonatkozó feltétel elesne; hasonlóképen ha a kitűzött cél: a közös ügyek kezelésének ott megállapított módja más okból nem lenne elérhető, pl. az osztrák parlament nem képes megválasztani a delegatiót, a mihez az ottani viszonyok miatt egy ízben már közel álltunk. Ez esetben szerződésszegő lenne az osztrák állam, a mennyiben nem hivatkozhatna arra, hogy a megállapodást lényeges, életérdekeire való tekintettel nem tarthatta be. És ez esetben a magyar állam a szerződési viszonyt megszüntethetné, mert a nemzetközi jog tétele, hogy ha a szerződést egyik állam nem teljesíti, ez a másíknak visszalépési jogot ad. Minden nemzetközi szerződés megtartandó, ez a nemzetközi jognak alapelve, mert különben semmi értelme se lenne annak, hogy az államok egymással nemzetközi szerződésre lépjenek. A nemzetközi szerződés egyoldalú megszüntetése tehát, míg a másik állam azt fenntartani akarja vagyis míg a megszüntetéshez hozzá nem járul, mindenesetre jogsérelem. Az állam souverainitasánál fogva túlteheti magát a szerződésen, de ez nem szünteti meg az ily tény jogsértő természetét. Joga erre csak akkor van, ha a nemzetközi jog által elismert esetek valamelyike fennáll. Ha a nemzetközi jog terén minden jogtalanság meg van engedve, mint Andrassy Gyula a kiegyezésről

szóló művében állítja, akkor nemzetközi jog egyáltalán nincs. Hasonlóképen téves Wlassicsnak az az állítása, hogy a megegyezésnek egyoldalú megszüntetése nem lenne szerződésszegés, mert az nem köttetett ki, hogy ezen megállapodás csak Ausztria hozzájárulásával szüntethető meg és mert különben is a nemzetközi jognak tétele az, hogy a bizonytalan időre kötött nemzetközi szerződések bármikor egyoldalúlag megszüntethetők. Az utóbbi nem tétele a nemzetközi jognak, sőt az ily szerződésekre nézve is az a szabály, hogy azokat a szerződő felek valamelyike egyoldalúlag csak akkor tekintheti magára nézve többé nem létezőknek, ha a szerződés fenntartása a lényegesen megváltozott viszonyoknál fogva életérdekeibe ütközne. Ez esetben sem tekinti a nemzetközi jog elegendőnek pusztán a változott viszonyokra való hivatkozást, mert különben a nemzetközi szerződések vajmi ingatag alapon állának, hanem az erre hivatkozó államnak ki kell mutatni a szerződés létrejöttékor fennállott viszonyoknak lényeges megváltozását.

Utóbbira való hivatkozással, a nemzetközi jog elvei szerint, mindkét állam szerződésszegés nélkül visszaléphetne a megállapodástól. Soverainitásánál fogva mindkét állam a közös ügyek kezelésének más módját állapíthatná meg (a magyar javaslat képviselőházi tárgyalása alkalmával hangsúlyozzák Szentkirályi és Horváth az intézési mód megváltoztathatóságát, ha a megállapított mód czélszerűnek nem bizonyulna). De ez a más mód, a mennyiben a másik állam közreműködését igényelné az intézésben, természetesen csak úgy léphetne életbe, ha azt a másik állam is elfogadja. Vagyis a közös ügyek intézésének minden olyan módja, mely a két államnak e célra való összeműködését, közös szerveket von maga uton, csak a két államnak lényegileg ugyanolyan szerződészerű megegyezésével jöhetne létre, a minővel a mai mód létrejött. Bármelyik állam egyoldalú akaratnyilvánulásával nem jöhetne létre, mert az az akarat nem hatályosulhatna, már pedig olyan akaratot, mely nem hatályosulhat, az állam hiába hoz létre. Már az osztrák képviselőház alkotmánybizottsága jelentésében azon reménynek ad kifejezést, hogy a mennyiben a delegatiók intézménye nem bizonyulna czélszerűnek, a magyar korona országai nem fognak vonakodni a közös ügyek kezelésének közösen megállapítandó más módjához hozzájárulni. Az állam soverainitását ez nem támadja meg, mert minden állam soverainitásánál fogva szabadon hozza létre akaratát, de ezzel az akaratával egyoldalúlag más államot, mely neki alárendelve nincsen, nem köthet meg.

Az osztrák felfogás (a Tezner-féle irányú írók, Körber ismeretes nyilatkozata) épp abban tévedett, hogy a kiegyezési törvény egészét, tehát azon rendelkezéseket is, melyek belső alkotmányjogi vonatkozásúak, olyanoknak tekintette, melyekben az egyik államnak eljárása a másik nélkül ki van zárva.

Az 1867: XII. t.-cz.-nek az a magyarázata, melyet annak Szilágyi adott (1893 október 12.) nagyon is ellentmondó állításokat foglal magában, zavaros és végeredményében a szerződéses felfogás következik belőle. E szerint a törvény nem szerződés Magyarország és Ausztria közt s a közös ügyek kezelési módjának megállapítására vonatkozó része is önállóan alkotottatott meg Magyarország és a király közt létrejött törvény alapján. Csak ezeknek hatálybalépése köttetett azon feltételhez, hogy ahhoz az örökös tartományok is hozzájáruljanak. A törvény ezen rendelkezéseinek megváltoztatása történhet a szerződési módon vagyis a két állam egybehangzó törvényén kívül úgy is, a mint a törvény létrejött, vagyis az országgyűlés és a fejedelem egyetértésével. De ez esetben a két állam közti rendelkezés módját meghatározó rendelkezéseknek nem ugyan létrejöttéhez, hanem hatályba lépéséhez a másik állam törvényhozásának hozzájárulása lenne szükséges. Végeredményben tehát ez a felfogás is elismeri, hogy a kiegyezési törvénynek a közös ügyek intézésére vonatkozó része szerződési természetű és hogy a közös intézési mód megváltoztatása csak közös egyetértéssel lehetséges, mert hatályosuló törvényt a magyar törvényhozás anélkül nem hozhat. Már pedig nem hatályosuló törvényt, oly törvényt, melyre vonatkozólag a kitűzött cél elérése a törvényhozó hatalmán kívül esik, mely célját egyedül a törvényhozó akaratából el nem érheti, az állam nem hozhat, mert ez esetben olyan valamire vállalkozik, a mire nincs hatalma. Az a törvény, mely a kívánt hatást magában nem tudja elérni, olyan mintha meg sem alkotottatott volna. Éppen azért ennek az ú. n. önálló alkotás elméletének semmi értelme sincsen. Mert ha az „önálló alkotás“ azt akarja kifejezni, hogy ezen törvény megalkotása is önállóan történt úgy, mint minden más törvényé, hogy t. i. abba más tényező az alkotmányserző tényezőkön kívül (országgyűlés, király) be nem folyt. úgy tulajdonképen semmit se mond, illetve magától értetődöt mond. Ha ellenben azt akarja kifejezni, hogy a magyar törvényhozás nem éppen arra való tekintettel fejezte ki akaratát, mert tudta, hogy a másik állam egyező akaratot fog létrehozni, vagyis ha az önállóságot

így értené, úgy ennek a tények határozottan ellene mondanak. A magyar állam a maga „önálló alkotásával“ csak nem írhatta elő Ausztriának, hogy bizonyos szerveket közös szerveknek ismerjen el, hogy delegatiót válasszon.

Lényegileg a Szilágyi-félével azonos a Tisza István álláspontja, a ki ennek daczára semmiféle szerződési elemet az 1867: XII. t.-cz.-ben el nem ismer. Szerinte a kezelési módot egyoldalúan megváltoztató magyar törvény érvényes lenne, de hatálya a közös ügyek közös intézése tekintetében csak akkor lenne, ha a másik állam is megfelelő törvényt hoz. Erre válaszunk a következő: Az állam nem érvényes, ha nem hatályosulható törvényt akar hozni. Ha pedig az állam hatályosuló törvényt csak úgy hozhat, ha egy másik állam megfelelő törvényt hoz; ha a célba vett intézési mód csak úgy lehetséges, hogy azt a másik állam is elfogadja, ez szükségképen akarategyevezést tételez fel. Két koordinált állam szándékolt akarategyevezése pedig nemzetközi szerződés, jelentkezzék az akár formális (becikkelyezett) szerződésben, akár mint nálunk Ausztriával szemben szokás, egybehangzó törvényekben.¹

Ha az 1867: XII. t.-cz.-et a közös ügyeket megállapító és a közös ügyek kezelésére vonatkozó részében szerződési jellegűnek ismerjük el, azáltal a magyar állam souverainitásán csorba nem esik, nem rendeljük azt alá semmi más tényezőnek. Közös ügyeket éppen csak egybehangzó akarattal állapíthat meg két állam egymás közt, mert világos, hogy pl. az osztrák állam hiába állapította volna meg vonatkozó törvényében, hogy az udvartartás költségei közös ügyet képeznek, ha egyszer a magyar állam éppen ellenkező álláspontot foglalt el e kérdésben; de éppen úgy hiába állapította volna meg bármelyik állam, hogy a közös ügyek úgy kezelendők, hogy azokra nézve mindegyik állam másképen gyakorolja államhatalmát, mint egyéb ügyekben, vagyis összeműködve, ha erre a másik állam nem lett volna hajlandó. A magyar állam souverainitása szempontjából tehát nem az ellen kell küzdenünk, hogy az 1867: XII. t.-cz. által nincs szerződés, mert ez a souverainitást le nem rontja. Hanem szembe kell szállnunk csak azzal a felfogással, mintha mindkét állam hatáskörének egy részét

¹ A megjelenési alak ilyen vagy olyan volta egyáltalán nem lényeges. Így a fennállott svéd-norvég unio, mint lényegileg szintén nemzetközi szerződési viszony, az 1815. évi birodalmi actán nyugodott, mely mint a két állam képviselői és a király által aláírt szerződés jelentkezett, melyet aztán a két állam törvényhozása külön-külön elfogadott.

elidegenítette volna, úgy hogy azt külön-külön egyik sem. csak együtt, mint „osztrák-magyar állam“ gyakorolhatják; mintha itt egy constituáló ösztényről lenne szó a már kifejtett értelemben, mert a souverainitast ez támadja meg. Ez esetben ugyanis az államoknak külön-külön ezen tárgyakra egyáltalán nincsen hatásköre, nem lehet akarata s a mint a viszony létrehozása nem két egymástól jogilag független állami akaratnak egybehangzó megnyilatkozása volt, hanem alkotmányt teremtő tény, egységes akarat keletkezése, úgy ezen viszonyra nézve a jövőben se lehetne külön-külön, csak egységes akaratuk.

Végezetül megjegyezzük, hogy az államok kapcsolatait a tudomány uralkodó álláspontja három kategóriába sorozza. Nevezetesen vagy egyoldalú függőségi viszonyok azok (főállam és aláállam); vagy a mellérendeltség viszonyát mutatják úgy, hogy a kapcsolat által új öszslét (állam) nem keletkezik, a kapcsolatban nem az azt alkotó államok egyikének akarata uralkodik a többiek felett, hanem csak az államoknak egyező akarata (államok szövetsége, nemzetközi szerződési alapon); vagy végül a mellérendeltség viszonyát mutatják úgy, hogy a kapcsolat által új öszslét keletkezik, melynek valamennyien egyenlően vannak alárendelve, melynek javára a szövetségbe lépett államok az államhatalom bizonyos tárgyait elidegenítik vagyis hatáskörük bizonyos részéről lemondanak (szövetséges állam, belső államjogi alapon). A magyar és osztrák állam viszonyát, ha az 1867: XII. t.-cz.-et szerződési jellegűnek el nem ismerjük, ezen alakok egyikében sem tudjuk elhelyezni. Az, ebben az esetben, nem államszövetség szerződési alapon, nem modern értelemben vett realunio. És miután szövetséges államnak még a túlzó osztrák írók sem mondják, arra az eredményre kell jutnunk, hogy mi Ausztriával vagy csak a personalunio viszonyában vagyunk (vagyis köztünk csak az uralkodó személyének véletlen közössége áll fenn), vagy pedig viszonyunk átmenet az államszövetség és a szövetséges állam közt, mint ezt éppen többen az osztrák írók közül állítják.

Balogh Arthur.

AZ ÍTÉLET VOLUNTARISTIKUS ELMÉLETE.

I.

Mindnyájan, a kik philosophiával foglalkozunk, meg vagyunk győződve arról, hogy szokásos felosztása logikára, ethikára és aesthetikára inkább arra szolgál, hogy kényelmesen áttekinthessük a philosophiai problémák és a vég nélkül szaporodó megoldások labirintusát, mintsem arra, hogy elhatárolja és egymástól elszigetelje ezeket a problémákat. Mindnyájan hiszszük, hogy más tudományokkal ellentétben itt csak néhány vagy igen valószínűleg csak egyetlenegy alapproblémáról van szó és ha ezt sikerül megoldanunk, akkor részletkérdésekre az egységes felelet magától adódik. A philosophiai gondolkodás legbensőbb természetében rejlik, hogy ez a néhány nagy problema egymással elválaszthatatlanul összefügg, hogy az egyik magában foglalja a többit, nekik ad és általuk nyer értelmet. Az ilyen problémákkal való foglalkozásban rejlik a philosophia centralis feladata. A peripherián is szintén sok kérdésre találunk, de ezek már nem mutatnak fel functionalis összefüggést, ha egyikre vagy a másikra megfeleltünk, ez még nem jelenti azt, hogy egy sereg más problémával szemben is állást foglaltunk. A ki a peripherián talált kérdésekből indul ki, végtelenül nehéz vagy egyenesen megoldhatatlan feladatnak fogja tekinteni a logika, az ethika és az aesthetika synthetikus tárgyalását. De ha van értékphilosophiai álláspontunk, akkor ez a feladat nemcsak jogosnak és természetesnek, de kötelességünknek is fog feltűnni.

Philosophiai problémák sorsára nézve döntő fontosságú, hogy centralis vagy peripherikus jelentőségűeknek fogjuk-e fel ezeket s a philosophia történetirői számtalan bizonyítékot tudnának arra az állításunkra felhozni, hogy a nagy, produktív korok centrumból, az eklektikus iskolák peripheriáról látták a problémákat.

Mai napság minden jel arra mutat, hogy újra egységes szempontok felé közeledünk. A német metaphysikai idealismus

belső egységességét természetesen már aligha fogjuk újra elérni. Sokkal differentialódottabb a modern gondolkodás és sokkal kevésbé érzi szükségét korunk a philosophiának, mintsem hogy ebben reménykedhetnénk.

E megjegyzések előrebocsátása okvetlenül szükséges volt ahhoz, hogy közelebről megjelölhessem azt a szempontot, melyet követni fogok úgy a jelen dolgozatban, mint annak folytatásában.

A formalis logika problémái sokáig nem állottak a philosophiai gondolkodás centrumában. Nagyon is drágán kellett a formalis logikának megfizetnie azt, hogy a scholastika dialektikája háttérbe szorította a „tapasztalat“ kellő philosophiai kihasználását. Sohasem szűnt meg az érdeklődés a logika iránt, de ez az érdeklődés, hogy megegyezzen-e hasonlatunkkal, rendszerint peripherikus jellegű maradt.¹

Ezen a helyzeten nagyjában Kant sem változtatott. Igaz, hogy ő volt az, a ki korának a formalis logikára vonatkozó elméleteit összefoglalta és hogy ez az összefoglalás szolgált alapul a XIX. század majdnem valamennyi iskolai logikájának. Igaz, hogy ítéletelméletére építette fel a kategoria tanát is és hogy így egész rendszere szorosan összefügg a formalis logikájával. De ez az összefüggés mester-séges és ellentmond Kant philosophiája szellemének. Erre a philosophiai szellemre éppen az volt jellemző, hogy a formalis logika és az új transcendentalis logika között szigorú határt vont. Az egyik lezárt és önmagában álló immanens tudomány, mely Aristoteles óta nem tett egy lépést sem előre, sem hátrafelé, a másik minden philosophia alapvetése s még csak „gyalogösvény“, melyet taposott országúttá szélesíteni Kant utódainak feladata lesz.²

E dolgozat folyamán lesz alkalmam behatóbban is foglalkozni Kant ítéletelméletével. Most csak azt akartam megjegyezni, hogy a formalis logika philosophiai jelentőségét a kanti transcendentalis szempont inkább háttérbe szorította, mint korának közkinésévé tette.

Kant transcendentalis logikájának hatása alatt áll a

¹ Ez éppen úgy érvényes az angol empirismusra, mint a Descartes-ból kiinduló rationalista irányra nézve: az utóbbi methodologiai és nem tiszta logikai rationalismus.

² Kritik der reinen Vernunft, B. 884. (Benno Erdmann javaslatát elfogadva a Kr. d. r. V.-t az eredeti kiadás lapszámozása szerint idézem. A az első, B a második kiadást jelenti). A formalis logika fogalmára nézve v. ö. Kritik der reinen Vernunft B 77, B 79, B 105, B 169 etc.

német idealismus logikája is.¹ A philosophusok törekvése arra irányul, hogy a formalis logikát beleolvaszzák az ismeretnba, hogy az ítélet szerkezetében rejlő különbségeket az ítélet tárgyára, illetve feladatára vezessék vissza. Ez a törekvés nyilvánul meg elementaris erővel Fichte „Wissenschaftslehre“-jében és Hegel logikájában s végső eredményben Lotze logikájában, a ki teljes tudatában van annak a continuitasnak, mely logikai alapgondolatát az említettem munkákkal köti össze.² De másrészt éppen Lotze volt az, a kinek tán leginkább köszönhetjük, hogy a logika problémái újra elfoglalták azt a helyet, mely a philosophiai gondolkodásban őket megilleti. Lotze,² Sigwart³ és Bergmann⁴ ma már classikus munkái széles körökben felébresztették az érdeklődést a tiszta (formalis) logika iránt. A kanti ítéletelméleten gyakorolt többé-kevésbé radicalis kritikájuk actualissá tette a „logika reformját“. Alapvető fontosságú philosophiai kérdések, melyek eddig metaphysikai összefüggésekben léptek fel, új, logikai formulázást nyernek. (Negatio, existentialis ítéletek.) Egyszóval minden jel arra mutat, hogy logikai renaissance idejét éljük, hogy e tudomány felfogásában a centralis philosophiai szempont mindinkább érvényesül.

Ennek hatása alatt áll elejétől végéig dolgozatom is, melyet czime után talán inkább specialis természetűnek kellene tartani. Nem az önmagukban álló egyes elméletek és tételek helyességének vagy helytelenségének megállapítása lesz legfőbb célunk, annál kevésbbé sem, mert a philosophiában rendszerint nincsen absolut tévedés, hanem igenis van hiányos igazság, van egyoldalúság, egyes fogalmaknak érvényességi körükön túl való kiterjesztése, vannak eltévedt gondolattöredékek, a melyek nem találják meg helyüket, a mióta elszakadtak egy értelmi egységtől.⁵ De vizsgálni fogjuk a logikai elméletek összefüggését egymással és a philosophia egészével. Ebben leli magyarázatát az az egyoldalúság, mely e dolgozat történeti és kritikai fejtegetéseit egyaránt jellemzi. Nem egy jelentős, a maga idejére nézve fontos és még ma is élő értékkel

¹ V. ö. Windelband, Geschichte der neueren Philosophie in ihrem Zusammenhange etc. II., 66. s. k. k. és Windelband, Beiträge zur Lehre vom negativen Urtheil. Strassburger Abhandlungen 1884, pag. 168.

² System der Philosophie I. Logik. 1874.

³ Logik I. 1873.

⁴ Reine Logik I. (egyetlen kötet) 1879.

⁵ A mondat és ítélet határait meghaladó értelmi vagy jelentésegységekről részletesebben fogok szólni a jelen dolgozat első folytatásában, mely a jelenkori ismerettan főirányait fogja történeti és kritikai szempontból elemezni.

bíró munkát kellett figyelmen kívül hagynunk, mert tisztán logikai érdekességük kizárta őket e meggondolások köréből. Hogy ezt a fogyatékossgot legalább részben pótoljam, annál behatóbban igyekeztem azt a tant elemezni, mely messzeterjedő következményeivel új utakat nyitott, új ösztönzéseket adott a philosophiának és előmozdította organikus egységének jövendő kialakulását.

Lotze és Bergmann a traditionalis kanti ítéletelméletre súlyos csapásokat mértek, Brentano lélektani úton ugyanoda jutott, ahová Bergmann¹ s Windelband ezeknek az eredményeknek felhasználásával egy új, philosophiai értéklogika alapkövét helyezte el értekezésében, (Beiträge zur Lehre vom negativen Urteil) mely Lotze műve mellett mind formai, mind tartalmi tekintetben a modern logikai irodalom remekműve: ime dolgozatunk tartalmi ismertetése dióhéjban. De e mozgalomnak voltak előzményei és voltak következményei. Ezekre a történeti összefüggésekre figyelmeztetni nemcsak a philosophia történetírójának, de mindenkinek kötelessége, a ki logikával tudományosan foglalkozik. Enélkül minden philosophiai értekezés egy bizonyos fokig nem ment a dilettantismustól. Ez a systematikus szempont vezetett abban a rövid összefoglalásban, mely a XIX. század voluntaristikus ítéletelméletének történeti összefüggéseire vonatkozik.

A philosophiai alapproblemák functionalis összefüggéséből az is következik, hogy a logikai elméletek újjáalakítása nem maradt hatás nélkül az ismerettan fejlődésére. S mint annyi más esetben, úgy itt is az történt, hogy nem az elmélet megalkotói vonták le saját tanításaik következményeit. Nem Lotze, (a ki ítéletelméletét úgy írta meg, mintha ismerettanát nem írta volna meg és fordítva) és nem Bergmann, Brentano vagy akár Windelband, hanem tanítványaik vonták le elméleteik ismerettani és philosophiai eredményeit. (Rickert: Der Gegenstand der Erkenntnis. 2. kiadás 1904. Lask.: Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre 1910. Die Lehre vom Urteil 1912.) E két gondolkodó a voluntaristikus ítéletelméletet a neokriticizmussal igyekeztek több-kevesebb sikerrel egybehangolni. Másrészt Brentano elemzése hatása alatt áll korunk számos kitünő gondolkodója: Lipps, Meinong, Husserl, Stumpf, Marty etc. Köztük a legtöbben elhagyták Brentano álláspontját és gondolataik nem is állnak közvetlen összefüggésben azzal a problémával, mely minket e dolgozat folyamán

¹ Psychologie v. empirischen Standpunkte I. (egyetlen) k. 1874.

foglalkoztatni fog. Végre a voluntaristikus ítéletelmélet képviselőjéül kell felfognunk Bergsont is.¹

Eddigi megjegyzéseink s dolgozatunk czimének összefüggéséről kell még egy szót ejtenünk. Kétségtelen, hogy már e bevezető megjegyzésekben is sok minden szóba került, a mi nem a voluntaristikus ítéletelmélet ismertetése vagy továbbfejlesztése közvetlen céljának szolgál. De a ki foglalkozott már a logika multjával és jelen állásával, tudni fogja, hogy ez a kifejezés nem változhatatlan és pontosan körülírt tételek rendszeres egymásutánját jelenti, hanem csak azt az irányadó meggyőződést, melynek hatása alatt ez elmélet képviselői az ítélet tanának legfőbb kérdéseit vizsgálták s megvitatták. Az az egység, a mely benne megnyilatkozik, nem formai természetű. A „voluntaristikus“ szó távolról sem meríti ki a szóban forgó gondolatösszefüggések jelentőségét. De nem is kívánhatjuk egy ilyen terminustól, hogy kimerítően jellemessen olyan összetett és oly sokféle hatás alatt keletkezett elméleteket, mint a melyenek a XIX. század második felében kialakult logikai tanítások.

Dolgozatunk felosztása most már a mondottakból következik: a philosophia történetében gyéren fel-feltűnő nyomok rövid ismertetése után a kanti ítéletelmélet összeomlásával foglalkozunk behatóbban, mint azzal a momentummal, mely közvetett úton, de előkészítette a voluntaristikus ítéletelmélet kialakulását. Ugyanebből a szempontból kell Brentano lélektani elemzéseit vizsgálnunk. Azután megbeszéljük azt a néhány alapkérdést, melyek e mozgalomban fontos szerepet vittek. Egyes részletkérdések kapcsán általános problémákat fogunk megvitatni. Így szó lesz első sorban az ítélet akaratszerű elemeiről; a negatív ítéletek megvitatása kapcsán a logikai érték, az ítélet lényege, az ítélet és megítélés viszonya fogják meggondolásaink tárgyát képezni. Az alanytalan és az existentialis ítéletek alkalmat adnak arra, hogy az ítélet szerkezetének kérdését elemezzük. (Alany és állítmány. Egytagú és kétagú ítéletek. Nyelv és gondolkodás: szerepük az ítélet kialakulásában. Fogalom és ítélet.) Végre az elmélet ismeretani és értékelméleti következményeire figyelmeztetünk, a mennyiben ezt elemzéseink során még nem tettük meg. Megtörtént, hogy az uralkodó felfogások egyike sem elegendett ki és kénytelenek voltunk önálló utakon keresni az igazságot; de erre igazán nem eredetiség vágya, hanem pusztán a helyzet kemény szükségyszerűsége hajtott.

¹ L'évolution créatrice (1907) 298—322. 1.

II.

A stoikusoknál találkozunk először azzal a felfogással, hogy az ítélet lényege akarati actus: ráhagyás, elfogadás.¹ A görög terminus: συγκατάθεσις. ~~Az ítélet számukra nem csak a képzet és a képzetösszekapcsolás (φαντασία καταληπτική) passiv folyamata, hanem a mi activitasunk, melyet ez a képzet kivált. A ráhagyás a magasabb szellemi képességek, az észnek dolga s a helyes gondolkodás kötelessége, hogy adott esetekben ezt a ráhagyást visszatartsa (ἐπιποχή).~~

Mindezek a gondolatok újra feltűnnek Descartes ítéletelméletében, de systematikusabb összefüggésben, mint tagjai Descartes philosophiai rendszerének. Voluntaristikusan hangzó passusokkal már a „Regulae ad directionem ingenii“ lapjain találkozunk, de ez a töredék tulajdonképen még a traditionalis intellectualista álláspontot követi. Ingadozására nézve igen jellemző például, hogy az ítéletet még értelmi funkciónak nevezi, de megkülönbözteti a szemlélettől és a megismeréstől. „Dicimus . . . naturas illas simplices esse omnes per se notas, et nunquam ullam falsitatem continere, quod facile ostendetur, si distinguamus illam facultatem intellectus. per quam res intuetur et cognoscit, ab ea qua judicat affirmando vel negando“. (12. Reg.)

De nem a Regulae, hanem a Meditationes foglalja magában Descartes ítéletelméletét. Bár szerkezete éppen olyan átlátszó és világos, mint Descartes gondolkodása általában, mégis megoszlanak a vélemények, ha értelmezéséről van szó. Oka ennek egyrészt a terminologia bizonytalansága, mely Descartes rendelkezésére állott, másrészt az a körülmény, hogy ő sohasem foglalkozott az ítéletelmélettel önmagáért, mint a modern logikusok és ezért elejtett megjegyzéseiből nekünk kell elméletét mint egységet rekonstruálni.² A III. meditációban olvassuk: . . . cum volo, cum timeo, cum affirmo, cum nego, semper quidem aliquam rem

¹ V. ö. Windelband, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, 5. kiad. 172. l. V. ö. Barth: Die Stoa, 68. s. kk.

² V. ö. Franz Brentano, Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis (1889) 52—54. és passim. Seyring, Ueber Descartes Urteilslehre Archiv für Geschichte der Philos. VI., Kupka. Ugyanott, X. kötet. Christiansen: Das Urteil bei Descartes. 1902. Kahl: Die Lehre vom Primat des Willens bei Augustin. Duns Scotus und Descartes. 1886. Majd minden idevágó értekezés systematikus szempontok hatása alatt áll: Brentano a saját elméletének, Seyring Twardowskinak, Christiansen és Kahl Windelband, illetve Rickert ítélettanának alapján ítélik meg Descartes gondolatait.

ut subjectum meae cogitationis apprehendo, sed aliquid etiam quam istius rei similitudinem complector. et ex his aliae voluntates, sive affectus. aliae autem iudicia appellantur. (Editio ultima I. 16.) A francia fordítás, melyet Descartes jóváhagyott és ismert, így hangzik: . . . lorsque je veux, que je crains, que j'affirme, ou que je nie, je conçois bien alors quelque chose comme le sujet de l'action de mon esprit; mais j'ajoute aussi quelque autre chose par cette action à l'idée que j'ai de cette chose-là, et de ce genre de pensées les unes sont appelées volontés ou affections, et les autres jugements.“

Az ítélet eszerint két részből áll: az egyik az elméleti jellegű *idea*, képzet, a másik az állítás vagy tagadás, mely az akaratú vagy az affectív folyamatokkal analog. Hogyan jutott el Descartes ehhez az állásponthoz? Tisztára logikai vagy ismerettani úton? Hogyan kell értelmezni az analogiát az akarat és ítélet között? Ezek azok a főbb kérdések, a melyekre most feleletet kell keresnünk

Mondjuk ki mindjárt, hogy a legnagyobb valószínűség szerint Descartes nem logikai megfontolásból indult ki, jutott el ide. A stoikus *ἐπιλογή* (= *judicium suspendere*) nála is alapvető fontosságú. Az ítéletet, melyet hoztunk, felfüggeszthetjük: de ezzel az ideát nem függesztettük fel: kell tehát az ítéletnek olyan elemet tartalmaznia, a mely akaratunkkal van összefüggésben és a mely független az *idea* tartalmától. Így magyarázza Descartes gondolatmenetét Broder Christiansen kitűnő munkájában: *Das Urteil bei Descartes* 15. l.

De nem kevésbé plausibilis a következő gondolatmenet: az isteni „*veracitas*“ oka annak, hogy az *ideák*, melyeket *passive* magunkba fogadunk, nem csalnak. Ám a tévedés kétségbevonhatatlanul előfordul a gondolkodás folyamán. De ha az *ideák*, nem szolgálnak alapul a tévedésnek, akkor ez csak értelmi képességeink hibás használatának következménye. Az *idea* tökéletes világosságánál *kényszeren* vagyok elfogadni vagy tagadni az ideát: ebben az esetben tévedésről nem lehet szó.¹ De ha zavaros *ideákkal* állunk szemben és ezeket *kényszer* nélkül elfogadom, akkor szabadságommal élek. Ez az akarat szabadság jogtalan használata. Ez esetben az *ἐπιλογή*, az ítélettől való tartózkodás a

¹ Kahl említett munkájában igen találóan *intellectualista determinizmusnak* nevezi ezt a felfogást. A modern logikában Rickert elmélete jut itt eszünkbe. Nyilvánvaló, hogy a *kényszer lélektani* vagy *normatív értelemben* vehető és hogy e különbségen fordul meg ismeret-
tanunk sorsa.

gondolkodó kötelessége. Ilyen módon függ össze a Duns Scotus kiélezte szabadságfogalom útján az ítélet az akarattal (IV. elmélkedés). Hogyan kell értelmeznünk az akarattal, az idea és az ítélet (voluntas, idea, iudicium) viszonyát? Brentano e hármasság felosztásában saját felosztását pillantja meg, melyet a „Psychologie vom empirischen Standpunkte“ három utolsó fejezetében fejt ki. Szerinte Descartes is képzetekben és érzelmi folyamatokban és harmadszor ítéletekben látja a lelki élet három alaptényét; az ítélet nem akarat szerű functio, hanem önálló természetű.¹

Ezzel szemben Descartes műveiben számos olyan passusra akadunk, melyek világosan mutatják, hogy az ítélet számára egyértelmű az akarattal. Hogy a sok közül csak egyet említsünk: „Sentire, imaginari et pure intelligere, sunt tantum diversi modi percipiendi, ut et cupere, aversari, affirmare, negare, dubitare sunt diversi modi volendi“ (Principia philosophiae I., 32.) [Más helyeket idéz Christiansen. Op. cit.]. Descartes ítéletelméletét híven követi Malebranche: „c'est la volonté seule qui juge véritablement en acquiescant à ce que l'entendement lui représente et en s'y reposant volontairement; et ainsi c'est elle seule qui nous jette dans l'erreur“. (Recherche de la vérité. 1674. Livre I. chap II. 1.) Malebranche idevágó gondolatai között mit sem találtunk, a mi Descarteshez képest különösebb eltérést vagy haladást jelentene és így nem is foglalkozunk velük e helyen. Fontosabb a mi szempontunkból Spinoza etikájának II. könyve, melynek 49 tantétele az affirmatiót és a negatiót szintén az akarattal azonosítja: „az elmében nincsen más akarás, vagyis igenl és és tagadás, mint az, mely a képzetet, a mennyiben képzet, magában foglalja“. A demonstratio abban a megállapításban végződik, hogy az állítás nem más, mint maga a képzet. De ha így áll a dolog, ha a képzet csak állítva képzet s az állítás csak képzet állítása, akkor ebből még egy másik fontos következtetést is vonhatunk le: az értelem és akarat azonosságát. Értelem és akarat nem általános tehetségeket, hanem az egyes képzeteket, az egyes akarati aktusokat jelentik. De ha ezek az egyes actusok s a képzetek egymással azonosak, akkor az értelem és akarat hagyományos szembeállításának sincs többé értelme.

Spinoza mélyen járó gondolatainak értelmezéséről itt le kell mondanunk. Történeti szempontból csak azt kell megállapítanunk, hogy az ítéletben fellépő állítás és tagadás

¹ Vom Ursprung der sittlichen Erkenntnis 52. l. s. kk.

szerinte is akarati aktusok, a mint ezt Descartes tanította. A gondolkodás és akarás azonosítása paradox formájában előfutára a XIX. században fellépő elméleteknek, melyek az akaratot intellektualista szempontokból magyarázták. Bármint is legyen, az Ethika e gondolatot nem használta ki s így nem is tudhatjuk, hogy maga Spinoza milyen jelentőséget tulajdonított neki s milyen gondolatokkal hozta összefüggésbe. Spinoza után a voluntaristikus itéletelmélet hosszú időkre feledésbe merül. De ha feledésbe merült maga az elmélet, nem osztozhattak sorsában maguk a problémák, melyek köré tartoznak. Az angol empirismus képviselői egyoldalú psychologista módszerükkel nem igen jutottak el a tulajdonképeni problémáig, mert hiszen nem is tettek szigorú különbséget képzet és ítélet, fogalom és ítélet között. Az ítélet élő és különleges egységét nem ismerték. A ki legközelebb jutott e problémához, az Hume volt, a ki az *An Enquiry concerning Human Understanding*-ben és a *Treatise*-ben foglalkozik az ítéletnek megfelelő pszichológiai folyamattal. Hume tisztán látja a különbséget, mely a pusztá képzet és az elismeréssel járó gondolkodás között fennáll. Nem más ez, mint az utóbbihoz hozzájáruló *belief*, melyet Hume igen helyesen értelemnek fog fel. De miben áll ez az érzelem? „Ez érzelem meghatározása talán igen nehéz, sőt lehetetlen feladatnak bizonyult, mintha a hideg érzetét vagy a harag indulatát akarnók oly valakinek meghatározni, a ki sohasem érezte ezeket az értelemeket.“ Definitio helyett Hume leírással próbálja természetét megvilágítani: „Szerintem a hit semmi egyéb, csak eleve-nebb, erősebb, szilárdabb, állandóbb képzele valamely tárgynak, mint az, melyet egyedül a képzelet segítségével érhetünk el.“ Néhány sorral tovább ezt olvassuk: „... a hit érzelmé nem egyéb, mint erősebb és állandóbb felfogás annál, mely a képzelőerő alkotásait kíséri és hogy e felfogás e módja a tárgynak valamely az emlékezet vagy az érzékek előtt jelenlétével való megszokott kapcsolatából származik.“¹

Hume felfogása a legnagyobb mértékben érdekes: a *belief* nála *intensitásban* és nem másban különbözik a képzelettől. A XVIII. század philosophusa a qualitativ különbséget igyekszik quantitativvé átalakítani.

A *Treatise* ben Hume megmutatja, hogy a hit képzetről képzetre megy át s Windelband szerint „mintaszerű finomsággal“ elemzi e változások okait genetikus pszichológiai módsze-

¹ Hume, vizsgálódás az emberi értelemről. Alexander Bernát fordítása. Philosophiai Írók Tára III. kötet, második kiad. 43–45. l.

rével.¹ A geneitikus psychologia arra tanít, hogy minden ilyen hitnek, bizonyossági érzelemnek, vagy mondjuk ki a modern terminust: evidentia-érzésnek megvan a maga magyarázata, hogy psychologiai szükségszerűséggel levelezhetők [Hume associatio elmélete]. De a psychologiai szükségszerűség nem azonosítható a *logikai* normatív szükségszerűséggel, melylyel az evidentianak adott feltételek mellett fel kell lépnie tudatunkban. Ez az a pont, a hol a logika elválik a psychológiától. specialis formulázásban ugyanez a problema az, mely Kantot Hume-tól eltávolítja.

Hume fejtegetéseitől folytonos vonal vezet egészen korunk logikai mozgalmáig. Az ő hatása alatt áll a két Mill s ezek pedig Brentano psychologiai ítélettanát készítették elő.² Hume belief elméletéhez tér vissza Husserl is, a ki a voluntaristikus elméletet különben³ elveti.

Am a modern voluntaristikus ítéletelmélet e lélektani kutatásokat csak felhasználta: nem ezek közvetlen hatása alatt keletkezett. A történelmi folytonosság logikától és nem psychológiától vezetett logikához: a traditionalis logika elégtelensége volt az a motivum, mely leginkább elősegítette a XIX. század második felében a logika reformját. Mint fentebb említettem és a mint ez a XIX. század philosophiai helyzetével ismerősnek magától értetődik, Kant formális logikája volt az, mely a philosophiai köztudatban, mint a formális logika mintaképe volt ismeretes. Vessünk hát egy pillantást az ítélet elméletére, a mint az a kanti formulázásban reánk maradt.

III.

Az ítélet formális szempontból négyféle alakban lép fel. Az ítélet logikai formái: quantitas, qualitas, relatio és modalitas. (Kants Logik hrg. v. Jäsche I. 2. Abschnitt § 20.) Quantitas tekintetében az ítéletek *általánosak*, vagy *különösek*, vagy *egyesekek*, a szerint, hogy az alany egészen be van-e zárva vagy ki van zárva az állítmány fogalmából vagy csak részben. Az általános ítélet esetében az egyik magába zárja a másikat; a partikularis ítélet alanya részben az állítmányban foglaltatik; az egyes ítéletek alanyfogalmának nem lévén sphaerája, természetes, hogy beletartozik az állítmányéba. Qualitas szempontjából igenlő, tagadó és végtelen

¹ Windelband, Die Principien der Logik 1912. 10. 1.

² Brentano, Psychologie etc. 273. skk.

³ Husserl, Logische Untersuchungen 1901. Bd II. 421. 1.

(limitatív) ítéleteket ismerünk. Ezek a különbségek is sphaerákkal szemlélhetők. Relatiobeli különbségek után indulva kategorikus, hipotetikus és disjunktív ítéleteket találunk. Végre modalitás tekintetében az ítélet problematikus, assertorikus¹ vagy apodiktikus. Felesleges a kommentár ezekhez a kifejezésekhez, melyeket éppen csak emlékeztetés céljából hoztam fel, régi ismerősei mindenkinek a ki a Tiszta Ész Kritikáját olvasta.

Az ítéletek e tisztán formalis felosztásával szemben áll az ismert felosztás *a priori* és *a posteriori*, *synthetikus* és *analytikus* ítéletekre. De ezzel a „formalis“ logika keretét túlléptük, a felosztásba olyan szempont került bele, mely az ítéletek tárgyán, az ítéletben megjelenő megismerés forrásain alapul. E transcendentalis problémához járul a másik kanti problema: milyen természetű actus az ítéletben végrehajtott *synthesis*? (*Synthesis* tágabb értelemben véve az *analytikus* ítélet is. A *synthesis* fogalma Kantnál két fogalmat egyesít. *Synthesis* tágabb értelemben annyi, mint logikai rendezés, egységesítés, az *apperceptio* egysége alá hozás s az *apperceptio* egysége túl van az *analytikus* és *synthetikus* ítélet ellentétén. (V. ö. *Kritik der reinen Vernunft*, B 130, 131, B 133, 134.) *Synthesis* szűkebb értelmében annyi, mint a szemlélet anyagának logikai összekapcsolása: itt játszik szerepet az ismerettani szempont.² Ismerjük a kritika feleletét e kérdésre, tudjuk, hogy a *synthesis* a „*Bewusstsein überhaupt*“ actusa; és itt újra elhatározó jelentőségű történeti összefüggések forrására bukkantunk. Kant maga igen közel járt ahhoz, hogy az objectív tudatnak, ha szabad ezt a kifejezést használnom, akaratszerű karaktert tulajdonítson. Ez a gondolatlehetőség Maine de Biran lélektanában valóságra vált. Így megnyílt az út egy logikai voluntarismus számára s ennek philosophiai kihasználására. A philosophiai gondolkodás belső szükségyszerűséggel el is jutott ide s Bergson philosophiájának ismerettani structurája, valamint a pragmatismus tanítása a legszorosabb összefüggésben állnak a voluntarismusnak ez elágazásával.

De nem kell mondanunk, hogy nem ez a voluntarismus az, a mely az ítélet voluntaristikus elméletéhez vezetett. Az egyik irányt, ha úgy tetszik, radicalis, a másikat

¹ Jäsche—Kant, § 21., 22., 23.

² A *synthesis* kettős jelentését a Kant-irodalom nem vette tekintetbe, holott ezen fordul meg a kanti alaprobléma interpretációja is.

mérsékelt voluntarismusnak nevezhetjük. Az egyik, Maine de Biran vagy Bergson voluntarismusa methaphysikai jellegű és a mennyiben logikai eredményekre jut, ezek csak egy methaphysikai állásponttal járó következmények. A voluntaristikus ítélettan azonban minden metaphysikától ment immanens logikai elmélet; képviselői majdnem kivétel nélkül a kriticizmus philosophiáját vallják a magukénak. Hogy ennek az elméletnek általános, a logika szűkebb érdekkörét meghaladó következményei voltak, az persze megint más lapra tartozik. Forrását a kanti ítélettábla tartathatatlanságában és nem Kant álláspontjának elhagyásában kell keresnünk.

Quantitas qualitas, relatio, modalitas az ítéletek felosztásánál a vezető szempontok. Miért éppen ezek és miért mindezek? Vajjon igazán teljesítette-e Kant a postulatumot, mely szerint a formalis felosztásnak tisztára formai szempontokból kell kiindulnia? Nem vegyültek tartalmi különbségek közzéjük? Alapvető jelentőségű kérdések, eldöntésükön fordul meg logikai irányok létjogosultsága. Vegyük a quantitást irányadó szempontul és feltartóztatlanul eljutunk a matematikai logika (a logistika, symbolikus logika) végtelenül egyoldalú és a mi ennél még szomorúbb, a logikai gondolkodás természetét teljesen meghamisító elméleteihez. Induljunk ki a relatióból és Lotze vagy Sigwart ítéletelméletéhez érünk el. Vegyük a qualitást a „principium divisionis“-nak és a voluntaristikus ítéletelmélet képviselőivel vagy előköszítőivel találjuk szemben magunkat. Mindegyik irány köteleseége e mellett, hogy igazolja ennek vagy annak a szempontnak kizárólagos jogosultságát. Így Lotze, Bergmann, Windelband a kanti beosztás kritikájával készítik elő a magukét. Sigwart törekvése arra irányul, hogy minden formalis felosztást feleslegessé tegyen. Ennek a törekvésnek szolgál híres negatio-elmélete, mely az újabb logikai irodalomban sokáig általános helyeslésre talált és csak legújában kezdik gyengéit feltárni.¹

S nagyon súlyosan tévednek azok, a kik azt hiszik, hogy itt csak logikusok játékaról, subtilis okoskodásáról van szó. Az ítéletek quantitásán alapuló felosztás gyümölcsét, a logistikát, hivei a középiskolai tanításba is be akarják vinni. Hogyan várjuk a logikai érték természetének mélyebb megértését olyanoktól, a kik azt tanulták, hogy az ítéletet matematikai egyenlet módjára kell felfogni? A matematikai

¹ E kérdésre nézve fontos megjegyzések Lask munkájában: Die Lehre vom Urteil. 1912, 186. s k. k. 1.).

logika a philosophiai gondolkodás ellentéte. Hogy éppen korunkban egyre jobban terjed hatása, az ezután csak természetes.

Lotze figyelmeztet rá hogy a quantitativ szempont tartalmi és pusztán az ítélet alanyára vonatkozik, nem pedig a közte és az állítvány között fennálló logikai összefüggésre. (Logik, § 39.)

Valóban e három ítélet között: Minden SP, néhány SP, ez az SP, nincsen formai különbség, az ítélet mind a három esetben SP, csak S tartalma tekintetében különböznek egymástól. Egyáltalán nem azt jelenti ez, hogy ennek a különbségnek ne volna jelentősége. Ismerettanul szempontból éppen döntő fontosságú lehet bizonyos problémáknál. De az ítéletelméletben nem szerepelhet, mint principium divisionis.

Bergmann, a kinek logikai főművét különben is higgadt conservativismus jellemzi, nem olyan radikális, mint Lotze, vagy mint Sigwart, a ki szintén tagad minden logikai formakülönbséget általános, különös és egyes ítéletek között.¹ Szerinte az egyes (singularis) ítéleteknek nincsen quantitásuk s épp úgy számíthatjuk őket az általános ítéletekhez, mint a különösekhez, mert hiszen korlátlanul állítják az állítvány alanyukról. (Ezt különben már maga Kant is elismerte.) De nem bocsátkozhatom itt Bergmann vagy a többi említett gondolkodók elméleteinek részletes elemzésébe. Ez azt jelentené, hogy elhagyjuk azt a szempontot, melyet a bevezetésben jeleztem és a melynek értelmében specialisan és kizárólag logikai érdekességű fejtegetések lehetőleg távolmaradnak e dolgozattól. De e helyeit nem lesz időszerűtlen most az ítélet quantitása kapcsán a matematikai logikáról egy-két szót ejteni. Ez az az elmélet, mely diametralis ellentétben áll a voluntaristikus, az ítéletet értékelésnek tartó felfogástól. ~~A quantitas szempontjának kiküszöbölése az értékphilosophiai alapokon álló logikának életfeltétele.~~

Az alány és állítvány viszonyának quantitativ értelmezését már Aristoteles egyoldalúsága is előkészítette, a ki nagyon is arra hajlott, hogy e viszonyt geometriai analógiák mintájára fogja fel. Az alany körét az állítvány köre alá rendeljük. subordinatio az ítélet tipikus szerkezete.

De Bentham logikájáig kellett várni, a mig ez a gondolat kifejtést nyert. („Outline of a New System of Logic“, 1827.) A quantitativ állítványelmélet rendszeres

¹ Logik, Bd. I, § 27.

logikai kihasználását Hamiltonnak „köszönhetjük“. („Lectures on logic“, posthumus munka, 1874. de már „Logic“ (1846) is. V. ö. az egész kérdésre nézve Liard kitünő munkáját: Les logiciens anglais contemporains. (Alcan.) Liard egyébként téved, a mikor azt hiszi, hogy az egyenletelmélet az angol logikusoknál merül fel először. Fichte, Schelling és később Herbart is az $A=A$ formulában látják az ítélet típusát¹ Hamilton és követői (Morgan, Boole) szerint minden ítélet végső elemzésben egyenlet, melynek tagjai az alany és állítmány. Minden alanyt és minden állítmányt gondolatban egy bizonyos quantitással látunk és a copula ezeket egymással egyenlővé teszi. A logika feladata ezt a szempontot következetesen keresztülvinni. Hogy csak egyet említsünk a sokféle példa közül, ezt a felfogást kell a syllogismusra alkalmazni; ha minden ítélet végső elemzésben bizonyos fajtájú egyenlet, akkor az egész gondolkodás egyenlő mennyiségektől egyenlő mennyiségek felé tart. A syllogismus nem egyéb mint egyenletek sorozata, a szokásos logikai kifejezéseknek (major, minor, stb.) nincs többé semmi értelme. A következtetés schemája: $A=B$, $B=C$, $A=C$.

Látjuk, hogy az állítmány kvantifikálása tulajdonképpen annyit jelent, hogy a kopula által jelzett alany-állítmányi viszonynak csak *egy* értelmezését vesszük tekintetbe, azt t. i., mely ezt a viszonyt egyenlőségnek fogja fel. De kell-e mondanunk, hogy a logikai gondolkodás vizsgálata egészen mást mutat? S kell-e mondanunk, hogy ha el is fogadjuk a copula ilyen értelmezését, még nem értettük meg az ítélet lényegét? Hogy a *belief* momentumát nem lehet kvantitativ viszonyokból elővarázsolni? Hogy az igaz és nem igaz eldöntése, az ítélet e legfőbb feladata a matematikai logika felfogásában egyáltalán nem jut kifejezésre? Hogy ez az elmélet a legnyilvánvalóbb *μεταβάσις εις ἄλλο γένος*, a melyet csak ismerünk, a mennyiben az ítélet gazdag lehetőségeit annak egyetlenegy tartalmi s formai típusára akarja visszavezetni? A matematikai gondolkodás logikai strukturájából kiindulva a logikai gondolkodásnak matematikai strukturát tulajdonít. A tagok ilyen egyszerű felcserélése valóban lehetséges az egyenletekben, ám nem minden egyenlet a világon.

A mint a quantitas szempontja nem lehet egy philosophiai ítéletelmélet alapja, úgy a modalitásé sem. Az egyik

¹ Pl. Schelling, System des transcendentalen Idealismus, 181. s k II. (Weiss kiadásában.)

esetben a tévedés oka gondolkodásunk tendenciája, mely az egészt a rész mintájára akarja megérteni, a másik esetben azoknak a tévedéseknek egyikével állunk szemben, melyek a nyelv hatásával függnek össze. Modalitas szempontjából Kant problematikus, assertorikus és apodiktikus ítéleteket különböztet meg. Mit értsünk ez alatt? Kant a kritikában alkalmilag azt mondja, hogy a modalitas határozza meg a copula értékét. A problematikus ítélet tisztára lehetőséget, az assertorikus és az apodiktikus valóságot, illetve szükség-szerűséget jelentenek a megismerésre nézve.¹ A megismerésre nézve: „für das Denken überhaupt“, mondja Kant. De az első meggondolás is világosan mutatja, hogy assertorikus és apodiktikus ítélet között egy abszolút, objectiv megismerés szempontjából nincsen különbség, mert az ilyen ismeret számára minden ítélet apodiktikus. Marad tehát a különbség problematikus és apodiktikus ítéletek között. Am a problematikus ítélet (a mint ezt Sigwärt meglátta) nem egyszerű actusa a gondolkodásnak, hanem ítélet valamely ítélet felett: nem az alanyra vonatkozik, hanem a megismerő alanyra. Nem A alanyról ítél, hanem arról a viszonyról, a mely az AB ítélet között és ismeretem között fennáll. De emellett még sok más aggályunk van egy olyan felosztással szemben, mely az ítéletek felosztásánál a modalitast veszi alapul. A három említett fokozat a subjectiv megismerés bizonyosságára, de nem az ítélet formájára vonatkozik: egy és ugyanazon ítélet tartalma hől lehetőség, hol bizonyosság tudásunk szerint. Ugyanazt az ellenvetést hozhatjuk tehát fel ezen a helyen, a melylyel Schleiermacher akarta ingatagrá tenni a kanti különbséget analitikus és synthetikus ítéletek között.

Végre, a mi a legfontosabb, a három fokozat nem annyira logikai viszonyok, mint inkább nyelvi és pedig német nyelvi analógiák hatása alatt alakult ki. A német „kann“, „muss“, „soll“ segédszók többértelműsége játszott bele a fokozatok megállapításába, a nélkül hogy csak távolról is megközelítettük volna a lehetséges bizonyossági fokozatok számát. (Lásd Lotze igen finom megjegyzéseit, logikájának 46. §-ában.)²

¹ A modalitasra nézve v. ö. Lotze, Logik § 41. 46. Überweg, Logik § 69. (a qualitas és a modalitas egymásba fonódásáról) és Knaur: Conträr und contradictorisch. (Halle, 1868.)

² Igen érdekes, hogy Schopenhauer, a ki világosan látta, hogy a quantitas nem az ítéletre magára, hanem a fogalmakra vonatkozik, a modalitast elvben helyes és természetes szempontnak tartja, de tagadja, hogy a lehetőség, valóság és szükségesség eredeti és vissza-

A logikai alaproblemák oszthatatlan egysége, functionalis összefüggése hozza magával, hogy egy-egy ilyen problema, mint az ítéletek modalitása tulajdonképen azt a kötelességet rója reánk, hogy állást foglaljunk e helyen a többivel szemben is. Bizonyosság, subjectiv és objectiv szempont a megismerésben, nyelv és gondolkodás: e felülmulthatatlan jelentőségű philosophiai problémák egymásután tolnak fel, a mint csak néhány általánosabb érdekességű megjegyzést teszünk. De ezen nem lehet segíteni: minden ilyen tárgyalás többé-kevésbé erőszakos, egymástól elszakít közelálló vagy egyenesen összetartozó gondolatokat és egymás mellé sorakoztat formális szempontjából olyan kérdéseket, melyeket semmiféle láncz sem fűz össze.

Folytassuk tehát tovább utunkat. A quantitas és a modalitas kiküszöbölése után hátramaradnak a relatio és a qualitas szempontjai. Ezekon alapul a voluntaristikus elméletben követett felosztás, de a kanti symmetria hármastagolása nem maradhatott meg értetlenségében. A qualitas Kant szerint állító, tagadó és limitatív (végtelen) ítéleteket különböztet meg. A limitatív ítélet típusa: S est non-P. A lélek nem-anyag. Az ilyen ítélet limitatív, mert korlátozza az alany sphaerájának kiterjedését, végtelen, mert Non-P mindent magában foglalhat. Ezzel szemben a modern logika törekvése arra irányult, hogy a limitatív ítéleteket teljesen kiküszöbölje. Hogy a hármastagolást külsőleg mégis fenntarthassák, egyes gondolkodók a limitatív ítéletek helyét más logikai actusokkal akarták betölteni. Később alkalmam lesz arra, hogy ezeket a kísérleteket voluntaristikus szempontból vizsgáljam. De a limitatív ítéletek logikai jelentésének megbeszélése a bevezető elemzés feladata.

Lotze radicalis álláspontja volt az, mely a legnagyobb hatással volt ebben a tekintetben. Az ítéletek e formájában: S nem-P, Lotze csak „az iskolai ész értelmetlen termékét” látja¹ s a nem-P fogalmakban üres játékot. Szellemesen jegyzi meg, hogy a nem-P körében nemcsak állat és angyal, de háromszög, fájdalom és kénsav is egyaránt helyet foglalhatnak s egészen keresztülvihetetlen feladat a képzeteknek ezt a zavaros halmazát egy képzetben összefog-

vezethetetlen formák. Szerinte a szükségesség a megismerés egyetlen formája, a lehetőség s valóság csak ennek változatai, melyeket az értelmi és az intuitiv megismerés összeütközése hoz létre. (Die Welt als Wille und Vorstellung. Bd. I Anhang: Kritik der Kantischen Philosophie. Brockhaus, 549. s k. II.). Szellemes, nem egyszer mélyen járó gondolatait az ítélet elmélete nagyon is kevésbé méltányolta.

¹ Logik § 40.

lalni, mely aztán állitmányként szerepelhetne. „A szellem nem-materia“ ilyen ítéleteket csak a logikus tud formálni, de minden elfogulatlanul gondolkodó ember ezt fogja helyébe tenni: a szellem *nem* materia.

Windelband a maga részéről annyira elintézettnak tartja a limitatív ítéletek kérdését, hogy tárgyalásuk helyett egyszerűen Lotze szép mondására hivatkozik: „Nyilvánvaló szeszélyeket a tudományban még csak a nagyon is gondos czáfolással sem kell továbbterjesztenünk.“¹ Windelband szerint a negatív fogalmak csak rövidített kifejezések pozitívek jelölésére. Halhatatlan pl. nem más, mint az, a mi látszólagos halál után is fennmarad. De arra már nem gondol Windelband, hogy a halál maga negatív fogalom!

Ám ez a summás eljárás nem tud megnyugtatni, bármennyire tetszetős és elegáns is formai szempontból. Nem nyugtat meg, mert megoldás helyett félre tolja a *negatív képzetek és fogalmak* philosophiai szempontból is oly felelet fontos problémáját. Igaz, hogy a non-A féle fogalmak tartalmi szempontból a legösszenemfőbb elemeket egyesítik magukban és így ellentmondanak azoknak a felfogásoknak, melyek ma a fogalom keletkezéséről divatoznak. De igazán csak tartalmi szempontból lehet megítélnünk a képzet vagy a fogalom helyét a lelki életben és a gondolkodásban? Vajjon nem jelenthet a non-A fogalom egészen mást is, mint a háromszög, fájdalom és kénsav egyesítését? Nem jelentheti-e tisztán a *kizárást*, ezt a functionalis tevékenységet, mely logikánkban tán a legfontosabb az élet szempontjából?² A „non-A“ *tartalma* ebben az esetben természetesen B, vagy C, vagy D. Súlyos problémák, melyek még távolról sincsenek elintézve a limitatív ítéletek kiküszöbölésével. A magam részéről kétségtelennek tartom, hogy az ítélet formájára nézve közömbös, vajjon pozitív vagy negatív fogalmak teszik-e az állitmányt. De a negatív fogalmak ezért nem olyan phantastikus találmányok, mint a milyennek Lotze és Windelband tartják őket. Ellenkezőleg: a negatív fogalmak jelentősége az ismerettanra, ha nem is az ítélettanra nézve felülmulthatatlan. De a legközelebből ez a kérdés a lélektant illeti.³

¹ Beiträge zur Lehre vom negativen Urteil. 185. l.

² V. ö. Pikler dolgozatát: Über die biologische Funktion des Bewusstseins. Rivista di Scienza. 1909. — Bolzano (Wissenschaftslehre. § 89. I. 415. s k. ll.) is fent jelzett álláspontunkon áll.

³ Negatív lelki élmények felvételén alapszik Pikler Gyula lélektani rendszere; a negatív élmény a pozitív ellentéte s egyik a másik nélkül nem jöhet létre, nem válhat tudatossá. Bármennyire is becsülöm

A qualitas formakülönbségeinek további leegyszerűsítését találjuk Sigwart logikájában. De ez a leegyszerűsítés mélyen belevág a voluntaristikus ítélettan alapvető problémájába és így elérkezett az idő, hogy rátérjünk dolgozatunk tulajdonképeni tárgyára. Még csak azt a megjegyzést e helyen, hogy a *relatio* szempontja a modern logikában is éppen olyan alakban jelenik meg, mint a kanti logikában. Ennek az az oka, hogy ez a felosztás van a legszorosabb összefüggésben az ítélet elméleti szerkezetével és csak azok vethetik el, a kik az ítélet elméleti, objectiv alpjában nem találnak szerkezetet, többtagúságot és benne csak képzetet (Brentano), vagy minden lelki élménytől független összefüggést látnak.

IV.

Heinrich Maier a gondolkodás lélektanára nézve oly értékes munkájában az ítéletelméleteket négy csoportra osztja: összekötés, azonosítás, praedicatio a lényege az ítéletnek a magyarázatok három, egymással többé-kevésbé szorosan összefüggő csoportja szerint. Radicalisan különbözik ezektől az a felfogás, mely az ítélet mivoltát és feladatát *értékelésben*, érvényesség vagy érvénytelenség eldöntésében látja.¹ Ez az utolsó felfogás az, melyet pszichológiai szempontból voluntaristikus ítéletelméletnek nevezhetünk.

A traditionalis logika álláspontja még ma is az, hogy az ítélet nem más, mint az alany és állítmány fogalmának, lélektani terminológiával szólva képzetének összekapcsolása. Összekapcsolásnak egy bizonyos módja az egyenlőség, az identificálás is, melyet a 3. §-ban beszéltünk meg.

Lélektani és logikai szempontból egyaránt tarthatatlan álláspont az összekapcsolás elmélete; genetikus lélektani szempontból hibás, mert azt tanítja, hogy az ítélet a fogalmak összekötéséből keletkezik és így megfordítja logikai gondolkodás genesisének rendjét. Leiró lélektani ellenvetés: nem látja meg, hogy az ítélet lényege, az, a mi megkülön-

e gondolatok heuristikus lélektani értékét, logikai szempontból nem jönnek tekintetbe, mert a „conträr“ és „contradictorius“ ellentétek azonosításán alapulnak, a mi logikai szempontból nem engedhető meg. E kérdésre nézve fontos munka: Meinong, Über Annahmen. (1910) 8., 13. s k. ll., 18., 94. s k. ll. V. ö. Enyvári Jenő értékes dolgozatát is a negatív általános élményről: Egy phaenomenológiai adottság-osztályról. Athenaeum, 1911.

¹ Maier, Psychologie des emotionalen Denkens (1908) 140. s k. ll. Godeckemayer, Das Wesen des Urteils. Archiv für syst. Phil. IX.

bözteti minden más lelki élménytől, nem képzetszerű momentum, hanem az affectiv lelki élet világába tartozik. A stoikusok, Descartes akarati actusnak, Hume érzelemnek tartotta az ítélet lényegét. Bármint is legyen, annyi bizonyos, hogy képzetekből összeállítani az ítéletet annyit jelent, mint megfosztani legbelsőbb tulajdonságaitól, mint meghamisítani természetét. S a logikára nézve az összekapcsolás elmélete annyit jelent, hogy az ítéletnek tisztára enéleti feladatot adunk, képzetek összekötését, nem látva, hogy ezzel az ítéletben rejlő activitást, az értékelést egyáltalán nem érintettük és így sohasem alkothatunk képet magunknak a gondolkodásról, a mint az a maga, minden logikai belemagyarázástól ment tisztaságában megjelenik.

E három szempont közül a leíró lélektané az, a melyet első sorban kell érvényesíteniünk. Talán különösnek fog látszani ez a választás. A positivista ismeretelmélet nem is járna így el, hanem a genetikus szemponton kezdené és tegyük hozzá -- végezne meggondolásait. De éppen abban rejlik minden positivista ismeretannak és philosophiának helyrehozhatatlan hibája, hogy genetikus magyarázatot követel ott, a hol még nem tudhatjuk exact leírás híján azt sem, hogy miről van szó. A philosophia nem elégedhet meg a lelki életnek ama nyers leírásával, melyet a mindennapi életben használunk s a mely nyelvi analogiák és sok más körülmény hatása alatt alakult ki nem nagy hasznára a leírás pontosságának. Egy leíró lélektan nélkülözhetetlen előfeltétele minden philosophiai kutatásnak, legyen az logikai, ethikai vagy aesthetikai jellegű. Dilthey és Husserl érdeme, hogy ezt a belátást a jelenkori gondolkodás közkincsévé tették.¹ Az idők jele, hogy Windelband is, „phenomenológiát“ bocsájt a logika elveinek összefoglalása elé.²

Dilthey és Husserl különben nem az elsők, a kik felismerték az elmélyített descriptív lélektan jelentőségét. A részletekben Bergmann logikai elemzése teljesen ennek a szempontnak hatása alatt állanak s maga Husserl csak egyike azoknak, a kik Brentano korszakalkotó munkájának hatása alatt a leíró phaenomenologiai módszert bevezették az ismerettarba és a lélektanba.

Az ítélet lélektani elemzése vár most reánk. Hogy mennyi a tennivaló még e téren, hogy milyen hiányosak

¹ Dilthey: Ideen zu einer beschreibenden und zergliedernden Psychologie. Sitzungsberichte der Berliner Akad. 1894. Husserl. Logische Untersuchungen II. Bd.

² Die Prinzipien der Logik. Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften Bd. I. 1—17 l.

és egyoldalúak az eddig elért eredmények, azt maga Windelband éppen úgy hangsúlyozza,¹ mint Husserl, a ki több más érv között ezt a kidolgozatlanúságot hozza fel a voluntaristikus felfogással szemben. De a döntő, az elhatározó jelentőségű belátás független a leírás pontosságának fokától. Ezért nem elégedhetünk meg phaenomenológiával és mi több, ezért van az, hogy nem üzhetünk phaenomenológiát, anélkül hogy ebbe más szempontok ne vegyülnének.

A mikor Hume a *Treatise*-ben megvizsgálta, hogy miként és milyen szabályok szerint csatlakozik a hit, a *belief* az ideákhoz, akkor elvben már megalapozta az ítélet leíró lélektanát. De a kezdetnél Hume nem juthatott tovább egyrészt a logikai szempontok hiánya miatt, másrészt azért, mert nem tudott éles különbséget vonni ítélet és fogalom, ítélet és képzet, képzet és fogalom között. Terminológiájának ingadozó és fogyatékos volta (v. ö. Alexander Bernát jegyzeteit Hume-fordításához, op. cit.), kétségkívül súlyos akadálya volt annak, hogy ezeket a különbségeket felismerje és fenntartsa.² A második fontos momentum az ítélet elméletének e fejlődésében Brentano lélektani főművének híres fejezete; „Képzet és ítélet két különböző alaposztály“. (*Psychologie vom empirischen Standpunkte*, 266—306. l.). Éleselméjű kritikai elemzéseiben Brentano arra az eredményre jut, hogy az ítélet lényege nem képzetek összekötése vagy elválasztása, hanem a hozzájuk fűződő elfogadás vagy elvetés actusa. Ez az, a mi a *belief*-nek megfelel. Kimutatja, hogy Bain, James Mill és Spencer, a kik a meggyőződést a képzetek associációjából akarták származtatni, tévedtek. Tovább menve, arra a megállapodásra jut, hogy nemcsak nem a tulajdonképen fontos, de nem is tényleges eleme az ítéletnek a képzetösszekapcsolás és a képzetelválasztás. Ítélni annyit tesz, mint elfogadni vagy elvetni az ítélet tárgyát. De egészen mindegy, vajjon egyszerű vagy összetett képzet-e ez a tárgy. Az existentialis ítéletek (A *van*, *van* Isten etc.) arról győznek meg, hogy az ítéletek igazi típusa az egyszerű tárgyra, A-ra irányuló actus, annak elfogadása vagy elvetése. Brentano ezzel kapcsolatban az existentialis ítéletek problémáját az érdeklődés központjába állítja. De erre későbbi megfontolásaink során még visszatérünk.

¹ Die Prinzipien der Logik 8. l.

² E kérdésre nézve Maier id. művében gazdag anyagot hord össze mindazok számára, a kik adatgyűjtéssel nem szívesen foglalkoznak. V. ö. még Bergmann: Über Glauben und Gewissheit, Zeitschrift für Philosophie Bd. 107. 176—202. l.

Az ítélet önálló osztálya a lelki jelenségeknek, nem lehet egyszerűbb elemeké visszavezetni; ez a legfőbb eredmény, melyre Brentano leíró lélektana jutott. Rendkívül érdekes éppen a mi szempontunkból a bizonyítás. Brentano gondolatmenete a következő: mindenki elismeri, hogy van egy bizonyos különbség képzet és ítélet között, csak arra nézve nem egyeznek meg a vélemények, hogy miben rejlik ez a különbség. Ha eltekintünk Bain nyilvánvalólag hibás felfogásától, mely szerint a különbség a képzet, illetőleg az ítélet következményeiben rejlik, akkor vagy tárgyukban vagy pedig intenciójukban kell ezt a másságot keresnünk. Valóban, igen elterjedt az a tanítás, hogy a képzetnek az egyszerű tárgy, az ítéletnek összetett tárgy felel meg. De az existentialis ítélet éppen ezt mutatja, hogy ilyen különbség nem áll fenn a valóságban. Ugyanazon tárgy lehet ítélet és képzet tárgya. „A fa zöld“ és a „zöld fa“ tárgya nem változott s mégis az egyik esetben ítélettel, a másikban képzettel állunk szemben. Másrészt intenció dolgában nem a képzet és az ítélet különböznek egymástól, hanem az erősebb és a halványabb képzet, resp. ítélet. Az elhalványuló intenciójú ítéletből sohasem lesz képzet az élénk képzet még nem ítélet.¹ Az ítéletet tehát sem intenciója, sem tárgya nem karakterizálja. Marad az intentio, a tárgyra irányozottság eredetisége, mely Brentano lélektanában a legfőbb „principium divisionis“ — és a közvetlen tapasztalat tényleg ilyen értelemben tanuskodik.

Íme nagy vonásaiban a direct bizonyítás. És most következik az a pont, a mely a következő fejtegetésekre nézve a legnagyobb fontosságú. Brentano e direct bizonyítással meg nem elégedve, más úton is meg akar minket győzni arról, hogy az ítélet a lelki jelenségeknek független alaposztálya. E célból összehasonlítja az ítéletek és a képzetek viszonyát a lelki jelenségek harmadik főosztályának, a „szeretet és a gyűlölet jelenségeinek“ és a képzeteknek viszonyával. Az összehasonlítás arra az eredményre vezet, hogy az ítéletek s az emotionalis jelenségek között mélyreható analogiák állanak fenn. A gondolatmenet már most a következő: senkisémet vonja kétségbe, hogy a szeretet és gyűlölet jelenségei, azaz az emotionalis élmények az eszméletnek egy olyan vonatkozás módját képviselik, mely mélyesen különbözik attól, a melyet a képzetekben látunk. Ha már most kitudjuk mutatni, hogy az ítéletek éppen azok-

¹ Más kérdés az, hogy az ítéletből sohasem válhat-e ki a képzet, mely alkotórésze. (Paralizált ítéletek!)

ban a pontokban egyeznek meg a szeretet és gyűlölet jelenségeivel, a melyekben ezek a képzetektől különböznek, akkor elértük célunkat s indirect úton is behoztunk tételünket.

S valóban a dolog így áll. A képzetek és a szeretet és gyűlölet között pl. az a legfontosabb különbségek egyike, hogy a képzetek általában nem ellentétesek. Az ellentét, mely köztük fennállhat, tárgyukban rejlik. Am a szeretet és gyűlölet ellentéte nem a tárgyban, hanem a vonatkozásban, az élmény természetében rejlik. S kell-e mondanunk, hogy ugyanígy áll a dolog az ítélet tárgyára vonatkozó elfogadásban és elvetésben?

Egy másik különbség képzet és szeretet között, hogy a képzet nem ismer intensitást, azonban annál inkább a szeretet és ellentéte. Ugyanígy megvan az intenzitásbeli különbség az ítéletnél, a hol ez mint kisebb vagy nagyobb fokú bizonyosság, evidentia jelentkezik. — A képzetekben nincsen erény vagy bűn, nincs ismeret és tévedés. Erről Brentano szerint csak metaphoricus értelemben beszélhetünk. A mint az első ellentétpár csak az emotionalis élmények keretén belül léphet fel, úgy a másodiknak csak ítéletekre vonatkozólag van értelme. Brentano e két utolsó párhuzamában a philosophiai logika legfőbb problémáit érinti. A voluntaristikus ítéletelméletnek, de általában a XIX. század logikusainak legnagyobb része ugyanazon az állásponton áll, mint Brentano és állott már Descartes: a mint a jó és a rossz csak az értékelő akarat termékei, úgy az ismeret (igazság) és a tévedés is csak az itélő activitás eredményei; különben nem beszélhetnénk igazságról és tévedésről. E subjectiv felfogással szemben Lask energikusan követeli, hogy az igazság és hamisság értékt fogalmait magába a képzet tárgyába helyezzük. Ez a „Die Lehre vom Urtheil“ egyik alapgondolata. Lask előfutárai ebben a tekintetben Herbart¹ és Bergmann.² Tágabb szempontból ítélve meg a kérdést Bolzanot és követőit is ide kellene számítanunk. De ezt a fontos problémát itt csak jelezni akartam, nem megvitatni.

Brentano analógiái az ítéletek és az akaratjelenségek³

¹ Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie 42. §.

² I. Bergmann, Reine Logik, 38. l. és 233. l. Aristotelesre nézve v. ö. Überweg. Logik. 69. §.

³ Brentano a „szeretet és gyűlölet jelenségei“ alá sorolja az akaratot és az érzelmeket. E felosztás értékét megvitatni a lélektan feladata. De a terminologia lazasága ezután nem mulasztás részünkről, hanem természetes következmény.

között sokkal nagyobb jelentőséggel bírnak, mint a milyent maga Brentano tulajdonított nekik. Más szóval többre tanítanak meg, mint a mennyit Brentano tanult belőlük. Windelbandnak nem volt egyéb dolga, minthogy ez analógiák alapján kimondja, felújítsa a voluntaristikus ítéletelmélet alaptételét: az ítéletben kimondott elfogadás vagy elvetés akarati actus. (Brentanonak) „Tökéletesen sikerült kimutatnia, hogy a pusztá képzethez egy ettől lényegesen különböző momentum járul az ítéletben, de nem sikerült megmutatnia azt, hogy ez a momentum pszichológiai mivoltában különbözik attól, a mely a képzetekhez a nála a „szeretet és gyűlölet jelenségeinek“ nevezett functióban járul.“¹ „Brentano maga igen kimerítően sorolta fel azokat a nagyszámú és mélyreható analógiákat, melyek az „ítéletek“ és a „szeretet és gyűlölet jelenségei“ között fennállanak: de a hol az elsőket az utóbbiaktól mint önálló osztályt el akarja választani, ott nem volt képes bebizonyítani, hogy az igaz és hamis praedicatumok által karakterizált megítélések jobban különböznek a megítélések többi fajaitól, mint ezek egymástól, pl. mint a kellemes és kellemetlen pár azoktól, a melyek tárgyakat jónak vagy rossznak jelentik ki; még kevésbbé tudta evidenssé tenni, hogy az osztályozás szempontjából a megítélésnek e különbségei fontosabbak, mint a megítélés közös tulajdonsága, melyben az „ítéletek és a „szeretet és gyűlölet jelenségei“ megegyeznek és a melyre nézve egyformán különböznek a pusztá képzetektől vagy képzetösszekapcsolásoktól.“²

Íme a continuitas, mely Hume vizsgálataitól Stuart Millen és Brentanon át a modern logikához vezet. Az ítélet lélektanából és a kanti formális logika kritikájából ered a modern voluntaristikus ítéletelmélet s a kétféle eredet megállászik eredményeiben s kidolgozásában egyaránt. Bizonyos ragaszkodás a logikai kérdések hagyományos beállításához s másrészt a lélektani elemzések folytonos összekapcsolása logikai megfontolásokkal: ezek a jellemző külső vonások. A mi belső szerkezetét illeti, azt legjobban úgy fogjuk megismerni, hogy ha megbeszéljük azokat a főbb problémákat, melyek alakulásában vezető szerepet vittek. Dolgozatom e részében többször átlépek a szorosan vett voluntaristikus elméletek határán. Teszem ezt két okból: az egyik, melyet már említettem, az hogy ez elméletek összefüggése

¹ Beiträge zur Lehre von negativen Urteil. 72. l. Az egész kérdés történeti hátterét l. ugyanitt.

² Op. cit. 173. l.

nem valami lezárt rendszer egységével hasonlítható össze, hanem, ha egyáltalán beszélhetünk itt egységről, a módszer, a közös nézőpont egységével. Hol érintkeznek, hol találkoznak, hol elválnak útjaik. A másik ok pedig az, hogy nem egy bizonyos elméletnek vagy irányzatnak, hanem a problémáknak elemzése az a feladat, mely logikai szempontból egyedül fontos.

V.

Láttuk, hogy a kanti ítéletelmélet összeomlása után csak a qualitas és a relatio szempontjai maradtak meg; az ítéletek formái különbségeit tehát e kettő szerint kellene osztályoznunk. De a két szempont viszonyát még nem tisztáztuk. Hogyan kell a qualitat és a relatiót összekapcsolnunk, ha elfogadjuk azt a felfogást, mely szerint ítélet és képzet éles ellentétben állanak egymással, mely szerint ítélni annyit tesz, mint állítani és tagadni, elfogadni és elvetni? Hogy ebben az esetben a „principium divisionis“ első sorban a qualitas szempontja lesz, azt nem kell hangsúlyozni. De e helyett annál fontosabb feladat az állítás és tagadás pszichológiai és logikai természetét közelebbről megvilágítani.

A modern logikában nem ilyen általános beállításban merült fel ez a problema, hanem inkább specialis fogalmazásban: a negatív ítéletek problémája volt az, mely *Sigwart* alapvető jelentőségű elmélete hatása alatt forrongást idézett elő a logikai irodalomban. Lavinaszerűen rántotta magával a negatio az ítéletelmélet legfőbb kérdéseit. Még ma is távol állunk attól, hogy a logikusok egységes eredményre jutottak volna; a negatív ítélet szerkezetére nézve a legellentétesebb nézetek harcolnak egymással. Az egyik oldalon *Sigwart*, *Erdmann*, *Bergson* a negatív ítéletekben különös szerkezetű pozitív ítéleteket látnak, vagy óvatosabban szólva a negatiónak tisztán subjectiv jelentőséget tulajdonítanak, a másik oldalon *Lotze*, *Brentano*, *Bergmann*, *Windelband*, *Rickert*, *Lask* és mások állanak, a kik az állítás és tagadás egymásmellé rendelését fenntartják.¹

Sigwart gondolatmenete a következő. A negatív ítélet

¹ *Sigwart*, *Logik* I. § 20. *Erdmann*, *Logik*, I. § 392. s k. II. *Bergson*, *Evolution Créatrice* 298—322. I., *Lotze*, *Logik*, 2. § 40. *Brentano* idéze t fejezetekben, *Bergmann*, *Reine Logik* I. 46. s k. II., 177. s k. II. *Windelband*, op. cit. passim és *Prinzipien der Logik* 24. I. *Rickert*, *Der Gegenstand der Erkenntnis* 95. s k. II. *Lask*, *Die Lehre vom Urteil* 172. s k. II.

nem egyenlőrangú a pozitívvel, nem is eredeti faja az ítéleteknek. „A copula nem hordozza a tagadást, hanem maga a tagadás tárgya; nincsen tagadó, csak tagadott copula van.“ A pozitív ítélet háromtagú: alany, állítmány s copula, mely a kettő egymásra vonatkozását jelzi. A negatív ítéletben e három alkotórészhez még egy negyedik járul hozzá: ez a tagadás, mely érvénytelennek nyilvánítja az ítéletet. A est B ítélet ellen vetoval él, megtagadja „a subjectiv synthesisistól az objectiv érvényességet.“ Ezért *A nem B* ítélet csak rövidített alakja a következőnek: nem igaz az, hogy A B. A tagadás nem közvetlen ítélet valamely képzetösszetételről, hanem *ítélet ítéletről*. (*Ein Urteil über ein Urteil*.)

Tapasztalati bizonyítékok megerősítik Sigwartot meggyőződésében. Végtelen sok helyes negatív ítéletet hozhatnánk minden pillanatban (ez az asztal nem énekel, a kő nem tud írni, a macska nem ért felsőbb matematikához etc.) és mégis azt látjuk, hogy negatív ítéleteket csak akkor hozunk, a mikor valamely megfelelő pozitív ítélet lehetősége áll fenn. A tagadásnak csak akkor van értelme, ha az a veszély fenyeget, hogy valamit állítani akar valaki s a tagadás célja nem más, mint az, hogy elhárítsa a fenyegető tévedést. Ez a subjectiv felfogás nemcsak logikai szempontból fontos. Visszahatás ez a német metaphysikai idealismus elméleteivel szemben, melyek akárhányszor metaphysikai valósággá hypostasálták a negatiót. (Gondoljunk Schelling, de mindenekfelett Hegel rendszerére, melynek a negatio a sarkpontja).¹

A tagadásnak ilyen felfogását találjuk Bergson említett munkájában is. Bergson szerint a negatio emberi, anthropikus szempont, melynek a valóságban semmi sem felel meg. A gondolkodás egyik legsúlyosabb tévedése, hogy a *semmi*, a *nincsen* gyakorlati célokból alkotott fogalmainak metaphysikai jelentőséget tulajdonít. Egy abszolút értelem nem ismeri a tagadás fogalmát, a melynek functiója inkább „paedagogiai“, (az embereket a tévedésre figyelmeztetni) mint elméleti. A megismerésnek a tagadás legfeljebb ilyen közvetett úton lehet eszköze. Ha azt mondom: ez a tábla nem fehér, nem arra akarok figyelmeztetni,

¹ A negatióknak már Kant is csak azt a feladatot tulajdonította, hogy a tévedést megakadályozza. „... in Ansehung des Inhalts aber unserer Erkenntnis überhaupt, ob sie durch ein Urteil erweitert oder beschränkt wird, haben die verneinenden das eigentümliche Geschäft, lediglich den Irrtum abzuhalten.“ Kritik der reinen Vernunft. B 737. (Transcendentale Methodenlehre.)

hogy nem fehér, hanem arra, hogy valami más s ez az, a mi tulajdonképen fontos a megismerés szempontjából. A negatívba Bergson szerint extra-intellectualis elemek vegyülnek, míg a pozitív ítélet a pusztá értelem műve (?). A tagadás e mellett főleg *socialis* jellegű: nem önmagunk számára tagadunk, hanem más valaki számára. A tagadás valakire és nemcsak valamire érvényes.

Végre a tagadás genetikus szempontból sem helyezhető az állítás mellé. (Sigwart.) A nyelv külön formát alkotott a tagadás kifejezésére, mely a nyelvészet szerint¹ későbbi eredetű, mint az egyszerű állító mondat. Bergson is azt tanítja, hogy a tagadáshoz az „eltörlésen“ (abolition) át vezetett az út. Az a szellem, mely nem ismer örömet és fájdalmat, akaratot és emlékezést, hanem tisztán a tapasztalat folyását követi, nem ismeri a tagadást, éppen úgy nem, mint az abszolút értelem.² Csak ha emlékezni tud és megkülönbözteti a multat a jelentől, akkor ébred benne fel a mult utáni vágy, a fájdalom érzete. Innét már csak egy lépés és a tagadáshoz érünk. A ki el tudja törölni a multat, az a jelen bizonyos viszonyait is kifejezheti ilyen formában: „nincsen A“, „A nem B“, „non-A“ etc. Összegezve: a tagadás nem a tiszta értelem tevékenysége, hanem *socialis* és *emotionalis* jellegű *actus*.³

Hogy ezekben az elméletekben kétségtelenül van valami igazság, az világos: hogy ezt az igazságot túlozzák, az még világosabb. Sigwart tapasztalati bizonyítékaira nézve az a megjegyzésünk, hogy a mint végtelen sok lehetséges helyes tagadás közül csak azokat választjuk ki, melyek valamely lehetséges pozitív ítéletre vonatkoznak, úgy végtelen sok lehetséges és helyes pozitív ítélet közül szintén csak igen keveset választunk ki; csak olyan ítéleteket szoktunk hozni, melyek feleletet adnak valamely *lehetséges kérdésre*. *S mást a negatív ítéletekről sem mondhatunk*. Ezek sem ítéletet ítélnek meg, hanem ítéletlehetőséget, az ítélet pusztá elméleti alapját, melyet persze Sigwart magának az ítéletnek tart. De ettől eltekintve, akár helyesek empirikus érvei, akár nem, annyi bizonyos, hogy az ítéletet megítélő ítélet nem éppen olyan egyszerű pozitív ítélet,

¹ Hermann Paul, Principien der Sprachgeschichte. 4. Aufl. § 92.

² Ugyanígy Windelband: Kulturphilosophie und transzcendentaler Idealismus. Logos, Bd. I. 191. l.

³ Bergson elméletét szellemesen használja ki és viszi tovább Giovanni Papini, L' *altra Meta* című kötetében, melyben a negatív fogalmak (a lehetetlen, a haszontalan stb.) elemzésével próbálkozik meg. (1911.)

mint tárgya, az első ítélet. Ez az a pont, a mely szükségessé tette, hogy Sigwart elméletét követői módosítsák.

Bergson álláspontjához szintén sok szó fér. Realistikus ismerettanától vezettetve kénytelen minden metaphysikai alapot megtagadni a tagadástól.¹ De ez annyit jelent, mint a gondolkodás értékét kizárólag a valósághoz való viszonyában keresni. Hogy a valóság világán kívül más, messze-terjedő és gondolkodásunk értékére nézve épp oly alapvető jelentésszűfűggek is vannak s hogy a negatív ítéleteket ezekhez kell mérnünk, ha ismerettani szempontból foglalkozunk velük, erről Bergson nem akar tudni.² A negatív ítéleteknek Bergson socialis jelleget tulajdonít. Erre az a felelet, hogy ezt a helyes belátást ki kellett volna terjesztenie a pozitív ítéletekre is. Minden gondolkodásnak csak úgy van értelme, ha az közös gondolkodás, minden logika tulajdonképen socialis logika.³ A mi a tagadás emotionalis jellegét illeti, az állításban rejlő meggyőződés momentumá szintén nem a tiszta értelemről megmagyarázható valami. Negatív és pozitív ítélet ebben a tekintetben is megegyeznek egymással. Bergson egy helyen azt mondja, hogy a tiszta tudomány nem ismeri a negatív ítéleteket. Igaz. De a tiszta tudomány éppen úgy nem ismer pozitív ítéleteket sem; negatív és pozitív ítéletek psychologiai kifejezések, melyekkel logikai jelentéseket intendáló actusokat illetünk. A tiszta tudomány csak magukat az értelmi és jelentésegységeket ismeri, melyek érvényesek maradnak abban az esetben is, ha senki sem fedezi fel, senki sem éli át őket.

E meggondolások arra vezetnek, hogy a negatio subjectiv felfogása nem szünteti meg a nehézségeket, melyek e problémával felmerültek. A Sigwartot követő logikusok nem is elégedhettek meg a híres „Urteil über ein Urteil“ elmélettel. Kevéssel Sigwart után Lotze is nyilatkozik a

¹ Schopenhauer, a kinek gondolatait nem minden alap nélkül szokták Bergson tanításaival összehasonlítani, ugyanezt a nézetet vallja: „(Die Anschauung) ist daher lauter Realität, alle Negation ist ihrem Wesen fremd: diese kann allein durch Reflexion hinzugedacht werden etc.“ (op. cit. 541. l.) De mint általában, úgy ebben az esetben is az a különbség, hogy Schopenhauer elejtett gondolatai Bergsonnál elmélyített vagy legalább is lehetőségeiben átgondolt, kidolgozott formában jelennek meg.

² Bolzano „magánvaló hamisságainak“ (Falschheit an sich) jogsultságát éppen ezen a ponton kell keresnünk. V. ö. még Meinong megjegyzéseit is. (Über Annahmenn. 86., 118., 138., 221., 230., 371. lap.)

³ Ez a felfogás egyébként más alkalommal Bergsonnál is kifejezésre jut.

tagadásról: szerinte az affirmatív és a negatív ítélet egyaránt „mellékítéletek“, melyeknek alapját az alany és állítmányt kapcsolatba hozó gondolatban kell keresnünk. Az állítás és tagadás nem magára az ítélet tárgyára vonatkozik (a mint ezt pl. Brentano tanítja), hanem az ítélet *érvényességére*.¹ Lotze határozatlan kifejezéseiből nem lehet világosan megérteni, vajjon ítéletnek gondolja-e azt a viszonyt, azt a gondolatot, mely felett mellékítéleteket hozunk vagy sem. Windelband azt hiszi és valóban ítéletelméletének szelleme is arra enged következtetni, hogy Lotze a kvalitatív állásfogalás alapjául szolgáló képzetösszetételben magában ítéletet látott: hiszen Lotze volt az, aki az ítéletben tisztán a gondolati tartalmat tartotta a logikailag fontosnak.

Lotze felfogásában tehát az a fontos, hogy egyrészt más szerkezetet tulajdonít az állításnak és a tagadásnak, mint az egyszerű ítéletnek, másrészt a kettőt egymás mellé helyezi. Ezen az úton haladt tovább Bergmann és Windelband, a voluntarisztikus felfogás két legeredetibb képviselője.

Bergmann azon az evidens megállapításon kezdi, hogy a tagadás nem a szemléletben, (a tárgyokban) s nem is a pusztá praedicatióban rejlik, hanem a praedicatio értékére, érvényességére vonatkozó elmélkedésben rejlik. Sigwart már most a negatívban szintén praedicatiót lát: de hogyan és miben találunk akkor különbséget a kettő között? Ha az egyszerű praedicatio nem ismeri a tagadást, miért ismeri a praedicatióra irányuló praedicatio? Sigwart egyetlen következetes felelete csak a tagadás tagadása lehetett. A kik szeretik a philosophiai körforgásokat, azok a Sigwart negatívelméletében kedvük szerint gyönyörködhetnek. Bergmann felfogásában benne rejlik dióhéjban egész ítéletelmélete. Az állító ítélet és a tagadó ítélet szerinte mindenképen összetartozó, koordinált functiók,² a mi tehát áll az egyikre, az érvényes a másikra nézve is. Állító és tagadó ítélet egyáltalán nem érthetők meg másként, mint hogy ha radicalis különbséget teszünk az ítélet tartalmi (theoretikus, mondanánk későbbi terminológiával) és kritikai része között. Az ítélet tartalmi részét Bergmann *képzetnek* nevezi. Ez a kifejezés, mely annyi bajnak, annyi félreértésnek volt oka

¹ Logik 2. § 40. 61. l. §. „Érvényesség és érvénytelenség tárgyi praedicatumok, melyek az egész ítélet tartalmára, mint alanyukra vonatkoznak.“

² Reine Logik. I. 35. l.

a modern lélektan és logika egész fejlődésében, Bergmannál is különleges jelentéssel bír, a mint általában azt látjuk, hogy minden író más értelemben használja.¹ Bergmann szerint az ítélethez három functio szükséges. Az első a szemlélet (*Anschauung*), mely valamely tárgyat, dolgot létezőnek fog fel s egységesíti az érzéki észrevételeket. A második functio a szemléleten alapuló képzet. Míg a szemlélet egységesítő, synthetikus természetű, a képzet analizálja ennek tartalmát. A képzet kifejezés igen tág terjedelmű Bergmannál, beletartozik még a logikai *praedicatio* is, míg a tulajdonképeni ítélet, a harmadik functio nem más, mint kritika és döntés a fölött, vajjon érvényes-e a szemléletben létrejött és a képzetben elemzett *synthesis*.

Különös összekapcsolása lélektani és logikai, kanti szempontoknak! Bár nyilvánvaló, hogy e beosztást szigorúan logikai szempontok vezérlik, Bergmann mégis azt tartja, hogy a „szemlélet, képzet és ítélet a lélek három teljesen különböző functiója, ha fel is kell tennünk, hogy közös gyökerük van“.²

Az ítélet maga eszerint *reflexio* a képzet érvényességére, értékére, nem pedig képzetösszetétel. Az érvényesség és érvénytelenség kifejezéseknek csak ott van először értelmük, a hol kritikus magatartásról, döntésről lehet szó. Ezért nem tisztára elméleti jellegű fogalmak az érvényesség és az érték fogalmai. Mert az ítélet, a mennyiben túlmegy a képzeten, nem a pusztá értelem műve, „hanem pusztán *elméleti* magatartásunk, hanem olyan megnyilvánulása a léleknek, melyben *praktikus* természete, a vágyakozás is részt vesz, a mint már csak Cartesius és Spinoza felismerték, hogy az állítás és a tagadás az akarat functiói“.³

Más úton, más megfontolások és, mondjuk ki mindjárt, sokkal meggyőzőbb, mélyebb megfontolások alapján jutott ugyanerre az eredményre Windelband. Láttuk, hogy Brentano elemzéseinek vizsgálata arra bírta, hogy az ítéletben megnyilatkozó alternatív magatartást, az elfogadást és az elvetést voluntaristikus jellegűnek tartsa. Most ítélettanának második alapvető momentuma kapcsán kell megbeszelnünk egész elméletét, mint a melylyel ez az elmélet elválaszthatatlanul össze van kapcsolva. Windelband Sigwart negatio-

¹ V. ö. Husserl szép elemzéseit. *Logische Untersuchungen*. II. 463—469. l.

² *Op. cit.* 49. l.

³ *Op. cit.* 46. l.

elmélete ellen azt az érvet hozza fel, hogy ha a második, az ítéletről hozott ítélet szerkezetét Šigwarttal az első ítélettel analognak tartjuk, akkor circulusba kerültünk, a melyből nem lehet többé kijutni. Ha a második ítélet az első érvénytelenségét mondja ki, akkor e második ítélet érvényességére nézve szintén kell bizonyíték, melyet csak egy újabb, ennek érvényességét kimondó ítélet szolgálhat stb. Ezért nem szabad azt hinnünk, hogy az „alapítéletnek“, vagyis helyesebben szólva az ítélet elméleti részének érvényességét kimondó „ítélet“ szintén elméleti jellegű, tisztán értelmi functio. Sokkal inkább azt kell mondanunk, hogy ez a második ítélet, a tulajdonképeni elfogadás vagy elvetés, az elsőtől lélektani jellegére nézve elütő actus. Windelband a *megítélés* (Beurteilung) terminust hozta használatba ennek a „practikus“ momentumnak megjelölésére.¹ Ez a megítélés nem más, mint Brentano ítélete, a melyről a Brentano-féle analogiák alapján sikerült megállapítanunk, hogy a lelki élet emotionalis, akarati oldalával van kapcsolatban. Éppen úgy megtalálható tehát az elfogadásban, mint az elvetésben, az affirmatív (positiv), mint a negatív ítéletben. A képzetösszetétel vagy akár mint nevezzük az ítélet elméleti részét és a megítélés együtt teszik ki az ítéletet, egyiket a másik nélkül a valóságban nem találjuk meg s minden jel arra mutat, hogy elválasztásuk csak a lélektani abstractio munkája.

Mint ezt a nagy gondolkodók munkái elemzése közben annyiszor megállapíthatjuk, Windelband gondolatai sem hatnak reánk az eredetiség varázsával: könnyen sikerült kimutatnunk, hogy kiktől és mennyit vett át ítéletelméletében. Hozzá tehetjük azt is, hogy az eredményre nézve nem sokban tér el Bergmanntól. De éppen abban nyilvánul meg gondolkodásának programot nyújtó, perspektivákat feltáró saajtságos suggestiv ereje, hogy ő az ítéletelméletet nem önczélnek fogta fel, melylyel az elmélet kedvéért foglalkozott (mint Bergmann), hanem a megítélés fogalmának segítségével centralis philosophiai problémákkal kapcsolta össze.² A megítélés és ezzel maga az ítélet nem más, mint a lelki tevékenységeknek az a csoportja, melyet értékelésnek szoktunk nevezni. Az értékelés az az actus, melyben átéljük a lelki élettől teljesen független értékeket. A szerint,

¹ Beiträge zur Lehre vom negativen Urteil. 170. l.

² A következőkhöz: Windelband, Präludien. 1883. 4. kiadás 1912. Logik (Festschrift für Kuno Fischer 1907) és Prinzipien der Logik. 1912.

a mint az általános érvényességű értékek logikaiak, etikaiak vagy aesthetikai jellegűek, az értékelés is logikai, aesthetikai vagy etikai, ha általános érvényességre tart számot. (Lélektani szempontból még az ilyen érvényességtől távol eső hedonikus megítélés jönne tekintetbe.) A logikai értékelés természetesen az igazság értékének megállapítására törekszik. A megítélések meghatározásában Windelband ingadozik; egyszer azt mondja, hogy semmivel sem járulnak hozzá ismeretünk anyagához és az ítéleteket ítéletekre és megítélésekre osztja fel.¹ Mászor a megítélést, az értékelést tartja az ítélet legfontosabb momentumának s nem csalódunk, ha ezt tartjuk tulajdonképeni meggyőződésének. E terminológiai bizonytalanság kétségtelenül nem válik Windelband fejtegetésének előnyére, de egyrészt a szóban forgó értekezés népszerű voltában leli magyarázatát, másrészt bizonyos fokig tán szándékos is.

Későbbi munkáiban az ítélet szerepének e philosophiai felfogása még határozottabb kifejezést nyert. A megítélés alapjául szolgáló indifferens képzetösszetétel az ismeret objectiv, elméleti része. Tartalmára nézve független vagy legalább is függetlennek kellene lennie az emberi értelem szerkezetéből; ez a tartalom az, a mely Bolzano szerint az ítélet ideális jelentése, a „Satz an sich“; a hozzája járuló akaratszerű actus az ítélet emberi, pszichológiai élményváltának felel meg. (Der Willø zur Wahrheit 1908. 25. l.)

Windelband elméletének egy másik terminológiai hiánya, hogy a megítélés lélektani természetét nem írja le világosan, hanem megelégszik a „practikus“ és a „theoretikus“ tevékenység szembeállításával. Mit értsünk „practikus“ lelki tevékenység alatt? A voluntaristikus ítéletelmélet nem felel erre a kérdésre. Igaz, hangsúlyozza, hogy az akarati actust kell ezalatt értenünk, de akárhányszor az érzelmeket is a „practikus“ szó alá foglalja össze. Így pl. Rickert az ítélethez járuló akarati actus mellett egyenesen öröm és fájdalom érzelmeket vesz fel. Brentano persze egy osztályba sorolta az akarat és az érzélem jelenségeit; de aligha hinném, hogy a voluntaristikus ítéletelmélet képviselői hajlandók volnának Brentano felosztását elfogadni. Hogy milyen messzeterjedő következményei vannak egy-egy ilyen kérdésnek, arra például szolgálhat az evidentia, a bizonyosság

¹ Präludien, Was ist Philosophie 30. s k. II. A megítélés kifejezést éppen az ítélettel ellentétben használja Meinong is. „Über Annahmen“, de egészen más értelemben. Meinongot különbségtételben tartalmi szempontok vezették.

problemájának összefüggése az ítélet lélektani karakterével. Ha a megítéléssel járó meggyőződés, a bizonyosság érzelme fokozható — és minden érzelem az — akkor a bizonyosság fokainak megfelelő valószínűség szintén fokozatos. De milyen más a valószínűségnek ez az érzelmi scalája, mint a matematikai valószínűség! Mennyire helytelen e kettőt a matematikai logika szellemében azonosítani! E gondolat további kifejtésére nézve még az a kérdés igen fontos, vajjon milyen mértékben subjectiv a bizonyosság érzése. Az állítás és tagadás már bizonyos tekintetben subjectiv; de a bizonyosság hasonlíthatatlanul inkább ki van téve egyéni befolyásoknak, emberi körülményeknek.¹ Az ismerettan kötelessége a subjectiv magatartás különböző érvényességű lehetőségeit külön-külön megállapítani, de ez csak ilyen előkészítő logikai és lélektani megállapítások alapján lehetséges.

Az evidentia fogalma ma a logikai és ismerettani érdeklődés központjában áll, a mióta egyes gondolkodók a bizonyosság érzésében látják az igazság egyetlen kriteriumát. (Meinong, Husserl.) Nem lehet e dolgozat keretén belül ilyen alapvető, de nem egészen tárgyunkhoz tartozó problémákat is tárgyalni, de nem mulaszthatok itt el legalább *egy* megjegyzést: a bizonyosság fokozataihoz képest az említett elméletek értelmében az igazságnak is különböző fokait kell elképzelnünk. Ám egy ilyen felfogás ellentmond az igazság szükségszerűen abszolút fogalmának. A negatív és pozitív ítéletek bizonyossága és a bennük kifejezett elméleti jellegű gondolat igazsága között fennálló viszonyt minden egyes esetben külön kell megállapítani. A bizonyosság nem lehet kriteriuma az igazságnak. Ezzel nézetem szerint megdőlnék azok az ismerettanok, melyeknek a bizonyosság a centralis fogalmuk. (Descartes, Meinong.)

A bizonyosság, az ítéletben rejlő érzelem problémájával függ még össze a kérdés logikai jelentősége is, valamint az ítéletek modalitása.² A modalitásról a kantí ítéletelmélet megbeszélése kapcsán mondtuk, hogy assertorikus, apodictikus, vagy problematikus volta az egyéni bizonyosságnak és nem az ítéletek formájának különbsége. Más szempontból tekintve a dolgot, a problematikus ítéleteket az állítás és a tagadás mellé helyezhetjük, mint a qualitas

¹ V. ö. Lask, Die Lehre vom Urteil, 204--5. l.

² Ez érzelmek pszichológiai természetéről. Meinong, „Über Urteilsgefühle etc.“ Archiv für Psychologie. Bd. VI.

harmadik lehetőségét. A problematikus ítélet ebben az esetben szintén állásfoglalás az ítéletben szereplő gondolattal szemben, vagy inkább pusztán kísérlet állásfoglalásra. Indifferens magatartás, de indifferentis volta nem a tudatlanság, hanem a meggondolás, esetleg a skeptikus magatartás eredménye. Ilyen érvek alapján javasolta Windelband, hogy a problematikus ítéletet az állítás és tagadás mellé helyezzük, a limitatív ítéletek helyére. Javaslata a modern logikában nem találkozott helyesléssel. Ha egyszer megállapodtunk abban, hogy az ítélet lényege a döntés, az állásfoglalás, akkor állításon és tagadáson kívül semmi más formának nincsen helye ott, ahol a qualitasról van szó, bármilyen jellegű is a bizonyosság, vagy bizonytalanság, mely az ítélettel jár.

Ugyancsak ez az oka annak is, hogy a kérdést sem tekinthetjük az állítással és tagadással egyenlő rangú logikai formának.¹ Lotze és mások a kérdésben ítéletet látnak és nem haboznak benne qualitativ formát találni. Valóban e nézet igen plausibilis, különösen addig, a míg nem vizsgáljuk meg közelebbről a kérdés természetét. De elemezzük csak azt az élményt, mely a kérdéssel együtt jár és azt fogjuk találni, hogy a dolog nem ilyen egyszerű. A nehézségre legjobban Benno Erdmann mutat rá, a ki a kérdést érvénytelen ítéletnek nevezi. De nem éppen abban különbözik az ítélet minden más indifferentis élménytől, hogy érvényességet mond ki? Ha elfogadjuk a voluntaristikus elmélet alaptételét, hogy az ítélet nivoltát egyrészt a benne rejlő meggyőződés, *belief*, másrészt az akaratszerű elfogadás vagy elvetés határozza meg, akkor a kérdésben csak ítéleteket előkészítő logikai actust láthatunk, nem pedig ítéletet. Ezen a nézeten vannak Sigwart, Windelband, Rickert, Lask; hogy a kérdés szerepe emellett igen nagy fontosságú a gondolkodásra nézve, azt nem kell mondanunk. Joggal mondhatta Herbart, hogy minden ítéletet kérdés előz meg.²

Sok más problémát hozhatnánk még fel, melyek a bizonyosság érzésének felfogásával vannak összefüggésben, de talán eléggé világosan mutatják a most megvitatottak is, hogy milyen szoros összefüggésben vannak a logikai

¹ A kérdésre nézve v. ö. Lotze Logik § 40. Windelband, Beiträge etc. 188. I. Rickert, Der Gegenstand der Erkenntnis 95. I. Lask, Die Lehre vom Urteil 187. I. A kérdés történeti oldalára nézve Windelband és Ulrici (System der Logik.)

² Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie. II. Abschn. II. Kap. § 53.

alapproblémák egymással és hogy egy-egy kérdésben elfoglalt álláspontunk mennyire nem közönyös a továbbiakra nézve.

Látjuk most már a voluntaristikus és a vele rokon ítéletelméletek általános álláspontját. De még több centralis jelentőségű problema van, melyeket eddig teljesen figyelmen kívül hagyunk; hogy a legfontosabbat említsem köztük, az ítélet structurájáról eddig egyáltalán nem volt szó. Az akaratszerű momentumot, az állításban és tagadásban megnyilatkozó értékelést ha nem is phaenomenologiai pontossággal, de legalább általánosságban ismerjük. Felmerül már most a kérdés: hogyan kell felfognunk az értékelés alapjául szolgáló „képzetösszekapcsolást“, másszóval azt a képzetet, melyben egészen a voluntaristikus felfogás felépéséig magát az ítéletet látták. Vajjon igazán képzetek összekapcsolásáról van itt szó vagy pedig másról? Hogyan kell elképzelnünk ezt az összekapcsolást? Mint a negatio esetében láttuk, hogy részletkérdés nyújtott alkalmat egy sereg alapvető jelentőségű problema elemzésére, úgy ezúttal is azt találjuk, hogy az ítélet szerkezetére vonatkozó felfogások szintén inkább specialis fogalmazásban nyertek először kifejezést. Az impersonaliák és ezzel kapcsolatban az existentialis ítéletek híres problémája tette actualissá Brentano és Sigwart fejtegetéseit s e fejtegetések újra felkavarták a traditionalis logika csendes vizeit.

V.

A logika, a nyelvészet és a lélektan határkérdései közé tartozik az *impersonaliák*, vagy mint ma helyesebben szoktuk mondani, az alanytalan mondatok problémája. Látszólag jelentéktelen részletkérdés, de mégis sok gondot okoz a logikusoknak, mert szorosan összefügg az ítélet szerkezetének megállapításához kapcsolódó feladatokkal. Ha igazán vannak olyan mondatok, illetve ítéletek, melyekben nincsen alany, akkor az ítélet kéttagságát többé nem tekinthetjük alapvető ténynek. Ezzel egyúttal a traditionalis logika felett is ítéletet hoztunk volna. Világos most az is, hogy e logikához ragaszkodó gondolkodók azon lesznek, hogy alanyt magyarázzanak bele az alanytalan mondatokba, vagy úgy, hogy ezt az alanyt „il“, „es“ szöcskákban vagy az ígei végzetben találjuk meg vagy pedig úgy, hogy a nyelv és gondolkodás között éles határt vonnak azt tanítva, hogy hozzágondoljuk az alanyt az állítványhoz, de nem fejezzük ki.

Ugyancsak ilyen természetes az is, hogy az ítélet kéttagságát elvető, mibenlétét egyszerű és osztatlan actusban látó logikus minden igyekezetével azon lesz, hogy alanytalan mondatokban alanytalan ítéletek kifejezését lássa és ezeket aztán elméletének fényes bizonyítékaként üdvözzölje. Az alanytalan mondatokra vonatkozó magyarázatok így két nagy csoportra oszlanak. Lássuk mind a két magyarázat főbb típusait, annál is inkább, mert az ilyen határkérdések rendszerint felette tanulságosak azok számára, a kik a logika és a többi philosophiai tudományok érintkezőpontjait keresik.

A XIX. század folyamán igen elterjedt az a felfogás, hogy az impersonaliák alanya valamely határozatlan, egészen általános fogalom, melynek általánossága kizárja azt, hogy concret logikai jelentéssel ruházzuk fel. Schleiermacher szerint az alany helyét itt a lét chaotikus egésze foglalja el. (Die chaotisch gesetzte Totalität des Seins.) Lotze a német „es“ szócskában a valóság mindent összefoglaló gondolatának kifejezését látja.¹ Überweg is így nyilatkozik: „Az alanytalan mondatoknál az alany helyét a minket körülvevő lét határozatlanul felfogott egésze vagy ennek határozatlan része foglalja el“.² Lotze szerint az impersonaliák az első, még tökéletlen ítéletek, melyek éppen csak szétválasztják az alanyt az állítmánytól, anélkül hogy valami közelebbit tudnának mondani természetéről és logikai funkciójáról. A logikai gondolkodás alapvető feladatát csak jelzik, de nem hajtják igazán végre.

Igen érdekesen illeszti bele Herbart az impersonaliákat a maga ítélettanába.³ Szerinte az állítmányt minden ítéletben csak korlátolt jelentéssel gondoljuk, amennyiben t. i. egy bizonyos határozott alanyhoz kell kapcsolnunk. Az állítmány korlátozottsága eszerint az alany jelentéséhez képest kisebb vagy nagyobb fokú. A megszorítás egészen megszűnik, ha az alanyfogalom tartalma elvész. Az állítmányt ebben az esetben feltétlenül gondoljuk: így áll a dolog az impersonaliáknál. Herbart veszedelmes hajlama az ítélet quantitativ értelmezésére igen jellemzően nyilvánul meg ebben a gondolatban. De nem kell talán mondanunk, hogy bármilyen szellemes is az ő magyarázata, éppen úgy nem nyugtathat meg, mint a Schleiermacheré. Közös hibá-

¹ Logik² § 49.

² Logik, § 68. Ugyanígy Bergmann, Reine Logik § 5. stb.

³ Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie (1813.) II. Abschnitt, II. Kap. § 63. V. ö. Miklosich, Subjektlose Sätze.² 18 sk. II.

juk, hogy nem alapulnak a tényállás pontos leírásán, ismeretén, hanem metaphysikai vagy complicált logikai megfontolásokat magyaráznak bele a természetes gondolkodásba, helyett, hogy azt közelebbről vizsgálnák. Mikor azt mondjuk: esik, villámlik, akkor mindenre inkább gondolunk, mint a lét chaotikus egészére vagy a valóság mindent átfogó egységére. Ugyanez az ellenvetés érvényes Priscinus felfogásával szemben, a ki az „esik“ ige alanyának Zeust tette meg. (Zeus hūei. cursus curritur etc.)¹

Sokkal tudományosabb és a tényeknek sokkal hívebben megfelel az a genetikus pszichologiai magyarázat, melyet Sigwart nyújtott az impersonaliákról írott munkájában.² Szerinte sincsenek igazi alanytalan mondatok s csak az alany különös természete adhatott okot ilyenek felvételére. Mint minden ítéletet kifejező mondat, úgy az „alanytalan“ is synthetikus természetű, valamely ismert képzetnek s egy előttünk levő jelenség észrevételének synthesisét fejezi ki. Az alanytalan kifejezések *megnevező* ítéletek (szemben a magyarázó ítéletekkel); az ítélet magva az éppen most halott, éppen most látott jelenség azonosítása valamely általános fogalommal vagy képzelettel. Tonat, pluit etc.: az ilyen kifejezésekkel egyes, concret észrevételeinket osztályozzuk, a nekik megfelelő jelenségcsoport alá soroljuk. Az ilyen mondatok hatása alatt később számos olyan alanytalan kifejezés alakult ki, melyek logikai természetükre nézve egyáltalán nem tartoznának ide.

Ugyanigy magyarázza Sigwart az existentialis mondatokat is, melyeket tán helyesebb volna állítmány nélküli mondatoknak neveznünk. Csak akkor merül fel valamely dolog létének vagy nemlétének kérdése, ha az a dolog nincsen mint jelenlevő adva. Szemlélet helyett csak emlékképünk, képzetünk van róla. S most azt kérdezzük: megvan ez a képzet a valóságban? van existenciája? A felelet abban áll, hogy képzetünket a neki megfelelő szemlélettel azonosítjuk, s ennek alapján kimondjuk, hogy A existál esetleg, hogy A nem existál. Az existentialis ítéletek e szerint megfordított alanytalan ítéletek. Képzetünket azonosítjuk a szemlélettel, míg az utóbbiak esetében szemléletünket soroltuk a megfelelő képzet alá. Teljesen Sigwartot követő, illetőleg az övével megegyező magyarázatot

¹ Prantl, Geschichte der Logik im Abendlande I, 335 l. Ugyanigy nyilatkozik Steinthal, Grammatik, Logik und Psychologie 206. l.

² Sigwart. Die Impersonalien. 1888. és Logik. I, § 11.

nyujtanak Schuppe, Windelband, Paul etc.¹ Windelband szerint az alanytalan és az existentialis mondatok csak azért fejtőre kérdések, mert megszoktuk, hogy az ítéletek structuráját minden esetben az alany-állitmány viszonya mintájára fogjuk fel.

Hogyan ítéljük erről az elméletről? Nehéz dolog volna erre a kérdésre itt igennel vagy nemmel felelni. Kétségtelen, hogy sok igaz van benne s hogy kielégítő magyarázatát nyújtja a legtöbb olyan kifejezésnek, melyeket az impersonaliák osztálya alá sorolunk. De a lélektani és a logikai szempontok különös összefonódásától ez az elmélet sem ment. A lélektani alanyt sikerült kimutatnia: de hol van bizonyosság arra, hogy a lélektani és a logikai alany egybeesnek? Milyen szempontok vezették Sigwartot az alany és állitmány jelentésének megállapításában? A kik e kérdésen elgondolkoznak, arra az eredményre fognak jutni, hogy Sigwart itt is éppen olyan ingatag és bizonytalan alapon áll, mint a milyen ingatag a legtöbb centralis logikai kérdésben elfoglalt álláspontja.

Az impersonaliákat egészen elütő módon magyarázzák azok, akik az ítélet kéttagúságát vagy többtagúságát elvetik. (Brentano, Miklosich, Marty.²) Brentano az existentialis ítéletekben látja az ítélet legegyszerűbb, legősibb típusát. Minden kategorikus ítélet existentialis ítélet alakjában is kifejezhető s a különbség csak annyi, hogy a copula helyébe az existentialis *van* és *nincs* kerül. Így a következő kategorikus ítéletnek: „valamely ember beteg“ értelme nem más, mint a „van egy beteg ember“ ítéletnek. „Egy kő sem élő lény“ annyi, mint „nincs élő kő“, „minden ember halandó“ annyi, mint „nincs halhatatlan ember“, stb. A mi már most ezt az „A van“, „A nincs“ típusú existentialis mondatot illeti, a van és nincs nem állitmány szerepét játszik, a mint ezt általában hiszik. Nem A fogalmát kötvük össze az existentia fogalmával s nem ez az összekötés az állítás, elfogadás tárgya, hanem maga az A tárgy. Existentia nem állitmány — mondotta Kant az ontologikus bizonyítás híres czáfolatában.³ Az

¹ Schuppe, Erkenntnistheoretische Logik 284 s. k. II. Windelband. Die Prinzipien der Logik 21. I. Paul: Prinzipien der Sprachgeschichte⁴ 130 s. k. II.

² Brentano, Psychologie 276—306 l. Vom Ursprung. etc. 72. s. k. II. Martyczikkorozata: Über subjectlose Sätze. Vierteljahr. für wiss. Philosophie 1884, 1895, 1896. Miklosich op. cit.

³ Kritik der reinen Vernunft. Akad. kiadás 401. „Sein ist offenbar kein reales Prädicat etc.“ A kanti érvelés értelmezése élénk vita tárgya az irodalomban, amióta Herbart figyelmeztetett fontosságára.

alanytalan mondatok az existentialis mondatok módjára magyarázandók, nem egyebek, mint az utóbbiak egy osztálya. „Esik“ annyi, mint „van eső“, „villámlik“=„van villám“. Az alanytalan mondat is egyszerű elfogadás vagy elvetés és alanytalansága éppen olyan csattanós bizonyítéka az egytagú ítéletek tanának, mint az existentialis ítéletek állítmánytalansága.

Semmi sem erőszakosabb, mint a Brentano nyújtotta magyarázat. A számos ellenvetés közül, melyek a kritika számára kínálkoznak, itt csak a következőre figyelmeztetek: Brentanonak nagynehezen sikerült néhány egyszerűbb ítélettypust existentialis formában is kifejezni, de ez a siker tisztára látszólagos. Nem az eredeti ítéleteket adta vissza, fordította át a saját nyelvére Brentano, hanem lényeges változtatásokat tett jelentésükön. Csak igen kevés esetben nem követünk el erőszakot a logikai gondolkodáson, pl. amikor a particularis ítéleteket formáljuk át Brentano sémájára szerint. A negatív ítéleteket azonban már semmiképen sem adhatjuk vissza existentialis formában. Hogy az existentialis „van“ szó milyen különböző jelentést nyerhet a gondolati összefüggések szerint, a realis létől egészen az érvényességig, arra Windelband figyelmeztet a már sokszor említett „Beiträge zur Lehre vom negativen Urteil“ lapjain.

Az existentialis mondatok problémáját azonban még nem intéztük el azzal, hogy Brentano elméletének egyik súlyos hibájára rámutattunk. Igaz, hogy nem minden ítélet existentialis értelmű és senkinek sincs inkább igaza, mint Windelbandnak és Lotzénak, akik a látszólag existentialis jelentésű copula sokféle logikai értékére mutatnak rá. De e mellett nyílt kérdés még, vajjon vannak-e egytagú existentialis ítéletek s ha igen, hogyan kell beillesztenünk ezeket az ítélet szerkezetére vonatkozó elméletünkbe. Mi több, Brentano erőszakos átformálásain kívül tán még más mód is van arra, hogy valamennyi ítéletet egytagú elfogadásra és elvetésre vezessünk vissza. Hogy pontosabban fejezzük ki magunkat, egytagú ítéletek helyett tulajdonképpen olyan ítéletekről kellene itt beszélnünk, melyeknek nincsen szerkezete, melyeknek mivolta pusztán képzet és az erre irányuló qualitas. A döntő feleletet későbbre halasztva e helyen az utóbbi lehetőséget akarom még megbeszélni: hogyan lehetséges a szerkezettel bíró ítéleteket existentialis ítéletekre visszavezetni, a nélkül hogy Brentano túlzott erőszakosságait és leegyszerűsítéseit a magunkévá tennénk?

Marty elmélete felel meg e kérdésre.¹ Szerinte a szokásos logikában kategorikusnak nevezett ítéletek tulajdonképpen *kettős* ítéletek. Az ilyen ítélet: „a fa virágozik“ két egyszerűbb részre bontható. A tulajdonképeni alany nem az ú. n. alanyi képzet, hanem egy alanyi ítélet. (Subjektisches Urteil.) Ugyanígy az állitmány sem valami fogalom vagy képzet, hanem olyan különös módusa az elfogadásnak vagy elvetésnek, mely a maga részéről már elfogadáson alapul és ettől nem választható el.

Marty fejtegetéseit részleteiben követni a lehetetlenséggel határos. Minden munkája elriasztó példája a philosophia nagy kérdéseitől teljesen eltávolodott logikai szórszálhasogatásnak, terminologiai csetepatének. De alapgondolata elég fontos ahhoz, hogy röviden jelezzem a szempontot, melyet a kritikának követnie kell.² A kategorikus ítélet e felfogása csak kitolja, de nem oldja meg azt a nehézséget, mely az „egyszerű“ elfogadás vagy elvetés fogalmához fűződik. Valamely tárgyat, A-t egyáltalán nem lehet elismerni, csak annak valamely tulajdonságát, pl. existenciáját. A kettős ítélet végtére maga mégis *egy* ítélet, logikai egység, csak mint egységes logikai alakulat jelent valamit, vonatkozik valamire, csak így van intentiója. Marty érdeme az, hogy bár Brentano tanítványa, nem zárkózott el attól a belátástól, hogy az ítéletek existentialis értelmezése Brentano-féle formájában tarthatatlan. Belátja, hogy állitmánytalan ítéleteket a logika nem ismerhet el s ezért a lelki élet egyik alapjelenségéül „állitmányszerű elfogadást vagy elvetést“ vesz fel. (Ein prädicierendes Zuerkennen oder Aberkennen.) Ez a felfogás egyrészt visszatérés Humehoz, másrészt ha úgy tetszik Husserl idevágó gondolatainak előkészítése. Brentano, illetve Marty „egyszerű ítéletében“ a magam részéről nem látok mást, mint *belief*-fel ellátott képzeteket, Husserl terminológiájával szólva nominalis képzeteket.³

¹ Marty, Vierteljschr. op. cit. Archiv für system. Philosophie Bd. III. 177—190. és 294—333. I. „Über die Scheidung von grammatischem und psychologischem Subject resp. Prädicat.“

² Marty fejtegetései egyébként Husserl elismerését és polemiáját hívták ki. Husserl: Jahresbericht über deutsche Schriften zur Logik in den Jahren 1894/5. Archiv für syst. Phil. Bd. X. 101—125. I.

³ Husserl álláspontja a miyen érdekes, olyan ingadozó. A „Logische Untersuchungen“-ben (II. kötet 421. l.) elítéli azt az elméletet, mely a képzethez hozzájáruló elfogadásban látja a kvalitás lényegét azzal az indokolással, hogy az elfogadás pusztán átmeneti jellegű élménye annak a beteljesedésnek (Erfüllung), mely a képzetet ítéletté teszi. Ezzel a felfogással nem egészen egyeztethető össze a

Láttuk a főbb momentumait annak a hosszas, polemikában gazdag vitának, melyet a logikai irodalomban az alanytalan mondatok problémája előidézett. E dolgozat céljához és jellegéhez képest ezuttal sem fogom önálló álláspontomat részletesen kifejteni, csak azokra az összefüggésekre akarok rámutatni, melyek problémáink és a most vitatott kérdés között fennállanak. Az elszórt kritikai megjegyzésekből azonban legalább annyi feltétlenül kitetszik, hogy nem lélektani elemzésekben vagy nyelvészeti fejtegetésekben véljük megtalálni a megoldást; csak egy igazán *metagrammatikus* ítéletelmélet segíthet olyan megoldáshoz, mely a logikai tényállásnak egészen hiven megfelel. Az impersonaliák tanulmányozása két dologról győzi meg az elfogulatlan szemlélőt: az egyik az, hogy az alanytalan s az existentialis kifejezések nem kényszerítanak egytagú ítéletek felvételére, a minthogy nyelvi, kifejezésbeli különösségektől egyáltalán nem lehet logikai formákra következtetni, a másik az, hogy az ítélet lényegéhez hozzátartozik a praedicatio; bármint is próbáljuk eltüntetni, mindig visszatér.

Ez a két tanulság is, a melyet a voluntaristikus irányzat képviselői az alanytalan mondatok vizsgálatából merítettek: Bergmann a maga szempontjából tökéletlen ítéleteket lát bennük, Windelband s Rickert ítéletfragmentumokról beszélnek. Legújabbban annyi más problémával együtt ezt is lényegesen elmélyítette Lask,¹ a kinek egész ítélettana új korszakot jelent a voluntaristikus ítéletelmélet történetében.

Az ítélet szerkezetének kérdése vezetett az impersonaliákhoz; alkalmazzuk most tanulságainkat. Ha a praedicatio hozzátartozik minden logikus ítélethez, akkor kell valaminek lenni, a mire ez a praedicatio vonatkozik is. Nevezzük alanynak? Az ilyen kifejezéseknek semmi értéke, ha nem tudjuk pontosan, mit értünk alatta. Ám a grammatikai alany jól körülhatárolt jelentése mindig arra készlet, hogy beléje olvasszuk a logikai alanyt is és ezért tán nem fog artani, ha óvatosan élünk az ilyen kifejezésekkel. Az impersonaliák — és ez az igazi nagy tanulság, amelyet elemzésükből meritenünk kell — meg-

fentebb említett visszatérés Humes *belief*-hordozó képzeihez. Egy másik recenziójában (Archiv für syst. Phil. IX. 244. l.) azt mondja, hogy a meggyőződés, a *belief* az egyetlen momentum, mely az ítéletet a képzettől megkülönbözteti.

¹ Die Lehre vom Urteil. 44—72. l.

Russell
Wittgenstein
mind
bevolt.
(Tr. 500.)

... mutattak, hogy a grammatikai alany-állományi viszony nem mindig illik egybe a logikaival. A hol grammatikai szempontokból alanytalan kifejezésekkel állunk szemben (s ilyenek az összes ál-impersonaliák), ott logikailag semmi okunk sincs arra, hogy az ítélet szerkezetét tökéletlennek találjuk. S fordítva, a hol nem tudunk felfedezni logikai alanyt, ott akárhányszor megvan az a szócska, mely a grammatikai kívánságokat teljesen kielégíti. A mondat grammatikai és az ítélet logikai szerkezete nem azonosak, ez az a pont, a hol a modern logika elvál az aristotelesi hagyományoktól s ennek a belátásnak érvényesítése a logikának ma tan legfőbb feladata. A logika története nem egyéb, mint története annak a hosszas és ma még távolról sem befejezett küzdelemnek, melyet a logika és a nyelvtan egymással folytatnak s ez a küzdelem maga visszfényre, árnyra annak a harcznak, mely a szellemi életben a gondolkodás és a nyelv között folyik.

A voluntaristikus logika egyik nagy érdeme, hogy a logika és a grammatika között fennálló különbséget a maga teljes jelentőségében felismerte. Nem mondom, hogy végleg megszabadult a nyelvi formák hatásától s nem habozom kijelenteni hogy ezt a szabadságot a maga abszolút megvalósulásában lehetetlennek tartom. A dolgok különös humora hozza magával, hogy azok a logikusok szokták a „le a nyelvvel“ jelszót a legerősebben hangsúlyozni, a kiknek elmélete a legnyilvánvalóbb hatását mutatja nyelvi vagy grammatikai szempontoknak. (Brentano, a symbolikus logika hívei etc.)

Ha a logikai és a grammatikai szempont különbségét a maga egész mélységében akarnánk megvilágítani, akkor a nyelv és gondolkodás problémájának megoldását kellene tulajdonképpen előrebocsátanunk.

Logikai és nyelvi formák egymásrahatásáról sokat beszélnek mainapság és sokan vannak a kik kijelentik, hogy nincsen gondolkodás nyelv nélkül. Nyilvánvaló, hogy a vita természetszerűleg meddő marad, mert a két ellentét jelentése nincs egyértelműleg meghatározva s akárhányszor nyelvi formának tekintjük azt, a mi logikai elmemunka műve vagy gondolkodásbeli funkciót, célt, különbséget látunk ott, a hol csak a kifejezésről lehet szó. Ezért van az, hogy a voluntaristikus irányú s minden más logikusnak igaza van, a mikor a logikai viszonyokat lehetőleg a nyelvi kifejezésre való tekintet nélkül vizsgálja s másrészt igaza van Husserlnek is, a ki a kifejezésből, a meglévő nyelvi hüvelyből hámozza ki a logikai jelenségeket.

Bármint is legyen, a nyelv és gondolkodás viszonya nem olyan probléma, a melyet a logika a maga erejéből egyedül megoldhatna. Lélektani, aesthetikai és logikai problémák szorosan egybefonódnak ebben a nagy complexusban és a megoldásnak is ehhez a helyzethez kell alkalmazkodnia. Vannak philosophiai kérdések, melyeket egyetlenegy döntő felelettel kell elintézni, de a nyelvproblema nem ezek közé tartozik: ha valahol, akkor ebben az esetben van igaza annak a philosophusnak, a ki nem a megoldásban, hanem a problémákkal való foglalkozásban látja a philosophia tulajdonképeni feladatát. Ezt látták a voluntaristikus irányzat legkitünőbb képviselői, Windelband, Rickert, ezt látták az aesthetikai irány követői Wilhelm von Humboldtól egészen Croce-ig és Vosslerig, ezt a phaenomenologiai alapon álló logikusok. A mi közelebbi tárgyunkat érinti, a logikai feladat a nyelvproblema körén belül egyrészt a nyelvi és a gondolati kategoriák gondos elkülönítése, másrészt — a mi az előbbivel összefügg — a nyelv helyének megállapítása a logikai gondolkodásban. Hol kezdődik a nyelv szerepe? Ez a legfontosabb kérdés. Lotze volt az, a ki ilyen irányú ösztönzéseket adott logikájában, ott, ahol a fogalom kialakulását nyomról nyomra követik.¹ De éppen Lotze olvasása győz meg arról, hogy a nyelv és gondolkodás viszonyának logikai problémája szintén oly szorosan összefügg más centralis kérdésekkel, hogy ha nem akarnak határozatlan általánosságok között maradni, akkor ezekkel a kérdésekkel együtt kell tárgyalnunk. A legfontosabb, a többi magában rejtő ezek között kétségtelenül a fogalom és ítélet összefüggésének problémája.

A lélektan és a fenomenologia feladata annak a bonyodalmas folyamatnak leírása és elemzése, a melyet az „általános képzetek“ keletkezésének nevezünk s ez a feladat egybeesik az abstractio természetének vizsgálatával. A logika ebben a tekintetben már nem kezdheti előlről a munkát: nem genetikus, hanem logikai (érvényességi) szempont vezette azokat a gondolkodókat, a kik a fogalom és ítélet prioritásának kérdését felvetették és a traditionalis logika szellemével ellenkező értelemben feleltek meg reája. Ez a felelet maga a legszorosabb összefüggésben áll nyelvphilosophiai megfontolásokkal, a mint azt mindjárt látni fogjuk.

¹ V. ö. különösen Logik, § 2—8. Lotze sok tekintetben még kiaknázatlan gondolatain kívül igen fontosak Husserl elemzései és a würzburgi iskola kísérleti eredményei (Messer, Bühler, Dürr.)

A XIX. század nyelvtudományának legnagyobb tette, legalább philosophiai szempontból, a mondat természetének felismerése. Míg a szokásos nyelvtudomány rendületlenül tanította és még ma is tanítja, hogy a mondat szavak összetételéből keletkezik, Wilhelm von Humboldt, majd Max Müller hatása alatt mindinkább kezdett érvényesülni e mellett a helyes belátás is. Hermann Paul¹ egyik nagy érdeme, hogy nemcsak általánosságban, de az egyes problémák fejtegetésében is következetesen keresztülvitte a mondatra vonatkozó felfogását. Ugyanezt mondhatjuk Wegenerről is.² Szerintük a nyelv élő egysége nem a szó, hanem a mondat s minden olyan kísérlet, mely ezt az egységet szavak összefűzéséből akarja kimagyarázni, sikertelen és erőszakot tesz a tényeken. Ha egyszer megvan a mondat a maga oszthatatlan jelentésegységében, akkor megérthetjük a szavaknak feladatát és szerepét e jelentésegység interpretálásában, bővítésében, differencialásában. De sohasem tudunk egységet elővarázsolni olyan tagokból, melyek ezt az egységet sohasem ismerték.

A szó és a mondat ilyen felfogásával párhuzamosan vagy ezzel összefüggésben alakult ki az ítélet primär természetének felismerése is. Kétségtelen, hogy a nyelvi formák szemlélete mindig hatott a logikára és hogy a mondat szokásos összerakó elmélete segítette, támogatta azt az ítélettant, mely az ítéletben fogalmak összetételét látta. Hogy milyen mértékben beszélhetünk ilyen esetekben hatásról, arra nagyon nehéz pontos választ adni. Mindaz, a mit tudunk, annyi, hogy a mondat új felfogásának elterjedésével egyidőben (és néha ugyanazon írónál) nyilatkozott meg elementaris erővel a visszahatás az ítélet és a fogalom viszonyának szokásos értelmezése ellen.

¹ Prinzipien der Sprachgeschichte 1880, 4 a. 1910.

² Wegener, Untersuchungen über die Grundfragen des Sprachlebens 1885.

(Vége köv.)

IRODALOM.

Le Comte Baguenault de Puchesse, correspondant de l'Institut: *Condillac. sa vie, sa philosophie, son influence*, Paris, Plon-Nourrit, 1910.

Baguenault de Puchesse családja révén olyan forrásokhoz jutott, melyek Condillacra vonatkozó tudásunkat részben módosítják. Kiemeli, hogy Condillac nem volt eredeti szellem, de korának minden eszméjét lelkébe fogadta. Hivő volt, de abban ártatlan, hogy böleselete nyomán mások materialismusra jutottak. Hangoztatja, hogy Condillac philosophiája megfelelt kora társadalmának. Utal arra a nagy lendületre is, melyről napjaink Condillac-cultusa tanuskodik. Condillac a francia irodalom klasszikusává lett.¹

Foglalkozik Condillac gyermekkorával. Érdekesen írja le a Lyonban tanuló Condillac életét. Rámutat Condillac philosophiai tanulmányaira. Condillac *Locke*-ot, *Newton*-t, *Bacon*-t és *Leibniz*-et tanulmányozza. A párizsi élet jellemzése nem kevésbé vonzó. Condillac kiváló írókkal ismerkedik meg és bejut az előkelő salonokba. Részletesen ír *Madame de Tencin* salonjáról, hol Condillac többször megfordult. Szól Condillac hírnevének izmosodásáról, majd öreg korának a jellemzésére tér. Condillac unokahuga részére megvásárolta a fluxi birtokot és kastélyt. Condillac a Párizsban tapasztalt erkölcstelenségek elől Fluxba menekült.

Szép jellemrajzot nyújt Condillacról: Condillac könyörületes lelkű és mesterkéletlen modorú ember volt, Voltaireben elítélte a gúnyolódó szellemet.

Majd Condillac munkáinak a taglalására tér. Első sorban a *Tanulmány az emberi ismeretek eredetéről* című művét (1746) tárgyalja. E munkában Condillac arra az eredményre jut, hogy a metaphysikában és az erkölcstanban olyan pontossággal lehet okoskodnunk, mint a geometriában, olyan határozott fogalmakat nyerhetünk ott is, mint itt. Baguenault de Puchesse kiélezi,

¹ Étienne Bonnot, abbé de Condillac 1714 szeptember 30-án született s 1780 augusztus 2-án halt meg.

Condillac azt a tételt fejti ki, hogy minden dolgot úgy kell néznünk, a mint van s hogy az emberi értelmet egy alapelve, a perceptiora alapíthatjuk. Könnyed, világos modorban tárgyalja e műnek azokat a részeit is, melyek a figyelemre, az emlékezetre, a képzeletre, a gondolkodásra, továbbá a gondolkodás és nyelv viszonyára vonatkoznak. Valóban, a munka második részében Condillac a nyelvet mint az emberi gondolkodás eszközét vizsgálja s feldolgozza a történet és az irodalom tanulságait is. Baguenault de Puchesse kiemeli, hogy Condillac eleven modorban ír, részekre tagolása szigorú logikára vall s fejtegetései matematikai pontossággal fűződnek egymáshoz.

Nem kevésbé lelkiismeretes az *Értekezés a rendszerekről* című munka (1749) bonczolgatása. Ebben az értekezésben Condillac kora bölcséletét tárgyalja. Condillac arra utal, hogy a philosophus a szavak jelentése miatt téved a legtöbbet. A rosszul alkalmazott nyelv és a metaphorák már sok félreértést okoztak. Nem az elvontságokat, hanem a coneretumokat kell vizsgálnunk. Nemesak *Descartes*-ot bírálja szigorúan, hanem *Malebranche*-ről sincs jó véleménynyel. *Spinozá*-val és *Leibniz*-czel szemben is szigorú. Baguenault de Puchesse beszámol arról is, e műről milyen elismeréssel nyilatkozott *Voltaire*, *Diderot*, és *D'Alembert*. A XIX. században *Cousin* Condillac metsző hangját kifogásolja, *Damiron* pedig azt, hogy Condillac a történeti tényezőket elhanyagolja, továbbá, hogy bírálatában nincs meg a kellő helyesség.

Majd az *Értekezés az érzetekről* (1754) című munkát taglalja. Szól Ferrand kisasszony szerepéről, tárgyalja a szoborindítékot. Követi a munka menetét. Kifogásolja, hogy Condillac a szobornak először csak egy érzékszervet juttat, csak azután ad neki önként többet, addig míg a gyermek összes érzékeivel együtt születik és nő, melyeknek működése egyidőben történik s melyek együtt szolgálnak éppen úgy a fogalmaknak, mint magának az értelemnek az alakulására. Gondosan követi a munka gondolatfűzését. Megállapítja, hogy Condillac az akaratot szabadnak mondja, de ezt a szabadságot olyan megszorításokhoz fűzi, hogy az akarat szabadsága kétségessé válik. Elemzi a munkára vonatkozó bírálatokat is. Condillacnak szemére hányták, hogy a szobor indítékát mástól vette. Baguenault de Puchesse érdekes adattal tisztázza a kérdést: Condillac és íróársai a *Pinier fleuri* nevű vendéglőben tartott ebédeken erről a tárgyról is társalogtak, mint a fogalmak eredetét hathatósan igazoló eszközzől. A szoborember eszméje éppen úgy származhatik Buffontól és Bonnet-től, mint Condillac-tól vagy Diderot-tól. Tárgyalja *Grimm* bírálatát. Érdekesen elemzi *Flourens* álláspontját: Flourens mereven bírálja Locke-nak, Condillac-nak és Helvétius-nak tanát az érzetekről. Flourens az érzéklés mozzanatát elhanyagolja. Külön-

ben Baguenault de Puchesse Flourens bírálatát kellő értékére szállítja le. Baguenault de Puchesse maga Condillac művében módszerhibára utal: Condillac az analysisist hirdeti s kelleténél mégis több synthesisist alkalmaz.

Rámutat az *Értekezés az állatokról* (1754) című munka vitázó jellemére. A mű éle Descartes és Buffon ellen irányul. Condillac szemére lobbantja Buffon-nak, hogy nem tud megfigyelni s ellenmondásokba keveredik. Nem kevésbé behatóan taglalja a munka állatiélektani eredményeit: Condillac megállapítja, hogy az állatokat is a szükség, az érdek vezeti, leleményük csekélyebb, mert értelmük is korlátoltabb; fogatkozásuk, hogy nincs nyelvük; az embert az istenség és az erkölcs eszméi különböztetik meg az állattól; az állat lelke nem halhatatlan. mint az emberé; az állatnak csupán érzéklései vannak, de az embernek fogalmai is.

Utal e mű hatására: *Grimm* elítéli Condillac-ot, hogy kiméletlenül bánt Buffon-nal. *Voltaire* dicsérettel emlékszik meg róla.

Majd a *parmai herceget* oktató Condillac nevelő munkáját méltatja. Beszámol Condillac Pármába jutásának előzményeiről s pármái társaságáról. Egyes írók leveleit is felhasználja, hogy Condillac-ról minél alaposabb, minél részletesebb rajzot adjon. Majd Condillac Párizsba költözködéséről ír részletesen. Körülményesen beszámol Condillac akadémiai tagságáról. Ismerteti Condillac székfoglalóját (1768 december 22): Condillac vázolja a művelődés fejlődését, kárhóztatja a barbárságot, dicséri a bölcsészet nyújtotta fényt.

Ismerteti a parmai herceg oktatására szánt tizenhat kötetes nagy munkát. (*Cours d'études pour l'Instruction du Prince de Parme.*)¹ Kiemeli, hogy Condillac növendékének felfogásához alkalmazkodott. Elemzi Condillac nevelési alapelveit. Rámutat arra, hogyan haladt tanítványával Condillac szakról-szakra. milyen jelentőséget tulajdonított a történelemnek. Ebben a nagy munkában Condillac sok olyan tárgyat ismételt, melyeket régebben is fejtegetett. Baguenault de Puchesse mellőzi ezeket a részeket. Kielezi, hogy a történeti részben van néhány eredeti szempont és nem egy találó ítélet. A modern történetről írott részről megállapítja, hogy a XVIII. század tudományának és bölcsészetének valóságos apológiája. Tárgyalja a munkának a vallásra vonatkozó tanítását s kiemeli, hogy Condillac elítéli a szenteskedőket. Rámutat az irodalmi utalásokra is: Condillac leginkább Boileau-t, Corneille-t, Molière-t, Regnard-t s Racine-t méltatja.

Condillac-nak nemzetgazdaságtani munkásságát is jellemzi. Condillac-nak különösen a fluxi birtokszerzés szolgál alkalmul

¹ 1769—1773.

arra, hogy nemzetgazdaságtannal is foglalkozzék. Baguenault de Puchesse ismerteti Condillac-nak 1776-ban írott *A kereskedelem és a kormányzás egymáshoz való viszonyuk szempontjából* című művét: Condillac azt a kormányt tekinti jónak, mely megengedi a szabadságot. A nemzetgazdaságtant Condillac abból a szempontból tekinti, eleget tesz-e az emberi szükségleteknek? Az érzett szükség a dolgoknak mindég nagyobb értéket ad. Ez az érték a dolgok ritkaságával növekszik, bőségével csökken. Baguenault de Puchesse megállapítja, hogy Condillac nemzetgazdaságtani kutatásaiban is azokat az elveket alkalmazza, melyeket más műveiben már régebben kifejtett. Utal Condillac önálló közgazdasági nézeteire is. Termelni — mondja Condillac — annyit jelent, mint új alakot adni az anyagnak. A természet gazdagságának a bőségét a földművesnek köszönhetjük. Az iparban, kereskedésben, a földművelésben a kiváltképen termékeny tényező a munka. Leghasznosabb az a nép, mely minden nemben a lehető legtöbb munkát nyújtja.

Majd a Condillaera zúduló támadásokra tér: Condillac-ot a physiokraták erősen kikezdi, különösen *Baudeau*. Baguenault de Puchesse túlzottnak tartja *Say*-nek azt a vádját, hogy Condillac nem érti tárgyát s hogy csak elmés fecsegő. Utal Condillac kortársainak az ítéletére is. *Grimm* némi gúnnyal ír Condillac nemzetgazdaságtani tevékenységéről. Már *La Harpe* jobbakaratú volt. *La Harpe* kiemeli Condillac nemzetgazdasági művének módszeres menetét és világosságát. Legérdekesebb a XIX. század egyik angol tudósának, *Dunning Macleod Henriknek* a nyilatkozata. Ez a tudós kitűnőnek tartja Condillac közgazdasági művét. *Dunning* néhány angol és amerikai társával együtt úgy vélekedik, hogy Condillac felfogása a nemzetgazdaságról a lehető legmegfelelőbb. Baguenault de Puchesse Condillac közgazdasági jelentőségét különösen a következőben látja: „Condillac a teljes beviteli és kiviteli szabadságnak a híve, a mi valamely nemzetre nézve az ipar, a kereskedelem, sőt a földművelés virágzásának forrása“ (193. l.).

Baguenault de Puchesse tárgyalja Condillac utolsó filozófiai munkáit is. Közli azt a levelet, melyet a lengyel Potocky Ignác írt Condillac-nak 1777 szeptember 7-én, melyben a francia írótól logikát kér a lengyel iskolák részére. Kiadja Condillac válaszát is.

Majd a *Logika* (1780) taglalására tér. Condillac azzal kezdi, hogy meg kell vizsgálnunk azokat a leczkéket, melyeket a természet nyújt. Meg kell figyelniük a dolgokat egymásutánjukban. Ezúttal lényeges jelentőségű az analysis. Ismertről kell haladnunk az ismeretlenre. Behatóan foglalkozik az analysis-sel. A nyelvet tekinti a helyes okoskodás eszközének.

Ismerteti *A számolás nyelvét*.¹ A számtudomány csirája Condillac szerint ujjainkban van. Mivel az ujjak nem elegendők, a nevekhez fordultak, de mivel a nevek hosszadalmasan fejezik ki az ismereteket, a jelekhez folyamodtak. Elég hivatkoznunk a számjegyekre és az algebra betűire. Az okoskodás is csak számítás, az okoskodások folyamata a nyelv.

Beszámol Condillac hatásáról is. A jezsuita középiskolák terjesztik Condillac tanítását. Hatott *Destutt de Tracy*-ra, *Garat*-ra, *Deleyre*-re, *Cabanis* ra, *Thurot*-ra, *Laromiguière*-re. Dewaule nyomán azt is tárgyalja, milyen hatással volt Condillac *Herbert Spencer*-re, *Hamilton*-ra, *Stuart Mill*-re. Elemzi azt a felfogást is, mely Condillac-ot teszi felelőssé a forradalom tévedéséért és túlzásaiért. Részletesebben taglalja Condillac-nak *Taine*-re tett hatását.

Baguenault de Puchesse könyve néhány újabb, különösen életrajzi szempontból nevezetes adata miatt élénkebb érdeklődésre tarthat számot. Condillac egész munkásságát felöleli, munkáit szabatosan, áttekinthetően tárgyalja. Ha újabb szempontjai nincsenek is mindég, az elért eredményeket értékesíti és Condillac eszméinek a mélyére pillant. Condillac nemzetgazdasági tevékenységére is nagy figyelmet fordít. Ezúttal segítségére voltak *Loynes d'Autroche* feljegyzései. *Dom Gérou* kéziratái és *Lebeau*-nak *Condillac, a nemzetgazda* (Párizs, 1903) című munkája.

Baguenault de Puchesse könyve az újabban erősen fellendülő Condillac-tiszteletnek éppen olyan becses nyilvánulása, mint a mi philosophiai irodalmunkban *Jancsovics Ferencz* kitűnő Condillac-fordítása (*Értekezés az érzetekről*) és mélyenszántó, magvas Condillac-tanulmánya.² Mint a mennyire sikerült Baguenault de Puchesse-nek Condillac gondolkodásába behatolnia, éppen olyan üdvös munkát végzett nálunk *Jancsovics Ferencz*. Baguenault de Puchesse könyvének lényegesebb fogatkozása, hogy nem taglalja mélyen Condillac viszonyát mestereihez, míg *Jancsovics* tanulmányában ennek a viszonynak a fürkészése beható. Viszont *Jancsovics* tanulmányának hiánya Baguenault de Puchessé könyvével szemben Condillac nemzetgazdaságtani tevékenységének mellőzése. Baguenault de Puchesse másik fogatkozása, hogy könyve végén elnyúlósodó hosszadalmassággal olyan kérdéseket tárgyal, melyek czéljával lazán függnék össze. A hit, a tudomány, a metaphysika kérdései, *Fouillée*, *Boutroux*, *Poincaré*, *Bergson* nézetei érdekesek, de a tárgyhoz vékony fonal fűzi őket. Ezek a kifogások a könyv érdemeivel szemben csekélyebb

¹ Csak 1798-ban jelent meg, 18 évvel Condillac halála után.

² Phil. Írók Tára, XXVI. k.

súlyúak. Mint nálunk Jancsovics Ferencz, a francziáknál Bague-nault de Puchesse hathatósan hozzájárul Condillac szellemének biztosabb megértéséhez.

Dr. Flek Oszkár.

*

Lalo: Introduction à l'esthétique. Paris. Librairie Armand Colin. 1912. 340 l. (8'r.)

Lalo egész munkásságát jellemzi a mindjobban elhatalmasodó aesthetikai sentimentalismus elleni küzdelem. Ezen aesthetikai irány, mivel állandó tendenciája a művészet és szép birodalmában az érzelem privilegiumának, sőt monopoliúmának elismerése, szükségképen mindenütt a mysticismusba csap át. A francia sentimentalismus vezetője Guyau, az „élet“ aesthetikai fogalmának meghatározója. A német az „Einfühlung“, a „beleérzés“ gondolatában, különösen Lipps és Volkeltnél éri el fejlődése tetőpontját. Ezen eszmék jogosultságát tagadja Lalo, s egyaránt küzd a szép intellectualisticus és sensualistikus theoriái és a mystikus sentimentalismus ellen. Elméletének lényegét tekintve a leibnizi tanok felújítójának, sőt továbbfejlesztőjének nevezhetjük őt, a mennyiben az aesthetikai érzelmeket zavaros tudatállapotoknak tekinti (des pensées, des sensations, des habitudes ou des impulsions confuses).¹ E tudatállapotokra nézve jellemzőnek tartja a harmonia zavaros képzetét, une pensée confuse d'un ensemble de rapports intérieurs et extérieurs.

Még Meumann 1908-ban megjelent könyvében² azt állítja, hogy a normativ aesthetikának a descriptiv mellett a jelen és jövő aesthetikájában kevés jelentősége van. S íme Lalo az álpróféta bélyegét süti rája, midőn munkájában leghatározottabban a normativ aesthetika tekintélyének restaurációjára vállalkozik. Meumann a normativ aesthetikus J. Cohn kísérleteit elhibáztatknak declarálja, de vajjon hogy tudja majd ugyanezt Lalo fejtegetéseire is rábizonyítani, ki minden oldalról biztosítani igyekszik magát s a legkülönbözőbb irányú munkákból vett idézetekkel támogatja tételeinek igazságát.

Lalo korunknak e — Julius Schultz véleménye szerint — legbiztosabban látó aesthetikusa, legújabb munkájában nem ad a szó szoros értelmében vett, minden aprólékos részletre kiterjeszkedő aesthetikai bevezetést, hanem Fechnerhez hasonlóan a szigorú systematikus sorrend mellőzésével, szabadabban tárgyalt pár alapvető fontosságú problémát. Művét leginkább iránytadó

¹ Lalo: Les sentiments esthétiques. Paris 1910. 186. l.

² E. Meumann: Aesthetik der Gegenwart. 27. l.

programnak nevezhetjük, mely szoros kapcsolatban áll az esztetikai munkálkodás jelenlegi törekvéseivel. Fejtegetései az eredeti jelzőre nem tartanak mindig igényt, érdemüket inkább abban a józan esztetikai eklekticismusban találjuk meg, melynek jogosultságát részben Fechner, még meggyőzőbben Volkelt és Dessoir bizonyították be.

A jövő esztetikája Lalo szerint a műbírálat philosophiája (philosophie de la critique d'art), melynek lényegéből következik a műbírálat, művészettörténet s a tulajdonképeni philosophiai esztetika egymáshoz közelhozása, mondhatjuk egybeolvasztása. Ez egyesítés épp oly termékenyítő hatást ígér, mint a philosophia és tudomány folyton erősödő kapcsolata. A félig mystikus spiritualismus a bölceletet elszigetelte, az esztetikai mysticismus a műalkotásokat figyelembe nem véve, sokszor hasonló ellenségesen viselkedett a művészeti tényekkel szemben. La Harpe egy találó megjegyzését tartva szem előtt, definiálja Lalo a legkiválóbb műelméletet, mint a legkiválóbb műalkotások taglalását. Minden más esetben csak önkényes képzelgésekhez scholastikus abstractiókhoz juthatunk. Az esztetikus, miként a művészettörténetirő és kritikus, csak úgy ítélheti meg helyes szempontból a műalkotást, ha azt egy szükségszerű collectív fejl. részesének tekinti.

E három tudományág tehát szorosan összetartozik. A pozitív esztetika csak a két disciplina bölcelete lehet, csak rájuk támaszkodva haladhatja túl őket. Miért nem egyesülhetne közös munkára az esztetikában a laboratoriumi kísérletezés, a bölcelet, kritika s műtörténet. ha az utóbbi időben a többi tudományok terén is egymástól régebben oly távol álló disciplinák egyesültek egy közös cél érdekében? A jelenkor esztetikusai már kezdik felismerni a sokféleség mélyén rejtőző egységet, az éles határok kiegyenlítésére tesznek kísérletet. Lalo könyve lényegét tekintve, e még távoli cél munkása. A szorosabb összefüggést nélkülöző fejtegetéseknek e törekvés ad belső egységet.

Van-e az esztetikának módszere? E kérdéshez, bár megoldására már több ízben tett kísérletet,¹ e munkájában is visszatér Lalo. — Egy tudomány módszere sem lehet a priori, hanem a tudományból lassanként kell kiválnia. A „szép theoretikusai“ nem törődtek a módszerrel, s ha tárgyalták is, számottevő eredményhez nem igen jutottak. A terjedelmes esztetikai munkák alig egy-két fejezetet szentelnek e fontos kérdésnek, s ezekben csak azt árulják el, hogy módszerünk egyáltalában nincs. Felfogásuk annyira abstract, annyira távol áll a valóságtól, hogy a

¹ Lalo: Critique des méthodes de l'esthétique. Revue philosophique XXXV. 12.

legtöbb esetben összefüggésbe sem hozható a művészet konkrét életével. E mystikus aesthetika maga is művészi productum akar lenni, s ezért a leghatározottabban elutasítja magától azon gyakorlati kérdést, vajjon mi az aesthetika meghatározott tárgya, s mely módszer felel meg e tárgy szükségleteinek leginkább? Kevés pozitív eredményhez jutnak azon aesthetikusok is, kik már felvetik a módszer kérdését, de helytelenül. Három alternatívába foglalja össze Lalo e merőben terméketlen vizsgálódásokat: az aesthetika deductiv-e vagy inductiv, metaphysikai-e, vagy positiv, integrális e vagy partiális? Mint minden a kialakulás stádiumában levő tudományban, az aesthetikában is kezdetben a deductio uralkodott. Maguknak a complex aesthetikai fogalmaknak belső természetete hypothésisek felállításához, deductióhoz vezette a gondolkodókat. Az empirismus főképviselője Stuart Mill, ki feltétlenül esküszik az inductióra, kénytelen a deductio erejét és használhatóságát a morális és sociális tudományok területén belül elismerni. Más oldalról az aesthetika feladata nemcsak egyes művészeti tények constataciója, hanem a realitás vizsgálata mellett az ideál elénk állítása. S itt módszere szükségképen deductiv, mert az inductio a ténylegesen felül nem emelkedhetik. Az inductiót és a deductiót mereven szétválasztani a tudomány mai álláspontja szerint nem lehet. Már Claude Bernard hangoztatja, hogy az emberi elme kétféleképen nem dolgozik. A gondolat mindig bizonyos megfigyelésből indul ki, ez suggerálja a hypothesis, melyet azután más tények igazolnak. A suggeráló és bizonyító tények, s a kettő között lévő irányító eszme azon három elem, mely minden tudományban, legyen az abstract vagy concrét, theoretikus vagy normatív, feltétlenül szerepel. Így az aesthetikában is minden kutatás alapja a megfigyelés, ezen alapul a hypothesis, s az irányító eszme, melyet újabb tények igazoló erejének tekintetbevételével törvényre emelünk.

Az inductio és deductio kérdésével függ össze, vajjon az aesthetika metaphysikai-e vagy positiv? Minden tudomány az említett három elemből alakul ki: vannak suggeráló s igazoló tények s irányító eszmék. A határozott tényekkel nem igazolható hypothésisek a metaphysika körébe tartoznak. Így természetes, hogy a metaphysika nem előzheti meg a tényeket, csak követheti, miként Kant már bebizonyította, a metaphysikából a morál törvényeit nem vezethetjük le, ellenben a morálra jogosan alapíthatunk metaphysikát. Ugyanigy az aesthetikában is van jogosultsága a metaphysikának, de csupán egy meghatározott területen belül. Hasonlóan tárgyaltalan az aesthetikai integritás és partialitás kérdése is. Az integrális és partiális kutatás kiegészítik egymást, a priori egyiket sem lehet a tudományos jellegű aesthetikai munkáknál mellőzni. Így törekszik Lalo kiegyenlíteni a látszólag

leginkább ellentétben álló módszereket és felfogásokat, így tünteti el ezen szerinte hamis problémákat (faux problèmes).

Ezután teljes figyelmét az aesthetikai methodus egyetlen és igazi problémájának, az *érték problémájának* szenteli. Az aesthetikai érték kérdését három egymástól szigorúan elkülöníthető problémára bontja. 1. Van-e aesthetikai érték, vagy csupán tényekkel állunk-e szemben? Más szóval az aesthetika egyszerűen tényeket állapít-e meg, vagy azt keresi a minek lennie kell, röviden: theoretikus, speculativ, descriptiv-e, vagy normativ, szabályozó esetleg parancsoló? Ez szorosán véve az *érték problémája*. 2. Feltéve, hogy vannak aesthetikai értékek, ezek subjectivek-e, vagy objectivek, individuumok szerint változnak-e, vagy általánosíthatók? Ez az *impressionismus* és *dogmatismus* kérdése. 3. Ha ez értékek nem önkényesek, vajjon specifikusan a művészethez kapcsolódnak-e, vagy más anaesthetikus értékekhez viszonyítva állapíthatók-e meg? A művészet autonom-e, vagy függő helyzetben van más emberi functióktól? Ez a *l'art pour l'art* kérdése.

Lalo felfogása szerint ezen kérdések megoldásától függ az egész modern aesthetika és műkritika fogalma. Legelőször pontosan körül kell zárnunk a területet, melyen belül az aesthetikai értékeket kereshetjük. Ki kell zárnunk e körből a természetet, mely minden aesthetikai álláspontot, minden értékelést kizár, tehát *anaesthetikus*. Hasonlóan ki kell rekesztenünk a természetes szépet, a legtipikusabb, legszebben fejlett példány *pseudo-aesthetikus* kiválóságát. A legtökéletesebb természeti szép aesthetikai szempontból alárendelt szépségű lehet, viszont a természeti rút nagy szerepet játszik a művészeti szépbén. Tehát a valódi aesthetikai értékeket a művészetben kell keresnünk, mely harmonizáló, dekoratív s idealizáló technikájával széppé varázsolhat mindent. Számára a természet és a természeti szép suggestiv forrás, de nem törvény, melyhez görcsösen ragaszkodnunk kell.

Könyve második részének befejezésül Lalo „*unité, dualité, ou trinité esthétiques*“ czimen foglalja össze fejtegetéseit. Háromfajta fogalom tart igényt a szép qualificatiójára.

1. A természet *anaesthetikus szépsége*, azaz inkább az élet intensív érzete, mely minden fokozatot és értéket teljesen kizár.

2. A természet szépségének érzete, hol már becslés, viszonyítás, hierarchia, tehát az érték fogalma is szerepel. Azonban ez az érték még csak *pseudoaesthetikus*.

3. A *művészeti szép*, az egyedüli aesthetikai szép, melynek lényege akár reproducáló, akár teremtő, nem a tárgy, hanem az activitás, a technika.

A szépség első fajtája a realista és mystikus, az empirista

és sentimentális iskolákban uralkodik, Zolánál, Ruskinnél, a romantikusoknál s a „vitalismus“ és „Einführung“ képviselőinél. A pseudoaesthetikus szépség a classikus és pseudoclassikus művészeknél, a theoretikusoknál, idealistáknál fontos, kik Pythagorastól Leibnizig a szépséget harmoniának definiálták. A harmadik fajta szépséget becsülték minden korban és minden iskolában az igazi művészek legtöbbré. Ez a *l'art pour l'art* a művészetben. Minden művész a szorosabb értelemben vett aesthetikai szépet keresi, mely e két másik fajta széppel csak néha, s csak esetlegesen érintkezik. „Il ne faut pas dire: l'art est beau parce qu'il imite la nature; mais: la nature est belle (au sens esthétique du mot) dans la mesure ou elle contient un art“.

(153. l.)

Így körülhatárolván a területet, melyen belül aesthetikai értékről beszélhetünk, munkájának harmadik részében Lalo magának az értéknek tárgyalására tér át. Határozottan állítja fel e tételt: *minden aesthetika normativ*. Érdekesen s ellenállhatatlan dialectívával fejt ki, mennyire normativ lényegét tekintve még Taine naturalistikus aesthetikája is, holott tudatosan ki akar zárni minden ítélkezést és normativ elemet. A *Philosophie de l'art*-ban maga is bevallja, hogy fejtegetéseinkből szükségképen kritikának kell beszűrődnie, a mely már tulajdonképen értékelés. „Nous avons toujours et à chaque pas, porté des jugements. Sans le savoir, nous avons en main un instrument de mesure. Les autres hommes font comme nous, et, en critique comme ailleurs, il y a des vérités acquises.“ Taine ezen eltérése az eredeti programtól érthető. A methodikus megállapítás csupán csoportosítás alapján, ez viszont csak hierarchikus jellemvonások tekintetbevételével lehetséges. Hasonló könnyedséggel sorakoztatja fel Lalo a modern aesthetika legkülönbébb irányainak legkiválóbb képviselőit, kik valamennyien megegyeznek abban, hogy az aesthetikát akaratlanul normativ tudományként művelik s ösztönszerűleg értékeléshez jutnak el. Sainte Beuve, a ki a kritikát a szellemek természetrajzává, morális physiogiává akarta tenni, mindig „un assez bon juge, qui a un code“ maradt. Zola kritikáinak egyik gyűjteményét „Mes haines“ címen adta ki, tehát kárhoztatott, ítelt, értékelt. A német aesthetikusok hatalmas táborában ugyanazt látjuk. Volkelt már határozott alternatívát állít fel: az aesthetika vagy normativ tudomány, vagy nem lehet tudomány. Le kell tehát mondanunk azon utopistikus gondolatról, hogy lehetséges csupán történeti leírásból vagy magyarázó fejtegetésből álló aesthetika, mely a tények s nem az értékek tudománya.

Az aesthetikai érték problémája elválaszthatatlanul összekapcsolódik az impressionismus és dogmatismus kérdésével.

Mindkét irány megegyezik az aesthetikai értékek szükségességének hirdetésében, de az általánosítás jogos mértékének megállapítása éles válaszfalakat emel közéjük. Az impressionista szemében az ítéletek értéke subjectív, s így individuumok szerint változik, a dogmatikus előtt objectív, általános, úgy socialis, mint psychológiai realitás. Az impressionismus ellensége minden rendszernek s külső tekintélynek. Legjobban jellemzi felfogásukat egyik legkiválóbb képviselőjüknek Anatol France-nak nyilatkozata: a kritika, éppúgy mint a philosophia, avagy történet a regény egy fajtája, tanult és tudnivágyó szellemek számára. Jól meg kell jegyeznünk, hogy minden regény autobiographia. Így a valódi kritikus az, ki lelkének a művészi produktumok közti kalandjait beszéli el. Hasonlóképp nyilatkozik Lemaître: korunk másik nagy impressionistája „La critique est un art de jour des livres, et d'enrichir et d'affiner par eux ses sensations“ Temperamentumunk és izlésünk a kor és körülmények által determinált, ezért szeressük a nekünk tetsző könyveket s ne törődjünk a szabály és classificatióval, hisz mai impressióink semmiképp sem biztosítanak a holnap felől. Ily nyilatkozatok után kissé meglep bennünket midőn Lalo az impressionista kritikusoknak alapjában véve dogmatikus voltát bizonyítja. Az impressionisták értékelnek, helyeselnek vagy hibáztatnak s ha meggyőzni nem is akarnak, véleményüket okokkal támogatják. Érdekes, de talán kicsinyes szóhoz való ragaszkodással kiválogatott adatokat gyűjt össze Lalo a „dogmatisme des impressionistes“ realitásának bebizonyítására. Az impressionismus végleges kiküszöbölését Lalo nem javasolja, e kritikának bizonyos határokon belül megtámadhatatlan és legitim voltát elismeri. A subjectív vélemények tömegéből közös jegyeket, absolut igazságokat vonhatunk le, Poincaré szerint: „Rien n'est objectiv que ce qui est identique pour tous“.

A traditionális dogmatismus rendesen absolut érvényességre tartva igényt jelentkezik. Ezt látjuk a platonikusoknál, Aristoteles követőinél, a renaissance korában, a német s francia romantikusoknál. Van azonban az absolut dogmatismus mellett relativ is, mely a tapasztalatban a mű értékét meghatározó relatiók számát emelni s e relatiókban a szükségszerű vonásokat, azaz a törvényt meghatározni törekszik. Számára nincs absolut, magánvaló szép, hanem csupán oly meghatározások összesége, melyek szakadatlan evolutioban vannak. Ily relativ dogmatismus Taine-é s Brunetiére-é. E relativ dogmatismusnak előmozdítására szolgál a kísérleti aesthetika, melynek segítségül hívása nélkül lehetetlen tudományos kritikát elképzelnünk. Fechner egyszerű kísérleteinek célja ugyanaz, mint követői bonyolultabb természetű vizsgálódásainak, t. i. törvényeknek, szükségszerű kapcsolatoknak megállapítása az aesthetikai tények között. Az ilyen jellegű vizsgáló-

lások eredményeinek értékesítésével érhetjük el a végső célzt a szó valódi értelmében vett, ideális dogmatismust, az impressionismus és dogmatismus synthesisét. Ezen „l'organisation dogmatique de l'impressionisme“ szükségképen involválja minden aesthetikai érték sociális természetét s így az aesthetikának, mint tudománynak sociologiai álláspontját.

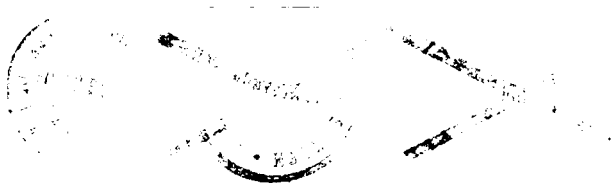
A három oly sokat emlegetett tudományágnak egyesülésétől a művészeti kritika philosophiájában, mely a *relativ dogmatismus* s a *sociologiai álláspont* uralmát jelenti, remélhetjük a modern aesthetika igazi jövőjét.

Mély és methodikus formában fejezi ki gondolatait Lalo. Gondos körületekintéssel válogatja össze a legkülönbözőbb irányok javait s ezeket egységes egészbe tömöríti. Gondolatmenete mindig logikus, de álláspontja éppen a túlságosan tudatos s így sokszor erőszakolttá váló eklekticismus folytán egyoldalúvá lesz. A disparat elemek éleit nem mindig tompítja le kellőkép. Az aesthetika nála inductiv és deductiv, metaphysikai és positiv, integrális és partiális. Dialecticája, melylyel állításait védelmezi, a legtöbb esetben meggyőző. A természetérzés, természeti szép és művészeti szép pontos elhatárolásával, egymáshoz való viszonyuk tisztázásával — bár e tekintetben nagyrészt Julius Schultz fejtegetéseire támaszkodik¹ — sok zavaros nézetnek vetett véget. Az aesthetika normativ voltát épp azok munkái alapján bizonyítja legügyesebben, kik ezt leginkább tagadják. De egy dolgot e fejtegetéseire és az impressionismus elégtelenségének bizonyítására kiválogatott idézeteire meg kell jegyeznünk. Kiszakított mondatokkal bizonyít s nem jut eszébe, hogy az ellenkező tétel igazolására az említett munkákban sokkal több idézet található. Egy aesthetikai rendszert, akár elfogadjuk azt, akár nem, csak a maga egészében lehet vizsgálnunk. Az impressionismus és dogmatismus ellentétét a dogmatismus relativitásának s az impressionismus objektivizálhatásának hangsúlyozásával oldja meg. Az általa összehordott különféle elemek harmoniájukat nem a skeptikus elme jóakaróan elnéző mosolygásának köszönik, a ki előtt minden egyformán értékes, vagy ha úgy tetszik egyformán értéktelen, hanem az éleslátású s a jelenkor aesthetikai irányjaiban s problémáiban feltétlenül jártas philosophus erős meggyőződésének.

Budapest.

Révhegyi Rózi.

¹ Julius Schultz: Naturschönheit u. Kunstschönheit. Zschr. f. Aesth. VI. 2.



ROUSSEAU MINT MORALISTA.

Irta : Dr. Rácz Lajos, akad. tanár.

(Folytatás.)

IV.

Rousseau erkölcsi, és pedig egyéni és társadalmi erkölcsi felfogásának megismerése után önkéntelenül fölmerül az a kérdés: mennyiben követte, vallotta maga Rousseau életével és cselekedeteivel azokat az elveket, a melyeket hirdetett? mennyiben igyekezett azok megvalósítására példát mutatni? mennyiben állott élete — erkölcsi tekintetben — összhangzásban tanításaival?

Rousseau, mint *Vallomásaiból* látjuk, nem részesült rendszeres, gondos nevelésben; atyja és nagynénje nevelése nagy mértékben kifejlesztette érzelmi fogékonyságát és képzeletét, de nem véste lelkébe a kötelesség szabályát. Nagy hátránya volt, hogy soha nem járt iskolába, nem ismerte sem a fegyelmet, sem a versengést. Plutarchos olvasása nyomán lelkesedett a római hősökért, de a stoikus erény ezen fellángolásaiban se akarata, se esze nem volt részes.¹ E nevelés, apjának: e minden fegyelemre képtelen republikánusnak példája. Genf polgárainak szabadsága és Plutarchos olvasása korán kifejlesztette benne a korlátlan szabadságvágyat. „Imádom — úgymond — a szabadságot, utálok a korlátozást, kint, alárendelést“. E nevelés következménye, hogy akarata gyöngé, lelkiismerete lassan és későn fejlődött ki. Egész életében — míg rendkívüli energiát tanusít a körülményekkel, a balsorssal, igazságtalansággal, ellenséges hatalmakkal szemben — önmagával, ösztöneivel, ábrándjaival, illúzióival szemben mindvégig akaratszerűen marad . . . „Hajlamaimat legyőzni, mikor a kötelesség parancsolja, erre bárkinél kevésbé voltam képes“.

Erkölcsi eszméit, alapelveit részint az uralkodó vallásos és erkölcsi felfogásból — a mely egészen rányomta

¹ B. Bouvier: J. J. Rousseau, Genèves 1912., p. 30—31.

bélyegét a XVI. századi reformatio óta Genfre —, részint Plutarchosból merítette, de ezek a rendszertelen nevelés folytán nem verhettek erősebb gyökeret lelkében, úgy hogy erkölcsi romlása, züllése már tanonczkorában, Ducommun mesternél megkezdődött s a Savojában, Warensné körében töltött évek semmikép sem voltak erkölcsi tekintetben reá nézve jó nevelő iskolának nevezhetők. Turinban Gaime abbé felkarolta az ifjút s erkölcsi leczkéket tartott neki, elvette lelkében annak a vallásnak első csiráit, a melynek tűzhelye a szív és lelkiismeret, — de e csira csak később indult fejlődésnek. Warensné körében az utolsó, Charmettesben töltött két év (1738—1740) érdemel figyelmet: egyfelől nagy hévvel nekiesik a tanulásnak, a nagy gondolkodók, moralisták, psychologusok tanulmányozásának s ez irányban oly energiát és centraló erőt fejt ki, a melyet senki se várt tőle; másfelől erkölcsi érzéke, lelkiismerete ébredezni kezd. Ennek jele részint az önmagával való tusakodás, a helyzetével való elégedetlenkedés, a mely 1840-ben arra indítja, hogy Warensnének búcsút mondjon; részint az erkölcsi reflexiókra való hajlandóság, a mint azt már előbb *A Warensné gyümölcsöskertje* című költeményében is láttuk s a mint az e korból származó imádságaiban is megnyilatkozik, a melyekben ilyen tételekkel találkozunk:

„Lelkiismeretem megmondja nekem, mily bűnös vagyok; érzem, hogy csak azok az igazi örömök, a melyeket az erény gyakorlása és kötelességeink végzése által élvezünk. Fogadd megbánásomat, óh Istenem! Szégyelve elmúlt hibáimat, szilárd elhatározás kél bennem, hogy azokat becsületes és okos magaviseletemmel helyrehozzam. Elnéz leszek másokkal és szigorú önmagammal szemben; ellen fogok állni a kísértéseknek, tisztaságban fogok élni, mértéket tartok mindenben . . . A mennyire csak lehetséges, el fogom magam szakítani a világ izlésétől, az élet örömeitől és kényelmeitől . . .”¹ Sajnos, ezek az elvek egyelőre csak írott malaszt gyanánt tekinthetők; sok időbe, körülbelül két évtizedbe kerül, míg azok az elméletből a gyakorlatba is átültetődnek. Itt találkozunk először nála a *kötelesség* fogalmával, a mely később oly jelentékeny szerepet játszik nála, s itt az *erény* szóval, a melyet annyira szeret hangoztatni, a melyről oly szépen tud szavalni.

Párisi évei, a melyeket I. Értekezése előtt ott töltött (1742—1750), midőn a nagyvilági életbe merült s annak elveit, szokásait, erkölceit, eljárásait — mint gyermekei-

¹ Annales de la société J. J. Rousseau t. I. p. 221—229.

nek a lelenczházba küldése igazolja — teljes mértékben magáévá tette, erkölcsi tekintetben semmi haladást nem mutatnak. A ki legszentebb kötelességén — az apai kötelességen — oly könnyen túleszi magát, mégha mentségeül szolgál is könnyelmű apjának és romlott párisi környezetének rossz példája, — az igen alant áll erkölcsileg. Sophisma és gyávaság, egoismus és elnézés, a legelemibb kötelességek nem ismerése vagy megvetése: mindez ott rejlik abban a bűnben, a mely szerint egymás után elhagyja gyermekeit. De olykor a sötétségből támad a legnagyobb világosság, a legmélyebb vallásos és erkölcsi sülyedésből a megtérés, — ezt fogjuk tapasztalni Rousseaunál is; épen ez a nagy hiba az, a mely erkölcsi érzését idővel majd felébreszti, a melynek háborgása alatt a lelkiismeret homályos harczaiban, a benső megalázás érzésében és a tökéletesedés vágyában lassankint egy új Rousseau támad és nő fel csendben. Százada moralistái és philosophusai közt Rousseau egyedül nyújtja egy megalázott, kétségbeesett lény példáját, a ki felemelkedik, megtisztul és megújul „azon örökkévaló szem előtt, a mely mindent lát“ (Bouvier, id. m. 102. l.).

A vincennesi élmény nagy lépés a Rousseau erkölcsi fejlődésének útján; benne a természeti ember — a tiszta, egyszerű, igaz, közvetlen ember — kerekedik felül, jut diadalra a romlott, hazug társadalmi ember felett. De a pályadij megnyerése még jelentősebb következményeket vont maga után: fölkelti s megerősíti lelkében a szabadság és erény eszméit, a melyek azokat sugallták; feltárja előtte annak szükségét, hogy egyéniségébe merüljön s azt megőrizni, fenntartani igyekezzék. Elhatározza, hogy szakít a társadalom bilincseivel, felszabadítja magát az előítéletek, conventiók, illendőségi szabályok járma alól s a belső ember szerint fog élni, csupán lelkiismeretétől fog függeni. Életét összhangzásba akarja hozni elveivel: lemond Francueinél viselt pénztárnoki állásáról, hogy egyéni függetlenségét megőrizze s csupán kézimunkával — hangjegymásolással — akarja fenntartani magát; egyszerű öltözetet kezd viselni és jórészt visszavonul a világtól, lemond annak szórakozásairól, élvezeteiről, le a királyok kegydíjairól, tisztelői ajánlatairól, barátai ajándékairól; kezd súlyt helyezni az egyéni méltóságra, önbecsülésre. Sajnos, gyermekeinek lelenczházba küldését még e belső reform után is folytatja s mindenféle sophismákkal akarja magát cselekedetének hordereje felől áztatni, elvakítani (mint azt Francueinéhez intézett, 1751 április 20-án kelt levele bizonyítja).

A világtól való elszakadás, a magány és elmélkedés lassanként feltárja előtte ama dogmatikus tanok tarthatatlan voltát, a melyeket barátai: az encyklopedisták, az uralkodó philosophiai és erkölcsi tekintélyek hirdettek; vizsgálat alá veszi s sorban elveti ezeket, hogy lassú munkával új vallásos, erkölcsi és philosophiai világnézetet dolgozzon ki. Ezeket foglalta utóbb össze *A savojai vicarius hitvallása*-ban. E belső krízis folytán lassankint megtalálja magát, saját egyéniségét; elszakadva környezetétől, visszatér arra a genfi alapra, a melyről kiindult, annak egyszerű életmódjára, vallásos és erkölcsi felfogására (ezt szentesítette nyilvánosan, 1754 nyarán, a ref. vallásra való visszatérése). A megkezdett reform-munkát teljessé a barátaival és Epinaynéval való szakítása és az Ermitage-ból való kiköltözése teszi, a mely 1757 december havában következett be. Ekkor barátai ellene fordulnak s nagy befolyással, széleskörű összeköttetésükkel az egész világon rossz híret költik Rousseau-nak, befeketitik jellemét; pedig ő érzi, hogy jó, hogy egyetlen ambíciója, hogy a nagyvilági hazugságok közepette igaz ember maradjon, a ki lelkiismeretének mélyén felfedezte az igazság, igazságosság és szeretet forrásait. Erre az időre vonatkozik, a mit VI. *Almodozásában* ír: „Egész erkölcsi lényemnek meg kellene semmisülnie, hogy az igazságosság közömbössé válhasson előttem... Míg szabadon cselekszem, jó vagyok s csak jót teszek, de mihelyt érzem az igát, fellázadok. Ha akaratom ellenére kell cselekednem, nem teszem, bármí történjék is; de akaratomat sem teszem, mert gyenge vagyok. Visszatartom magam a cselekvéstől, mert minden erőm negatív s minden hibám mulasztási, ritkán elkövetési bűn“ (IX. 371—72). Ebből a keserűségből, a mit még növelt a Houdetot grófné iránt érzett s szintén csalódással végződött szerelme, indult csirázásnak az erkölcsi tisztaságnak, megbánásnak, függetlenségnek magva, a mely két nagy művében: az *Új Heloise*-ban és az *Emil*-ben oly terebélyes fává növekedett. Mindkét művében a lelkiismeret uralkodó hatalmát hirdeti, mindkettő az evangélium vallás-erkölcsi elveit hangoztatja, a szív tisztaságát, a belső szózatnak való engedelmességet, a kötelesség tiszteletben tartását magasztalja.

Gyermekei elhagyása fölött érzett keservét már az *Emil* I. könyvében bánatos érzések közt juttatja kifejezésre; nehéz nem hinni azon érzelmek őszinteségében, a melyeket itt kitejez, meg nem indulni hibáinak megbánása s hajdas használt kifogásainak megtagadása fölött. A természeti érzés és a lelkiismeret diadalmaskodik az álokoskodások fölött;

erkölcsi felfogása megtisztul, megnemesedik, — ő nem fog többé elbukni. E megtisztulási folyamat a *Vallomások* írása közben egyre jobban halad előre; minden elkövetett hibájának, bűnének, — a melyek legnagyobb része az ő bevallása nélkül örökre ismeretlen maradt volna — nyílt, leplezetlen bevallásával akar egykori vétkeiért lakolni; de nemcsak bevallja azokat, hanem meg is bánja, el is ítéli eljárását. Ez az önvád, ez a vezeklés még erősebb alakban nyilvánul a 70-es évekből származó leveleiben, különösen pedig a *Réveries*-ben. Ezekben elkövetett hibáit oly szívetépő fájdalommal, oly erős lelkiismeretfurdalással siratja, a mely valóságos erkölcsi nagyságra vall.

Vallomásai-ban és a *Réveries*-ben a határtalan nyílt-szivűségből kötelességet csinál; teljes gondja arra irányul, hogy tévedései bevallása által magát megalázva megtisztuljon, eljárását igazolja, a személyében megsértett igazságot és igazságosságot helyreállítsa. Egész könyvén az az állandó akarat és erőfeszítés uralkodik, hogy az igazat mondja, úgy magáról mint másokról. Főczélja annak kimutatása, hogy Jean-Jacques micsoda tapasztalatok árán fedezi fel önmagában a természetes ember legteljesebb, legtdatosabb és legőszintébb példányát* s hogyan küzdött e felfedezés után haláláig, hogy ennek integritását a saját személyében megvédelmezze.¹

Rousseau Párisban töltött utolsó éveit alatt, a tömegettől félrevonulva, egyszerű magányában nemes méltósággal igyekszik életét tanaival összhangzásba hozni. Kézimunkával tartja fenn magát, hogy a társadalomnak terhére ne legyen s hogy szabadságát, a mely mindennél becsebb volt előtte, a melynek majd minden összeköttetését feláldozta, megőrizze. „Egy munkás fia — úgymond — s magam is munkás vagyok“; „mily isteni adomány a munka!“² De szegényes sorsa mellett sem szűnik meg jót tenni, nemeslelkűséget gyakorolni; „életének minden pontján — mondja Vallette G. — jó, humánus, szánakozó, nagylelkű embernek tűnik fel előttünk“.³ „Tudom és érzem, — mondja VI. *Álmodozásá*-ban, — hogy jót tenni a legigazibb boldogság, a melyet az emberi szív csak élvezhet“ s bevallja, hogy életének legforróbb vágya, hogy az emberi nem megelégedésén, boldogságán, örömén közremunkálhasson; szeretni

¹ Bouvier, id. mű, 14—15. l.

² Bernardin de Saint-Pierre. *La vie et les ouvrages de J. J. Rousseau*, éd. critique. Paris. 1907. p. 65., 164.

³ Vallette, id. mű, 430. l.

s szerettetni — erre törekedett. Nemeslelkűsége kiterjed ellenségeire is; mindeniknek megbocsátja, vagy a mint ő mondja: elfelejti, a mit ellene vétett.¹ Voltaire szobrára, daczára nyomorúságos helyzetének, 2 aranyat ad, mindig becsüléssel és szeretettel beszél róla, védelmébe veszi, midőn egy túlbuzgó ember gunyolódik előtte Voltaire megkoszorúzása felett. Ugyanezt teszi Diderot-val szemben; nem kevésbé beismeri Hume-mal és az orvosokkal szemben elkövetett hibáját. Az *igazságot* a legszebb, legfelségesebb dolognak tartja, a mit az ember Istentől kaphatott; jelszava: *Vitam impendere vero*; szerinte — mondja B. de Saint-Pierre — „igazságosnak lenni a legnagyobb feladat, a mire az emberek törekedhetnek s egyedül Isten lehet jó“.² *Dialogus*-ban is több fontos nyilatkozatot találunk erre vonatkozólag: „A legnagyobb, legnemesebb érdek, a mely őt mozgatja. az igazságosság és igazság érdeke (IX. 194.); „Nagyon lealacsonyodhatott, de soha nem volt igazságtalan, hamis, áruló (IX. 211.); „A gyűlölet és irigység érzése sohase vert gyökeret szívében; sohase gyalázta le a híres embereket, hogy ártson hírnevüknek“ (IX. 200.). („Soha az összes okok — mondja Saint-Pierre — a melyek kedélyhangulatát megrontották, nem tántorították el az igazságosság törvényétől; soha nem rágalmazta azokat, a kik más véleményen voltak, mint ő“ (id. mű, 79., 87. l.). „Nem volt külön mértéke mások és a maga számára.“³ Lelkiismerete, az ő igazi törvényadója parancsolta ezt neki; ugyanaz parancsolta — de az igazságosság követelményéből is folyt — a teljes *őszinteséget*. „Daczára gyöngeségeinek — mondja Vallette — a melyeket bevall, Rousseau általában őszinte volt meggyőződéseiben, bátor és nyílt e meggyőződés hirdetésében. Nem pénzért, kegyért, nagyvilági sikerért ir,⁴ hanem úgy tekinti magát, mint az igazság

¹ „A legfelségesebb erény, a mely a legnagyobb lelki nagyságot és erőt kívánja, a bántalmak megbocsátása és ellenségeink szeretete... Szerető és békés természete őt ide vezéri... Nem bocsátja meg a sértéseket, de elfelejti azokat, nem szereti ellenségeit, de nem gondol rájuk.“ Rousseau *juge de Jean-Jacques*. p. 234—235.

² Id. mű, 185. l.

³ Ide vonatkozólag 1770-ben ezt írja Madame B.-nek: „Soha nem fogják látni, hogy én, megfélelkezve az igazságról, tévedésben elveimet magaviséletemhez idomítom s meghamisítom a természet és kötelesség szent törvényeit, hogy enyhítsem hibáimat. Inkább vezeklem értük, mint mentegetem őket.“ XII. 171.

⁴ „Eladom kezem munkáját, de soha lelkem alkotásai nem eladók; egyedül önzetlenségük adhatja meg nekik erejüket, emelkedettségüket.“ IX. 221.

apostolát és kész ennek minden következményét viselni. Minden könyvét saját neve alatt adja ki, egyet sem tagad le, kész értük a teljes felelősséget viselni. Életének legkellemetlenebb, legtítkosabb, legszennesebb tetteit bevallja, a mit némelyek cynismusnak neveznek, míg ellenfelei képmutatással vádolják, holott a két állítás lerombolja egymást. Az erkölcsi lelkiismeret, erkölcsi érzék, az a szokás, hogy mindent komolyan vegyen, az a szükség, hogy elkövetett hibáiért vezekeljen, mindig ott él lelkében“ (id. mű, 443. l.). Ez az erkölcsi lelkiismeret, ez a szent komolyság, a melylyel ő az életet tekinti, melylyel a bukás után újra feltámad s egyre fellebb emelkedik, ez indítja őt arra, hogy „Soha obscén dolog nem jött ki tolla alól, se szájából; s miként Fontenelle, legnagyobbra tartotta azt, hogy soha életében a legkisebb neveltséget nem árasztott a legkisebb erényre se“ (Bernardin de S.-Pierre, id. mű, 177., 130. l.). Kötelességét, míg a nagyvilág körében élt, sokszor elhanyagolta — maga mondja: morálja kevésbé cselekvési, mint nem-cselekvési morál — de szíve, lelkiismerete mindig visszavezette őt a helyes útra, magát mindazzal szemben, a mi őt lefelé (az iszapba) és kifelé (a világba) húzta. mindig fenntartotta, sőt egyre fellebb emelkedett; s ez az állandó és erős törekvése a tisztaság, erkölcsi nagyság felé, ez az Excelsior, mely lelkében egyre felcsendül, őt egyre előbb-előbb viszi: mindenkor kiengesztel minket Rousseauval. Igaza van: „a lelkiismeret soha nem csalja meg az olyan lelket, a ki azt őszintén keresi.“ Rousseau sokat szenvedett, de viszont elmondhatta: „Dicsőítettem Istent, munkáltam az emberek javáért; ilyen nagy ügyért ki vonakodnék valaha szenvedni?“¹

V.

Láttuk, micsoda módszert követ Rousseau műveiben — első sorban az *Emil*-ben, azután az *Új Heloise*-ben s egyéb műveiben — az erkölcsi érzések nevelése tekintetében.

Az erkölcsi nevelésnek és az erkölcsi érzéseknek legelső s legtermékenyebb székhelye a *család*. Ezt igazolja az *Új Heloise*, melynek célja megmutatni, hogyan lehet kis körben az emberiséget megtanulni szeretni. „Mit tanulhatunk két vagy három szerelmes vagy barát körében, a kik mindig csak önmagukkal vannak elfoglalva?“ „Megtanuljuk az

¹ 1772 jún. 7-én Mirabeauhoz intézett levelében.

emberiséget szeretni!“ (IV. 6.). A családnak és a családban kell mind az egyéni, mind a szociális erényeket kifejteni, a melyek magvai az emberi természetben rejlenek; a család a testi és lelki erő nevelésének, az emberré készítésnek műhelye (I. 77.). Csak sajnálni lehet, hogy Rousseau az *Emil*-ben ezzel ellentétes állást foglal el s azon alaptételből indulva ki, hogy az ember eredeti jóságát csak úgy lehet visszaszerezni, ha őt a romlott társadalom köréből, a környezet rontó hatása alól kiyonja s teljesen a természet kebelén növeli fel, — növendékét még a családi körből is kiragadja. Ezáltal Rousseau, a ki a természetes nevelés elvét hirdeti, mindjárt a nevelés kezdetén természetellenessé válik, mert kirekeszti a szüléket, a gyermekek természetes nevelőit a nevelésből, elveti a családi kört, a melynek körében a gyermek első érzelmei fejlődésnek indulnak, a hol a szeretet és tartozás első fogalmai lelkében kisarjadjanak. Mennyivel szebbek s természetesebbek azok a képek, a melyeket az *Új Heloise*-ben a gyermekek közös játékáról és az anya vezette nevelésről rajzol (V. r. II—III. fej.)!

Mind a fizikai, mind az erkölcsi nevelés szempontjából csak helyeselhetjük azt a felfogását és eljárását, hogy a gyermek *testét edzeni*, erősíteni törekszik, mert az erős test jobban képes a léleknek engedelmessé válni (ő ezt túlozva így fejezi ki: „Minden gonoszság a gyöngeségből származik, a gyermek csak azért gonosz, mert gyönges; tegyék erőssé és jó lesz!“ II. 35.), mert a ki testileg edzettebb, az jobban el fogja tudni szenvedni a nyomort, elviselni a fájdalmakat, jobban fog tudni tűrni s így meglesz a lehetőség arra, hogy — ha helyesen vezetjük — vágyai, indulatai és szenvedélyei fölött is jobban fog tudni uralkodni. „Mennél gyöngébb a test, annál inkább zsarnokoskodik, mennél erősebb, annál inkább engedelmessé válik.“ (II. 21.). Ez a jellemképzés szempontjából kitünő iskola! Emil rátermett lesz az élet munkáira, küzdelmeire, megpróbáltatásaira! Rokon ezzel az a követelménye, hogy „*csökkentsük* a gyermekben *a vágyak túlsúlyát* a képességekkel szemben s juttassuk a képességet egyenlőségre az akarattal“ (II. 47.); szerinte minden szenvedésünk e kettő különbözőségéből ered. „Korlátozd létedet önmagadra s nem leszel boldogtalan!“ (II. 50.) „A szülők azzal, hogy több szükségletet oltanak a gyermekbe, mint kell, nem enyhítik, hanem növelik gyöngeségét“ (II. 51.). E két követelményből foly a harmadik: a gyermeknek *nem szabad parancsolnia*. „Nincs bántóbb, rendellenesebb dolog, mondja az *Új Heloise*-ban,

mintha látjuk, hogy egy gyermek egész környezetének parancsol s én mindent elkövettem, hogy eltávolítsam fiamtól az uralom és szolgaság veszedelmes tüneményét . . . Az első főeszköz, amit erre nézve alkalmaztam az volt, hogy meggyőztem őt affelől, hogy koránál fogva a mi támogatásunk nélkül képtelen megélni; ezzel kapcsolatban megmutattam neki, hogy mindaz a segítség, amit másoktól kap, a függés megannyi aktusa, úgy hogy hévvel vágyik arra az időre, a mikor nagy és erős lesz arra, hogy önmagát szolgálja ki. A második, hogy mindig csak annyi szívélyességet nyer azoktól, a kik hozzá közelednek, mint a mennyit ő tanusit irántuk. Ekképen érezvén, hogy csak a jóakarát révén gyakorolhat befolyást másokra, tanulékonyvá és szívessé válik; igyekeztvén magához fűzni a mások szívét, viszont az övé is azokhoz kapcsolódik, mert miközben magunkat megszerettjük, mi is megszeretünk másokat“ (IV. 399.).

De ha a növendék nem parancsolhat, nem uralkodhatik, neki se lehet idegen akarat alatt állania. „Minden jóknak elseje nem a tekintély, hanem a *szabadság*“ (II. 51.). A szabadság a Rousseau nevelési rendszerének egyik alapköve. „Az egyedüli eszköz — úgymond — mely a nevelésben czélhoz vezethet, a helyesen szabályozott szabadság“ (II. 59.). A szabadsággal, az örökös függéstől, korlátozástól való fölmentéssel megteremtjük a gyermeki lélek örömet, derűjét, boldogságát s alapját vetjük meg benne a későbbi szabad férfiúi gondolkozásnak, cselekvésnek. „Elhatároztam, mondja Júlia, hogy eltávolítok gyermekem mellől minden kényszert és semmiben sem fogom feszélyezni nála a természet mozgásait, vagyis eltávolítom fesledező lelkétől a hazugságot, hiúságot, haragot, irigységet, egyszóval mindama bűnöket, a melyek a rabszolgaságból erednek; szabadon engedvén testét a folytonos gyakorlatokkal erősödni, lelkét is megelégedetté teszem“ (IV. 398). Rousseau 30 évvel a forradalom előtt, mely az ember jogait kihirdette, *proklamálta a gyermek jogait*, a szabadsághoz, szabad neveléshez való jogát.¹ Míg a korábbi nevelés alapelve, kiindulási pontja az volt, hogy a gyermekben el kell fojtani az erendő bűn csiráit, az emberi természet romlottságát s ennek folytán mindenféle korlátozásokkal, rendeletekkel, önkényvel, erőszakkal vette őt körül, — Rousseau abból indulva ki, hogy az ember születésénél fogva jó, a szabadságra és

¹ G. Compayré: J. J. Rousseau et l'éducation de la nature, pag. 27.

a szabadság által akar nevelni; azt akarja, hogy a gyermeknek minden testi és szellemi képessége szabadon fejlődjék. Ha az utóbbi felfogás egyoldalúság volt, a Rousseau felfogása is az, de nemesebb, ideálisabb, mert respektálja a gyermek jogait s mert nem a félelem, hanem a *szeretet*, a *kölcsönös bizalom* által akarja a gyermek érzésvilágát fejleszteni. De azért egyoldalúság és túlzás; a nevelés végcélja kétségkívül az erkölcsi szabadság, de e végcél nem lehet egyszersmind eszköz is.

Itt Rousseau ismét a legnagyobb szélsőségbe, túlzásba ragadtatja magát. Szerinte „az emberektől függés a természet rendje ellen való lévén, minden vétek nemzője“ (II. 52.). „A gyermeknek nem szabad semmit engedelmeségből tennie“; „engedelmesség és parancs ki lesz tiltva szótárából, még inkább ez a két szó: kötelesség és kötelezettség“ (II. 56.), hanem ezek helyét az erő, szükség, tehetetlenség és kényszerűség foglalja el. „Ne parancsoljatok neki soha semmit; alkalmazzátok a kényszert a gyermekre, az észszerűséget a felnőttre“ (II. 58.); a gyermek csak a dolgok rendjétől függjön s a nevelői akarat ezzel egyenlő szilárdságú és állhatatosságú legyen! — Mint látszik, a Rousseau növendéke nem ismer semmi erkölcsi tekintélyt, semmi fegyelmet, semmi erkölcsi leczkét. Rousseau itt eltéved; mesterkéltséget, természetellenes eljárást, a hol a szülők és tanítók tekintélye — ami magán a természetben alapul — nem létezik; az erkölcsi nevelés az anya szerető vezetése, az apa szilárd és okos irányítása nélkül elképzelhetetlen. Az *Új Heloise*-ban helyesebben gondolkozott, mikor azt mondta: „A természeti hajlandóságot művelni kell; meg kell tanítani a gyermekeket arra, hogy engedelmeskedjenek szüleinek“. Ugyanily értelemben mondja az *Économie politique*-ban: „S'il y a des lois pour l'âge mûr, il doit y en avoir pour l'enfance qui enseignent à obéir aux autres“ (III. 292.). A szülőktől való függés, a szülőknek való engedelmeskedés sohase válhatik a gyermek szabadságának, egyéniségének hátrányára. Rousseau itt nagyon is tág teret enged a gyermek egyénisége érvényesülésének s ezáltal úgy tetszik, mintha a gyermek jövőjét részben feláldozná a jelennek; a gyermek még csak lesz erkölcsi személyiség, de most még csak érzéki, ösztöneinek élő lény; a gyermekkel nem lehet úgy bánni, mint egy férfival.

Mint hogy a gyermek a parancs, engedelmesség szavakat nem ismeri, esetleg elkövetett hibáiért nem kaphat semmi büntetést, mert hiszen ő az erkölcsi fogalmakkal

ismeretlen lévén. azt sem tudja, mi a hiba; a tettei mentesek lévén minden erkölcsi jellegtől, nem tud semmi olyat tenni, a mi erkölcsileg rossz és a mi akár büntetést, akár dorgálást érdemelne (II. 59.). A gondos nevelő, a ki a gyermeki lélek minden gerjedelmét ismeri, előre megelőzi, hogy a gyermek rosszat tehessen; „neki nem szabad egyebet akarnia, csak a mit te akarsz, hogy tegyen; nem szabad egy lépést tennie, a melyet te előre nem láttál“ (II. 89.). Rousseau szerint a gyermek hibás tetteiért elegendő a *természetes büntetés*, tettének természetes következménye. — Megannyi kérdéses tétel! A természetes büntetés nem egy esetben elegendő, de viszont vannak esetek, a hol annak következményei — miután a gyermeknél hiányzik az előre látás — sokkal komolyabb természetűek lehetnek, semhogy a fegyelmezésnél föl lehetne őket használni, sőt olykor egyenesen óvni kell a gyermekeket egy-egy hibás lépésük következményétől. A gondos anya, nevelő kétségkívül eléggé ismeri a gyermek lelkét, de még így is kétséges, vajjon megelőzheti-e mindig, hogy a gyermek rosszat tehessen, hogy emez csak azt akarhassa, a mit ő akar. A gyermek kétségtelenül nem ismeri az erkölcsi szabályokat; de nem arra való-e a nevelés, hogy ezeket vele lassankint megismertesse, ezeket fokozatosan szívébe vésse, s nem erre való egyik eszköz-e egyfelől a helyes vezetés, akaratának irányítása éppen a parancsolás útján, másfelől a fegyelmezés?

Rousseau főntebbi tételeiben implicite benne foglalatik az a további következtetés, hogy „az első nevelésnek tisztán *negatív*-nek kell lennie; nem abban áll, hogy tanítsuk az erkölcsöt vagy az igazságot, hanem csak abban, hogy megóvjuk a szívet a bűntől és a tévedés szellemétől“. „Hagyjátok a lelket tétlenül, a mig csak lehet!“ (II. 61.). Ha ezt az elvet általános utasításnak vesszük arra, hogy nem kell a gyermek elméjét korán értelmét felülhaladó ismerettel tönni, — mindnyájan elfogadhatjuk, de teljes részletességében megvalósítandó szabálynak nem tekinthetjük s maga Rousseau sem tekintette. Mikor a gyermek testét-lelkét edzi, vágyait csökkenti, számára a megfelelő szellemi és erkölcsi légkört megteremti, őt az *Új Heloise*-ban az anya vezetése alatt növeli, — már többet tett a pusztá negatív nevelésnél. De mégha ez a negatív nevelés lehető volna is, szabad-e ezt tennünk? szabad-e 12 éves koráig a gyermek elméjét parlagon hevertetnünk? nem lesz-e majd akkor késő az erkölcsi nevelést, a lelkiismeret fölébresztését megkezdeni? vajjon a gyermek első erős

benyomásai, a melyek csak saját magára, a saját érzékiségére vonatkoztak, könnyen eltörölhetők lesznek-e azután? Nem elég azt megakadályozni, hogy a rossz be ne lépjen a gyermek elméjébe, — a jót is be kell oda vezetni s ha elméjét e tekintetben 12 éves koráig műveletlenül hagyjuk, a dudva fog abban felburjánzani s azután már késő lesz azt kiirtani.¹ Az erkölcsiségnek, mint Aristoteles mondja, szokássá, gyakorlattá kell válnia az emberben, s hogy ilyenné válhasson, annak elemeit minél hamarabb bele kell a gyermek szívébe csepegtetni. De maga Rousseau is belátja a tisztán negatív nevelés lehetetlenségét, mert pár lappal utóbb azt mondja: „Lehetetlennek tartom, hogy a társadalom ölén föl lehessen nevelni egy gyermeket 12 éves koráig a nélkül, hogy fogalmat ne adjunk neki az egyik embernek a másikhoz való viszonyáról és az emberi cselekedetek erkölcsiségéről“ (II. 65.). De az erkölcsi oktatás elvetése Rousseau részéről ellent is mond az emberi természetnek, mert egy eszes lény nem állhatja meg, hogy magaviselete, eljárása fölött ne gondolkozzék; a nevelés feladata, hogy a gyermekben, a mily mértékben fejlik elméje, e téren is kifejlessze a helyes irányú gondolkodást. Lehet-e a lelkiismeretet fejleszteni, képezni erkölcsi oktatás, az erkölcsi értékek feltárása nélkül? Nem ennek feladata-e, hogy a gyermeki észrevételt értelmezés s elemzés által támogassa, az ok és okozat összefüggését az emberi cselekedeteknél feltárja? Rousseau itt kevésre becsüli a gyermek felfogó képességét, vagyis a beszédnek ráható erejét.

Különben Rousseau az erkölcsi nevelést, nemcsak negative, hanem positive is, elég korán megkezdni növendékénél. Erre szolgál egyfelől a *példa*, másfelől az *erkölcsi érzés felkeltése és cselekedetben való megnyilatkozása*. Rousseau e téren is a szemléleti oktatás híve s azt tartja, hogy az erkölcsi leczkének, a melyet növendékünknek adunk, inkább a cselekedetekben, mint a beszédben kell állania, mivel a gyermekek könnyen elfeledik, a mit nekik mondtak, de nem azt, a mit előttük cselekedtek, vagy éppen a mit maguk végeztek. Követeli, hogy maga a nevelő és tanító legyen a növendék előtt az *élő példa* minden erkölcsi szabályra. „Önmagunkban kell megtalálnunk a példát, a melyet az, a kit nevelünk, maga elé tűzzön“ (II. 62.). „Mesterek, legyetek erényesek és jók, hogy példátok bevésődjék növendéketek emlékezetébe, a míg aztán szívébe

¹ G. Compayré: J. J. Rousseau et l'éducation de la nature, pag. 29.

is benyomulhat“ (II. 71.). „Hogy megóvjam őket a vétkektől, mondja Júlia, a melyek nincsenek bennök, van a beszedeknél erősebb óvoszerem — s ez mindannak erkölcsi példája, a mi őket környezi: a beszélgetések, a miket hallának, a béke és egyetértés, a melynek tanui, a harmonia, a melyet mindenütt uralkodni látnak“ (IV. 408.). — Másik eszköze Rousseau-nak az erkölcsi érzés nevelésére, hogy az ifjában ébredező érzéseket a többi emberekre irányítja, az emberi nyomorúság szemlélete által tanítja nemes, humánus érzésekre, kelti föl benne a jóság, a szánalom, a felebaráti szeretet érzését. Sőt tudva azt, hogy ez érzések meggyökereztetésére nem elegendő a mások szenvedéseinek passzív szemlélete, hanem azokat főképp *cselekvés* által sajátítja el a gyermek, a jó gyakorlása által lesz jóvá, egyenesen erre ösztönzi Emilt: „Légy a szerencsétlenek oltalmazója, légy igazságos, humánus, jótékony; ne csak alamizsnát adj, hanem szeretetet gyakorolj!“ (II. 63.). Ez utóbbi tételével kevésbbé összhangzik az a másik állítása — a melyben a Rousseau passivitásra hajló, nehezen mozduló, energiátlan természete nyilatkozik meg, — hogy „az egyetlen erkölcsi leczke, mely a gyermekornak való, az, hogy soha ne ártsunk senkinek; a legfennköltebb erények negatív természetűek“ (II. 72—73.). Nem, az evangelium, a melyet Rousseau oly nagy tiszteletben tartott, nem a negatív, hanem a pozitív erényeket állítja első sorba s a társadalom gyöngéi: az árvák, betegek, szegények, nyomorultak, bűnösök elpusztulhatnak, ha a segítő kéz föl nem emelné őket.

Nem helyeselhetjük, hogy Rousseau a *haszon*, az *érdek* szempontjának oly tág teret enged nevelésében. „A közvetlen érdek, ez a nagy mozgató erő az egyedüli, a mely biztosan és messzire vezet“ (II. 86.). „A mint eljutottunk odáig, hogy növendékünknek fogalmat adhatunk a hasznos szóról, újabb nagy támasztó pontunk van arra, hogy irányithassuk“; „Mire jó ez? ez lesz ettől fogva a szent szó, a mely közte és köztem dönt életünk minden tényében“ (II. 150.). Ez túlságos utilitaristikus felfogás! Épp úgy nem helyes, hogy Emil a külső dolgokat csak hasznossági szempontjuk szerint mérlegeli; egy pástétomsütő az ő szemében igen fontos ember és az egész tudományos Akadémiát odaadná egy cukrárszért.

Helyes dolog, hogy Rousseau növendékét csak *emberré* akarja képezni, nem pedig bizonyos társadalmi osztály vagy helyzet tagjává; oly emberré, a ki az élet minden viszonyában, sorában megállja helyét, a ki tud is, akar is

dolgozni, hogy hasznos tagja legyen a társadalomnak, mert tudja azt, hogy munkájával tartozik a társadalomnak azért, a miből él s ezért egy mesterséget (asztalosság) tanított vele, a mi által rehabilitálni akarja egyúttal a kézi munkát. De az általános emberré-neveléssel nem áll ellentétben a *hazaszeretetre* való nevelés, a melyről az *Économie politique*-ban így nyilatkozik: „Ha a gyermekek közösen neveltetnek az egyenlőség kebelén, ha magokba szívják az állam törvényeit és az általános akarat elveit, ha megtanítják őket arra, hogy ezeket mindenek fölött tiszteljék, ha olyan példák és tárgyak környezik őket, a melyek szüntelenül arról az édes anyáról beszélnek nekik, a mely táplálja őket, arról a szeretetről, a mellyel irántuk viseltetik, azokról a fölbecsülhetetlen javakról, a melyeket tőle kapnak s arról a viszonzszolgálatról, a melylyel iránta tartoznak: ne kételkedjünk benne, hogy így meg nem tanulják egymást testvérek gyanánt kölcsönösen szeretni, hogy nem azt fogják mindig akarni, a mit a társadalom akar, hogy fiúi és honpolgári tettekkel nem fogják a sophisták üres fecsegését helyettesíteni, s nem lesznek egykoron annak a hazának védelmezői és atyái, a melynek oly sokáig gyermekei voltak“ (III. 292.). Szerinte „a jó polgárok nevelésére leg-hatásosabb eszköz a hazaszeretet“; „bizonyos, hogy az erény legnagyobb csodáit a hazaszeretet művelte“; „ha azt akarjuk, hogy a népek erényesek legyenek, kezdjük azzal, hogy szeretessük meg velük a hazát“ (III. 288.). Rousseau e ponton magasan fölötte áll a XVIII. század kozmopolita fölfogásának!

Erkölcsi szempontból kiváló figyelmet érdemel az a gondoskodása, mellyel növendékét az *érzékiség* idő előtti fölbredésétől s az ezzel kapcsolatos veszélyektől óvja. Jól tudván azt, hogy egyik szenvedélyt csak a másik által lehet félreszorítani, az ébredező érzékiséget azzal korlátozza, hogy kiműveli elméjét. „Az értelmi tárgyak — úgymond — mérsékelték az érzékekre ható tárgyak benyomását; visszamenve a dolgok kezdetéig, elvontuk az érzékek uralma alól“ (II. 287.). „Miután gyermekkorát a teljes szabadságban töltötte, . . . ifjúkorában kezdi fölvenni a szabályt; abban találja dicsőségét, hogy emberré válik és aláveti magát a fejledező értelem igájának“ (II. 288.). „Idáig tudatlanságával tartóztattam vissza; most felvilágosultságával kell feltartóztatni, ha nyíltan megmutatom neki a veszedelmeket, a melyek körülveszik“ (II. 291.). Azután „testének fáradságos munkában való gyakorlásával tartóztatom fel a képzelődés lázas tevékenységét; ha a test elég

fáradt, a szív nem hevül fel“ (II. 293.). Közben gondosan vigyáz tanítványára, nem hagyja őt magára; megtanítja őt a szép szeretetére. Végül következik a — korai házasság.

Még az erkölcsi nevelésnél is későbbben, a 15—18 éves korban akarja a Rousseau a *vallásos nevelést* megkezdeni, mert „minden gyermek, a ki hisz Istenben, szükségképen bálványimádó vagy legalább is anthropomorphista“ (II. 227.). Rousseau abba a helyzetbe akarja juttatni növendékét, hogy maga válassza ki azt a vallást, a melyhez eszének legjobb használata vezet. Mi ezt — nem is tekintve azt az ellenmondást, hogy a vallást, bár ez a legszorosabb kapcsolatban áll az erkölcsiséggel, mégis az utóbbitól elválasztva, ennél jóval későbbben óhajtja a növendékekkel megismertetni — paedagogiailag megengedhetetlennek tartjuk. A vallás és erkölcs nem egyszerűen az értelemre tartozó ismeret, nem történeti vagy philosophiai vagy sociologiai adatok és elméletek összege, a melyeket csak az érettebb elméjű ifjú érthet meg és tehet sajátjává, — a vallás és erkölcs egész jellemünknek, egész egyéniségünknek, egész érzés- és cselekvésmódunknak alapja, integrans alkotó része, meghatározója; azokat tehát korán az ifjú lélekbe kell csepegtetnünk, az istenfélelmet, alázatosságot, béketűrést, a jó és igaz iránt való munkás szeretetet korán a gyermeki lélek sajátjává kell tennünk. Minél korábban kezdjük ezt, minél rendszeresebben végezzük a nevelésnél, annál bizonyosabban czélt fogunk érni (Júlia korán megtanítja gyermekeit imádkozni), mert a vallás főképen az érzelem dolga. Rousseaut eljárásában az a gondolat vezette, hogy ő érett férfi korában (42 éves korában) saját önálló elhatározásából tért vissza a ref. egyház kebelébe s lett annak haláláig hű fia; ő tehát azt akarja, hogy növendéke is azt a vallást válassza, a melyikhez „eszének legjobb használata vezérli“. De feledte, hogy vallásosságának és erkölcsiségének csiráit genfi gyermekévei, Genf vallásos légköre, az ő vallásos neveltetése Bossey-ben oltották lelkébe; ez a vallásos és erkölcsi érzés támadt fel nála ifjúkorának sok ballépése, botlása után s lett uralkodó hatalommá. Igaz, hogy így az ember inkább a hagyomány, öröklés folytán lesz valamely vallásfelekezet tagja, nem pedig saját önelhatározása alapján, de az is igaz, hogyha az embereket 18 éves korukig vallástalanul engednök felnőni, az emberiség nagy része vallástalan maradna s a vallás nemesítő, boldogító, erősítő erejét, annak az élet nehéz küzdelmei, megpróbáltatásai közt való támaszát nem érezné. Rousseau attól tart, hogyha korán kezdi a vallásos érzés nevelését, a gyermek babonássá válik. Ez

nem baj, hisz' az emberiség is a babonán keresztül jutott tisztultabb vallásos fogalmakhoz, Isten érzéki és zavaros fogalmától az ő tiszta és észszerű felfogásához; tehát a gyermek is kezdheti poétikus és symbolikus formákban az isten-fogalom megismerését (Compayré, id. mű. 49. l.).

Emilt 25 éves koráig mindig nevelő környezi, mindig gyámság alatt tartja, a mi az önálló erkölcsi fejlődésre nem nagyon előnyös. Igaz, hogy az eltávolítja mellőle mindazt, a mi jellemére, gondolkozására ártalmas lehetne, azt ferde irányba vezethetné, de az örökös vezettetés mégis kevésbé alkalmas az önálló egyéniség, az erkölcsi jellem kifejlődésére. Épily kevésbé kedvező a socialis érzés kifejlődésére az a körülmény, hogy Emil magánosan, a társaságtól nagyon is elkülönítve él (csak 20 éves korában kerül a társaságba) a így kevésbé van alkalma megismerni az életet, az embereket; ezt — bármily üdvös is az máskülönben — nem helyettesítheti a szabad természet, az egyszerű élet, a friss levegő. E nevelés, attól lehet tartani, túlságosan kifejleszti Emilben az *én* iránti tekintetet, az *én* szeretetét. Igaz, hogy így Rousseau az emberektől függetlenségre növelte növendékét, arra, hogy teljesen a maga erejére támaszkodjék; de a ki függetlenné válik az emberektől, könnyen elszakad tőlük; minél kevésbé van rájuk szüksége, annál lazábbá válik a kötelék, a mely azokkal összekapcsolja. A hol pedig semmi igaz közösség nem áll fenn, nincs is igazi odaadás és ha ez hiányzik, többé kevésbé nyílt önzés lép helyére.¹ De az elszigetelt nevelés káros hatása abban is megnyilatkozik, hogy Emilnél hiányzik az egészséges becsvágy, az előretörő szellem, a derűs bátorság, mely a jövőre tekint; ő az emberek ítéletére nem sokat ad, a sors fordulataiban minden ellenállás, minden küzdelem nélkül megnyugszik. De más oldalról Rousseau-nak az a törekvése, hogy növendékét önálló gondolkodású, ítéletű egyénné nevelje, a ki mit sem ad az emberek véleményeire, előítéleteire, a ki mindenben a maga esze után indul — különösen helyénvaló volt abban az időben, a mikor az emberek annyira a conventiók rabjai voltak, annyira nem eszméltek önmagukra, annyira nem ismerték saját egyéniségüket.

A *leány* (Zsófia) nevelésénél Rousseau már helyesebb útra tér, mert itt már fiatal korban elkezdendőnek tartja a vallásoktatást s itt a tekintély érvényesülését is megengedi,

¹ F. Brockerhoff: J. J. Rousseau (Der neue Plutarch. 5. Teil. S. 197.).

mert „minden leánynak — úgymond — az anyja vallását kell követnie“ (II. 349.). Hasonlóképen, elvetve a zárdai nevelést, Zsófiát a családi körben, az anya szemei előtt és által neveli. „A protestáns országokban nagyobb a családi ragaszkodás, méltóbbak a hitvesek és gyöngédebbek az anyák, mint a kath. országokban s ha ez így van, nincs kétség benne, hogy ez a különbség részben a kolostorok nevelésének tulajdonítandó“ (II. 360.). Igen bölcs tanácsokat ad a vallásoktatásra vonatkozólag: „Ne csináljatok leányaitokból theologusokat és okoskodókat; szoktassátok őket arra, hogy mindig Isten szeme előtt érezzék magukat, hogy ő tanuja cselekedeteiknek, gondolataiknak, erényeiknek, multságaiknak; hogy tegyenek jót tüntetés nélkül, mert Isten ezt úgy szereti, hogy zúgolódás nélkül viseljék el a rosszat, mert Isten kárpótolni fogja őket“ (II. 353.). „Zsófia vallása . . . nem ismer egyéb lényeges gyakorlatot, mint az erkölcsöt; egész életét arra áldozza, hogy jó cselekedettel szolgálja Istent“ (II. 368.). „Zsófia szereti az erényt, mert semmi sincs olyan szép, mint az erény; szereti, mert az erény teszi a nő dicsőségét; szereti, mint az igazi boldogság egyetlen útját“ (II. 369.). Ha kissé utilitaristikus színezetű, alacsony röptű az az állítása, hogy a nők egyedüli rendeltetése az, hogy a férfiaknak tessenek, hogy minden gondjuk arra irányul: mi hatást fog ez gyakorolni? viszont az a felfogása, mely szerint a nők első erényének a szemérmert és hűséget nyilvánította, s őket házastársi kötelességeikre, a hűségi eskü megtartására figyelmeztette, — abban a korban, a melyben a házassági köteléket oly kevéssé respectálták, a mikor a házasságtörés megszokott dolog volt, a legteljesebb elismerésünket megérdemli.

VI.

Rousseau hatása a szellemi, köz- és magánélet minden terére kiterjedt; kiterjedt a philosophiára is, bár a czéhbeli philosophusokat, metaphysikusokat nem szünt meg nyilaival ostromolni. Felfogásának jelentőségét mutatja, hogy a XVIII-ik század, sőt az újkor legnagyobb gondolkodója: *Kant* számtalan ponton mélyreható ösztönzést, serkentést vett tőle s vett első sorban Rousseautól, mint moralistától.

I. Rousseau a 60-a s években, mint Fischer K. mondja,¹

¹ K. Fischer: Geschichte der neueren Philosophie. III. Aufl. 1882. Bd. III. S. 225.

korszakalkotó befolyást gyakorolt Kantra; Kant úgy tekintette őt, mint az egység felfedezőjét az ember erkölcsi természetében. Töredékei közt a következő észrevételt olvassuk: „Newton először látott rendet és szabályszerűséget nagy egyszerűséggel párosulva ott, a hol ő előtte rendtelenség és rosszul párosult változatosság volt található . . . Rousseau első ízben fedezte föl az emberi alakok változatossága alatt az ember mélyén elrejtett természetet és azt az elrejtett törvényt, melynél fogva a gondviselés az ő megfigyelései által igazoltatik . . .” „Newton és Rousseau után az Isten igazolva van és most már Pope tantétele igaz.”

Kantot, a mit egy kritikai és józan philosophustól nem igen várnánk, magokkal ragadták a Rousseau iratai, nyelve lebilincselte és eszméi új útra vezették őt életfelfogásában. Az *Emil* oly rendkívüli hatást gyakorolt rá, hogy annak olvasása miatt rendes napi életrendjéről megfeledkezett; a genfi philosophus arczképe dolgozó szobájának egyetlen ékessége volt; ez időbeli előadásaiiban gyakran és szívesen kerítette a sort arra, hogy Rousseauról és ennek neveléstanáról szóljon. Különösen 1764-ből való művei mutatják e mély hatás nyomait. Megegyezik Rousseauval az iratlan, az ember természetében rejlő erkölcsi törvény elismerésében, az emberiség új, a természeti törvénynek megfelelő nevelésében, de nem e problema megoldási módjában; Kant sohasem osztotta azt a nézetet, hogy a művelődés és a társadalom csak káros hatású és a valódi nevelés abban áll, hogy a növendéket e bajjoktól és veszedelmektől megóvjuk. Az ilyen nevelés szerinte már azért is lehetetlen, mivel az ilyen, erkölcsileg elfajult világból azok a romlatlan nevelők, a kiket Rousseau követel, soha nem támadhatnak. Rousseau az embernek a természeti állapotból a kultura állapotába való átmenetelében sajnálatra méltó hanyatlást látott, Kant ellenben szükséges következményt; szerinte a Rousseau természeti embere a phantasia alkotása (Id. mű, 228. l.).

„Mindaddig kell olvasnom, mondja Kant, míg a kifejezések szépsége egyáltalában nem zavar s csak akkor tekinthetem őt át észszerűleg.” A szó hatalmára nézve, a melylyel Rousseau fel volt ruházva, alig található fényesebb bizonyíték, minthogy a század legnagyobb és kritikailag legfegyelmeltebb gondolkozója előadásának varázsától annyira el volt ragadtatva. De e hatás lehetetlen lett volna, ha Rousseau művei tele nem lettek volna igazsággal, azzal az igazsággal, mely a Kant lelkébe hatolt, hogy az ember erkölcsi értéke lényünk eredeti forrásából fakad, független

minden értelmi nemesedéstől, a tudomány minden előhaladásától; hogy ez utóbbi nem képes az embert jóvá tenni; hogy valaki alacsony sorsban és műveletlenül is lehet olyan, a mit semmi fejlett tudomány és ismeret meg nem adhat; — ezt az igazságot, az erkölcsiség őseredetiségét és függetlenségét Kant előtt Rousseau világosította meg annyira, hogy ő ahhoz ragaszkodott és abban soha többé nem kételkedett, csakhogy később mélyebben átgondolta és megokolta. Ez irányban Rousseau igazította őt a helyes útra. „Én sokra becsültem a tudományt és azt hittem, hogy ez képezi az ember dicsőségét és megvettem a néptömeget, a mely minderről semmit se tud. Rousseau a helyes útra igazított; megtanultam az embereket tisztelni és haszontalanabbnak tartanám magamat a közönséges napszámosnál, ha nem hinném, hogy ez a vizsgálódás minden többinek értékét kölcsönözhet arra, hogy az emberiség jogait helyreállítsam“ (id. mű, 229. l).

Fischer K. csak ebben az egy, bár nagyon lényeges pontban látja azt a hatást, a melyet Rousseau a Kant erkölcsi felfogásának kialakulására gyakorolt. Mi több más ponton is látunk hatást, vagy legalább is mélyreható egyezéseket, hasonlóságokat, a melyek e hatás mellett bizonyítanak

a) Kant a „*Kritik der reinen Vernunft*“ II. kiadásának előszavában azt a híressé vált nyilatkozatot tette: „Ich wollte das Wissen aufheben, um dem Glauben Platz zu gewinnen“. Tudjuk, hogy Kant szerint az ész ismerő képessége csak a tapasztalat körén belől érvényes, hogy az az észeszmék — Isten, szabadság, halhatatlanság — megismerésére képtelen s ezeket Kant a gyakorlati ész körébe utalja. Nem analog-e ez Rousseau-nak azon eljárásával, mely szerint a tiszta érzést, a hit és erkölcs forrását háttérbe szorító tudomány ellen fellázad? Rousseau többször kifakad a tudomány szertelenségei ellen s hangoztatja az *ignoramus* jelszavát. „Mit tudunk? mi létezik? Csak árnyékok után futkosunk, a melyek előlünk tovasiklanak . . . Egyetlenegy substantiát se ismerünk a világegyetemben . . . Gondolkozom, tehát vagyok, — ez mindaz, a mit tudhatunk.“¹ „Az emberi ész az én szemeimben oly gyöngye és nyomorult, hogy még arra sem tartom képesnek, hogy saját gyöngységét bizonyítsa.“² Ugyanily értelemben mondja

¹ Streckeisen-Moultou, Oeuvres et correspondances inédites de J. J. Rousseau, 1861. p. 157.

² Ugyanott. 351. l.

A szav. vik. hitvallásában: „Felkerestem a philosophusokat, lapozgattam könyveikben, megvizsgáltam különböző vélekedéseiket: mindnyájokat felfuvalkodottnak, határozottnak, még állítólagos skepticizmusokban is dogmatikusnak találtam. Mindent tudtak, de semmit sem bizonyítottak be... Belátam, hogy az emberi elme elégtelensége az első oka a vélekedések e csodálatos sokféleségének, második oka a kevélység. Ennek a mérhetetlen nagy gépezetnek zsinórmértéke hiányzik kezeinkből, vonatkozásait nem vagyunk képesek kiszámítani, sem alapvető törvényeit, sem végcélját nem ismerjük. Mindenfelől áthatolhatatlan mysteriumok környeznek bennünket“ (35—36. l.). Vajjon ez a skeptikus és kritikus hangulat nem hatott volna-e Kantra? Nincs-e igaza Menn-nek, mikor azt mondja: „Einfachheit und vorsichtige Beschränkung auch im Gebiete der Wissenschaft hatte . . . Kant von Rousseau gelernt“.¹

b) Isten létele és a lélek halhatatlansága, illetőleg a jövő élet, mint tudjuk, Kantra nézve a gyakorlati ész postulatuma. Kant az erkölcsiség és a boldogság összhangzását követeli vagyis azt, hogyha az ember az erkölcsi törvényt hiven betölti, annak megfelelő boldogságban legyen része; ámde ennek az összhangzásnak, arányosságnak helyreállítása csakis a túlvilági életben várható, mert a földön gyakran a gonosznak foly jól és a jónak rosszul a dolga. A jutalom és büntetés igazságos elosztása csak attól a végtelen hatalomtól, bölcseségtől és jóságtól remélhető, a mely az erkölcsi világot kormányozza s a mely a természeti világot teremtette, vagyis Istentől. Ez a gondolat — ha leszámítjuk belőle az Isten lételére vont következtetést — Rousseau-nál is megvan; ő az isteni gondviselésbe, mely a jó ember földi szenvedését a jövő életbeli boldogsággal fogja kárpótolni, rendületlenül hisz. „Én sokkal többet szenvedtem ebben az életben, semhogy ne várnék egy más életet“ (X. 133.); „Legyünk előbb jók s aztán boldogok leszünk; ha a lélek immaterialis, akkor túlélheti a testet s ha túléli, a gondviselés igazolva van. Ha nem volna más bizonyítékom a lélek immaterialis volta mellett, mint a gonosz diadala és az igazságos elnyomása a világon, — ez egy-magában is megakadályozna, hogy abban kételkedjem. Egy ily bántó dissonantia az általános harmoniában arra indítana, hogy igyekezzem annak megoldását találni. Így szólnék magamban: Az étellel nem végződik el minden számunkra, a halállal minden visszatér a maga rendjébe“ (Sz. v. h. 61);

¹ Kants Stellung zu Rousseau. Freiburg, 1894. S. 17.

„A mikor megszabadulva azon illusioktól, a melyeket a test és az érzékek keltenek bennünk, a legfőbb lénynek . . . szemléletét fogjuk élvezni, . . . a jók boldogok lesznek, mert teremtőjük, a minden igazságosság szerzője, a ki őket érzellemmel felruházta, nem azért teremtette őket, hogy szenvedjenek. Mert, miután hibájok nélkül szenvedtek az életben, kárpótoltatni fognak egy más életben“ (u. o. 63).

c) Ismeretes Kantnak az a szép nyilatkozata: „Két dolog tölti el a kedélyt, egyre új és növekvő csodálattal és hódolattal, minél gyakrabban és tartósabban foglalkozik vele a gondolkodás: A csillagos ég fölöttem és az erkölcsi törvény bennem!“ Rousseau szintén rajongással, elragadtatással áll meg a természet csodái, szépségei, harmóniája, rendje előtt, az felemeli szívét a mindenség urához a kivel szinte összeolvad;¹ s éppoly rajongással magasztalja „a lelki ismeretet, ezt az isteni ösztönt, e halhatatlan és égi szózatot, a mely az embert hasonlóvá teszi Istenhez, a mely az emberi természetet kitünővé és cselekedeteit erkölcsöseké teszi“. Vagy nem erre emlékeztet-e ez a mondása: „A természet és a rend örök törvényei léteznek, azok a pozitív törvények a bölcs szemében, a melyeket szíve mélyére írva talál a lelkiismeret és az ész által; ezeknek kell magát alávetnie, hogy szabad legyen“ (II. 345.). Nem joggal mondja-e róla Hornung s nem egyezik-e meg e tekintetben is Kanttal: „Son centre, c'est toujours la conscience, la volonté, la liberté“.²

d) Tudjuk, hogy a *kötelesség* mily nagy szerepet játszik a Kant erkölcsi rendszerében, az egyike az ő erkölcstana alapfogalmainak; egész szónoki lendülettel kél annak magasztalására (Kötelesség, te felséges nagy név! stb.) s szerinte csak a kötelességből való cselekvés az igazi erkölcsi cselekedet, mint túlozva mondja, szemben a természetes hajlandóságból fakadó cselekvéssel. Kant előtt a XVIII. század philosophiájában egyedül a kálvini hagyományokból táplálkozó Rousseau hangoztatja és állítja előtérbe a kötelességet. Az *Új Heloise*-ban Júlia, a kit akarata ellenére kényszeritenek Wolmarhoz nőül menni, a házassági eskü hatása alatt elhatározza, hogy ehhez az eskühöz hű marad, „mivel ez az első kötelesség, a mely összefűzi a családot és a társadalmat“ (IV. 247.); „feleled-e, hogy nem tehetsz egy lépést a földön a nélkül, hogy ne találnál valami

¹ Je puis contempler l'univers, m'élever à la main qui le gouverne; je puis aimer le bien, le faire. II. 237.

² J. J. Rousseau jugé par les genevois. Genève, 1879. p. 156.

betöltendő kötelességet? (IV. 273.); „Gyöngé vagyok, mondja Rousseau egyik levelében, életem telve van hibákkal, mert ember vagyok, de engemet az különböztet meg a többi emberektől, hogy hibáim közepette mindig szememre hánytam azokat s azok sohasem kicsinyeltették velem kötelességemet, sem nem tiportatták lábbal az erényt“ (X. 156.); „Az erény nem egyéb, mint az az erő, hogy kötelességeinket nehéz körülmények közt is teljesítsük“ (XI. 112.); „A legfontosabb dolog az emberre nézve, hogy teljesítse kötelességét a földön“ (Sz. v. h. 115.). Nem egészen kanti színezetű-e, mikor azt mondja: „Nem erény, követni hajlaimainkat s mikor ezek ragadnak bennünket, jót cselekedni; az erény abban áll, hogy legyőzzük ezeket, mikor a kötelesség parancsolja, hogy azt tegyük, a mit ez rendel“ (IX. 367.).

e) Kant „*Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*“ (1793) című művében morális vallást alapít, igyekszik a vallást megszabadítani mindazon dogmatikus tanoktól, a melyeket a későbbi tanfejlődés az evangelium egyszerű, tiszta tanításaira ráaggatott. Szerinte más a tiszta vagy morális, az észre alapított *vallásos hit*, más a történeti vagy statutáris, kijelentésen alapuló *egyházi hit*. Ez utóbbi ugyan az emberi gyöngeség miatt egészen nem nélkülözhető, de az álszolgálatról (Afterdienst) és a papuralomtól (Pfaffentum) mindinkább a lélekben és igazságban való isteni tisztelethez kell felemelkednie. Az igazi vallásos érzület a természetes, becsületes ember jó magaviseletében áll. Rousseau, — látjuk *A szavojai vikárius hitvallásából* — a dogmákat szintén elveti, csak az Istenbe, a gondviselésbe, a lélek halhatatlanságába s az akarat szabadságába vetett hitet tekintti szükséges hittételeknek; szerinte az erény gyakorlása a legfontosabb isteni tisztelet: „Mon Maitre a peu subtilisé sur les dogmes et beaucoup insisté sur les devoirs“ (III. 83.); „l'essentiel de la religion consiste dans le pratique; non seulement il faut être homme de bien, miséricordieux, humain, charitable, mais quiconque est vraiment tel en croit assez pour être sauvé“ (III. 83.).

Befejezésül idézzük Kantnak egy szép mondását: „Wenn die Gerechtigkeit untergeht, so hat es keinen Wert mehr, dass Menschen auf Erden leben.“ Nem visszhangja-e ez annak a rajongásnak, a mellyel Rousseau az igazságot és igazságosságot magasztalja?

II. De Rousseau nemcsak kortársaira, a XVIII. század vallásos és erkölcsi felfogására gyakorolt hatást, hanem hatása ma is egyre tart. Fényes bizonyítékát adja ennek a

pragmatismus, melynek alapelemei egyenesen Rousseaura utalnak vissza.

Rousseau közömbösen viselkedik a tiszta tudomány iránt, a melynek nincsen egyéb célja mint önmaga; ő szerinte minden tudomány arra való, hogy a szerint éljünk; az ismeret csak annyiban értékes, a mennyiben hasznos a belső emberre nézve; őt főkép az foglalkoztatja, hogy az embereket boldogabbaknak és főkép erre méltóbbaknak lássa. Ő nehéz szívvvel okoskodik és lesz philosophussá; ő mindenek előtt érző lény. „Sokakat láttam — mondja III. *Almodozásában* — a kik tudósabban bölcselkedtek mint én, de bölcselkedésük, úgy szólván, idegen volt tőlük. Tanulmányozták a világegyetemet, hogy megismerjék annak berendezését, mint ahogy tanulmányoztak egy gépet pusztán kíváncsiságból. Az emberi természetet azért tanulmányozták, hogy arról tudósan beszélhessenek, de nem azért, hogy magokat megismerjék“ (IX. 338—39). Őt ellenben az foglalkoztatja, hogy megismerje létének természetét és rendeltetését; a speculatio útján mindig oly tant akart nyerni, a mely segítsen neki élni: „Azért igyekeztem megismerni igazi célomat, hogy életem sorát helyesen irányozhassam“ (IX. 339).

Rousseau kedvezőtlen tapasztalok által indítatva, vizsgálat alá veszi vallásos, erkölcsi és philosophiai eszméit, hogy megállapítsa, mit lehessen igaznak elfogadnia. „Abban a bizonytalansággal és kétségekkel telt hangulatban voltam, a melyet Descartes követel az igazság kutatására nézve.“ „Kétségtől kétséghez hányatva, hosszú elmélkedéseimből csupa bizonytalanságot, homályt s ellenmondásokat arattam létem alapokára s kötelességeim szabályára vonatkozólag.“ „Beláttam, hogy az emberi elme elégtelensége az első oka a vélekedések e csodálatos sokféleségének; második oka a kevélység.“ „Az első eredmény, a melyet ezekből az elmélkedésekből kivontam, az volt, hogy megtanultam vizsgálódásaimat csupán arra korlátozni, a mi közvetlenül érdekelt, minden egyébre nézve pedig beletörődtem mély tudatlanságomba.“ „Az egyedüli dolog, a mit nem ismerünk fel, az, hogy ne törődjünk azzal, a mit nem tudhatunk“ (A szav. vik. hitv. 34, 35, 36). Rousseau tehát határozottan *antiintellectualista*, a ki fellázad a tiszta okoskodás, a hideg logika ellen. Ez az egyik vonás, a mely őt a mai pragmatismushoz közel viszi, de van másik is.

Mikor a philosophusok nem tudták őt megszabadítani kétségeitől, sőt csak szaporították azokat, más vezetőhöz folyamodott s így szólt magában: „Kérdezzük meg a belső

világosságot!“ Mi más ez a belső világosság, belső helyeslés, mint az erkölcsi érzés, a lelkiismeret? a mely számára a jót kijelöli, őt arra rávezérli, a melyet „szíve mélyén talál, a hová kitörölhetetlen betűkkel írta azt a természet“. Az ész csak valószínű bizonyítékot nyújt neki Isten léte mellett és ő mégis éppoly erősen hisz Istenben, mint a hogy egy más igazságot elhisz, mivel hinni és nem hinni oly dolgok a világon. a melyek a legkevésbé függenek őtőle (X. 131) s mikor esze bizonytalanságban libeg, hite nem sokáig maradhat függőben és anélkül határozza el magát. Igaz, hogy ez csak érzelmi bizonyíték, a melynek nem lehet demonstratív jellege a philosophusok előtt és nem okos dolog azt mondani egy embernek: Te tartozol elhinni ezt, mivel én hiszem! *Almodozásaiban* visszautasítja, hogy újra vizsgálat alá vegye metaphysikai elveit, mert ez megzavarná nyugalmát (IX. 345—46). Rousseau tehát úttörője a hit *érzelmi és voluntarista* elméletének.¹

III. Nem lehet nagyobb ellentétet képzelni, mint a milyet találunk egyfelől a *Nietzsche*, e modern titán új erkölcsi értékelése, úri és rabszolgamorálja közt, a mely a kiméletlen erő, a nyers ösztön, a hatalomhoz való akarát. a feneketlen önzés codificálása — s másfelől Rousseau az evangelium szelleméhez ragaszkodó, Jézust, a szegények, elhagyatottak barátját s az ő fenséges morálját rajongással magasztaló, a lemondás, önuralom, kötelességteljesítés erényét hirdető erkölcsi felfogása közt. Mind a mellett nem egy irányban találunk érintkezési pontokat Rousseau és Nietzsche közt. Nietzsche tanítása nem egyéb, mint „az egyéniség értékének hirdetése, az aristokrata egyes értékének sürgetése“²; ki volt az előítélettől ment önálló egyéni felfogás és értékelés buzgóbb előharczosa, mint Rousseau? Nietzsche felső embere előkelő természet. igazi testi és szellemi aristokrata, — nincs-e valami aristokratikus vonás a Rousseau gondolkozásában is? növénydéke, Emil nem aristokrata-e? nem az aristokratikust tartja-e a legjobb kormányformának? miként a felső ember büszke a maga szellemi értékére, nem éppoly büszke-e Rousseau a maga erkölcsi magaslatára? nem összes kortársai felett állónak tartja-e magát erkölcsileg *Vallomásaiban*? Nietzsche megvesztegető stilusa és szokatlan paradoxonjai nem talál-

¹ D. Parodi, La philosophie religieuse de J. J. Rousseau (Revue de Métaphysique et Morale, 1912. mai, p. 300, 303, 305).

² Tankó Béla, Nietzsche erkölcsi értékelése és a keresztyénség erkölcsi elvei. Szászváros, 1909. p. 6.

hatók-e fel Rousseauánál? Nietzsche elveti az ismeret megváltó erejébe való hitet, hogy felismerje a jó és rossz problémájának, vagyis az erkölcsi problémának fontosságát; — Rousseau előtte járt e tekintetben, már első értekezésének ez az alap gondolata. A jövőhöz, az ember felemeléséhez vezető út Nietzschének, miként Rousseauak nem a mostani kultüremberből indul ki, hanem abból, a mi benne az őseredeti erőkből, ösztönökből megmaradt, a mit benne a kultúra meg nem gyöngített, meg nem rontott — a természeti emberből.¹ Miként Rousseau, Nietzsche is a természethez való visszatérést hirdeti. „A mi az emberben a kultúra daczára is egészséges maradt, azt Nietzsche is, mint Rousseau az ember egy supponált boldogabb ősállapotával, a természeti állapottal való összemérésből akarja kimutatni.“² „Nietzsche az ember ideáljául megconstruált egy alakot (Übermensch), a melyben életírói joggal látják a saját kínzó hiányainak ideális pótlékát“, — Rousseau az Emil növelésénél mindama hibákat, félszégeket igyekszik kiküszöbölni, a melyeket a saját maga nevelésében károsoknak tapasztalt, Emilt erős testű, erős akaratú, az érzelem és tapaszlet túlsúlyától ment ifjúvá nevelni. Nietzsche — mint Riehl mondja — antipodese, de egyúttal szellemi rokona Rousseauaknak.

VII.

Mielőtt Rousseauak mint moralistának a méltatására áttérnénk, vessünk egy pillantást erkölcsi tanainak a forrásaira. Két forrást már említettünk: egyik Genf szigorú erkölcsi felfogású vallásos légköre, a melynek alapja a biblia; másik Plutarchos és a stoikus philosophia.³ De jelentékeny hatással voltak reá az angol moralphilosophusok is, mint Locke, Pope (Pope Leibniz-czal együtt az optimismusban volt tanítómestere), különösen pedig Shaftesbury, a kinek érzelmi moráljával az ő erkölcsi felfogása nem egy ponton feltűnő egyezést mutat. Így, míg Shaftesbury szerint az erkölcsiség az egoistikus és sociális affectusok helyes arányában és a természetellenes affectusok hiányában áll,

¹ A. Riehl, Fr. Nietzsche. Der Künstler und der Denker. Stuttgart, 1897. p. 72

² Tankó B., id. mű 10. l.

³ D' Epictète asservi la stoïque fierté
M'apprend à supporter les maux, la pauvreté (VI. 6.).
Epictète et Zénon, dans leur fierté stoïque,
Me faisaient admirer ce courage héroïque (VI. 15).

— láttuk, hogy mindezek az indulatok Rousseunál is megvannak, csak hogy a természeti állapot jóságáról és a társadalmi élet rontó hatásáról szóló alapfelfogása által kissé módosított alakban, nevezetesen alapösztön az önszeretet (*amour de soi*), a mely a természeti állapotban egészen természetyszerűen indítja az embert arra, — különösen a mások nyomorúsága révén —, hogy azt másokra is kiterjessze; de a társadalmi életben, az igények feltámadásával a természetes érzélem természetellenessé válik, megromlik, önzéssé (*amour-propre*) fajul.¹ Shaftesbury is optimistikusan vélekedik az emberi természetről; az ember eredetileg nem szilaj, ellenséges indulattal állt embertársával szemben (mint Hobbes vélte), hanem békésen és jóakaratulag. Shaftesbury, Pope és az ókori íróknak az aranykorról (*aurea prima . . . aetas*) szóló legendái mellett talán a bibliai elbeszélés az ember jó és ártatlan állapotáról² szintén egyik tényező lehetett a természet jóságáról és a társadalom káros voltáról szóló felfogásának kialakulásában. Rousseau nem említi sem a *Le Verger des Charmettes*-ben, sem *Vallomásai*-ban a Shaftesbury nevét, de egész bizonyosnak vehetjük, hogy Locke, Newton, Pope, Richardson, Addison és Defoe mellett őt sem mellőzte el.

Rousseau erkölcsi felfogása ellen komoly kifogásokat lehet tenni. Így *a*) látjuk, hogy ő erkölcsi elveit nem az ember természetéből, az emberi észből vezeti le, vagyis ő nem független moralista, hanem a morált a vallásra alapítja. De itt kettő szolgálhat mentségeül: *először* az, hogy ő vallás alatt Jézus evangéliumát, tehát a legtisztább erkölcsi vallást érti, melynek egyik főtétele: Szeresd felebarátodat mint tenmagadat! másik főtétele: Legyetek tökéletesek, mint a ti mennyei Atyátok tökéletes! *Másodszor* az, hogy a korabeli független moralisták, a kik elvetve a vallási alapot, tisztán az emberi észből igyekeztek az erkölcsi törvényeket levezetni, vastag utilitarismusnál vagy nyers eudaemonismusnál állapodtak meg; — végül talán még

¹ Az *amour de soi* és *amour-propre* megkülönböztetése már Vauvenargues-nál előfordul; ugyanő a szájalmat közvetlen érzésnek nyilvánítja (H. Höfding, Rousseau und seine Philosophie. 1897. S. 111—112).

² Faguet szerint „la morale de Rousseau est la morale chrétienne“ (Rousseau penseur. Paris, 1912. p. 43). „Ces idées . . . étaient une transposition philosophique de la grande idée chrétienne de la chute. L'homme a voulu savoir, et par savoir grandir, s'élever, progresser; il est sorti ainsi de l'état d'innocence pour entrer dans l'état de misère“ (u. o. p. 74).

azt is felhozhatnók védelmére, hogy a független morállal szemben egyes előkelő philosophusok részéről a legújabb időben meglehetősen kijózanodás vagy elhidegülés állott be s nem kisebb alak, mint *Eucken Rudolf* jeni philosophus mondja ki, hogy „a moral legerősebb gyökere a hagyományos vallásban rejlik“¹ s ugyancsak *Boutroux Emil*, a kitünő francia gondolkodó szerint „a tudomány egymagában soha nem képes biztosítani az erkölcsi élet haladását, megteremteni az erkölcsi eszmék haladását“, „az erkölcs tan mint tudomány magából vonja ki elveit, de az elv nem alap“, „az alap — a hit“, „a kötelesség nem a tudomány, hanem a hit dolga“.² Ha így áll a dolog, akkor nem is lehet olyan súlyos részünkről a Rousseau hibáztatása.

b) Nem állhat meg Rousseaunak az az alaptétele, hogy a természet az embert jóvá teremtette s a társadalom őt megrontotta. Éppen ellenkezőleg áll a dolog, — a természettől fogva vad, nyers ösztönökkel felruházott embert a civilizatio vezette (a mint ezt különben II. Értekezésében maga is elismeri) az erkölcs, a jóság, a lelki nemesség, az erény útjára — s ezt hosszú, nehéz küzdelem után kellett az emberi nemnek s kell ma is minden egyes embernek kivívnia (a mire különben szintén utal Rousseau). Az erkölcsiség, jóság tehát nem a természet adománya, nem készen kapott hozomány, hanem hosszú társadalmi fejlődés eredménye. Rousseau saját életével igazolta, hogy az ember nem születik jóvá, erkölcsi lénynyé, hanem ezt nehéz küzdelmek, keserű tapasztalatok árán kell kiküzdenie.

c) Rokon ezzel a másik alaptétele, mely szerint külön választja és ellentétbe állítja egymással az érzelmi és értelmi, a természeti és társadalmi embert, holott e két oldal, e két hatalom — egyfelől a természet, az ösztön, az érzés, a szív, másfelől a reflexio, az értelem, a művészet — egyformán lényeges, egyformán sarkalatos vonás, hatalom az embernél s egyik se vezethető vissza a másikra. Az emberben, végső elemzésben, az érzelmi oldal mellett mindig ott találjuk az értelmi oldalt is, úgy hogy a kettő együtt,

¹ „Ihre stärkste Wurzel hat die Moral noch immer in der überkommenen Religion“ (Gesammelte Aufsätze zur Philosophie und Lebensanschauung, 1903. S. 3.); „Eine Erschütterung der Religion ist zugleich ein Verlust für die Moral“ (u. o. S. 17).

² Questions du temps présent. Conférences de E. Boutroux, H. Poincaré etc. Paris, 1910. p. 33—35. Szerinte „az erkölcs tan az ész azon erőfeszítése, hogy értelmi fogalmakba foglalja a magasabb élet (vallás) alkotásait s kifejtse azokból a társadalom minden tagjára alkalmazható szabályokat“ (p. 41).

egymást áthatva alkotja az ember lényegét. Itt két realitásról van szó, a melyek bizonyos tekintetben ellentétesek, de egyaránt önállóak és szükségesek s a melyeknek összhangzásban kell egymással állaniok.¹ — De éppen úgy nem lehet az egyént kivonni a társadalmi életből s annak tisztán egyéni életet folytatnia; az ember már születésénél fogva társadalmi lény, — a társadalmi és egyéni lét egyaránt őseredeti az embernél. Az államban, az állami törvények oltalma és kötelező ereje mellett nem élhet az ember tisztán egyéni életet, hanem egyidejűleg egyéni és társas, belső és külső, független és közös életet kell élnie.

S mégis, mikor e két ellentétet megtettük, nem fogunk-e sok tekintetben igazat adni Rousseau-nak? Nem volt-e igaza abban, hogy korának túlfinom társadalmi élete. előhaladt műveltsége sok bűnnek, romlottságnak volt részint szülőanyja, részint takarója? s hogy ezzel szemben a természethez, vagyis a természeti egyszerűséghez, egyenességhez, őszinteséghez, igazsághoz való visszatérést tekintette az erkölcsi előhaladás útjának. Nem természetes reactio volt-e ez az elnyomott, háttérbe szorított érzés, szív és lelkiismeret részéről? nem természetes és jogos volt-e, hogy előhaladására büszke századának oda kiáltsa: Elég már a civilisatióból van valami, a mi többet ér mint a civilisatio — s ez a szív nemessége!

Hogy az érzés és az ész, az egyén és a társadalmi ember nem választható egymástól külön, annak legkézzelfoghatóbb példája maga Rousseau, a kiből e két ellentét: a természetes és civilisált ember, az ösztön és az ész, a tudatlanság és tudás, az ártatlanság és bűnösség, a fölsembevés és kötelességérzet, a szeszély és fegyelem, az érzékiség és az eszményekért való lelkesedés — állandó harcot viv egymással, vagyis ő maga is nemcsak az egyiket, hanem mind a kettőt képviseli, és a kettő keveréke, egymással való küzdelme teszi egyéniségét oly érdekessé, műveit oly vonzókká.

d) Negyedik kifogásunk *szabadsági* elméletét illeti. Ez az elmélet, mint már e kérdés tárgyalásánál megjegyeztük, zavaros és itt-ott ellenmondó, — így néhol azt negatív tulajdonságnak vagy erőnek tekinti, a mely főképp abban áll, hogy az embert nem lehet akarata ellenére valamire kényszeríteni, másutt elismeri az akarati elhatározásnál is az ösztönök, belső impulsiók, tehát a tudatos és subcon-

¹ Boutroux, Remarques sur la philosophie de Rousseau (Revue de Métaphysique et Morale, 1912. mai. p. 270.).

sciens motivumok döntő működését — s mégis, itt is megvan az az érdeme, hogy századának, a mely merev deterministikus alapon, mint a szervezet szükséges termékeit, akarta igazolni a szenvedélyek mindennemű megnyilatkozásait, a személyes önzés és érdek minden érvényesülését, Rousseau hangosan oda kiáltotta, hogy az ember szabadon választhat a jó és rossz közt s ha rosszat cselekszik, csak önmagát okolhatja; hangosan oda kiáltotta, hogy a szenvedélynél, a mely vakon viszi előbbre az embert, van egy magasabb hatalom: a lelkiismeret!

Igen, ez erkölcsi tekintetben a Rousseau főjelentősége, hogy *restaurálta a lelkiismeret moralját, az egyéni tökéletesedés moralját, Isten szeretetének moralját*, általában, hogy a régi értékeket felforgatva (Umwertung aller Werte) az *élet új értékelését* vezeti be. Eddig az élet súlypontja a társadalmi életben, a társadalmi szereplésben állott. — Rousseau a benső életben, a szív életében keresi és találja a boldogságot. Korának társasága csak a látszatnak, külszínnek él, míg belől mindenféle bűnök uralkodnak; — Rousseau őszinte, igaz és igazságos akar lenni, ezek nélkül nem tud lelki nyugalmat találni. Kora nem ismerte a lelkiismeret hatalmát, vagy ha az talán itt-ott nagy félenken ébredezni, jelentkezni mert, erőszakosan keresztülgázolt rajta, — Rousseau azt uralkodó hatalommal ruházta fel. Megveti a művészetet, a mely csak a hiúságot szolgálja, meg a tudományt, a mely minden gyakorlati haszon nélkül, az ember jobbátétele, a lélek nemesítése nélkül üres szóvitákká fajul — s csak azt a művészetet, azt a tudományt ismeri el jogosultnak, a mely a belső értéket nem csökkenti, hanem fokozza, emeli. Az eddigi nevelés a maga rendszabályaival elnyomta a gyermeket, — itt a főszabály, a gyermek szabad kifejlődésének biztosítása; az eddigi állam kormányzásával, igazságszolgáltatásával elnyomta a szegényt, hogy a hatalmasnak, kiváltságosnak érdekét szolgálja tekintet nélkül az igazságra, — e rabszolgásznak meg kell szünnie, az állam kormányzatában az egyenlőségnek, a teljes és feltétlen igazságosságnak kell uralkodnia; minden egyén a maga tulajdona, az egyéni szabadság, függetlenség elidegeníthetetlen tulajdon. A vallás eddig uralkodott az egyéni lelkiismeret fölött s tantételekben szabta meg, mit kell hinni, hogyan kell Isten megtalálni, — de Isten igazi temploma a nagy természet, a vallás lényege nem a dogmák igazul való elfogadásában, elhívésében áll, hanem a lélek békéjében, a léleknek Istennel való közvetlen érintkezésében, Istentől való telítettségében. Rousseau a hagyó-

mánynyal és tekintélyvel, a szokással és közvéleménnyel minden téren a maga egyéni érzését állítja szembe s ellenállhatatlan erővel hirdeti ennek az új tényezőnek a jogosságát.

Rousseau egész gondolkozása, egész irodalmi munkássága ethikai természetű: főtörekvése az igazi én, az igazi egyéniség kiképzése. Az egyéniség szabad kifejlődése, helyreállítván a természet őseredeti ösztöneinek tisztaságát, vissza fogja adni a szívnek eredeti jóságát s a szabadság és jóság meg fogja teremteni a boldogságot. Ez az eszmény, a mely felé a bölcsnek törekednie kell; szabadon és jól kell cselekednie és boldog lesz. A vallásos és erkölcsi érzés szabadította fel Rousseaut természeti ösztönei, érzéksége uralma alól, emelte őt fel erkölcsi lénynyé, vivta ki számára a szellemi önállóságot, belső függetlenséget; ezt az erkölcsi magaslatot sok szenvedés, nehéz küzdelmek, nagy önmehtagadás árán küzdötte ki, de ott aztán nyugodtan tekintett le a világra s úgy érezte magát, mint a láthatatlan világrend tagja, munkása, a kit a saját egyéniségének kifejtése oly erővel ruház fel, a melynek révén a világ minden hatalmával képes szembeszállni s benső egységét, lelki harmoniáját megtalálni.

Az egyéniség ezen felszabadítása. kifejtése nemcsak teljesen *modern* problema, hanem *erkölcsi* problema is. Magában foglalja az egyén önálló gondolkozását, önálló elhatározását, önálló akarását; a társadalmi szervezet tagjából, a ki eddig gépiesen, a külső tekintetek hatása szerint cselekedett, önálló erkölcsi lényt alkot, a ki a maga saját egyéni módja szerint fogja fel az életnek feléje csapódó hullámain és reagál azokra. Az ilyen egyéniség, a ki külsőleg és belsőleg, a világgal és önmagával szemben teljes mértékben igazságra, a felismert hibák leküzdésére törekszik, — a folytonos erkölcsi előhaladást, tökéletesedést foglalja magában; megnemesít minden személyes viszonyt, mindenféle kapcsolatot, érzést, emeli az élet egyes fontos pillanatainak jelentőségét s ezzel az egész élet értékét.

Ennek az egyéni függetlenségnek munkása volt Rousseau. Ő minden időkre ama szellemi hősök és próféták közé tartozik, a kik az emberiségnek új idealt, új evangéliumot hirdettek, amaz erős jellemű és meggyőződésű férfiak közé, a kik hivatottaknak érzik magokat arra, hogy az élet küzdő terére leszálljanak és az emberiség javán munkálkodjanak.¹ Ezen erkölcsprédikátori működése, kap-

¹ E. Schneegans, Deutsche Rundschau, 1912. október, S. 98.

csolatban a keblében égő szent tűzzel, szent komolysággal, kapcsolatban ama törekvésével, hogy életét műveivel összhangzásba hozza s erkölcsi eszményeit — az excelsiort — életével és cselekedeteivel is illustrálni, megvalósítani igyekeztek, — minden hibáival, minden gyöngeségeivel kiegészztel, s miként a maga korában hozzájárult az élet üdőbbé, tisztábbá, nemesebbé tételéhez: érzése erejével, őszinteségével, közvetlenségével, az igazság föltétlen követelésével ma is felszabadítólag hat reánk, ma is arra tanít, hogy a jószág és boldogság forrását ne a külső életviszonyokban, hanem saját bensőnkben keressük, ma is azt hirdeti, hogy igazi haladás csak erkölcsi alapon lehetséges!

AZ ÍTÉLET VOLUNTARISTIKUS ELMÉLETE.

(Folytatás.)

Ma már magától értetődőnek tartjuk azt a nézetet, mely a fogalmak helyett az ítéleteket tartja a gondolkodás alapegységének, „sejtjének“. A logikai irodalomban az ítélet prioritását hirdető elméletek uralkodnak s a legkülönbözőbb kísérletek merülnek fel a fogalom rangjának lefokozására. Ám e kísérletek rendszerint csak a kezdőpontnál maradtak, az alapvető belátást nem igen érvényesítették konkrét logikai kérdések tárgyalásában. Voltaképpen nem történt egyéb, mint hogy a tárgyalás sorrendje megváltozott: az ítélet előre, a fogalom hátrább került. S valóban könnyű és hálás dolog volt azt állítani, hogy amint a mondat nem szavak összerakása, hanem eredeti, független egység, úgy az ítélet sem pusztán fogalmak összetétele, mechanikus egymásmellé helyezése. De nehéz innét továbbhaladni.

A voluntaristikus ítéletelmélet megfelelt a kérdésre, hogy miért nem csak összerakás az ítélet és hogy mi az, a mi benne elüt minden fogalmi elemtől. De a fogalom helyének, funkciójának magyarázatát ezzel még nem adtuk meg. Könnyű az ítélet prioritását hirdetni s minden gondolkodó ember igazat fog adni ~~Windelbandnak és Rickertnek~~, a kik szerint minden gondolkodás ítélés,¹ de nehéz ítéleteket fogalmak nélkül elképzelni, ha nem állunk Brentano vagy Marty álláspontján. A gondolkodás természetes hajlandósága persze arra visz, hogy a fogalmakat egyszerűen levezessük az ítéletből. A fogalmak ítélet útján jönnek létre. De milyen módon? Genetikus értelemben kell gondolnunk ezt a folyamatot? Ebben az esetben a fogalom

}
¹ Ez az állítás azonban nem jelenti még azt, hogy minden megismerés is ítélet. Itt kell keresnünk Windelband és Rickert ismerettanának gyengéjét és itten Husserl s Bergson intuitivizmusának jogosultságát. E kérdésre nézve l. Rickert szép fejtegetéseit: *Zwei Wege der Erkenntnistheorie. Kant-Studien 1909.*

időben az ítélet után jön létre. De hogyan van az, hogy az ítélet maga fogalmakat tartalmaz? Fogalom nélkül nincsen ítélet, ítélet nélkül nincsen fogalom. Mint a nyári más esetben, úgy itt is circulus veszélye fenyeget: mind a két tétel evidens s mégis ellentmondanak egymásnak.

Többféle utat választhatunk a circulus elkerülésére. Megannyi különböző ítéletelméletnek felelnek meg ezek a lehetőségek, nem is szándékozom végigmenni rajtuk. De a főbb typosokat érdemes megvizsgálni a sokféle methodikus tanulás miatt, mely ilyen gondolatösszefüggések vizsgálataival jár.

Az egyik lehetőség abban áll, hogy kétféle ítéletet különböztetünk meg: fogalomelőtti és fogalomutáni. A fogalomelőtti ítéletek a gondolkodás primitív actusai, rokonok Brentano existentialis elismerő actusaival. Minthogy a fogalmak képzésének elengedhetetlen és legfőbb eszköze a nyelv, ezek az ítéletek a nyelv közbelépését megelőzik. Gondolatláncolatok képzésére természetesen nem alkalmasak, bonyolult eszméket nem fejtenek ki. A logikai gondolkodás küszöbén állanak. (Ez a Max Müller-féle álláspont, mely különösen az evolutionismus hívei között talált elismerésre. (Spencer, Romanes, etc.¹)

A circulusból kivezető utak között van egy, mely ehhez nagyon hasonlít. A különbség abban áll, hogy nem fogalomelőtti és fogalomutáni ítéleteket különböztetünk meg, hanem ítéletelőtti és ítéletutáni fogalmakat. Az ítéletelőtti fogalmaknak körülbelül ugyanazon feladat jutna, mint az előbbi magyarázat szerint a fogalomelőtti ítéleteknek, ezek a logikai, ítéletekben lefolyó gondolkodás előkészítő actusai. A mi a nyelv szerepét illeti, az ítéletelőtti fogalmak már a nyelv hatása alatt állanak; ez természetesen nem jelenti azt, hogy minden megismerés nyelvi eszközökkel dolgozik. Az intuitív megismerésnek éppen az a legfontosabb előnye, hogy ment a nyelv behatásától, annak kategóriájától, merevségétől, melyek a dolgok mélyén meg nem találhatók és amelyeket éppen a nyelv hatása alatt mégis belemagyarázunk a valóságba. A fogalom és ítélet viszonyának ilyen, végső eredményben az intuitivismushoz hajló felfogását találjuk, pl. Lask munkájában.²

Ismét egy másik lehetőség az, a melyet Natorp³ vá-

¹ V. ö. még Maier, Psychologie des emotionalen Denkens 147, 163, 170. l.

² Die Lehre vom Urteil. 49, 67, 1 4. l. etc.

³ Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften (1910.) 40 s. k. II. Philosophie, ihr Problem und ihre Probleme. 50 s. k. k.

lasztott. Natorp szerint azok a logikusok, kik az ítéletet a fogalom elé helyezték, homályosan érezték azt az igazságot, melynek tételük tökéletlen kifejezése: a gondolkodás örökös processus, nem ismer holt pontokat, nem ismer megállást. Ezért az élő ítélet és nem a merev fogalom az, a melynek alakjában a megismerés processusa végbemegy. Ez az örökös folytonosság, processus azonban maga vezethető vissza nem ítéletekre: a megismerés alapvető actusa, a synthesis, melyben ítélet és fogalom egy és ugyanazon feladatot végeznek. Ítélet és fogalom különböző szempontok, melyek a gondolkodás ősi actusára, a synthesisre alkalmazhatók. Más szavakkal: ítélet és fogalom egy, náluk is eredetibb logikai actusra vezetendők vissza.

Natorp magyarázata a kanti synthesis fogalmán épül fel. Ismerettani feltevéseken alapszik s ismerettani kérdésnek fogja fel a fogalom és ítélet viszonyát. A nélkül hogy a synthesis ilyen értelmezését elfogadnánk vagy elvetnénk, itt is kijelenthetünk legalább annyit, hogy Natorp a logikai problémát nem oldja meg, csak félretolja. Valóban, az x-et egy másik ismeretlennel, a fogalmat és ítéletet az ősi actussal, Cohen „Ursprung“-jával helyettesíteni egyáltalán nem egyéb, mint a terminológiát megváltoztatni.

Ugyanez a megjegyzés illik az előbb említett magyarázatokra is; de a kétféle fogalom vagy a kétféle ítélet megkülönböztetése annyiban értékes, hogy rámutat a fogalom és ítélet problémájának legfontosabb pontjára: a fogalom, valamint az ítélet *szerkezetének* kérdésére. Fogalomelőtti és utáni ítéletek éppen szerkezetükre nézve különböznek; ugyanígy az ítéletelőtti és utáni fogalmak között is csak annyi a különbség, hogy az elsők csak fogalmi, az utóbbiak már ítéletstrukturával is rendelkeznek. Világos ezután, hogy a fogalom és ítélet határai relatívek, a köztük fennálló különbség nem áthidalhatatlan és változhatatlan, hanem egymásbafolyó átmenetek különbsége. Ettől a belátástól már csak néhány lépést kell tennünk a voluntaristikus ítéletelmélet felfogásához.¹

Ha az ítéletben az elmélet szellemében „elméleti“, „képzetszerű“ és akaratszerű, „praktikus“ elemeket különböztetünk meg, ha az ítéletet ítéletté éppen ez az akarati

¹ V. ö. Windelband, Beiträge zur Lehre vom negativen Urteil. 180 s. k. k. Vom System der Kategorien (Festschrift für Sigwart.) 45. 46. l. Rickert, Zur Lehre von der Definition (1888) 44. l. Der Gegenstand der Erkenntnis 84—102 l. Lask, Die Lehre vom Urteil. 49, 73. s. k. 194—116 l. Schuppe, Erkenntnistheoretische Logik 6., 95., 101. l. etc.

momentum teszi, akkor felmerül a kérdés: miben különböznek egymástól a fogalom és az ítélet tartalma? Az a képzetösszetétel, képzet-, fogalomösszekapcsolás vagy fogalom, mely az elfogadás vagy elvetés tárgya, mint fogalom és mint képzet felléphet akkor is, ha nem megítélés céljából jelenik meg. A fogalom és az ítélet tartalmi tekintetben felcserélhetők egymással. „Akaratszabadság“ és az „akaratszabadság“: e két kifejezés egyike fogalom, másika ítélet. De a gondolat, melyről szó van, egy és ugyanaz. „Fehér papiros“ és „a papiros fehér“. „rovarevő növények“ és „vannak rovarrevő növények“: a kategoriális viszony mindig ugyanaz, legfeljebb az a logikai különbség, hogy a fogalom összefoglalja azt, a mit az ítélet szíjjelbont. Ezért lehetséges minden — vagy majd minden — ítéletet fogalmi alakban összesűriteni és másrészt minden fogalmat analitikus ítéletként kifejezni.

A fogalom és az ítélet tehát theoretikus szempontból lényegükben azonosoknak tekinthetők. A köztük fennálló különbség csak az emberi megismerés aktivitása folyamán, az elfogadás és az elvetés által alakul ki; hogy a tradicionális logika fogalomelmélete felett ezzel kimondtuk a halálos ítéletet, azt nem kell mondanunk. Windelband kifejezésével élve: a fogalom és ítélet különbsége, grammatikai és pszichológiai megkülönböztetése „zsugorodik össze.

A nivelláló felfogás, mely Windelband, Rickert, Lask, Schuppe s előzőleg már Schleiermacher és Trendelenburg elméletében is megnyilvánul, ismét mélyen a logikai és philosophiai problémák centrumába visz s egy sereg nyelvphilosophiai és ismerettani következménnyel jár. Nyelvphilosophiai fontossága főleg abban rejlik, hogy a mondat és szó viszonyának megfelelő logikai viszony eltörésével végleg lehetlenné tesz minden olyan törekvést, mely nyelvi schemák után építi fel a gondolkodás egészét.

Ismerettani következményei közül csak azt emelem ki, a mely a jelenlegi philosophiai mozgalom szempontjából érdekes: az ítéletnek megfelelő theoretikus, objectiv gondolatok, a minden emberi élménytől független jelentésegységek, „ideális jelentések“ e felfogás szerint éppen úgy lehetnek fogalmi, mint ítéleti jellegűek. Annak a vitának, mely e kérdés körül Husserl és Rickert között folyik, a fogalom és ítélet nivellálása után nincsen többé miérteje.

A voluntaristikus felfogás ismertetését e fejtegetésekkel befejezzük. Bár még igen sok érdekes részletkérdésről kellene beszélnünk, mégsem folytatjuk ezt a részletes tárgyalást. A philosophiailag jelentős pontoknál min-

den esetben hosszasan időztünk éppen azért, hogy a részleteket ezúttal mellőzhessük. Amint a bevezetés is jelezte, e dolgozat tulajdonképeni célja nem történeti, nem is kritikai ismertetés, hanem a philosophiai gondolkodás természetének megvilágítása egy adott szempontból, egy adott példán. Láttuk több ízben azt a különös, semmi más analogiával meg nem világítható egységet, mely a logika problémáit egymással összekapcsolja, egyiket a másik funkciójaként egymás mellé rendeli. Két feladat vár most még reánk. Az egyik: rámutatni az ítéletelmélet voluntaristikus kidolgozásával összefüggő értékphilosophiai alapproblemára. az ismerettani állásfogalásra, amely belőle következik. A másik: ha nem is abszolút kritikát gyakorolni, de e kritika lehetőségeit elgondolni. Ha jól megnezzük a dolgot, azt fogjuk találni, hogy a két feladat tulajdonképen nem más, mint két oldala egy és ugyanazon kérdésre vonatkozó feleletnek. E kérdés a voluntaristikus ítéletelmélet méltatásával esik egybe; nem más, mint ennek az elméletnek a philosophiai gondolkodás történetében játszott szerepe az, a melyről szólnunk kell, ha kettős feladatunkat meg akarjuk oldani. Az értékphilosophiai alapokon nyugvó érvényességlogika éppen úgy meghaladja a voluntarismus alap gondolatát, mint a hogy a gondolkodás elmélyített lélektana nem elégszik meg azokkal az úttörő, de hiányos és tág értelmű megállapításokkal, a melyek Brentano, Windelband, Sigwart, Bergmann munkáiban az ítélet lélektani leírását képviselték. Különösen a Husserl és Meinong hatása alatt kialakuló phaenomenologiai irány az, mely tagadhatatlanul sokkal mélyebben hatolt az ítélet természetének elemzésében, mint a Sigwart és Lotze hagyományait követő logika. De ha készséggel elismerjük ezt a tényállást, ebből még nem következik az, hogy az ítéletelmélet phaenomenologiai továbbfejlesztésében látjuk a jövő egyetlen útját. Ellenkezőleg: az ilyen elemzésekkel az a veszély jár, hogy a végtelen sok egyes feladattól könnyen nem látjuk meg annak a néhány alapproblémának fontosságát, melyeknek felfogásán philosophiánk megfordul. Ezzel szemben a voluntaristikus elmélet tökéletlen lélektanát és psychologistikus visszaeséseit jelentőségre nézve messze felülmulja az az eléggé nem hangsúlyozható érdeme, hogy szélesen összefoglaló szempontjaival, a logikai kutatásnál oly gyakran előforduló egyoldalúságot, a részletekbe merülés veszélyét egyensúlyozta, a logikát philosophiai szellemben művelte.

Ez a különbség a két irány között, irányadó a mai

philosophiai helyzet megbirálására is. Az egyik oldalon olyan gondolkodókat látunk, akik az ismerettant a philosophia egészével kapcsolatban művelik s azon vannak, hogy az ismeretproblema különböző összefüggéseit ebből a nézőpontból világítsák meg. Az ilyen törekvésekkel szemben áll az exact ismerettan, mely jelenlegi logikánk és psychológiánk tökéletlenségére hivatkozik és a centralis kérdések megoldását nem néhány döntő szemponttól teszi függővé, hanem a ma még hiányzó positiv ismerettan eredményeitől. A két irány álláspontja között nézetem szerint nincs elvi különbség. Ma még távol állnak egymástól, de a philosophia fejlődése kétségtelenül arra mutat, hogy közeledésük, sőt egyesülésük csak idő kérdése. E kérdés bővebb fejtegetése, a transcendentális és a phaenomenologiai módszer egybevetése, távol esik dolgozatunk céljától. De bizonyos fokig előkészíti ezt a másik kérdés, a melyet épp most tűztünk ki: a voluntaristikus elmélet és a transcendentális (értékphilosophiai) ismerettan összefüggése.

VI.

A philosophiai érdeklődés központjában állnak ma az érték s az érvényesség fogalmai és szerepük a megismerés folyamatában. Az egyik, az értékfogalom, jelentőségre nézve látszólag felülmúlja a hozzája rendelt érvényességfogalmat s a philosophiai problémákat ma rendszerint értékproblémák formájában szeretjük elhatárolni, jellemezni, ha arról van szó, hogy a philosophia tulajdonképeni munkakörét megvonjuk. Ismeretes az a beállítás, mely mind a mai napig elválaszthatatlan az értékproblema tárgyalásától: ez a beállítás t. i. szembeállítás, az értékfogalom tisztaságának, időtlenségének, örök, minden véletlentől ment *érvényességének* szembeállítása az *értékelés*-élménnyel, mely mint minden élmény, időhöz kötött, relativ jelentésű és „véletlen körülmények“ által befolyásolt processus. Ez a beállítás természetesen döntő fontosságú egész philosophiánkra nézve: alternativa elé állít, állásfoglalásra kényszerít, igenre vagy nemre, absolut vagy relativ philosophiára; ennek a beállításnak nuancei a „normativ“ és a „psychologista“ logika, ethika, aesthetika ellentétei, stb.¹

¹ Ezekről az alapvető jelentőségű kérdésekről e helyen nem lehet általánosságban szó. A classikus munkák, melyeknek ismerete nélkülözhetetlen a modern philosophiai gondolkodás megértéséhez, a

A mint látjuk, már az első formulázások is azt mutatják, hogy az értékfilozófia (mi azt mondanánk: érvényességfilozófia) problémáit csak néhány alapfogalom segítségével szabadíthatjuk meg attól a szintelen általánosságtól és határozatlanságtól, mely a még nem concretizált filozófiai problémákat jellemzi. Ezek az alapfogalmak szoros összefüggésben vannak egymással, ebben kétségtelenül mindenki megegyezik. De miben áll ez az összefüggés? Vajjon az értékfogalom különböző oldalainak felelnek meg az érvényesség, a követelés, a parancs, a norma szempontjai? Vagy ettől független, önálló jelentéssel bírnak valamennyien és fokozati viszony áll fenn közöttük? Egyáltalán van-e határozott jelentésük?

A filozófusok (és köztük éppen a legelső) nyelvhasználatára bizony nem egyszer arra késztet, hogy nemmel feleljünk az utolsó kérdésre. Májig is vitakérdés, hogy az értékfilozófia egyik legelső képviselője, Lotze, hogyan határolta körül az értékfogalmat, milyen jelentést tulajdonított az érvényesség terminusnak, melyet a maga jelcnlegi értelmében ő használt először. A kik e kifejezéseket mai napság használják, rendszerint synonymáknak tartják őket és csak akkor tesznek különbséget közöttük, ha a gondolkodás folyamán fellép a differenciálás szüksége. De a legnagyobb nehézség, mely az értékfogalom és a hozzátartozó kifejezések jelentésbeli megállapodásának útjában áll, még sem pusztára nyelvhasználat s efféle külső okok következménye. Egész más jelenséggel van itt dolgunk, melynek aequivalensét inkább a tudományok, mint a filozófia történetében kell keresnünk.

A természettudományok történetében gyakran előfordult, hogy az egyik tudomány problémái és céljai hatása alatt kialakuló fogalmakat más tudományba is bevezették. Sokszor ennek a kísérletnek igen nagy volt a sikere, a mennyiben az új fogalmi rendszer segítségével áttekinthetőbbé és világosabbá tehetjük a régi problémákat. Máskor akadályozólag, sőt károsan hatott a fogalmak ilyen

következők: Lotze, Logik, § 317 s k. II. Windelband, Präludien (különösen: „Über Normen und Naturgesetze“ és: „Was ist Philosophie“), Rickert, Der Gegenstand der Erkenntnis; Husserl, Logische Untersuchungen I. Bd. Igen fontos munkák még: Kroner, Über logische und ästhetische Allgemeingültigkeit. (Zeitschr. für Philos 1906.); Lask, Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre. Rickert, Vom Begriff der Philosophie (Logos. Bd. I.) A psychologiztikus irányhoz hajlanak Brentano (Vom Ursprung etc.) Meinong, Ehrenfels, Urban, Somló: Az érték problémája. Athenaeum. 1911.

transponálása. Gondoljunk azokra a visszaélésekre, melyeket a társadalomtudományban a legkülönbözőbb rendű fizikai és biológiai fogalmakkal elkövettek. Maga ez a tudományos törekvés természetesen nem áll elszigetelten, hanem gondolkodásunk egy *alapvető* tendenciájára vezethető vissza, mely a fogalmakat érvényességi körükön túl akarja kiterjeszteni.¹

Ez az eset ismétlődött meg az értékfilozófiai terminológia kialakulásában is, azzal a különbséggel, hogy nem valamely a filozófián kívülálló tudomány, hanem az egyik filozófiai disciplina volt az, a mely valamennyinek a maga fogalmait kölcsönözte. Az etikában lépett fel először az érték fogalma és a hozzája tartozó kifejezések, mint norma, parancs, követelés etc., mind szintén ethikai jellegűek. Később, a mikor mindinkább tért hódított a belátás, hogy e fogalmaknak megfelelő elvi viszonyok nemcsak a philosophia egyik ágában, de valamennyiben megtalálhatók, akkor új terminusok kiképzése helyett egyszerűen az ethikai értékfogalmakat is átvitték az aesthetikára s, a mi minket leginkább érdekel, a logikára. De ez az eljárás nem maradt pusztán terminológiai jellegű. A logikai és ethikai viszonyok között fennálló analógiákból könnyen arra lehetett következtetni, hogy a két értéktudomány közül egyiket a másikra lehet visszavezetni. Az egyik ilyen lehetőség az ethika logikai értelmezése, a másik az ethikai alapokra fektetett logika. Az első lehetőségre példa Kant ethikája, a másodikra Fichte philosophiája, mérsékelt formában Lotze világnézete és kidolgozott, systematikus alakban Rickert ismeretana. Ezért is szokták Rickert irányát neofichteanismusként nevezni.

És ezzel elértünk oda, a hol az értékek philosophiájának és a voluntaristikus ítéllettannak történeti összefüggéseit megragadhatjuk. Ez az összetüggés magában a philosophiai gondolkodás természetében gyökeredzik, szükségszerűen következik ebből: de a történeti fejlődés folyamán úgy lépett fel, mint két gondolkodó tanításainak viszonya, Windelband ítéllettana és Rickert ismeretana: ez az időben megjelent concret alakja annak az ideális összefüggésnek, mely a két tag között fennáll.

¹ E tendencia alapvető philosophiai jelentőségére a philosophiai irodalomban először Vailati figyelmeztetett. (Questioni di parole nella storia della scienza e della cultura. 1898. Scritti di G. Vailati. 203—229. l.) Calderoni: Il pragmatismo etc. L'arbitrario. (Rivista di Psicologia. 1910/11.

A voluntaristikus ítéletelméletek közt ez az egy az, a Windelbandé, a mely rendszeres ismerettanhoz vezetett. A stoikusok, Descartes, Spinoza, Malebranche, Bergmann, mind tisztában voltak állításuknak philosophiai fontosságával, de ismerettani következményeit nem látták át, mert gondolkodásukban más motívumok keresztettk belátásukat. A stoikusok magában az állásfogalás actusában vélték megtalálni az igazság kriteriumát, t. i. ennek az actusnak intenzitásában, energiájában. Mások (Brentano, Meinong, Husserl) az ítélettel összefüggő evidentia-érzésben, a mely annyiban egyezik meg a stoikus igazságkriteriummal, hogy nem az ítéleten kívül áll.¹ Descartes szétszórt megjegyzései mint mindig, úgy ebből a szempontból is a legnagyobb mértékben érdekesek. Emlékezzünk arra, hogy Descartes szerint az akarat elfogad vagy elvet, míg az értelem megállapítja a szóban forgó idea igazságát, vagy hamiságát: logikai értékét. Már most, ha az idea tökéletesen világos, akkor el *kell* fogadnunk. Ebben az esetben tehát nem lehet szó tartózkodásról, ἐποχή-ról. Ám ez a szükség-szerűség Descartes-nál nem annyira logikai, mint inkább psychologiai jellegű és mint ilyen az akaratszabadság problémájával áll szoros összefüggésben. Ezért nem lehetett szó arról, hogy Descartes az ő nagy felfedezését ismerettanilag kihasználja. Spinoza gondolkodásában a voluntaristikus felfogás sokkal kisebb, mintegy csak episod-jellegű szerepet játszik, mintsem hogy a problémáról szó lehetne. A mi az újabb logikusokat illeti, Bergmann egyszer közel jár egy olyan ismerettan elképzeléséhez, mely magából, ítélettanának philosophiai értelmezéséből következne: a mikor t. i. az igenlés és tagadás metaphysikai megfelelőiről, valóságban meglévő gyökereiről beszél.² De az igazi érték-philosophiáról, vagy plane ilyen philosophián alapuló ismerettanról semmit sem hallunk.

Lássuk hát ezt az ideális összefüggést a maga közelebbi részleteiben. Az ítéletelmélet kialakulását vizsgálva megállapítottuk, hogy Lotze, Sigwart, Bergmann, Windelband mélyreható különbségek ellenére megegyeznek abban, hogy az ítélet valamely gondolat érvényességének eldöntésére irányul.³

¹ V. ö. Christiansen, Das Urteil bei Descartes. 7. l.

² Reine Logik. 170., 38., 233. l.

³ Aristoteles ismert állítását szintén ilyen értelemben szoktuk felfogni (de interpretatione c. 4.), de nem szabad elfelejteni, hogy Aristoteles az igazságot a tévedéssel is szembeállítja. (Psychologismus!)

Már most a míg XIX. század e nagy logikusai inkább az *ítélet actusára* vonatkozólag állapították ezt meg, a logika legújabb korszakát az jellemzi, hogy az ítélet folyamatánál jobban érdekli az, a mi ezt a folyamatot kiváltja. Rickert e tekintetben nem áll olyan távol a tárgyelmelet képviselőitől, nevezetesen Meinongtól, mint hinni szoktuk. Az ítélet, mely az ő számára is a megismerés egyetlen formája, activ állásfoglalás. Am ha ez az állásfoglalás nemcsak subjectív jelentőségű, önkényes actus, akkor létének magyarázatát nem saját magában, hanem tárgyában kell keresnünk.

Más szóval: annak, a mit megismerünk, dictálnia. parancsolnia, követelnie kell ezt a megismerési actust. Az ítélet a megismerés tárgya „*az imperatívus, a parancs, a kell*“. A mi pedig e parancs helyét illeti, világos hogy ha egyáltalán beszélhetünk igaz, vagy helyes ítéletekről akkor ez az a parancs az, a mit az értékfogalom fentebb említett tisztasága, időtlen jellege, objectív érvényessége megillet. A parancs normatív jellegű s *érezzük* is megkötő kényszerét, a mikor ítéletet hozunk. De ezt az érzést magával a teljesítendő követeléssel összetéveszteni annyit jelentene, mint visszaesni a psychologismusba.¹ Hogy nem olyan könnyű dolog e hibát elkerülni, mint az elmélet általánosságai között maradó philosophus gondolja, ez még nem jelent elvi jelentőségű nehézséget. De a transcendentalis parancs és e parancs érzelme között fennálló viszony olyan kérdést is rejt magában, mely előtt tanácstalanul állunk: *hogyan lesz a transcendens immanens*, vagyis hogyan válik a tudatfeletti, az érték, tudatos értékeléssé, ha az első fogalom kizárja azt, a mit a második magában foglal: az emberi, a lelki beavatkozást?²

E kérdés eldöntése egyenesen lehetetlen, ha csak nem tartjuk Kanttal a megismerő tudatot a megismerés actusa alatt emberfeletti, abszolút tudatnak. (Bewusstsein überhaupt: ez a varázsfogalom az, a melyhez előbb-utóbb minden abszolút ismerettan menekül.) De ha nem állunk neokantianus alapon, vagy a neokantismust nem úgy értelmezzük, hogy minden kanti terminusban már megoldást lássunk, akkor az emberfeletti tudat fogalmának bevezetése még mindig

¹ Ugyanezt a tanítást dióhéjban Lippsnél is megtaláljuk: Az ítélet valamely tárgy követeléséről való tudat, ennek a követelésnek elfogadása. A negatív ítélet is valamely követelés elfogadása, csak hogy negatív követelésé, *tilalomé*. (Lipps, Vom Fühlen, Wollen, Denken 2. kiad. 186. l.) De Lipps további fejtegetései egészen más jelentést adnak e szavaknak.

² V. ö. főleg Rickert, *Zwei Wege der Erkenntnistheorie*. 182—189. l.

nem csillapítja le, sőt sokkal inkább csak fokozza nyugtalanságunkat. A „Bewusstsein überhaupt“, a benne rejlő synthesis kétségtelenül méltó instrumentuma az érvényes értékek megragadásának, sőt teremtésének. De hogyan viszonyul ebben az esetben a feltétlen tudat az egyéni tudathoz? Íme, a kivezető út nem vezetett szabadba, hanem csak tekervényesebben, de szintén a régi problémához juttatott.

E megjegyzések, ha kritikai élüktől el is tekintünk, mindenesetre rámutatnak arra, hogy a Rickert-féle ismerettan legfőbb nehézsége annak a két heterogen elemnek összeegyeztetésében rejlik, melyeknek egyike a voluntaristikus ítéletelmélet öröke, másika a neokantismus törekvése absolut igazságelméletre. Vajjon hol van a hiba? A voluntaristikus ítéletelméletben, a mennyiben voluntaristikus, vagy a kantismusban, vagy a kettő összefűzésében? Vagy talán van egy olyan alapfeltevés, mely a két összekapcsolandó irányban egyaránt szerepel? Nekem úgy tetszik, hogy így áll a dolog s a közös feltevés, a melyről szó van, nem más, mint — kanti kifejezéssel szólva — *a practikus ész elsőbbsége a theoretikus felett*.¹ Ez az az ethikai momentum, a melyről beszélünk az értékfilozófiai alapfogalmak egymáshoz való viszonya kapcsán. S a voluntaristikus ítéletelmélet most úgy tűnik fel, mint lélektani előkészítése vagy formulázása azoknak a philosophiai nézeteknek, melyek a neokantismusra jellemzők.

Lássuk csak Rickert tanítását ebben a megvilágításban! „Az ítélet csak akkor igaz, ha valamely transcendentális követelést elfogad vagy megtagad. Csak ezáltal lesz a gondolkodás több, mint pusztán lelki folyamat, csak ezáltal lesz megismerés.”² Az igazság tehát felsőséges érték s a megismerés, mely meg akarja ragadni, nem valami passzív folyamat, hanem igenis *gyakorlati ethikus* cselekvés, valósággal köteleességszerű, mert hiszen parancsnak engedelmeskedik.³

Vajjon igazán ez az egyetlen s ez az igazi szembeállítás, melyet érték és subjectív magatartás között elképzelhetünk? Azt hisszük, távolról sem. A megismerés fogalmának ez az ethikai átformálása semmiképen sem kényrszerítő szükségszerűség. Igaz ugyan, hogy az érték fogalmát

¹ V. ö. Emil Lask: Gibt es einen „Primat der praktischen Vernunft“ in der Logik? Sonderabdruck aus den Verhandlungen des III. internationalen Kongresses für Philosophie, Heidelberg, 1908.

² Zwei Wege der Erkenntnistheorie. 187. l.

³ Hogy pl. a „Sollen“ fogalma Kant számára távolról sem pusztán ethikai jellegű, arra nézve v. ö. Kritik der Urteilschaft. § 18, § 22.

etikailag szokták értelmezni. De éppen ez az értelmezés az, a melyet egy absolut logikának ki kell küszöbölnie. Az értékphilosophia sok nagy érdemét ez egyáltalán nem veszélyezteti. Windelband, Rickert vagy akárkinek e gondolatait, a kik az érvényesség logikáját előmozdították, változtatlanul fenntarthatjuk, csak azt a nem annyira belső, mély, mint tán történeti okokból és egységesítő törekvések hatása alatt keletkezett ethikai értelmezést kell leporolnunk, mely az érték, érvényesség, norma stb. tiszta fogalmaihoz tapadt. Kantnál sem találunk igazi ethikai prioritást. A dolog inkább a következőképen áll: a „theoretische Vernunft“ és a „praktische Vernunft“ két különböző megnyilvánulása egy magasabb valamilyen képességnek, mely nem is ismeri ezt a kettősséget. Van tehát képesség, mely a tudományos megismerés számára a *prius*, de ezt nem az akaratban, vagy az akaratot irányító észben kell keresnünk, hanem a felettük álló egységben.

Ezek után természetes, hogy az említett alapfogalmak egymáshoz való viszonyát sem tehetjük tisztára ethikai jelentésüktől függővé. Az érték és érvényesség fogalmi közül az ethikával, akaratszerű momentumokkal kevésbé átitatott, az érvényesség az, a melyet a legeredetibbnek, a legalapvetőbbnek kell tartanunk.¹ Az érvényességet Lotzevel existentialis kategóriának tartjuk, melyet a realis létezéssel helyezünk szembe. Hogy ez az existentialis forma a valóságos lét felett, ettől függetlenül helyezkedik-e el az örök igazságok birodalmában, mint ezt Plato, Bolzano, Lotze, Husserl tanítják, vagy hogy mi magunk teremtjük-e, mint Cohen és Natorp hiszik, vagy a realis lét viszonyaira, rendjére áll-e, mint Windelband és Lask gondolják, ez a metaphysikai problema e helyen nem foglalkoztat minket.

Hogyan viszonyulnak az értékhez és az érvényességhez a „Sollen“, a követelés, a norma fogalmi? Vajjon éppen olyan nélkülözhetetlen alapfogalmi minden érték-elméletnek és — mutatis mutandis — minden ítéletelméletnek, mint a két előző? Rickert főműve, a *Gegenstand der Erkenntnis* ellen sokszor felhangzott a vád, hogy nem tudhatjuk, mit értsünk vezető fogalma, a „Sollen“, az imperatívus alatt. A kritikák egy része ezt egyszerűen a *muszájjal*, a kényszer érzésével azonosította, bizonyosságot téve arról, hogy nem tud különbséget tenni lélektani és logikai szük, ségszerűség között. Különösen lep meg, hogy még Natorp is

¹ Más megfontolások alapján ugyanezt vallja Lask is. L. op. cit. 175—176. l.

logikánkívüli fogalmaknak tartja a követelést és a „Sollen“-t, holott az ismeret szerinte is örök „feladat“.¹

Igen jelentősek azok a megjegyzések, melyeket Windelband legújabb logikai dolgozatában olvasunk.² Milyen értelemben beszélünk *normákról* a logikában? Windelband szerint az ilyen kifejezések s ezzel a logikai törvények is kettős jelentésűek. Egyrészt szabályok az empirikus eszmélet vezetésére, a melyek azt a feladatot töltik be, a melyet egy igen elterjedt és régi nézet a logika egyedüli céljának tekint: a gondolkodás vezetését, helyes irányítását megkönnyítik és ellenőrzik. A logika ebben az értelemben művészet, mesterség. De e mellett más jelentésük is van, melyet nem lehet erre visszavezetni (ha visszavezetésről egyáltalán szó lehet, akkor az említett jelentésük a származtatott); akár követjük gondolkodásunkban a normákat, akár nem, akár gondolkodunk, akár nem, e normák érvényesek. „A mi szempontunkból a logika parancs, „sollen“, de ennek alapja a független, magánvaló érvényesség. Ha empirikus tudatunkban fellép, norma, parancs lesz belőle.“

A mint látjuk, Windelband az emberi *activitas* felépéséhez, vagy fel nem lépéséhez képest osztályozza az érvényességfogalmakat. A mint hogy nem is várhattunk volna mást a voluntaristikus itélettan képviselőjétől. Az osztályozás egyébként nem pontos, nem is éles, mintha ezzel dokumentálni akarta volna Windelband, hogy mennyire erőszakos és pusztán terminologiai vitára jó pontosan elhatárolni azokat a fogalmakat, melyek tulajdonképen csak egy és ugyanazon gondolat különböző nuance-ait fejezik ki.³ A nélkül, hogy kritizálni akarnánk ezt a felfogást, mindenesetre megjegyezhetünk legalább annyit, hogy a követelés és a parancs között fennálló különbség nem lehet pusztán nuance-ok eltérése. Követelés az a forma, melyet az ismeret ideális tárgyai öltenek: maga a tiszta érvényesség arccsal felénk fordulva. (A praemissák követelik a *conclusion*ot.) A norma még tovább megy a *subjectivismus* felé való közeledésben. Végre a parancs az érvényességnek egyenesen *subjectiv* kvalitása, de még mindig áthidalhatat-

¹ Die Forderung) ... „steht auch schon an der Grenze der Logik, die allein das *Sein* zur Frage hat; welche Grenze überschritten wird, sobald ein *Sollen* gesetzt wird, oder auch nur in Frage kommt“. (Die logischen Grundlagen der exacten Wissenschaften. 93. l.)

² Die Prinzipien der Logik. 23—24. lap.

³ E nézetet Windelband csak előadásaiban fejtette ki bővebben. V. ö. különben Lask könyvét is. (Die Lehre vom Urteil. 198—200. l.)

lan az ür közte és a pszichologiai folyamat között, melyben mint élmény, vagy mint élmény feltétele lép fel.

Az értékfilosophia logikai alapfogalmainak egymáshoz való viszonyát ezek után talán a következőképen állapíthatjuk meg: Ha az ítélet helyes, akkor az ítéletben felépő logikai értékelés nem valami önkényes elhatározás eredménye, hanem olyan egy ideális rendnek, összefüggésnek elismerése, mely nélkülünk, ítéletünk nélkül szintén fennállna. Az ilyen ideális összefüggés az ítélet *értelme, jelentése*; ez az értelem, jelentés *érvényes*, ha nem is lép fel gondolkodásunk folyamán: ezért logikai értéknek is nevezhetjük, mert *elismerésre méltó*, elismerése értékes számunkra. De nemcsak *elismerésre méltó*, hanem *el kell ismernünk*, érezzük kényszerítő, *parancsoló* hatását. Érvényessége *követeli* az elismerést, *normatív* jellegű. Ime egy és ugyanazon gondolat, a maga különböző árnyalataiban.

Így kapcsolódnak egymásba a voluntaristikus ítélettan, a neokantianus ismerettan és az abszolút értékek philosophiája. Bármeennyire fontosnak is tartsuk az ítélettan önálló művelését, a philosophiai összefüggések mégis nagyobb jelentőséggel bírnak a mi számunkra; s ha így áll a dolog, akkor igen magasra kell értékelnünk egy olyan tanítást, mely oly gazdag, oly termékeny, oly mélyen philosophikus ismerettan kialakulását segítette elő, a milyen az értékérvényességlogika. A voluntaristikus elmélet átmeneti jellegű jelenség a philosophia történetében: ez azonban nem zárja ki azt, hogy következményei maradandók legyenek. De ha ezt biztosítani akarjuk, akkor annál inkább ki kell küszöbölünk meggondolásainkból azokat a momentumokat, a melyek az ítélet tanában bomlást, szétesést idéznek elő. Azt mondhatjuk az ítélet voluntaristikus felfogásáról, hogy az egység, melybe a jelenségeket belefoglalta, mélyen a dolgok belső összefüggéseinek felel meg és értékét semmi specialis részletkutatás nem fogja megdönteni, de ezen az egységen belül csak fél munkát végzett. A mint már mondtunk, főleg a phenomenologiai tisztázás hiánya egyik nagy hibája. Képzet és képzetösszetétel, állítás és elfogadás, tagadás és elvetés, e három utóbbi fogalomcsoport felcserélése, az akaratyszerű elem összevegyítése az érzelmiakkal, a különböző typusú érzelmi actusok (bizonyosság-érzés, belief, etc.) azonosítása mindez olyan mulasztás, a melyet pótolni kell, de a mely nem helyrehozhatatlan.¹

¹ E tekintetben igen jelentősek S. Reinach megkülönböztetési

A másik mulasztás, melynek ismerettani következményeit volt alkalmunk látni, abban áll, hogy a voluntaristikus értékfogalom (értékelés) és a transcendentális értékfogalom között a különbséget csak elvben vonták meg. Ismerjük az ítélet természetét, szerkezetét. Tudjuk, hogy meg kell különböztetnünk benne azt az ítélettől független elemet, a mely objectiv tartalmát teszi s a melyet a XIX. század logikusai képzetnek, képzetek összetételének neveztek (gyakran egyedül ezt az elemet tartották az egész ítéletnek) és az igazi „ítéletet“, azt az activitást, értékelést, mely az objectiv tartalom elfogadására vagy elvetésére vezet. De ha így áll a dolog, akkor felmerül a kérdés: az ítélet melyik részében keressük az értéket? Két felfogás áll itt egymással szemben: a lélektani, mely az akarati actust tartja értékteremtőnek, s az értéket e szerint az állásfogalással hozza összefüggésbe s a logikai szempont mely akarva, nem akarva magába a tárgyba helyezi az értéket.¹ A voluntaristikus felfogás e két lehetőség között ingadozik, végeredményben inkább a lélektani szempont felé hajlik, de a kidolgozás munkáját itt is elmulasztotta. Programmelmélet volt, nem csoda, hogy Windelband, a legszébb programmok tervezője vallotta magáénak.

Ellenvetéseink egyre tágabb körben mozognak. Hadd fontoljuk még meg a következő megfontolásokat, melyek már egészen elhagyják azt az immanens álláspontot, melyen e dolgozat állott.

Két hallgatólágos meggyőződésen nyugszik az az elmélet, melynek kialakulását és összefüggéseit eleddig vizsgáltuk. Az egyik lélektani, a másik ismerettani jellegű. Az egyik abban áll, hogy az ítélet a gondolkodás és lelki élet egészében nem primär, eredeti jelenség, hanem igen complicált, összetett szerkezetű alakulat. Az ítéletelméletek egyik typusa összekapcsolást, egy másik egyenletet, egy harmadik képzetten alapuló egyszerű actust (Brentano), egy negyedik képzetösszekapcsolásra irányuló akarati actust lát

állítás és elfogadás, tagadás és elvetés között. Reinach szerint nincs pszichológiai különbség állítás és tagadás között. Mindkettő csak egyszerű állítás (Behaupten), de az egyik esetben positiv, a másikban negativ tárgyállásra (Sachverhalt) vonatkozik. A logikusok nem ismerik eléggé az ítélet funkciójában a meggyőződés és az állítás különbségét: de ha keresztülvisszük ezt, az egész eddig egységesen tárgyalt ítéletelmélet két részre esik. (Münchener Philosophische Abhandlungen. 1911. 243., 250. s k. k. l.)

¹ A dolgok kényszerítő ereje ide juttatta már Bergmannst s újabbán Rickertet; legtovább e téren Lask ment.

az ítéletben, etc. Vajjon eléggé méltányoltuk ezzel az ítélet összetettségét? A mit a logikában általában ítéletnek nevezünk, az nem maga a világ átélése, még csak nem is kategorialis formálása. Mindez már az ítélet feltétele. De hogyan értsük ezt a kifejezést? Olyan feltételekről van szó, melyek lehetővé tesznek, vagy olyanokról, melyek előkészítenek bizonyos jelenségeket és így bensőbb rokonság fűzi őket e jelenségekhez? Az ítéletet megelőző lelki és logikai actusok nem állnak olyan távol az ítélettől, mint azt a logikusok hiszik. Ha szabad itt egy elméletet egy szóval említeni, nézetem szerint a positiv, valóságos ítéletet számos olyan folyamat előzi meg, melyben annak első vázlatait, kísérleteit kell látnunk. Az ítélet sokszor nem ezek bonyolódott összeszerkesztése, hanem inkább leegyszerűsített alakja. Mindazok a tagozódások, melyek alapján az ítéletet a voluntaristikus és általában majd minden elmélet ítéletnek és nem másnak tartja, nem egyetlen és nem feltétlen kriteriumok. Sokszor hiányozhatnak az ítéletből s ez mégis ítélet marad, sokszor feltalálhatók többé-kevésbé kifejlett formában másutt is. Ha megértettem Husserl legújabbán közzétett értekezését, ő is felteszi ennek a tényállásnak lehetőségét. (Logos. 1911, op. cit.)

A másik hallgatólag elismert meggyőződés, melynek különben alkalom esetén Windelband és Rickert kifejezést is adnak, a következő: Minden megismerés ítélet. Az ítélet a megismerés egyetlen tökéletes, adequat formája.¹

Az ilyen kijelentések mindig a legnagyobb óvatosságra intenek; általánosságukban rejlik erejük s gyengéjük is. Ha megkérdezzük ugyanis, hogy miért ítélet minden megismerés, bár feltétlenül ismerünk jelenségeket (pl. a lelki élet adatait), a melyeket nem ítélet útján fogunk fel, akkor a felelet egyszerűen a megismerés fogalmának tetszőleges összeszerítésében, specializálásában fog állani. Így aztán nem lehet megczáfolnunk. De mint minden ilyen általános tétel, úgy ez is csak azon az áron éri el ezt, hogy nem ad concret, egyértelmű tartalmat. A megismerésnek szokásos fogalmát véve alapul azt kell hinnünk, hogy az ismeret-ítélet egyenlet csupán a külvilág, az ú. n. realitas megismerésére vonatkozik. Így pl. eldöntetlenül hagyja a kérdést, hogy milyen úton jutunk a belső életünk s a mások

¹ V. ö. pl.: „Das Erkennen als Funktion, als seelische Tätigkeit ist unter allen Umständen Urteilen und als Erkenntnisfunktion ist das Urteil ein Bejahen oder Verneinen vorgestellter Inhalte, ein Aneignen oder Verwerfen. (Der Wille zur Wahrheit, 20. 1.)

lelki életének közvetlen megismeréséhez. Az intuitio, a közvetlen szemlélet, a mystikus látás, a Husserl-féle „nézés“ (Schauen). Kant, Fichte, Schelling intellectualis szemlélete mind jogot formálnak arra, hogy a megismerés eszközei legyenek és kétségtelenül nem minden alap nélkül. A mikor a voluntaristikus ítéletelmélet képviselői mereven visszatüsitják a megismerés fogalmának ilyen kibővítését, szembe helyezkednek azokkal a tendenciákkal, melyek a jelenkori gondolkodást áthatják és jövő fejlődésének irányát megadják.

VII.

Befejezésül hadd vizsgáljuk meg a voluntaristikus ítéletelmélet viszonyát s összefüggéseit azokkal a philosophiai tendenciákkal, melyeknek összességét a köztudat voluntarismusnak szokta nevezni. A terminus ilyen általánosságban nem használható philosophiai jellegű kutatás céljaira: szükséges lesz tehát pontosabban megállapítani, mit is értünk alatta, jelentéseit egymástól elválasztani s concretizálni.

Az összefüggésnek ez a megállapítása nem azt akarja elérni, hogy a voluntarismus egységes nagy problémáját parabokra szakgassuk. De nem is pusztán az érdekesség kedvéért akarom ezt a dolgot ilyen megállapításokkal befejezni. Csak úgy érthetjük meg egészen magát a voluntaristikus ítéletelméletet, ha összehasonlítjuk, egybevetjük rokon törekvésekkel. Ezzel részben kiegészítjük e dolgot hiányait, melyek immanens természetéből szükségszerűleg következtek.

A XIX. század philosophiai mozgalmi folyamán a voluntarismus is átment azon a fejlődésen, ha ugyan fejlődésről beszélhetünk, a mely a metaphysikai idealismustól a pragmatismusig vezet el. Míg a voluntarismus régebbi típusaiban (Augustinus, Duns Scotus) lélektani, ismeretani és metaphysikai megfontolások keresztezték egymást¹ és differentiatlan egységet alkottak, a XIX. században kialakulnak az egyes irányok; sokszor egymás mellett, sokszor egymástól távol, nem egyszer egyenes ellentétben állanak a pszichológiai, a logikai, a metaphysikai s az ethikai voluntarismus, de bármily nagy is az eltérés közöttük, annyi bizonyos, hogy a jelenkori philosophiában mind a

¹ H. Siebeck: Die Willenslehre bei Duns Scotus und seinen Nachfolgern. Ztschr. f. Philos. Bd. 112, 179. s k. II.

négy formában diadalmasan szorítják vissza a szemben álló intellectualis elméleteket.

A mi szempontunkból természetesen a logikai s ismerettani irány a legfontosabb. A pragmatismus, a cselekvés philosophiája Bergson intuitív ismerettana, megannyi kihasználása annak az igen egyszerű gondolatnak, mely a voluntaristikus ítéletelmélet számára túlegyszerű volt. De ha nem is olyan kiélezett, nem kevésbé érdekes az a fejlődés, a melyet ma a psychológiában észrevehetünk. Az associatiós lélektan kritikájából indulnak ki a különböző elméletek, melyek a lelki élet activitasának természetét kutatják. Az érzetek és képzetek reánkényszerülésével szembeállítják az intentio, az attitude, az actus fogalmait; a gondolkodásról kiderül, hogy nem más, mint gondolkodni akarás (denken wollen), a magasabb lelki folyamatok, actusok, a melyek önálló intentiókat realizálnak. A gondolkodásban „determináló tendenciák“ lépnek fel, akaratszerű jellegűek. A gondolkodás alapfeltételei a figyelem és abstractio. De figyelni, intendálni nem más, mint akarati actusokban élni.¹

A lélektani kutatás, mely az akarást a gondolkodással ilyen szoros kapcsolatba hozza, természetesen még nem azonos a psychologiai voluntarismusnak ama radicalis formájával, mely a gondolkodást az akarással azonosítja. A würzburgi iskola eredményeiből csak arra következtethetünk, a mit éppen Windelband hangoztatott különös nyomatékkal, arra t. i., hogy az ítélet, mint lélektani processus, a lelki élet e két főmomentumának összetalálkozásából, együttműködéséből jön létre. Az intentionalis actusok lélektana tehát nem dönti meg az ítélet voluntaristikus elméletét; ellenkezőleg: ettől a lélektantól várjuk azt, a mit az ítélettan megalkotói elmulasztottak, a részletek és összefüggések kidolgozását.

Nem ilyen harmonikus az egyetértés az ismerettani voluntarismus és az ítélettan ismeretelméleti következményei között. A pragmatismus, a cselekvés philosophiája nem elégszik meg azzal az óvatos és letompított formával, a melyben az ítéletelmélet juttatja kifejezésre a modern gondolkodás uralkodó tendenciáját. James és Rickert heves polemiája a bizonyítéka annak, hogy két merőben ellentétes irányról van itten szó s a kettőt a voluntarismus, ez

¹ Ez a würzburgi iskola alapfelfogása. (Messer, Bühler, Watt. Ach: Über die Willenstätigkeit und das Denken. 1905.)



a közös szempont semmiképpen sem tartja össze.¹ A pragmatizmus alap gondolatának fejtegetésére e helyen nincsen szükség: egyoldalú kihasználása ez azoknak a momentumoknak, melyek a megismerés és a cselekvő élet kölcsönös összefüggéseiből következnek. De ennek a szándékos egyoldalúságnak, a logikai érték és a logikai érték felhasználhatósága összecserélésének megállapításán túl nem mehetünk: nem a pragmatizmus és az ítélet egy bizonyos elméletének harczáról van itt szó, hanem a racionalizmus és irrationalizmus áthidalhatatlan ellentétéről.

Ugyanez az ellentét az, amely a voluntaristikus irány legnagyobb élő képviselőjét, Bergson is elválasztja az értékfilosóphia képviselőitől. Egyébként joggal kérdezhetné valaki, hogy miért beszélünk voluntarizmusról Bergson kapcsán, a mikor az intuitív megismerés tana egészen más gondolatösszefüggésekre vezet. Felelet helyett magát Bergson kell idéznünk, aki az intuitióról *Évolution Créatrice* egy helyén azt mondja, hogy ez az akaratnak elhatározó megfeszülése, melylyel mintegy kiveti magát addigi köréből a természetéből. Hogy ez a definitio nem egyeztethető össze az intuitio természetének más leírásaival és körülírásaival, melyek ugyancsak az *Évolution Créatrice* lapjain találhatók, azt világosan látjuk.² De ez a nehézség a bergsoni philosophia vagy e philosophia kritikájának dolga: itt csak azért mutattam rá, hogy az intuitív voluntarizmust megkülönböztessem attól a felfogástól, melynek alakulását e dolgozat próbálta követni. A mi magát az ítéletet illeti, Bergson voluntaristikus elemeket lát a negatív ítéletekben, de csak ezekben. Az állító ítélet szerinte a tiszta értelem műve. (L. fentebb V. §.)

Tovább is folytathatnánk az activismus különböző irányainak összehasonlítását, de ez is csak arról győzne meg, a mit most láttunk, ez az összehasonlítás is csak az ismerettani voluntarizmus és az ítélet elméletéből folyó értéklogika principialis ellentétére mutatna rá. A cselekvés philosophiája általánosságban beszél; alapfogalmi, a cselekvés, az akarat, a fogalmi gondolkodás, határozatlan jelentésű kifejezések, melyek inkább a gondolkodás beállí-

¹ James, Pragmatism, Rickert, Zwei Wege der Erkenntnistheorie, Windelband, Der Wille zur Wahrheit. Az 1908. évi heidelbergi philosophiai congressuson folyt vitákban különös erővel jutott ez az ellentét kifejezésre.

² Az intuitív megismerés pszichológiai természetét Bergson sohasem határozza meg pontosabban; de általában mégis inkább közvetlen szemléletet, mint akaratit ért alatta.

R.

tásai, attitude-jei, mint concret megállapításai. Az értelem és akarat viszonyát az activismus erősen a metaphysikai voluntarismusra emlékeztető módon állapítja meg. Az ember cselekvő lény s értelmi képességei csak cselekvésszükségletek hatása alatt alakultak ki és ezeknek szolgálnak. E genetikus magyarázatból következik a gondolkodás érvényességének relativistikus felfogása; az értelem nem arra való, hogy a dolgok mivoltát megismerje, hanem pusztán cselekvésünk tájékozódását teszi lehetővé.

Nyilvánvaló, hogy az az elmélet, mely az ítélet elhatározó jelentőségű momentumát akarati actusban látja, szintén igen könnyen élezhetne volna ki eredményét az activismus szellemében. De éppen abban rejlik fölénye a pragmatismus és a cselekvés philosophiájának többi irányai felett, hogy a lélektani folyamat elemzéseinek nem tulajdonított több jelentőséget, mint a mennyi azokat megilleti; a helyett hogy genetikus lélektani magyarázat alapján építette volna fel az ismerettant, gondosan elkülönítette a logikai jelentés és érvényesség megállapításait minden más ide nem tartozó meggondolástól. Hogy ez a törekvés nem járt mindig teljes sikerrel, azt láttuk, de ettől a körülménytől itt eltekinthetünk. Ilyen értelemben az ítélet voluntaristikus elmélete lélektani elmélet, mely a logikai értékproblema eldöntését nem vindikálhatja magának. De mégis, érezzük, hogy ez a megszorítás túlságosan szigorú. Az értékphilosophiai gondolatok, melyek szoros összefüggésben állanak az ítélettannal, nem lehetnek pusztán lélektani elemzések eredményei. A lélektan nem ismeri és nem ismerheti az érték fogalmát. S az összefüggés mind a mellett fennáll.

Ilyen meggondolásokból értjük meg az ítélettan legfőbb törekvését: átmenetet, hidat építeni a lélektani elemzés és a logikai érték tana között. S ez az a pont, mely Windelband philosophiáját a platonikus structurájú ismerettantól elválasztja. Azt az irreductibilis különbséget, mely az eszme és a valóság között fennáll, mely Plato és Lotze, Bolzano és Husserl gondolkodásában metaphysikai formában lép fel, a voluntarismus és az érték tanának összefüggése sem szünteti meg. De ha valahol, úgy itt láthatunk be a legmélyebben az immanens és transcendens vonatkozások centralis problémájába. Ez a törekvés az érték és a valóság ösellentétének áthidalására, ez az, a mi azt a látszatot kelti fel, hogy az ítélet voluntaristikus elmélete szükségképen psychologismushoz vezet.¹

¹ Rickert szerint a logikából kiküszöbölhetetlen lélektan („Trans-

Hogyan viszonylik az ítélet elmélete a metaphysikai voluntarismus tanításaihoz? Az akarat, mint világteremtő és világfenntartó principium, vagy mint metaphysikai substantia csak nevére nézve közös a lelki jelenségeknek osztályával, melyekről az ítéletelmélet beszél. Igaz, hogy a metaphysikai akarattól a philosophusok szerint a jelenségek során folytonosan közelebb s közelebb jutunk a tudatos szellemi jelenségekhez s így az akarati actusokhoz is. De a tudatosságot még sem lehet mellékes fontosságú különbségnek tekintenünk: legalább az ítéletelmélet szempontjából semmi esetre sem. Így azután érthető, hogy az akaratnak metaphysikai képviselői. Schopenhauertől Nietzscheig sohasem érezték szükségét annak, hogy az ítélet voluntaristikus elméletére támaszkodjanak: ha minden akarat, akkor nem szükséges ezt éppen az ítéletre nézve kimutatni. Másrészt az ítélet tanának szintén nem volt szüksége metaphysikai megalapozásra: eredményeinek érvényességi körükön túl való kiterjesztése megfosztotta volna azokat jelentőségüktől és jelentésüktől.

S ez a lemondás a metaphysikáról ott, a hol annak nincs helye, ez a jóleső határozott és concret gondolkodás, mely mindig centralis problémákra irányul, de sohasem mellőzi a problémáknak életet és tartalmat adó részleteket, ez az, a mi az ítélet voluntaristikus elméletének különös értéket ad éppen mainap, a mikor kezdjük belátni, hogy a philosophiai gondolkodás értékét nemcsak az eredmények absolut tartalma határozza meg, hanem e mellett, ha nem éppen ennyire az az egyetlen és semmi mással nem pótolható attitude, az a magatartás, melyet ennek a gondolkodásnak köszönhetünk.

condentalpsychologie“) a genetikus psychológiától független marad. (Zwei Wege der Erkenntnistheorie.)

Fogarasi Béla.

BEVEZETÉS A KERESZTYÉN ERKÖLCSPHILOSOPHIA TÖRTÉNETÉBE.

A keresztyénség fellépésével egy új értékelési elv jelent meg az emberiség életében s ez az új elv az emberi szellem átalakulására, lényegének megfelelő fejlődésére mérhetetlen befolyást gyakorolt. Mai egész művelődésünk, gondolkodásunk, erkölcsi meggyőződésünk és életfolytatásunk a keresztyénség ezen új élet- és értékelési elvében gyökerezik: egész culturánk, egész erkölcsünk, egész életfelfogásunk keresztyén cultura, keresztyén erkölcsiség és keresztyén életfelfogás.

A mikor azonban ezt a tényt jelentéséhez mérten hangsúlyozzuk és szem elé állítjuk, nem szabad megfeledkeznünk egy másik, talán éppen ilyen nagyjelentőségű s a keresztyénség megértése szempontjából nagyfontosságú körülményről sem. Igaz ugyan, hogy már egész culturánk a keresztyénség talajába nyúlik vissza a maga gyökérszálaival, másfelől azonban igaz az is, hogy a keresztyénség egyfelől a *görög szellem*, másfelől a *zsidóság* talaján gyökeredzik. A hellenistikus korszak műveltségének legértékesebb elemei azok, a melyek az alexandrinismus és az ősegyház közvetítésével a keresztyénségnek, mint tannak, szerves alkotórészévé lettek s mint ilyenek öröklődtek évszázadról évszázadra, nemzedékről nemzedékre. Ha a keresztyénség őskorának reánk maradt, írott documentumait vizsgáljuk, lépten-nyomon találkozzunk a görög szellemnek nyilvánvaló hatásával; akár, ha a Pál leveleit, akár, ha a zsidókhoz írott levelet, akár, ha a Jánosi iratokat vizsgáljuk figyelő szemmel és kritikai készséggel. — lehetetlen meg nem győződnünk arról, hogy a hellenismus vallási synkretismusának és népi bölcsészeteinek hatása az új-szövetség könyveiben tagadhatatlan. — E kérdésnek bővebb tárgyalása a mi feladatunknak körén kívül esik; meg kell hát itt elégednünk azzal, hogy a tényre csupán reámutatunk. Előadásunknak későbbi folyamán úgy is lesz alkalmunk arra, hogy a keresztyénségnek a görögséghez való lényegét éppen az erkölcsphilosophia szempontjából bővebb vizsgálat tárgyává tegyük.

Sokkal nyilvánvalóbb és így közismeretesebb is a keresztyénségnek a zsidók vallásához s a zsidó szellemhez való viszonya. Ezt a viszonyt szemlélhetővé és mintegy látnatóvá teszi magának a keresztyénség megalapítójának, a Jézusnak személye. Jézus, mint a zsidóságnak egy tagja, mint a zsidó szellemnek egyik jogos birlalója és örököse lépett fel s hirdette a mindenható, örökkévaló Istennek akaratát. Éppen ezért Jézusnak tanítása, úgy a mint ezt az evangéliumok reánk hagyományozták, a zsidóság vallásának és a zsidóság erkölcsi reátermetségének ismerése nélkül meg nem érthető. A mit Jézus hirdet, azt a zsidóság talaján állva ugyan, de — paradoxonnak látszik, a zsidóság ellen hirdeti. Ha tehát Jézusnak erkölcsstanát akarjuk tisztán és teljesen megérteni, ismernünk kell a zsidóságnak erkölcsi felfogását is, hogy lássuk, mi az, a mit Jézus, illetve a keresztyénség ezen erkölcsi felfogásból megtartott és mi az, a mit minden tekintet nélkül elvetett.

Csalódna azonban, a ki ezek után azt hinné már most, hogy a keresztyénség és közelebbről a keresztyén erkölcsstan nem egyéb, mint a görög és a zsidó erkölcsi felfogások syntesise alapján keletkezett erkölcsi rendszer. Sőt ellenkezőleg. *A keresztyénség úgy a görögséggel, mint a zsidósággal szemben, egy teljesen új, lényegileg más és értékesebb erkölcsstannal ajándékozta meg az emberiséget: egy olyan erkölcsstannal, a melynél magasabbat és fenségesebbet, szellemünk fejlődésének mai fokán még csak elképzelni sem tudunk.* A keresztyénség erkölcsi felfogása egy újabb fejlődési fokot képvisel az ember erkölcsi tudatának történetében s ez a fejlődési fok reánk nézve a fejlődésnek legmagasabb foka: *a szellem önértékűségét hangsúlyozó idealismus.*

Első feladatunk ezek szerint, röviden és csak főbb pontjaiban jellemeznünk azt a viszonyt, a mely egyfelől van a görögség és a keresztyénség felfogása, másfelől pedig a zsidóság és a keresztyénség szelleme között.

1. *A görögség és a keresztyénség szellemének sajátos viszonya.*

A görög erkölcsphilosophia története igyekszik kellő világossággal szem elé állítani a görög nép erkölcsi tudatának azokat a vonásait, a melyek az egész erkölcsphilosophiájuk folyamán a különböző erkölcsphilosophiai felfogások mindenikében megtalálhatók, mert hiszen egyenesen

a görög nép szellemében gyökerezők s e szellemnek sajátosságából fakadók.

Ezen jellemvonások között kétségtelenül legerőteljesebb s a görög nép szellemére legcharakteristikusabb az erkölcsi reflexio során mind határozottabban és határozottabban nyilatkozó azon egyetemes törekvés, melynek célja az erkölcsiségnek népi vallási képzetektől való teljes függetlenítése és az erkölcsiség sui generis mivoltának hangsúlyozása, igazolása. Ez a törekvés az évek folyamán azután célhoz ért: az erkölcsiség független volta minden gondolkozó görög előtt magától értetődő és természetes dolog vala. Az erőteljes és minden mellétekintet nélkül való reflexio gyümölcseként állott elő az az erkölcsi felfogás, a melylyel Görögországnak legkiválóbbjainál találkozunk; egy magasabb fejlettségű erkölcsi felfogás, a mely belső értékénél fogva a sokkal kisebb becsű görög népi vallás felé emelkedvén, lépten-nyomon törekszik ezt a népi vallást magához felemelni s ez által magasabb szellemi vonalra emelni is egyszersmind. Emlékezzünk Pindaros, Herakleites és különösen Platon felfogására, a mely a legszigorúbb ítéletet tartalmazza a népi vallásos felfogás erkölcsi súlyedtsége felett.

Az erkölcsiségnek ez a teljes függetlenítése, a melylyel karöltve jár a törekvés a vallásnak moralissá tételére, ez a teljes függetlenítése az erkölcsiségnek a görög nép *optimismusában* gyökerezik, a mely optimismus kétségkívül a hellénség lelkének legeredetibb, tősgyökeres jellemzője vala. A görög nép eleitől kezdve minden kételkedés nélkül, szilárdan meg volt győződve arról, hogy az embernek tehetségében áll erkölcsösnek lennie és elegendő ereje is van ahhoz, hogy az erkölcsi parancsolatok, a morális követelmények irányában hajtsa végre cselekedeteit, szóval: elég erős arra, hogy minden külső, reá nézve idegen segítség nélkül jó legyen, a szó erkölcsi jelentésében. A görög erkölcsphilosophia minden alakjának tanítása azon az alapmeggyőződésen épül fel, hogy minél nagyobb mértékben vagyunk képesek helyes belátásra tenni szert, annál inkább vagyunk képesek arra, hogy erkölcsös életet éljünk. Ez a fiatalos önbizalom, a maga erejébe vetett tántoríthatatlan hit jellemzi a görög philosophiának és a görög népnek virágzó korszakát. Az erkölcsiség egyedül az embernek dolga s a kinek van elég ereje hozzá, az önmaga lábán állva is erkölcsös s az által boldog lehet.

Ez a nagy optimismus azonban idők folyamán lassankint, a való világnak elnyomó súlya alatt, mindinkább és

inkább veszít a maga erejéből. Már Platon erkölcsphilosophiájában is láttuk, hogy különösen életének későbbi szakában, határozott mystikus vonás érvényesül morális felfogásában s ez a mystikus vonás azután eschatologikus elemekkel bővülve, hatalmas theologiai conceptionnak válik alapjává. Plato e világból egy magasabb, szellemi világba vágyik, a melyben az ember az ő eredeti erkölcsi rendeltetésének megfelelő életet élhet. Utána azután, főleg a stoabölcseletében az erkölcsphilosophia határozottan vallási, helyesebben mondva, theologiai jellemet nyer s a görög optimismus helyét a hellenistikus korszakot jellemző *pessimismus* foglalja el. A stoikus bölcseleténél érzékeli a földi életnek minden nyomorúságát s *Seneca* a vergődő lélek kétségbeesésével tesz szomorú vallomást: *peccavimus omnes*, — mindnyájan bűnt követtünk el. Ez a vallomástétel egy egész korszak lelki életére vet világosságot. Az élet terheit, a világ növekvő nyomorúságát roskadozó vállakkal viselő emberiségnek lelkéből ellenállhatatlan erővel tör elő a vágyódás egy magasabb, szebb, boldogabb élet után, a melyben az istenséggel összeforrvan élhet ki-ki boldog és örök életet. A hellenistikus-római korszak embere már teljesen elvesztette bizalmát önmagában s az emberi észnek erejében. Eddig önmagától, a saját lelkének és eszének erőitől várt mindent; most pedig egy felsőbb hatalomtól kér segítséget s a mysteriumok titkaiba merül el. Az önbizalom és hitnek helyét a kételkedés váltja föl: a kételkedés az ember erőiben, a világ szépségében és harmoniájában, kételkedés mindenben és mindenkiben. Az erős, bizakodó ember helyébe a bűnös, kételkedő ember, a szép és harmonikus világegyetem képzelete helyébe egy nyomorúsággal teljes, zűrzavaros universum képzelete lép. A szabadsága elvesztésén bánkódó görög a maga rabságának érzetét a mindenségre is reávetíti s míg szabadulás után sóvárog, észre sem veszi, hogy nemzeti karakterének legjellemzőbb s legértékesebb vonásai mennek veszendőbe. A neopythagorismus vallói már teljes és éles különbséget tesznek e világ és a másik világ között, azt tanítván, hogy e világ a romlásnak, a bűnnek, a nyomornak hazája s tiszta, igaz életet csak ama másik világ nyújthat. Ezen irányzatnak legtipikusabb képviselője *Plutarkhos*, a ki már kinyilatkoztatásról beszél s a kinek erkölcsi felfogása merőben vallásán alapul.

A megváltás és az emberi lélek megszabadulása után sóvárgó kornak legtypusosabb képviselői közé tartozik *Plutarkhos* mellett a zsidó alexandrinus philosophus, *Philo*, a ki az ó-testamentomi tanok elterjesztése s allegorikus

bibliamagyarázata által nagy mértékben előkészítette a hellenistikus-római philosophia talaját a keresztyénség tanításának befogadására.

Philónál, éppen úgy mint a stoikus Senecánál, Epiktetusnál, Marcus Aureliusnál és Plutarkhosnál, a görög őseredeti, bizalommal teljes optimismusnak még csak nyomával sem találkozunk. Ő is elveszítette az ember képességeibe, az emberi természet eredeti jóságába vetett hitét teljesen s egy földfeletti hatalomnak segítő közbelépésétől várja lelkének megszabadítását. A görög philosophiának λόγος-át választja közvetítőül az Isten s az emberek között; ámde az a λόγος is csak egy elv, egy éltető principium, a nélkül, hogy személyes létezéssel bírna. Ez az éltető elv, a görög philosophiának ez az intellectualis principiuma lesz majd testté, élő személyiséggé a keresztyénség Jézusában, a mint őt a János evangeliuma szemünk elé állítja.

A stoikusok és a Philo életfelfogása és vilásképe egyenes átmenetet képez a keresztyénség világnézetéhez, a melynek legsarkalatosabb jellemző vonása a görögséggel szemben, az a lemondó és meggyökeresedett *pessimismus*, a mely az emberi lélek erőinek elégtelenségét élénken érzi s a világnak nyomoruságából a felülről jövő isteni megváltást várja. A léleknek megszabadulása és a megváltás után való sóvárgás, a mely az életfelfogásra a pessimismus bélyegét nyomja és a mely a keresztyénséget egyenesen és közvetlenül a hellenistikus-római korszak decadens szelleméhez kapcsolja, a megváltás és a lélek megszabadítása után való ez a sóvárgás a legnagyobb mértékben választja el a keresztyénséget a classikus görögségtől, a melyet, a mint már fennebb reá mutattunk, az emberi lélek és az emberi ész erejébe vetett végtelen bizalmának optimismusa jellemzi. A classikus görög, a maga duzzadó önbizalmában, felséges harmoniában olvasztja össze az őt körülvevő nagy mindenséget, a melynek szépségében megittasodott lélekkel gyönyörködik. Az áhítatos keresztyén hívő, a maga gyengeségének lesújtó érzetében, megalázkodva borul le Istene előtt s e világban csak a siralomnak völgyét, a nyomornak és bűnnek országát látja. A classikus görög, sohasem érezte magát bűnösnek istenei előtt, a kik csak hatványozott emberalakok voltak; a jámbor keresztyén ellenben a bűnnek igájában görnyed s úgy fohászkodik Istene előtt, a kinek ő hitvány, gyenge teremtménye csupán. A classikus görög csak a maga erejében bizik s arra büszke is; a Jézus követője ellenben a mindenható Isten kegyelmétől vár mindent s porig alázza magát a kegyelemért. A classikus görög erő-

tudatával a keresztyén hívő *büntudata* áll szemben s míg amaz önmagában bízik rendületlenül, emez minden bizalmát Istenébe veti. A görögség csupa optimismus, önbizalom, erő és büszkeség; a keresztyénség csupa pessimismus, lemondás, hódolat és alázatosság. A két véglet között a hellenistikus-római szellem ver hidat, a görög optimismus helyére lassankint a kétségbeesett pessimismus költözvén. Igaz ugyan, hogy a pessimismusnak nyomaival találkozunk már a classikus hellenség korában is, de túlnyomó és jellegző hangulattá csak a hellenistikus-római korszakban válik az, — abban a korszakban, a mely úgy politikai, mint társadalmi, úgy culturális, mint vallási züllöttségénél fogva egyaránt alkalmas volt arra, hogy belőle egy teljesen új, eddig még csak a jobbak által sejtett élet- és értékelési elv támadjon. Ennek az új életelvnek és magasabb értékelési principiumnak szülője a keresztyénség, a mely a görög és zsidó szellem talaján fakadva meghaladta és felülmulta mindkettőnek fejlődési fokát.

A keresztyénség valóban az idők teljességében, *πληρομα τοῦ καιροῦ*, — született meg, a mint azt Pál apostol írja. A való világ nyomorúságától agyongyötrött, az élvezetekben immár elfásult, a világi hatalmasságtól elnyomatott emberiség, a lélek és a test fájdalmainak gyötréseitől menekülni óhajtott s ezt a menekülést szerzette meg számára a názárethi ácsmesternek fia, a keresztyénségnek s a keresztyénség által az idealismusnak megalapítója — Jézus.

Ha már most a Jézus tanításának legfőbb jellemző vonását egy pár szóban feltüntetni akarjuk, azt mondhatjuk, hogy a Jézus által hirdetett új élet- és világszemlélet, új élet- és értékelési elv az egész teremtett mindenséget az Isten és az ember között levő viszonynak szempontjából tekintette és fogta fel, azaz: Jézus tanítása, úgy a mint azt a három első evangélium — Máté, Márk, Lukács, vagy az ú. n. synoptikus evangéliumok adják elő — merőben sub specie religionis szemlél minden jelenséget, legyen az a természetnek vagy az emberi léleknek bármiféle megnyilatkozása.

És e ponton Jézus pessimismusa valósággal ujjongó optimismussá változik. Az ember már természeténél fogva bűnös és a világ telve van nyomorúsággal, a mely nyomorúság a bűnnek gyümölcse, — ime Jézus felfogásának pessimistikus oldala. Ámde ebből a bűnös állapotból, a világnak ezerféle nyomásától, megváltatik az, a ki hasonlóvá lesz az ő mennyei édes atyjához, az ő földi gyermekeit végtelesen szerető, a bűnököt megbocsátó Istenhez, — ime Jézus felfogásának optimismusa.

A míg tehát a görögség szellemi életében a vallás csak egyetlen momentum, s a mint a görög erkölcs-philosophia története mutatja, nem is a legfontosabb, nem is a legértékesebb mozzanat, addig a Jézus tanításában a vallás középponti helyet foglal el, a vallás az uralkodó mozzanat, a melytől az életnek minden más vonatkozása szint, életet és értéket nyerend. A görög férfiú az embernek és pedig a görög embernek akarata szempontjából tekinti az egész mindenséget, az embert is a maga lelki és szellemi erőivel együtt s a mikor ez az akarat végkép elveszté ruganyos erejét, a keleti mysteriumok kábitó szentélyeiben keresi sóvárgó lelkének kielégülését. Jézus, a maga egyszerű és egészen természetes, lélekhez szóló igehirdetésében, mindent ezen a világon: a természet derült szépségeit, a mezők virágpompáját, a fedelen pihenő égi madarakat, a megváltást sóvárgó vagy napi életének foglalkozásait végző embertársainak életét, mind az Isten akaratának szempontjából tekinti. Nála az ember első sorban Istennek gyermeke, a kinek legfőbb s legelső kötelessége: szeretni a mennyei Atyát, a kinek ő gyermeki hálával tartozik s a ki őt egy atyának végtelen szeretetével veszi körül. És a míg a hellenistikus-római korszak embere hiába kinlódik, hogy a világ okozta fájdalmas érzéstől lelke szabaduljon, hiába sanyargatja testét vagy adja át azt a keleti mysteriumok irtózatossá válásának, hiába fordul azokhoz a világcsalókhoz, a kik pénzért adják el bűvös szereiket s a csodán kapó babonás ember lelkét ideig-óráig megnyugtatni tudják: a görög-hellenistikus korszaknak embere mégis végtelenül eped a megváltás után s miután az a megváltás meg nem érkezik, pessimismusa kétségbeesett lemondásban végződik; addig a Jézus igehirdetésében az erőteljes büntudata mellett egyszerűre, mint a megváltó erőnek éltető, erőt adó, biztató és örömmel teli sugara, felragyog az Isten kegyelmének kiengetelő tudata s a fájdalmas pessimismus helyébe egy ujjongó, energiákkal terhes optimismussal lép és a megváltás utáni sóvárgásban kifáradott lélek az újjászületésnek szabadságával kiált fel s teszen tanúbizonyságot önmaga és Istene mellett: est Deus in nobis!

Jézus tanának legbensőbb lényegéből következik az a tény, a mely a classikus görögséggel ismét élénk ellentétbe hozza. A Jézus tanításában u. i. az ember, mint Istennek fia, egészen szabadon, anélkül hogy közvetítőkre szüksége volna, áll szemben az ő Istenével, a ki neki atyja. Jézus tanítása tehát az emberben tisztán csak *az embert* tekinti; az ő szemei előtt lehullanak a szűk idői vagy téri korlátok:

ő nem ismer sem zsidót, sem görögöt, ő csak *embert* ismer. A míg a classikus görög bölcselel s általában a görög polgár, legyen bármelyik városnak is lakója, az erkölcsi életet csak az államnak s közelebbtről, csak a görög államnak keretein belül tartá megvalósíthatónak és minden más népnek tagjaira, mint értéktelen barbárra tekintett megvetéssel alá, — addig Jézus a népi életnek szűk korlátait ledöntve, az embert a maga ember voltában tekintette csupán, értéküket attól tévén függővé egyedül, hogy milyen mértékben lettek oly tökéletesek. mint a milyen tökéletes az ő mennyei atyja és ez által milyen mértékben lettek méltókká arra, hogy Isten fiainak mondassanak. Jézus a görög *particularismus* felé emelkedve egy *universalis humanismusnak* eszméjét hirdeti s valósítja is meg a maga élete, szenvedése, halála által és a midőn az istenfiúságot, a mely helyesen értve nem lehet egyéb, mint az Istennel való azonosulás, teszi minden embernek értékmérőjévé, ezáltal elismeri *az egyénnek* végtelen becsét, a mely becs az Istennek reásugárzó lényegéből, az ő szellemségéből árad ki reá. Jézus tanában már minden, a mi az embernek csak külsőséges jegye, egészen mellékes értékelésben részesül s előtérbe áll, mint egyedül értékes, a *szellem*, a mely Istennek lényegét alkotja s a mely minél nagyobb mértékben van meg az egyénben, annál nagyobb értékűvé teszi azt. *Jézus universalis humanismusával együtt jár a szellem értékének hangsúlyozása és a szellem értékének hangsúlyozásában benne rejlik, mint lappangó momentum, az egyén értékének elismerése.*¹

Jézus a szellemet, mint Istennek lényegét, kizárólagos principiummá tette s ez által felemelte az értékelést az elérhető legmagasabb fokra: az *idealismus* fokára, a melyen minden dolognak, minden egyénnek, minden alkotásnak csak akkora értéke van, mint a mekkora része van a szellemből, a mely önmagában véve értékes, a melytől minden dolog a maga becsét s értékét nyeri. A míg a görög a maga egész értékelésében a haszon fokán túl eljutni képes nem volt, addig Jézus az értékelésnek azt a 2-ik fokát teljesen és végképen legyőzte, a mikor minden értéknek forrásává és teremtőjévé a szellemi lényegű mennyei Atyát tette. A ki az értékelésnek erre a fokára jutott, a ki az Istenben az ő atyját, a teremtő és fenntartó, mindeneket igazgató és mindenek felett álló szellemet imádja s annak

¹ A keresztyénség lényegére nézve s értékelésének specifikus karakterére v. ö. *Böhm*: Az értékelés phaenomenológiája a XX. sz.-ig című tanulmányának 8—10. §§-t. Megjelent 1912-ben.

méltósága előtt fiúi alázattal hajlik meg, ez már itt ezen a földön örök életet él, mert Istennek életét, az *Istent éli*.

* * *

Ideje már az eddig elmondottakon végigtekinteni s a főbb eredményeket pár szóval, röviden fixirozni, hogy azután a keresztyénségnek és a zsidóságnak viszonyára térve át, Jézusnak tanát egy másik, új szempontból tegyük szemlélés tárgyává s egyes, már eddig is említett vonásait még teljesebben értsük meg.

A keresztyénség, melyet a názárethi Jézus hirdetett a Jordán partjain, az idők teljességében jelent meg a történelem nagy szinpadján. Az időknek teljességében, azaz egy olyan korban, a melyben az emberiség a való életnek, a társadalmi és politikai viszonyok züllöttségének elviselhetetlen nyomása alól, lelkének mélyéből, őszintén sóvárgott a jobb jövő, vallási terminussal élve: a megváltás után; egy olyan korban, a melyben a *hedonikus*, élvszerinti értékelés és az *utilista*, a haszon szerint való becslés, egyformán csődöt mondtak s az emberek legjobbjai lázas nyugtalansággal keresték azt az értéket, a melynek bece semmi mástól nem függ, mert önmagában van.

Ennek a kornak, a melyet a történelem hellenistikus-római korszak néven ismer, ennek a kornak talaján fakadt a keresztyénség, a maga idealistikus világfelfogásával és értékelésével. Ez a korszak előkészíti a keresztyénség fellépését, de a keresztyénség, az istenség szellemi mivoltának hangsúlyozása által s az ember istenfiúságának hirdetésével, elismeri a szellem önértékűségét, ezáltal a görögség szellemi niveauja s tehát értékelése fölé emelkedvén. A görögök particularis és utilista felfogásával szemben, Jézus az universalis humanismusként és az egyén önértékűségének hirdetője s éppen ezáltal emeli reánk nézve a fejlődésnek legfelsőbb fokára a szellemet s ezzel együtt az erkölcsi-séget is.

Jézus idealistikus, eszményi felfogása az élet kerületéről az életnek legbensőbb magvára irányítja az emberek tekintetét s ennek a legbensőbb magynak sugarait árasztja el mindenütt, a hol az életnek, a tevékenységnek nyomaival találkozik.

Ha így röviden áttekintettük azt a viszonyt, a mely a görögség s a keresztyénség szelleme között fennáll és reámutattunk azokra a különbségekre is, a melyek a két szellemi jelenségre nézve jellegzetesek, Jézus tanának

lényegi megismerése szempontjából fontos és nélkülözhetetlen megismerkednünk azzal a viszonyalattal is, amely fennáll Jézus tana és az ó-testamentum, illetve a zsidóság erkölcsi felfogása között. E célból szükséges kissé bővebben foglalkoznunk a zsidóság morális felfogásával, a mint ez a törvényben és a propheták irataiban megnyilatkozik.

2. A zsidóság erkölcsi felfogása, különös tekintettel a kereszténységhez való viszonyára.

Ha az ó-szövetségi zsidóság vallását általában véve s a maga egészében akarjuk röviden jellemezni, akkor azt mondhatjuk, hogy ez a vallás merőben egy törvénynek vagy még helyesebben szólva egy *jogi szerződésnek*, jogi természetű kötések által szabályozott viszonyoknak minden ismertető jegyét hordja magán.¹ Jáhve az ő kiválasztott népével szerződést kötött, hogy Izráelt, a mennyiben törvényének engedelmeskedik s hozzá hű marad, megváltani fogja, boldoggá, meglegedetté teendi s végül igája alá hajtja az összes népeket, a melyek Izráel ellenségei valának s ezáltal a bosszúálló Jáhvének haragját is felidéztek maguk ellen. Világos dolog, hogy a boldogság után, a földi jólét s a világ felett való uralkodásért sóvárgó nép a legaprólékosabb gondossággal igyekezett a Jáhvétől nyert törvény minden jelentéktelen kis részletének betöltése által hű maradni e jogi szerződéshez, a minek szükségszerű és természetes következménye lón, hogy a zsidó erkölcsiség *a külsőségekhez tapadó heteronomia lett*. A külsőségeknek és casuistikának térfoglalása pedig annál gyorsabb lépésben haladt, minél nagyobb mértékben halványult el és veszett ki a vallásnak éltető ereje, minél nagyobb mértékben lett Jáhvének imádása a szokás és megcsontosodott conventio dolga. Ez a fejlődés oly feltartóztatlanul haladt előre, hogy Jézus föllépésének idejében a zsidóság már régóta csak ceremonialis, istentiszteleti, tisztasági és jogi szabályok összességének tekintette a vallást, a melynek fő képviselői az irástudók s a pharisaeusok, a zsidó bigottságnak, dőlyfnek és türelmetlenségnek ezek a megtestesült alakjai valának. És az igénytelen, az egyszerű, az apák hagyományait hiven megőrző nép hiában sóvárgott valami magasabb,

¹ Erre nézve v. ö. Wernle: *Anfänge unserer Religion* című valóban classikus művének (1901.) 8. s következő lapjait, melyeknek fejtegetéseivel e sorok írója is teljesen egyetért.

valami szellemibb felé, az egyháznak hivatalos képviselői mérhetlen lenézéssel a saját parancsainak teljesítését s tekintélyüknek fenntartását mindennél előbbre valónak hitték. A vallásos élet megmerevült formái között hiába keresük az élő és éltető tartalmat, eltűnt az végképen és az erkölcsi élet silánysága terpszkedik mindenütt, a hová csak fordítjuk szemeinket.

Lássuk hát közelebbről, hogy ezen jogi karakterrel bíró vallásnak körében miképen nyilatkozik meg az erkölcsiség s ismerkedjünk meg közelebbről a zsidó erkölcsiség jellemző vonásaival.

Feladatunkat czélszerű lesz a következő szakaszokba tagolni fel. Első sorban elő kell adnunk a *mózesi törvényhozás* erkölcsi elveit s azutánát kell térniünk a *propheták korának* erkölcsi jellemzésére, hogy vizsgálatainkat a Jézus korabeli zsidóság erkölcsi felfogásának rövid tárgyalásával fejezzük be.

a) A mózesi törvényhozás és a mosaismus erkölcsi felfogásának jellemzése.

Közfelfogás szerint a régi Izrael volt az a nép, a mely az emberiséget az egyistenség, a monotheismus eszméjével megajándékozta s ezáltal a vallást a fejlődésnek egy magasabb fokára emelte föl. Meg kell azonban jegyeznünk, hogy a monotheismusnak, vagy helyesebben mondva, a henotheismusnak eszméje igen hosszú és lassú fejlődésnek volt a gyümölcse és Izraelnek különböző törzsei kimutathatólag a sokistenségnek, a polytheismusnak hívei voltak a vallásos fejlődésnek kezdetén. Egészen határozottan állíthatjuk, hogy az a polytheismus, a mely, a mint a történet bizonyítja, az erkölcsinek alacsonyabb felfogásával jár együtt, ez a polytheismus még Mózes után is hosszú időn át fenntartotta magát a nép körében, a mely nagy szeretettel fordult figyelmével a pogány istenek felé s lett hűtelen Jehovához, mihelyt idegen népek befolyása alá került. Izrael jobbjai az egyistenség eszméjéhez híven ragaszkodtak s Jáhvé mellett végig kitartottak, a nép szélesebb rétegei azonban a polytheismus hiveinek számát gyarapították.

A zsidó nép polytheistikus korszakának erkölcsi felfogása is elég alacsony fokon állott. Általában elmondhatjuk, hogy a zsidóság, mint a sémi faj általában, az erkölcsi élet finomságai iránt különös érzékkel soha sem bírt és

nem tudott kellő különbséget tenni az erkölcsileg lényeges és az erkölcsileg lényegtelen között. A patriarchákról szóló s a zsidóság ősi életéről értesítő feljegyzések, a melyeket számunkra az ó-szövetségnek történeti könyvei jegyzettek fel, elég világos képet festenek az ősi zsidóság erkölcsi felfogásának alantas szintjéről. E kérdésnek bővebb tárgyalásába bocsátkozni nem szándékozunk; csak egyszerűen utalunk a József és a Jákob közönségesen ismert történeteire s felhívjuk a figyelmet a zsidó nép életében oly sokszor jelentkező erkölcsi fogyatkozásokra: a nemzeti dölyf türelmetlenségére, a gyűlölet és irigység, a kapzsiság és vakbuzgóság oly gyakori megnyilatkozásaira, a milyennel sem a görög, sem más ősnép történelmében nem találkozunk.

E népnek valóban szüksége volt egy erős és hatalmas kézre, a mely minden tekintet nélkül, ha kell vér és áldozatok árán is, kivezesse abból az erkölcsi süllyedségből, a melyből a nép önerején kiemelkedni, úgy látszik, képes nem volt. És valóban, *Mózes*, egy vallásos és erkölcsi geniusnak őseredeti hatalmával reformálta és szabályozta népének szellemi, első sorban vallásos és erkölcsi életét. Mózes volt az, a ki szerződést szerzett Jáhvé és Izráel között és megalkotta az ó-testamentomi törvényt, mely a zsidóság vallásos alkotmányának tartalma volt minden időben és az ma is.

A mózesi reform ténye az egyiptomi szolgaságból való kiszabadulásnak tényével van elváihatatlanul összekötve s a szolgaság lánczait megoldó Jehova, Izráel népét erős kézzel vezető Isten a megszabadítás által mutatja meg, hogy van ereje és hatalma arra, hogy könnyörüljön azon, a kin akar és irgalmasságot cselekedjék azzal, a ki hozzája hű marad.

A *kiszabadítás* tényével van szorosan összekapcsolva a *kinyilatkoztatás* és *törvényadás* ténye s ekként a Mózes által hirdetett vallás és erkölcsiség valóban nemzeti jelleget és színezetet nyer. Izráel népe a maga nemzeti létéért, Palaestina birásáért örökös hálaadásra van kényszerítve Jehova iránt. A mózesi reform tehát a nemzeti életnek legfontosabb mozzanatára esik, a mi által feltétlenül emelkedik értékben és erőben Izráel fiai előtt, de egyszersmind forrásává lesz annak a particularismusnak is, a mely a zsidóság felfogását oly élénken jellemzi.

Ha már most a mózesi törvényadást közelebről tekintjük, mindenekelőtt azt kell megállapítanunk, hogy a törvényadás szigorú imperativus formában adja elő azt, a mit Jehova a maga parancsaiként állít az ú. n. tizparan-

csolatban, választott népe elé. A különböző erkölcsi, jogi és szertartásra vonatkozó törvények és intézkedések minden megkülönböztetés és minden értékelés nélkül állították egymás mellé, a minék azután természetes következménye, hogy a zsidó nép maga nem lévén képes e megkülönböztetésre, egyforma értéket és fontosságot tulajdonított azoknak a szabályoknak, a melyeknek pedig értéke és fontossága rendkívül különböző. Izráel népe, a mely szerződést kötött Jehovával, illetve a melylyel Jehova szerződést szerzett és a mely kötelezte magát a törvénynek megtartására, az *egész* törvényt tekintette szabályozóul s ennek minden jelentéktelen részét egyformán kötelezőnek hitte.

Az egész mózesi törvényhozás tulajdonképen a nép életének, alakulásának, külső életfolyásának és szellemi magatartásának szabályozására irányul s a jelenlevő, érvényes állapotokat tartja szem előtt. Egészen találóan jellemzi e törvényt *Pfleiderer*: „Es ist das Gesetz des Buchstabens, welches, auf äusserer Autorität fussend, auf das Äussere des Lebens sich erstreckt“.¹ És éppen, mert a külsőségekre vonatkozik, azért azután motívumai is csak ilyen külsőségesek és sanctiója is merőben érzéki természetű. Ezek a külső motívumok és az az érzéki indokolás végigvonul az egész mózesi törvényhozáson, ennek erkölcsi, ceremonialis és jogi vonatkozásain egyaránt. A ki a törvénynek engedelmeskedik és Jehova parancsai szerint él, azok szerint cselekszik, azok szerint tisztálkodik, azok szerint áldoz és imádkozik, szóval, a ki a törvény minden egyes, előttünk már teljesen értéktelen, sőt az erkölcsi magatartás szempontjából egyenesen veszélyes pontocskáit is lelkiismeretes gondossággal betölti, az zavartalanul fogja élvezni Palaestina dús áldásait, ennek családi élete boldog lészen, ennek javai megszámlálhatatlanok, gazdagsága végtelen és elfogyhatatlan. A ki azonban a törvény ellen vétkezik s ezáltal megsérti a Jehovával kötött szerződés pontjait, az olyannak élete csupa átok, nyomorúság és véget nem érő boldogtalanság. *Ime, a zsidó erkölcsiség, a mint a mózesi törvényhozásban elébünk tárul, csupa eudaimonismus, a melyen át meg át szövedik a hedonismusnak vörös fonala. És itt-ott bizony a hedonismusé a túlsúly az utilismus fölött.*

A fejlődés folyamán a hedonismusnak ez az érvényesülése háttérbe szorult ugyan, de a zsidók egész történetében minduntalan újból és újból felüti fejét, úgy hogy a zsidó erkölcsiség utilismusa mindig telítve van a hedonismus-

¹ V. ö. „Die Geschichte der Religion“ II. Band. 1869. 305. old.

nak, sokszor nem éppen csekély, százalékával. Az Istenhez való vallásos viszony enyhítheti ugyan ezt az eudaimonizmust, a mint azt *Ziegler* is megjegyzi,¹ de a hedonizmus keveredését végképen meg nem akadályozhatja, mert ennek kiüríthatatlan gyökerei ott vannak mélyen elrejtve a zsidó szellemnek, vagy mondhatjuk általában: a sémi szellemnek legmélyén.

Ennek a hedonistiko-utilistikus felfogásnak éppen nem szolgált csökkentésére a papoknak és a későbbi korszak királyainak hatalmas befolyása. A papok a maguk hatalmának érdekében a mózesi törvényhozásnak érzéki, külső motiválását még jobban kiélezték s ezáltal az eudaimonizmusnak erejét tetemesen fokozták. A királyok pedig egyenesen a hedonizmus érvényesülésének egyengették útját egyfelől a bálványozásnak elősegítésével vagy hallgatólagos eltűrésével, másfelől pedig közismert buja, élvezethajhászó életmódjukkal, a melyre már Dávid megadta a példát.

b) A prophetismus erkölcsi felfogása a zsidó bölcsesség-irodalom. A chokma.

Vidámabb képet mutat s a fejlődésnek némi emelkedését a *prophetismusnak* erkölcsi felfogása, anélkül azonban, hogy a zsidó nép erkölcsi értékelése lényegileg e korszakban is változott volna. A vallási felfogásnak tisztulásával kétségen kívül párhuzamosan tisztult Izraelnek erkölcsi felfogása is, sőt a prófétáknál nem egy olyan kijelentéssel találkozunk, a mely Jézus szavaira emlékeztet s a jézusi felfogással közel rokon.

A propheták fellépése tulajdonképen nem egyéb, mint élénk visszahatás a királyság és a papság túlkapásaival szemben és törekvés arra, hogy a Jáhvismus a maga eredeti tisztaságában visszaálltassék, a bálványimádás eltöröltessék s Izrael megőrizze Istenével kötött szerződését. A propheták tehát egyfelől *nemzeti*, másfelől pedig *vallási* hősök, a kik lelküknek egész hevével csüggöttek nemzetük sorsán s jós-szemekkel látták a veszélyt, a mely a Jáhvétól elszakadt, idegen istenek oltárának tüzeit élesztő népet sujtani fogja, ha meg nem tér s bűneit őszinte szívvel meg nem bánja.²

¹ V. ö. „*Geschichte der christlichen Ethik*“ című művének (megjelent 1886-ban) 22. old. olvasható fejtegetésekkel.

² A zsidó prophetizmusnak történetét és jellemzését lásd *Cornill*: „*Der israelitische Prophetismus*“ cz. művében. a melynek IV. kiadása

A zsidó propheták a vallás és az erkölcsiség külsőségeiről, esetleges és merőben lényegtelen járulékaitól a vallásnak és erkölcsiségnek lényegére, az érületnek és a gondolatnak tisztaságára igyekeztek fordítani népüknek tekintetét. Hogy törekvésük sikertelen maradt, e tény az előtt, a ki e népnek szellemi habitusát ismeri, egészen természetes és magától érthető.

A propheták igehirdetésének, vallásos és erkölcsi felfogásának legélesebb jellemzője az, hogy ők a ceremonialis és istentiszteleti, tisztasági és ritualis törvények háttérbe szorításával a vallás erkölcsi vonásaira fektetik a fősúlyt s ezzel kapcsolatban a cselekvés mechanizmusa helyébe az érületnek önkényességét és a szívnek tisztaságát, a léleknek önátadását helyezik. Ámosznál Isten igazságosság; Hóseásnál szeretet. Habakuknál pedig, a mint erre Cornill reámutat. — egyenesen a görög hybris fogalmának kifejezésével találkozunk. A testi körülmetélés semmit ér: a szívet kell körülmetélni és a büntől megtisztítani azt. Az áldozatoknak füstjében s a legyilkolt barmoknak vérében Jáhvé nem gyönyörködik, hanem a tiszta érületben, az igazság folyásában leli örömét. Könyörületet kíván és nem áldozatot.

Hiába törekszik azonban a prophetaság a Jáhvismusnak erkölcsi mélyítésére és Izráelnek mélyebb ethizálására, törekvése a papok, az egyház és hivatalos képviselőinek, de a nép keményszívűségének is ellenállásán hajótörést szenved s ha végig olvassuk az ó-szövetség prophetás könyveit, valóban megdöbbenünk a kor erkölcsi sivárságán és azon a morális elzüllésen, a melynek képe az iratokból oly komor színekkel tűnik fel előttünk. A gazdag elnyomja a szegényt s az nincs kihez forduljon segedelemért; a nép pedig idegen istenek oltárán áldoz s a kéjelgésbe, a fajtalanságba végképen elmerül. A gazdagok kéjelgéséhez azután a fényűzés és uzsora járul; a birák pénzért mondanak ítéletet s az igazságot készek sarkaiból is kiforgatni, ha megfizetik őket. A prophetaság erkölcsi eszméjével a való élet riktó s elszomorító ellentétet mutat.

A prophetismus korszakában virágzott fel Izráel kebelében az idegen talajon fakadt, de az idők folyamán teljesen meghonosult *bölcsesség-irodalom*, a melynek fő problémája annak a tapasztalati ténynek megfejtése: honnan van, hogy a jámbor és istenes életű, erkölcsös emberek

1903-ban jelent meg. Cornill a prophetaságnak egyes alakjait a történelem folyamába ágyazva, erkölcsi felfogásukat is szépen jellemzi.

osztályrésze e földön a szenvedés és nyomorúságos tengődés, míg az istentelen és gonosz lelkű férfi boldogságban él és megelégedetten? A politikai élet csapásaitól keményen sujtott s ellenségei által porig alázott, megtört lelkű nép maguk a körülmények s a tapasztalatás által kényszerítettett e kérdésnek felvetésére, anélkül hogy arra kielégítő feleletet adnia sikerült volna.

A bölcsesség-irodalomnak, a chokmának nyomaival találkozunk már a Zsoltárok könyvében is, de ha a zsoltároktól, a melyekben csak szórványosan fordul elő a chokma problémája, eltekintünk, akkor tulajdonképen három könyve az ó-szövetségnek az, a mely e kérdéssel, mintegy ex thesi foglal kozik. E három könyv: a *Példabeszédek* könyve, a *Prédikátor* könyve és köztük legkiválóbb, a *Jób* könyve.¹

A Példabeszédek könyvének, melyet a hagyomány Salamonnak, a Dávid fiának s Izrael királyának tulajdonít, alap gondolata az I. fejezet 7. versében nyer teljes kifejezést: „Jáhve félelme a bölcsesség kezdete.“ Ez az alap gondolat végigvonul az egész könyvön, a melyben igen különböző tartalmú és még különbözőbb természetű gondolatok, velős mondások, maximák és példabeszédek sorakoznak egymás mellé. A fejtegetéseknek karakterizálója mindenütt az erkölcsi felfogásnak *eudaimonismusa* s egy egészen közönséges *utilismus*, a mely az erkölcsös életű embernek hosszú életet, mindennapi javak bőségét, boldogságot, békességet ígér. Megjegyzendő azonban, hogy a hedonikus vonások e könyvben meglehetősen háttérbe szorulnak s a nemi életnek érzéki festésével sem találkozunk a Példabeszédek könyvében, a mely a polgári középszer gondolatának is itt-ott hangot ad.

A görög népi philosophiának kétségtelen befolyásával találkozunk a zsidó chokma-irodalom másik dokumentumában: a *Prédikátor könyvében*. A Qoheletnek szerzője, a kinek személyével a bibliai kritikának még nem sikerült tisztába jönnie, a Qohelet szerzője egy teljesen reményvesztett, skeptikus férfiú, a ki ugyan fölöttébb járatosnak vallja magát a bölcsesség minden fajtájában, de néma lemondással tesz vallomást arról is, hogy minden ezen a világon hiúság és hiúságnak hiúsága; első sorban pedig hiúság a tudás, a bölcsesség és ismeret, mely csak arra jó, hogy megszaportsa a léleknek fájdalmát. Ebből a sötét

¹ Ezekre nézve bővebben lásd Kautzsch: „*Die Poesie und die poetischen Bücher des Alten Testaments*“ című művének 83. s köv. lapjait. Megjelent a mű 1902-ben.

pessimismusból kiemelkedni s tartós vigasztalásra szert tennie nem sikerül és mikor az író a középszer gondolatát, a mértéktartás elvét sürgeti, az is csak lemondásának kifejezése. Elméje nem bír a fölvetett nagy kérdésekkel, melyeknek philosophiai megoldására, ha ez ugyan egyáltalában lehetséges, ő merőben képtelen s mintegy megfutva üldöző kérdések serege elől, Izráel Istenébe veti reményiségét és hozzája fordul lelke bizalmával.

Legutoljára hagytuk, mert idő, rend és keletkezés tekintetében is minden valószínűséggel a legutolsó, a zsidó bölcsesség-irodalomnak legkiválóbb alkotását, a világirodalomak egyik remekét: *a Jób könyvét*.

A könyvnek tartalmát egészen röviden a következőkben adhatjuk: *Jób*, egy jámbor és erkölcsös életű, gyermekekkel és földi javakkal bőven megáldott férfiú, hirtelen bekövetkező csapások és szerencsétlenségek által elvesziti minden vagyonát s legvégül gyermekeit is, a kiket pedig a zsidóság Isten legnagyobb ajándékául tekintett. Ő maga is súlyos betegségeknek lesz zsákmányává s már-már azon a ponton van, hogy átkozza meg Jáhvét, a ki íme, egy büntetlen életű, jámbor férfiút halmoz el minden csapásaival. Az Istenében való bizalma azonban erősebb volt a kísértések százánál s a végtelen bizalomnak meg is van bőséges jutalma: Jób visszanyeri életét, vissza vagyonát is, sőt gyermekei is születnek újra.

A Jób könyve a maga teljes világosságában és határozottságában veti föl a zsidó chokma-irodalomnak alapproblemáját és keresi reá a kielégítő feleletet: hogyan egyeztethető össze a jámbor és erkölcsös életű férfiúnak szenvedése és nyomorúsága az isteni igazságossággal? A kérdésre igen könnyen lehetne felelni azt, a mit az újkori philosophia nem egy alakja felelt: a másvilágon kiegyenlítődik az, a mi e földi életben kiegyenlítésre vár. Csakhogy e felelet feltételezi a halhatatlanságba vetett hitet; ez a hit pedig a zsidóságban teljesen hiányzott, mert a zsidó ember itt e földön akart boldog és meglegedett életet élni. A zsidó ember teljes meggyőződéssel vallotta, hogy Jáhve igazságosan ítélő bíró, a ki megfizet kinek-kinek az ő cselekedetei szerint. E hitéből már most természetesen következett az a felfogás, hogy a ki szerencsétlen és nyomorult életet él, azt Isten bünteti bűnös cselekedeteiért. E felfogásnak adnak kifejezést Jób barátjai is, a mikor azt felelik Jóbnak, hogy Isten őt bizonyosan titkosan elkövetett s előttiük nem nyilvánvaló bűneiért bünteti oly súlyosan. E felfogás azonban helytelen. Mert igaz

ugyan, hogy Isten a szenvedést büntetésül bocsátja Izráel fiaira, ámde ebből még éppen nem következik az, hogy minden szenvedés, a mely az embert éri, Istennek büntetése lenne. Igaza van *Kautzschnak*: ez a felfogás egy helyes pozitív tételnek megfordításából ered.¹ Azt a tételt u. i., hogy Isten igazságos lévén, a jámbor és erkölcsös embereket boldogsággal ajándékozza meg, az istentelenekeket pedig szenvedéssel sújtja, e tételt a későbbi kor egészen megfordítva ekként is érvényesnek tartotta: az ember szerencsétlenségének oka istentelensége, szerencséje pedig jámborságának bizonyítéka.

Jób könyve e következtetésnek helytelenségét kézzelfoghatóan bizonyítja be a Jób személyében s a felvetett kérdésnek más megoldását kísérli meg. A mikor nyomatékosan mutat reá arra, hogy nem minden szenvedés Jáhvának büntetése, nem minden szenvedés az ő haragjának következménye, hanem van olyan szenvedés is, mely az ő szeretetének bizonyítéka, ezáltal már mintegy jelzi is a megoldásnak lényegét: Isten szándékai és tervei végére mehetetlenek, halandó ember szeme az ő bölcsességének mélyébe hatolni képtelen. Hogy ez a megoldás azután csakugyan nem megoldás, az egészen kétségtelen. Miként a *Qohelet* szerzője, úgy a Jób könyvéé is, az isteni bölcsesség iránt való bizalmat hangsúlyozza s a felvetett problémát megoldatlanul hagyja a későbbi nemzedékekre.

Miként a chokma-irodalom többi termékeinek s általában az ó-szövetségi iratoknak, úgy a Jób könyvének erkölcsi felfogása is határozottan *eudaimonistikus*: a cselekvésnek indítóit külső érzéki javakban keresi és találja meg, a boldogságot, a vagyont, jólétet, hosszú életet, a gyermekeknek nagy számát tartván annak az értéknek, a melynek elnyerhetéséért kell cselekednünk a jót s betöltenünk Istennek parancsait.

A prophetaság és a chokma-irodalom erkölcsi felfogásának rövid vázolásával mintegy reá akartunk mutatni arra a tényre, hogy hiábavaló volt Izráel legjobbainak erőfeszítése s önfeláldozó odaadása: a zsidó nép erkölcsi felfogását a hedonikus eudaimonizmusnál egy magasabb állaspontra felemelni nem sikerült. Sőt ellenkezőleg: az erkölcsi fellás, mely a nép felsőbb rétegeiből indult hódító útjára, feltartózatlanul haladt tovább a népnek legalsó rétegeibe s így nem volt csoda, hogy az energiáját vesztett nemzet idegen hatalmak játékszere lett s hosszas küzködés után

¹ V. ö. i. m. 91. s köv. lapjain foglalt fejtegetésekkel.

végre is szabadságának, önállóságának elvesztésével fizette meg erkölcsi romlását. Jéruzsalem elpusztult, Salamon temploma romokban hever, a nép széjjel szórótt s már csak érzékies ábrándozás s egy szebb jövőnek reménysége tartják benne a lelket. Ez időtől fogva Izrael kénytelen lesz, akarva, nem akarva, más népek szellemi befolyásának is tért engedni, és szakítani a régi particularizmussal, annélkül azonban, hogy a jobb s érzéki színekkel kifestett jövőnek reménysége csak egy perczre is elhalványulna lelkében. A hellenistikus-római korszaknak culturalis befolyása teljesen érvényesül már abban a korszakban, a melyre esik a názarethi Jézusnak fellépése és igehirdetése.

c) A zsidóság vallás-erkölcsi felfogása a Jézus korában. Philo.

Minél terhesebbé váltott Izraelre nézve az idegen népek uralmának elhordozása s minél nagyobb volt a népnek s különösen a nép felsőbb rétegeinek erkölcsi süllyedése, annál nagyobb mértékben sóvárgott Izrael a megváltás után, annál forróbb vágyódással csüngött az Isten országának és a Messiásnak eljövetelén. Egy egészen új irodalmi műfaj keletkezik, az ú. n. *apokalyptika*, a mely a keleti phantasiának minden forró és buja színével festi le azt az országot, a melyben majd Izrael fog uralkodni s ítéletet mondani a világ minden népe fölött, a melyben megváltozik még a természet rendje is: egy évben négyszer is aratnak, az emberi élet határa ezer évig terjed stb., stb. Milyen végtelenül jellemző: Izrael népe az erkölcsi és vallási állapotok megjavulását egy hatalmas, érzéki birodalomnak elközelgésétől várja s abban a reményben ringatja magát, hogy ha majd ő lesz az *uralkodó*, hát akkor boldogabb és Istennek tetsző életet fog élni!¹

E korszak erkölcsi felfogása éppen oly alantjáró és sivár, mint a milyen külsőies és jogias a vallása. Mielőtt azonban az erkölcsi felfogásnak rövid jellemzésére térnénk át, szükséges előbb *két dolgot* megjegyeznünk. Az egyik az, hogy a zsidóság felfogásában az *eschatologikus* elemek lépnek mind nagyobb és nagyobb erővel előtérbe; a másik

¹ E korra nézve v. ö. *Pfleiderer: Die Entstehung des Christentums* cz. művének (1905.) 47. s köv. lapjain foglalt fejtegetéseket. Valamint; *Schürer: Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*. 4. Aufl. Leipzig. 4 kötet. 1901—1909. *Bousset: Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter* 2. Auflage. 1906.

az, hogy a *görög szellem befolyása* is egészen szabadon érvényesül a zsidóság kebelében, a mit különösen a diasporában lakó zsidók működésének s a saduceusok pártfogásának lehet tulajdonítanunk.

A Jézus korabeli zsidóság vallásának eschatologikus elemei, a mint már fennebb említettük, egy eljövendő érzéki országra vonatkoztak s a keleti népek vallásának hatása alatt az erkölcsi elemek fölött túlsúlyra jutván, az erkölcsiséget teljesen a maguk szolgálatába állították: a zsidó embernek cselekvése e korban tisztán a törvény aprólékos parancsolatainak babonásan szószzerinti betöltésében állott s minden önértékűség nélkül szűkölködött. A Jézus korában élő zsidók a papok és az írástudók által félremagyarázott törvénynek voltak engedelmes szolgálói s most már a Jáhvé iránt való engedelmesség helyett a törvény betűi iránt való foglalta el. És e törvénynek is főleg ceremonialis és ritualis része tartatott különösen értékekkel bírónak s ezen résznek szigorú betöltésére kellett ügyelnie annak, a ki az eljövendő boldogságnak részese óhajtott lenni. Az erkölcsi életet, az aprólékos szabályok egész hálózatával vették körül s a törvény önmagáért becsültetvén, a lényeg feledésbe ment. Az írástudóknak s az írástudók elméleti tanítását a gyakorlati életbe terjesztő phariseusoknak működése a zsidó népnek amúgy is alantos erkölcsiségét a lehető legalsóbb fokra súlyesztette alá. Kizárólag a jutalmazás gondolata lépven előtérbe, a cselekvésnek minőségét és irányát a jutalmazásra való kilátás gondolata határozta és szabta meg. A heteronomia ennél teljesebb már aligha lehetett.

Ehhez az utilistikus felfogáshoz járul azután, a mint azt Hollmann is helyesen jegyzi meg, az erkölcsiségnek az a szűkkeblűsége és exclusivitása, a mely e korszak zsidóját oly élesen jellemzi.¹ Jézus Sirach könyve (33,8–12.) egész határozottan arra utasít, hogy szét kell zúzni az ellenség vezérének fejét s ki kell önteni haragunkat az ellenség fölött. — Ez a kizárólagosság és betűimádás azután teljes lélektani kényszerűséggel vezetett a *képmutatásra*, a melyben éppen a népnek szellemi vezetői, a papok, az írástudók és a phariseusok jártak jó példával elől. A képmutatás pedig határtalan *göggel* egyesült, a mely annál nagyobb mértékben nyilatkozott meg, minél kevesebb ok volt reá.

¹ V. ö. Hollmann: „Welche Religion hatten die Juden, als Jesus auftrat?“ (1906.) 38. s köv. lapjával.

A milyen elhatározó befolyással volt a Jézus korabeli zsidóság erkölcsi felfogásának átalakulására a vallás eschatologikus részének erősen érzéki irányban való fejlődése, éppen olyan elhatározó befolyást gyakorolt a zsidóság egész szellemére a hellenistikus-római korszaknak művelődése általában véve.¹ Ez a befolyás, a melynek révén a zsidóság *elvileg* megszabadult veleszületett particularismusától, különösen abban az irányban érvényesült, hogy az *ó-testamentum* vallásos gondolatai a görög *philosophia* tanításával hozattak szoros kapcsolatba, elannyira, hogy végül *Philo* a görög philosophiának minden gondolatát megtalálta már az ó-szövetségi iratokban és megtalálta, mert allegorikai magyarázatával minden melléktekintet és korlát nélkül *belemagyarázta* azokat. Ez a törekvés Alexandriából áradt szét a birodalomnak minden részébe, magába Palaestinába is, és főképviselője a zsidó születésű, de görög műveltségű *Philo* volt. A hellenizmusnak kulturája oly ellenállhatatlan, szinte elemi erővel kerítette hatalmába a diasporabeli zsidóságot, hogy azt, a mit *Wendland* i. művében (107. oldalon) megjegyzi, már-már elnyeléssel fenyegette. Csak erős szervezetének köszönhette a zsidóság, hogy e veszélyt mégis kikerülte, s annak az élénk, szoros összeköttetésnek, a melyet az anyaországgal állandóan fenntartott és ápolt. Mindemellett mégis bátran elmondhatjuk, hogy a görög kultúra gyökeres hatást gyakorolt a diasporabeli zsidóság egész szellemére és azt megszabadítván a törvények kicsinyeskedő korlátaitól igen nagy mértékben tette képessé a keresztyéniség tanának befogadására.

Sokkal kisebb volt természetesen a hellenizmusnak átalakító és megtermékenyítő hatása magára a palaestini zsidóságnak szellemére, mert hiszen az hazájának szűk határai között élve elzárkózott a nagy világ szellemi hatásai előtt, s legfeljebb a keleti népek vallásos képzelei előtt nyitotta meg lelkét. Palaestinában a hellenizmus hatása csak felületesen érvényesült az udvar körében s az udvar közvetítésével az előkelők némely csoportjában, a melyek között a *saduceusok* felekezete — mert bátran így nevezhetjük — volt a legtekintélyesebb és a görög cultura befogadására legkészségesebb. Kivülök még az *eszeusok*

¹ A kérdés bővebb tárgyalása iránt érdeklődőket utasítjuk Paul *Wendland*nak kitünő és e nemből páratlan művéhez, a mely 1907-ben jelent meg: „*Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum*“ cz. alatt s azóta már 2. kiadást is ért.

sectája érdemel említést, a mely a világtól elvonulva az elmélkedésnek s csendes askesisnek szentelte életét.

Szükséges itt röviden a hellenistikus zsidóság szellemi állapotának vázolására kitérnünk, annyival is inkább, mert a keresztyénség szelleme általa jutott tulajdonképeni kapcsolatba a nyugati culturával. Az ó-szövetségi iratoknak görög nyelvre való *fordítása* volt mindenekelőtt az a tény, mely lehetővé tette, hogy a két különböző szellemű cultura: a Jordán partjain keletkező judaismus, a maga vallási karakterével és a graecismus, a maga túlnyomóan intellectualis jellegével egymással lehető szoros viszonyba lépven, kölcsönösen megtermékenyítsék egymást. E megtermékenyítési folyamat kezdeteivel s reánk nézve kevesebb fontossággal bíró részleteivel nem foglalkozunk. Megelégszünk annak feltüntetésével, hogy minő befolyást gyakorolt a görög philosophia, a görög szellemnek ez a legfenségesebb alkotása, a hellén zsidóság szellemi életére és főleg *Philo* tanára leszünk különös tekintettel.¹

Jegyezzük meg mindenekelőtt, hogy a görög népi philosophiának szétszórt nyomaival találkozunk ugyan már az ó-szövetségben is, de állandó s főképen határozott befolyásról, mely képes lett volna a szellemi habitus megváltoztatására is, beszélni nem lehet. *Philo* volt az, a ki a zsidó vallási tanokra először alkalmazta a görög philosophiának schemáit s allegorikus magyarázása által a kettőt: görög philosophiát és zsidó vallást egymáshoz közelebb hozni, sőt egyiket a másikra, a görögséget a zsidóságra visszavezetni akarta.² Igaz ugyan, voltak neki is előfutói, de csak legfeljebb egy egy zsinagógában adták elő tanításukat, a nélkül hogy azt megszerezni szándékukban lett volna valaha. A hellenistikus-zsidó philosophiának első és egyetlen systematikusa *Philo*. Az ő rendszere sem volt eredeti, az természetes, ha meggondoljuk, hogy tulajdonképen a már meglevő és készen talált anyagot szedte ő rendszerbe s mint természeténél fogva eklektikus, a görög bölcsészetnek igen különböző eredményeit alkalmazta a

¹ A ki a hellenistikus kor műveltsége s főleg philosophiai törekvései iránt érdeklődik, olvassa el *Baumgarten-Poland-Wagner*: „*Die hellenistisch-römische Kultur*“ cz. művének 73. s köv., valamint 626. s köv. lapjain közlött fejtegetéseket, a melyek e korszak vallási és philosophiai állapotát igen világosan s röviden rajzolják. Megjelent a mű 1913-ban Teubnernél.

² Az allegorikus magyarázatot különben már a *stoikusok* is alkalmazták, a kik ily módon igyekeztek a maguk philosophiai tanait a régi vallásos képzetekkel összhangzásba hozni.

zsidó vallásos iratokra is. S bár minden ízében a görög cultura neveltje, olyannyira, hogy a görög nyelvet egyenesen a „mi nyelvünknek“ nevezi, — a zsidóság talaján szilárdul megmarad s az ó-testamentum könyveit minden bölcsesség forrásának tartja, a melyben a görög philosophiának minden tana praeformálva, burkolt alakban már benne van. Allegorikus magyarázatában a betűt csak külső hüvelynek tartván, a melyben a tartalom elrejtőzik, minden szónak egy mélyebb jelentését keresi s természetesen ezt a mélyebb jelentést meg is találja.

A mi már most a Philo felfogását illeti, mystikus elragadtatás, az intellectualismus teljes megvetéséből fakadó kételkedés, az Isten és a világ között levő ellentétnek végletekig való kiélesítése, az askesisre való erős hajlandóság, — ime ezek jellemzik főleg philosophiáját. Posidoniosz kosmológiájának, melyben már erősen érvényesül a Platon hatása, Platon mysticismusának és a stoicismus népi tanításának elvegyülése ez a rendszer az ó-testamentum tanításaival, a melyek a formát adják amazok részére. A Platon ideavilágának mintájára s kétségtelenül a keleti mysteriumok hatására is, a lényeknek egész seregét állítja az Isten s világ közé, hogy közvetítőkül szolgáljanak s átmenetet képezzenek az ember s a legfőbb lény között. Az Isten és az anyag dualismusát azonban az egységet alkotó *λόγος* sem képes kiegyenlíteni: Isten minden jónak, minden tökéletesnek, minden igazságnak és minden bölcsességnek forrása s vele szemben áll éles ellentéte: az anyag, a mely viszont minden rossznak, minden bűnnek és minden igazságtalanságnak kiapadhatatlan kútfeje. Ebből a kiegyenlíthetetlen dualistikus felfogásból azután egészen logikusan következik az *askesisnek* hangsúlyozása: meg kell öldökölni a testet a maga vágyaival, szenvedélyeivel együtt, mert a test az anyagnak egy része, materialis valami s így a bűnnek és a rossznak is forrása.

Az Isten és a világ dualismusa reávezet a léleknek és a testnek dualismusára. A lélek isteni valami, a test ellenben anyagból való. E kettőnek, léleknek és testnek kapcsolata nem Istennek akaratóból történt, hanem a bűnbeesésnek következménye s ettől a büntől már most csak úgy szabadulhatunk, ha a lelket kioldjuk a test kötelékéből. Az embernek legfőbb erkölcsi feladata az, hogy testét megöldökölvén, szabaddá tegye a foglyul esett lelket, a melynek eredete isteni. E ponton kétséskívül a legvilágosabban vegyül egybe a görög felfogás az ó-testamentum vallási tanával: a platonismus dualismusára mintegy

magyarázatul az ó-testamentum büneset-tana tétetik s az emberi természetnek értékelése, szemben a görög felfogással, merőben zsidós, pessimista színbe öltözik. Az Isten és a világ, a test és a lélek dualismusából folyik Philónak pessimismusa, a mely a világmegvető és a testet öldöklő askesis hangsúlyozásában nyer erőteljes kifejezést. Ezen asketikus vonás által azután a stoicismussal kerül közel rokonságba, a mikor a test szenvedélyeinek, bünt termő vágyának, affectusainak kiirtását követeli és a léleknek tisztántartását, a testtől való teljes megszabadítását az elmélkedés, szemlélődés és contemplatio útján. Az elmélkedésnek ez a hangsúlyozása ismét egy tősgyökeres görög jellemvonás.

E rövid vázlatból is világosan látszik, hogy Philo erkölcsi felfogása dualismuson alapuló asketikus jellemmel bír. Legfőbb erény s tehát a legfőbb erkölcsi érték is: a világnak megvetése, a lélekből minden szenvedélynek gyökeres kiirtása, a test megöldöklése, hogy ezáltal képesek legyünk a jó egyedüli forrásának, Istennek tiszta szemléletére. Az erkölcsi erény tehát csak előkészítő arra, hogy a legfőbb vallásos értéknek birtokába jussunk s ennek birtoklásában boldog életet éljünk. Az askesis tehát Philónál nem öncél, a melynek értéke önmagában van; az askesis nem önmagáért becses, hanem mert alkalmas eszköz arra, hogy elvezessen minket a legfőbb bölcsességnek szemlélésére. Mert Philo felfogása szerint a boldogság éppen abban áll, hogy zavartalanul, az anyag minden zavaró hatásától menten, csak a lélek szavára figyelve és engedelmeskedve szemléljük az Istent s ezen szemlélés által hozzá hasonlók lenni, őt utánozni óhajtjuk. A mint egyik magyarázatában mondja: „τέλος εὐδαιμονίας τὴν πρὸς θεὸν ἐξομοίωσιν“.¹

Az Istennek ezen szemlélése és megismerése azonban nem teljes és tökéletes, ha csak valamely közvetítő úton létesült. Az Istent meg kell ragadnunk, birtokunkba kell kerítenünk az *ekstasis* által. Ezen a ponton Philónak misticismusa a legszembeötlőbb. Az erkölcsiség terén is e specialis vallásos jelenség jut első helyre s jelentősége szinte kizárólagos. Az isten a legfőbb jó, a legnagyobb bölcsesség, a ki minden jónak és bölcsességnek forrása. Es Istent nem cselekvéssel, nem odaadó vágyódással kell megismer-nünk, hanem a léleknek ekstasisa által megragadnunk és birtokunkba kerítenünk.

¹ V. ö. De decalog. 15. (Idézi Zeller: Gesch. der christlichen Ethik 50. lapján.)

Akármilyen értékelésben és megítélésben is részesítjük Philo tanításait s merőben eklektikus rendszerét, egyet fenntartás nélkül meg kell vallanunk: Philo egész lelkének odaadásával vágyódott az örök Isten után s e földi életből kiemelkedve mystikus elragadtatással akart felemelkedni egy magasabb, egy szellemi világba, a hol a jónak uralma végtelen s a bölcsesség megvalósulása teljes. Ezen forró vágyódás, a léleknek ezen mystikus hangulata által Philo a zsidó particularismus szűk látókörén felülemelkedik, a zsidó erkölcsiség hedonikus és eudaimonistikus álláspontját elvileg már legyőzöttnek tekinti s minden földi jónak megvetésével vágyik a legfőbb jó után magának e legfőbb jónak birhatása kedvéért. Philo erkölcsi felfogása a Jézus erkölcsi idealismusának számára készítette elő a talajt.

3. Visszapillantás és összefoglalás.

Előző fejtegetéseinkben igyekeztünk főbb vonásaiban tisztázni azt a helyzetet, a melyben Jézusnak tanait megelőzőleg, az emberi szellemet, főleg a maga erkölcsi meghatározottságában, találjuk. Reámutatni igyekeztünk a görögség és a zsidóság erkölcsi felfogására, a mint az a hellenistikus-római cultura hatása alatt kialakult s mintegy előkészítettetett arra, hogy Jézus tanítása számára termékeny talajul szolgáljon.

Láttuk, hogy a hellenistikus-római világ a maga politikai, társadalmi, vallási és erkölcsi züllöttségével valóssággal sóvárgott egy jobb jövő, egy szellemibb világ után, a melyben az egyénnek szabadsága, a való világ terhei alól való felszabadulása lesz a legnagyobb érték. A Jézus tana a hellenistikus-római világ talaján fakad ugyan, de a fejlődésnek magasabb fokát mutatja, a szellem önértékűségét s az egyén szellemiségét hirdetve a világnak. A Jézus tana egészen *természetes* pótléka volt annak a nagy hiányérzetnek, a mely korának oly éles jellemzője vala és a mely hiányérzet első sorban a *szellemnek* kielégítése után sóvárgó lelkekből fakadt elő oly elemi erővel, hogy Nyugat és Kelet egyetlen philosophiai iskolája vagy misteriosus vallása kielégíteni, *tartósan* kielégíteni képes nem vala.

Jézus erkölcsiségének lényege s tehát örök értéke is abban áll, a mi a maga korának szellemi és erkölcsi felfogásán *túlra* utal: az utilismus és a hedonismussal vegyülő eudaimonismusnak végleges legyőzésében s a

szellem autonómiájának minden időkre szóló proclamációjában. A mit az őt megelőző görög philosophia csak óhajta sejtett s csak a sejtésnek sűrű fátyolán át volt képes olykor-olykor az öntudatnak példátlanul világos pillanatában rövid ideig szemlélni, azt Jézus az öntudatnak teljes világosságára hozta s a szellemileg kiváltságosak által is csak sejtett értéket mindenkinek, az egész emberiségnek, szegényeknek és gazdagoknak, együgyűeknek és értelmeseeknek egyaránt, közös kincsévé tette: *a szellemet*, a melyet a hellenistikus kor mysteriumának feszes ceremoniája s a zsidó nép tömegei béklyóba vertek, önállóságra segítette s a maga értékének tudatára ébresztette föl. Az isteni és az emberi lényeket alkotó szellem Jézus tanában bontakozik ki először a maga teljes pompájában és bámulatos erejében az emberiség előtt és önértékének fényében ragyogva újjászületik a lélek és újjászületik az erkölcsiség is. A mit a görög philosophia csak sejtett, az Jézus tanában, de főleg személyiségében, életében és halálában örök *ténymyé* lön.

Jézus tana, a melyet mindig meg kell szigorúan és következetesen különböztetnünk a keresztyénségnek további fejlődésétől, — kétségtelenül előkészítettett a hellenistikus és görög műveltség által, a midőn az a világszerte elterjedt cultura egyfelől fogékonyabbá tette a lelkeket egy magasabb és szellemibb erkölcsi tanításnak elfogadására, másfelől pedig egyenesen reá kényszerítette az emberiséget arra, hogy Jézusnak tanát tárt karokkal fogadja el. A fejlődésnek későbbi folyamán azután a görög culturának s főleg a görög philosophiának mind erőteljesebb lön befolyása a kialakuló keresztyén tanra és keresztyén erkölcsiségre. elannyira, hogy a fejlődésnek későbbi korában a keresztyénség valóságos compromissumnak eredménye Jézus tana és a görög philosophia között. Itt elég egyszerűen reámutatunk e tényre s azáltal felhívunk a figyelmet reá; előadásaink folyamán majd úgyis kénytelenek leszünk minduntalan reátérni erre a kérdésre s vizsgálnunk, hogy ezen hatások által vajjon nyert-e vagy veszített-e értékben a Jézus erkölcsi felfogása?

A miként áttörte a görögségnek, azonképen törte át a zsidóságnak korlátait is Jézus erkölcsi tanítása. Mind a kettővel viszonyban áll ugyan s ez utóbbival tagadhatatlanul szorosabb viszonyban, de mind a kettővel szemben valami specifikusan újat, eddig nem létezett jelent. A zsidóság erkölcsi felfogása, a maga külsőségeihez tapadó és egészen jelentéktelen részletekben elvesző betűimádásá-

val, élénk ellentét a Jézus moralitásával szemben, a melyben egy örök értéknek páratlan tudata mindent magához, mint egyetlen központhoz kapcsol s az isteni életnek sugarával ragyog be. A zsidó felfogásnak hedonikus-utilistikus színezete Jézus tanában egészen háttérbe szorul s egy nemes idealismusként enged helyet, a melyben az érzékiség egy magasabb elvnek szolgálatába áll s egy magasabb elv szolgálata által végtelenül nemesebbé válik. Mert nem tagadhatjuk, Jézus valóban harczot hirdetett a világnak s az emberiségnek, de egy szent harczot, a melyet küzdött s a melyet mindenkinek küzdenie kell az ellen, a mi nem lélek és nem szellem; ámde békét is hirdetett Jézus és pedig szent békét, a melyben e világnak minden ellentéte a győzedelmeskedő szellemnek *örök* egységébe olvad. A kinek ez a szellem van birtokában, az minden más értéket mellékesnek tekint s erkölcsisége, cselekvései által ennek a szellemnek látható megvalósítására tör. *Jézus tana a hedonismus, az utilismus legyőzését s az idealismus győzelmét jelenti.*

Talán sikerült reámutatnunk s legfőbb pontjaiban jelezni azt a viszonyt, a melyben a keresztyénség s első sorban a Jézus tana a görögség és a zsidóság szellemével állott. Ezek után már most át kell térnünk a Jézus erkölcsi tanításának, illetve az új-szövetségi iratokban megnyilatkozó morális felfogásnak rövid előadására és jellemzésére. Részletekre kiterjeszkedni nem lehet: előadásainknak kerete szigorú határokat szab élénk s így kénytelenek vagyunk tisztán az alapvonalak feltüntetésére szorítkozni s főleg kénytelenek vagyunk lehetőleg tartózkodni minden polemától, a melyre pedig kérdésünk tárgyalásánál sokszor elkerülhetetlenül kényszerítve vagyunk.

A keresztyén erkölcsphilosophia történetéről, azaz arról lévén szó, hogy a keresztyénség kebelében az erkölcsiségre vonatkozó milyen reflexiókkal találkozunk, — szükséges a következő megjegyzéseket bocsátanunk előre tájékozódás s esetleges félreértések elkerülése céljából. Szükséges mindenekelőtt megjegyezni, hogy a keresztyénség a maga hosszú fejlődése, kialakulása és átváltozása közben mindanyiszor, valahányszor érdekei veszélyeztetve voltak, az új-szövetségi iratokhoz fordult s főleg Jézus tanításaiból merített magának nemcsak új erőt, hanem egyszersmind új *érveket* is. Azaz más szókkal kifejezve: Jézus tanítása és az új-szövetségi iratokban kifejezésre jutott gondolatok képezték a keresztyén tannak és erkölcsiségnek alapjait minden időben és azok szolgál-

tak a keresztyén reflexiónak tárgyául, a mely reflexiónak gyümölcsei voltak: a keresztyén *dogmatika*, a hitről tanító tudomány egyfelől és a keresztyén *erkölcsstan*, a gyakorlati életfolytatásról tanító tudomány másfelől. Ha tehát a keresztyén erkölcsphilosophia történetéről akarunk szólni, tisztában kell lennünk mindenekelőtt a Jézus erkölcsi felfogásával, azaz feleletet kell keresnünk arra a kérdésre, hogy *Jézus vallásos tudatában, mily helyet foglal el és milyen módon nyilatkozik meg az erkölcsiségnek lényeges természete?*

Ezzel a kérdéssel tisztába jöven, az új-szövetség iratainak erkölcsi felfogását kell vizsgálat tárgyává tennünk, azaz arra a kérdésre kell feleletet keresnünk, hogy az új-szövetségi iratokban — kivéve természetesen a synoptikus evangéliumokat, a melyekben Jézus erkölcsstanáról van szó — miképen jelentkezik Jézus erkölcsstanának felfogása? Mert ezzel már eleve tisztában kell lennünk, hogy az új-szövetségi iratok — gondoljunk csak a János evangéliumára vagy Pál leveleire — már elmélkedés és reflexio tárgyává teszik Jézusnak tanítását, hogy Harnack kifejezésével éljek, evangéliumot hirdetvén Jézusról. Jézus erkölcsstanát tehát úgy a mint ezt a synoptikus evangéliumok adják elő és hagyományozták reánk, jól meg kell különböztetnünk a többi új-szövetségi iratokban kifejezésre jutó erkölcsi tanoktól, a melyek már Jézus erkölcsi felfogásának alapján jöttek létre s az illető iratok szerzői erkölcsi tudatának kifejezései.

Előadásaink első szakaszában ezek szerint foglalkoznunk kell a Jézus erkölcsstanával a synoptikus evangéliumok alapján; második szakaszában pedig a többi új-testamenti iratnak erkölcsi felfogásával kell megismerkednünk, hogy ezen bevezető s egyszersmind alapvető fejtegetések után a keresztyén erkölcsphilosophia történetének előadását kíséreljük meg. Előadásaink czimében is kifejezésre jut az a szándékunk, hogy tekintettel kívánunk lenni a keresztyén vallásnak nemcsak erkölcsphilosophiai, hanem egyszersmind *socialis* tanaira is, ezáltal mintegy adalékot szolgáltatván annak a problémának megoldására, a melyet „socialis problema“, „socialis kérdés“ név alatt ismerünk s a melynek megoldása első sorban praktikus természetű ugyan, de elvi alapjainál fogva a philosophiával foglalkozónak érdeklődésére is számot tarthat, daczára a „praktikusok“ ellenkezésének.

ELSŐ SZAKASZ.

1. *Jézus erkölcsi felfogása.*

A mikor a keresztyénség megalapítójának erkölcs-tanáról beszélni s azt jellemezni óhajtjuk, két dolgot kell különös figyelemmel tartanunk. Az egyik az, hogy a keresztyénség, a mint azt Jézus hirdette, nem *tan* és nem elmélet, hanem a szónak legszorosabb értelmében vett *élet*, a mely életből fakad és életet áraszt szét. A másik az, hogy Jézus nem erkölcsi reformator akart lenni s nem is philosophiai tanokat hirdetett, hanem legteljesebb mértékben egy valóságos szellem, vallásos genius vala, a kinek tudatát a mennyei atya akaratának követése töltötte be teljesen.¹ E két tény két kötelességet ró reánk: Jézus erkölcsi felfogását az ő életétől, az ő szellemének substantialis magyából kell megértenünk és az ő szellemének sajátos vonásaiból megmagyaráznunk. Ez az egyik. És a másik kötelesség: Jézus erkölcsi felfogását az ő vallásos tudatának világossága mellett kell megértenünk és nem attól különszakítva. A ki e kettőt, Jézus vallásos és erkölcsi tudatát egymástól szétválasztja, az erőszakot követ el s fejtegetései, melyeknek czélja Jézus erkölcsstanának kifejtése volt, szükségképen vezetnek torz és hamis eredményekre.

Ezeknek előrebocsátásával már most a Jézus erkölcsstanának forrásai felé kell fordítanunk tekintetünket s egy pár szót szólnunk történeti hitelességükről és forrásértékükről. E kérdést az új-szövetség irodalomtörténetével foglalkozók a *synoptikus kérdés* név alatt szokták tárgyalni. A keresztyén erkölcsphilosophiának s közelebbről a Jézus etikája megismerésének szempontjából teljesen elegendő azonban a problema főbb pontjainak s a kutatás pozitív eredményének rögzítése. Mert hiszen a Jézus erkölcsi felfogásának értékelésére és megítélésére nézve szünte közönyös annak a kérdésnek eldöntése, hogy az ő tanításait előadó iratok milyen források alapján keletkeztek, a rendelkezésükre álló forrásokat íróik miként használták fel, mily módon és mely elvek szerint rendezték avagy állították össze kerek egészszé. Mi is tehát csupán a legfőbb

¹ Legyen szabad megemlítenem *Harnack* meghatározását, a mely classikus rövidséggel fejezi ki a keresztyén vallásnak lényegét: „*Die christliche Religion ist etwas Hohes, Einfaches und auf einen Punkt Bezogenes. Ewiges Leben mitten in der Zeit, in der Kraft und vor den Augen Gottes*“. V. ö. *Wesen des Christentums*. 5. oldal (5. kiadás.)

pontok és már bizonyosnak mondható eredményeknek fel-
tüntetésére szorítkozunk.

Mindenekelőtt bizonyos, hogy a synoptikusok — Máté, Márk és Lukács — a Jézus életét, tanítását, halálát lényegileg, a történehez ragaszkodva, hűen adták elő. Igaz ugyan, hogy egyes — és nem mindig jelentéktelen — pontokra nézve észrevehető eltéréseket lehet megállapítani előadásai között, de azok az eltérések Jézus erkölcsi felfogására nézve egészen jelentéktelenek. A ki valamely személyiség megismerésénél nem az egyes, külső és csupán járulékos elemekre fekteti a súlyt, hanem e személyiségnek substantialis lényegére hatolva, ennek *lelkét* érti meg, az bizonyosan érezni fogja, olvassa bármelyik evangéliumot is, hogy mindenikben egy és ugyanazon *élet*, egy és ugyanazon *szellem* érezteti a maga hatásait, egy és ugyanazon *erő* nyilvánul meg, ellenállhatatlan hatalommal. Mindenik evangélium egy és ugyanazt a Jézust hirdeti nekünk.

Az új-szövetségi kritikai irodalomtörténetnek szinte általános elfogadott nézete szerint Márk evangéliuma volt az, a melynek alapján Máté és Lukács evangéliuma készült, úgy azonban, hogy mindkét író használt még a Márk iratán kívül még egy más közös forrást is, a melynek tartalmát, úgy látszik, főleg Jézus beszédei, mondásai és nyilatkozatai képezték. Ez a közös forrás, a mely eredetileg arám nyelven írott. Jézus erkölcsstanának legfenségebb nyilatkozatát, az ú. n. *hegyi beszédet* őrizte meg számunkra. E beszédet egybefoglaltan közli Máté a maga evangéliumának 5—7. fejezetében.² Lukács pedig a 6. fejezettől kezdve a 16. fejezetig szétszórtan közli egyes részeit a beszédnek, úgy azonban, hogy a Máté által közlött beszéd-től egyetlen lényeges pontban sem tér el. A Lukács és a Máté közlése között tehát sok formális különbség van, a mennyiben Máté egy beszéddé átdolgozva, vagy helyesebben mondva, egy beszéddé összefoglalva közli azt, a mit Lukács különböző összefüggésben és más helyeken szétszórtan közöl. Ez a tény azért bír nagy fontossággal a Jézus etikájának szempontjából, mert a hegyi beszéd, illetve azok a nyilatkozatok, a melyeket Lukács a maga

² Annak, ki a kérdéssel általában véve a synoptikus problémával bővebben óhajt foglalkozni, legyen szabad a következő műveket ajánlanunk figyelmébe: *Jülicher*: Einleitung in das Neue Testament. 4. és 5. kiadás, 1901. *Harnack*: Lukas der Arzt. Leipzig. 1906. *Bousset*: Jézus cz. műve, magyarra fordította Makkai Sándor. 1911. *Pfleiderer*: Geschichte der Religion. 1869. I. kötet. *Wernle*: Die Quellen des Lebens Jesu. 2. kiadás. 1906.

evangéliumában feljegyzett és Máté a maga iratában egyesített, minden kétségen kívül Jézus erkölcsstanának a lényegét és magvat foglalják magukban. És ha még meggondoljuk azt is, hogy mindkét író egy régibb forrásból merítette ezeket a nyilatkozatokat, valóban nincs okunk kételkedni abban, hogy azok valósággal elmondattak a Jézus által s tehát hiteles nyilatkozatai neki. Vajjon olyan formában mondattak-e el, mint a hogy Máté közli azokat vagy pedig olyan körülmények között, a hogy Lukács feljegyzí? Ez a kérdés Jézus erkölcsiségének szempontjából egészen alárendelt jelentőséggel bír, habár valószínű, hogy Lukács közlése a tényeknek inkább megfelel. *A hegyi beszéd hitelessége kétségtelen s Jézus erkölcsstanára nézve történeti forrás-jellegével bír.*

A hegyi beszéd mellett Jézus nyilatkozatai közül az ő erkölcsi felfogásának megértése és értékelése szempontjából *példabeszédei* és *parabolái* birnak elsőrendű forrás értékével. Ezek a példabeszédek és parabolák, a melyeket mind a három evangélium egyforma szeretettel közöl, telve vannak az életnek őseredeti lüktetésével és élénk bizonyosságot tesznek a mellett, hogy Jézusnak erkölcsi meggyőződése nem hosszadalmas és tépelődő reflexiónak, hanem a lélek benső, szinte természetfeletti intuitiójának gyümölcse. Jézus azt hirdette csak, a mit megélt, a mit megélt azt bátran hirdette is. Erkölcsstanának ez az intuitív, élmény-jellege az, a mi főleg megkülönbözteti korának minden etikájától s egyszersmind minden más erkölcsstan fölé emeli.

Íme, a synoptikus evangéliumok által közölt hegyi beszéd, valamint a példabeszédek és a parabolák azok a nyilatkozatai Jézusnak, a melyekre az ő erkölcsi felfogásának megismerésénél támaszkodnunk kell. Úgy a hegyi beszéd, mint a példabeszédek és a parabolák Jézusnak hiteles nyilatkozatai, a melynek történeti értékét elfogulatlan vizsgálódások és valódi kritika alapján kétségbe vonni nem lehet. Mi is későbbi fejtegetéseinkben ezekre a nyilatkozatokra fogunk támaszkodni s előadásunk alapját ezek képezendik.

Ezen előzetes tájékozódások után áttérhetünk immár Jézus erkölcsstanának előadására.

Ha a synoptikus evangéliumok bármelyikét is olvassuk lépten-nyomon találkozunk Jézusnak olyan nyilatkozataival, a melyekben teljes kiméletlenséggel és lelkének egész méltatlankodásával fordul a pharisaeusok és írástudók ellen, a kiknek képmutatását, az árvák és özvegyek iránt való

kiméletlenségét, sőt kegyetlenségét, a törvény külsőségeihez való esztelen ragaszkodását ostorozni meg nem szűnik soha. Jézus ezen tényének megértésére tudnunk kell, hogy a korabeli zsidóságnak és a zsidó egyháznak mintegy képviselői, kiben az egyháznak felfogása a legteljesebben nyilatkozik meg, éppen ezek a pharisaeusok és írástudók valának. Jézus tehát, a mikor ezeknek képmutatását, kegyetlen érzületét, a külsőségekhez való tapadását ostorozza, tulajdonképpen a zsidó juristikus egyházat támadja meg és annak felfogása ellen folytat heves polemiát. Ez az egyház, a mely a mint már fennebb láttuk, egy merőben jogias intézmény vala, a törvény betűihez ragaszkodván, teljesen megfeledezett annak lényegéről s a cselekvésnek külsőségére fektetvén a főszűlyt, ennek alapját s forrását képező *érzületre* ügyet sem vetett. És ennek az egyháznak buzgó harczosai, az írástudók és pharisaeusok, az erkölcsiségnek lényegéről még csak fogalommal sem bírván, az erkölcs-tant pusztá casuistikává változtatták át s jelentéktelen parancsolataiknak egész roppant hálózatával úgy összevissza fonták a lelke üdvössége után epedő zsidó embernek lelkét, hogy az egyetlen lépést sem tehetett félelem nélkül: vajjon nem szegi-e meg annak az ezer meg ezer parancsuk valamelyikét s nem veszti-e el e törvénytzezés által lelkének jövendő boldogságát? A pharisaeusok és írástudók előtt Isten a maga törvényeiben vagy helyesebben thorának parancsolataiban él, a thorában, a melyről egyik kiváló rabbi azt koczkaztatta meg, hogy még Jehova is e könyvet tanulmányozza üres idejében! Szóval: e korszakban az érzületnek tisztasága, a szándéknak nemessége és a léleknek értékei helyébe a holt betűhöz s az egyház parancsához való feltétlen ragaszkodás, azok iránt való alázatos engedelmesség lép. A betű megöli a lelket s ahelyett, hogy szabaddá tenné az embert, minden önbizalmától és energiájától fosztja meg.

Ezzel a felfogással szemben Jézus bátran veszi fel a harczot és egész kiméletlenséggel vívja meg azt. Igaz, hogy e harcznak bére halála léssen, de halála egy új életnek kezdetét jelenti. A mikor a pharisaeusok és írástudók ellen küzd, akkor tulajdonképpen nemcsak a zsidó egyház ellen folytat polemiát, hanem a dolognak lényegét tekintve, *a törvény* uralmanak végét hirdeti. A törvény uralma pedig a legalitas, a legalitas pedig a heteronomia. *Jézus tehát végeredményében az erkölcsi heteronomia ellen folytat kiméletlen küzdelmet s ebből világosan következik, hogy erkölcsi felfogása a zsidó erkölcsiség értéktelenítésének határozott*

proclamálásában gyökerezik. És a mennyiben ez az erkölcsiség az ó-szövetség talaján fakad és az ó-szövetségi törvényből táplálkozik, annyiban Jézus felfogása egyenesen az ó-szövetség ellen fordul s az ó-szövetség erkölcsi tanának értéktelenítését is jelenti. Igaz, vannak Jézusnak olyan nyilatkozatai, a melyek a törvénynek értékét s örök érvényességét hangsúlyozzák, de itt sehol sem a törvénynek betűjét értette. Elmondhatjuk bátran Jézus vallásának egyik legkiválóbb ismerőjével és magyarázójával: „Jézus praedicationis nem törvényeknek magyarázata. hanem egy új érzületnek követelése s ezzel együtt egy ideál iránt való szeretet.“¹

Jézus igehirdetése és tanítása nem volt tehát törvényeknek magyarázata, mint az irástudóké és papoké, hanem egy új érzületnek követelése. De mi volt már most ez az új érzület, a melyet Jézus követelt s a mely kétségtelenül minden erkölcsi cselekvésnek jellemzője kell hogy legyen? Hogy e kérdésre helyes feleletet adhassunk, szükséges egy olyan fogalommal tisztába jönnünk, a mely egészen a zsidóság vallásának eredeti kincse, de a mely Jézusnál egészen új világitásban és új tartalommal jelenik meg. E fogalom: *Istennek országa* vagy *mennyeknek országa*. A Jézus korabeli zsidóság e fogalom, illetve kifejezés alatt egy egészen érzéki természetű, politikai birodalmat értett, a melyben Jáhve fog uralkodni, illetve Jáhve által Izráel a világnak minden népei felett. Jézus azonban az Isten országának eszméjéből törölt minden érzéki, földi vonást, és egyszerűen egy vallási, szellemi értéket értett alatta, a mely érték mindenkinek birtokába juthat, a ki *tiszta és szerető* szívvel közeledik Istenhez, ennek az értéknek urához és adományozójához. Az Isten országa tehát Jézus tanában minden szellemi, vallásos és erkölcsi értéknek össz foglalata, a mely mindenkinek birtokába juthat, a ki ez értékekre magát életének, szívének tisztasága által érdemessé teszi. A Jézus erkölcstanában minden cselekedetnek minden gondolatnak, az egész embernek becsé attól függ, hogy milyen lélekkel, lelkének milyen érzületével hajtotta azt végre vagy gondolta meg, eltekintve attól, hogy járt-e e cselekedetnek nyomában haszon vagy élvezet. *Az érzület tisztaságának, a szándék nemességének, a szellem végtelen önértetének egészen radikális kifejezésével állunk itt szemben.* Nem a cselekvésnek eredménye az, a melytől értéke függ,

¹ V. ö. *Weinel*: *Biblische Theologie des Neuen Testaments.* Tübingen 1911. 81. lap.

hanem a cselekvésnek forrása, az érzület mélysége adja meg az erkölcsiségnek becsét. Ime a legalitással, a betű hatalmának hirdetésével szemben az érzület, a szellem örök értékének hirdetése, s az utilistikus heteronomiával szemben az önértékű autonomia proclamálása.

E tényben rejlik Jézus erkölcsstanának végtelen fontossága nemcsak az emberiség életének, hanem gondolkozásának szempontjából is. A Jézus által hirdetett és a geniusnak páratlan erejével megvalósított, élete és halála által megvalósított idealismus, a szellem örök értékébe vetett hit immár az egész emberiségnek el nem idegeníthető birtokai. Tanítása által valóban az értékeknek átértékelésére tanusította meg mindazokat, a kik az ő lelkében elmélyedni s azt a maga lényegében megérteni képesek.

Ennek az új, eddigelé páratlan értékelésnek középpontjában a *lélek tisztasága és szeretete* áll. E kettő tulajdonképen szorosan összefügg egymással: egyik a másiktól következik. A tiszta lélek, a melyben nincsen semmiféle salak, nincsen semmi olyan, a mi lényegéhez nem tartozik, egyszersmind szerető lélek is: a tisztaság és szeretet tehát ikertestvérek, egyik a másikkal karöltve jár. A léleknek s a szív tisztaságának hangsúlyozásával kezdődik a hegyi beszéd is, melyben Jézus Istennek meglátását igéri annak, a kinek szíve tiszta. „Boldogok a tisztaszívűek, mert ők Istent meglátják“. Máté, 5₈.¹ A tisztaság, mely a léleknek jellemzője, egy más nyilatkozat szerint az *igazlelkűség* is, azonosul, azaz a léleknek tisztasága első sorban az igazlelkűségben nyilatkozik meg. Az igazlelkűség pedig úgy látszik, nem egyéb, mint a léleknek határozott állásfoglalása a mellett, a minek igaz voltát kétségtelenül felismerte. Legalább erre mutat a Máté 5₃₇, a melyben e nyilatkozatot teszi Jézus: „A ti beszédetek pedig legyen igen igen, nem nem.“² Miután minden értéknek forrása a szellem, a lélek, ebből következik, hogy mindaz, a mi nem-lélek, nem-szellem s tehát testi és anyagi, érzéki, az megfertőzteti, bemocskolja a léleknek tisztaságát. Innen érthető, hogy Jézus a *nemi életnek tisztaságát* is oly gyakran és erőteljesen hangsúlyozza, elannyira, hogy már a pusztá kívánságot és érzéki vágyakozást is a bűn elkövetésével egyenlő bűnnek tartja. „A ki asszonyra tekint kívánás okából, már paráználkodott az ő szívében.“ Máté, 5₂₈. És az természetes, logikus is, ha meggondoljuk, hogy

¹ „μακάριοι οἱ καθαροὶ τῇ καρδίᾳ, ὅτι αὐτοὶ τὸν θεὸν ὄψονται.“

² „ἔστω δὲ ὁ λόγος ὑμῶν ναὶ ναί, οὐδ' οἶ.“

a mi a testre nézve a bűn elkövetése, ugyanaz a lélekre, a szellemre nézve a bűnnek megkivánása. *Jézus itt is a külsőről a belsőre megy vissza s a cselekedetet már megszületése előtt, mintegy csirájában értékeli.*

Kissé bővebb magyarázatra szorul Jézus etikájának tulajdonképeni elve a *szeretet*. A szeretetnek nagy parancsa középponti helyet foglal el a Jézus tanításában. A Márk evangéliumának feljegyzése szerint — 12. fejezet 29., s köv. versei — egy irástudónak, a ki az első nagy parancsolat felől tudakozódik tőle, a következő feleletet adja: „Minden parancsolatok között az első: Halljad Izrael: Az úr, a mi Istenünk, egy Úr. Szeressed azért az urat, a te Istenedet teljes szivedből, teljes lelkedből és teljes elméd-ből és teljes erődből. Ez az első parancsolat. — A második pedig hasonlatos ehhez: Szeresd felebarátodat, mint magadat. Nincs más ezeknél nagyobb parancsolat.“ Jézusnak e nyilatkozatában, a mely látszólag teljesen azonos a zsidó theológiának felfogásával, de valójában, a mint később látni fogjuk, teljes mértékben különböző. Jézusnak e nyilatkozatában a szeretetnek tulajdonképen három tárgya van: egyik az Isten, a ki mindnyájunknak atyja, másik: felebarátunk, a ki nekünk testvérünk az egy atya által és végül: önmagunk, kik az Atyának gyermekei vagyunk. Az Isten, a felebarátaink és önmagunk szeretetének hangsúlyozása egészen természetes és már az első pillantásra is könnyen érthető, ha Jézus álláspontjára helyezkedve az ő értékelésének szempontjából tekintjük a kérdést. Az ő értékelésében ugyanis, a mint már többször említettük, a szellem az, a mi önértékkel bir s egyedül becses. Az Isten is szellem; szellemi lények az ő teremtményei is s e szerint, a mikor istennek és az ő teremtményeinek szeretetét állítja legfelsőbb parancsul, akkor voltaképen a szellem iránt tartozó szeretetet emeli ki és parancsolja meg. Még világosabbá válik e tény, ha Jézusnak egy másik nyilatkozatára is figyelemmel leszünk. Máté iratának 5. fejezet 43. versében következő szavait olvassuk Jézusnak: „Hallottátok, hogy megmondatt: Szeresd felebarátodat és gyűlöld ellenségedet. Én pedig azt mondom nektek: szeressétek ellenségeiteket . . . hogy legyetek a ti mennyei atyátoknak fiai.“ Ugyanezt a nyilatkozatot őrizi meg számunkra a Lukács evangéliuma is: „de nektek mondom, kik hallgattok: szeressétek ellenségeiteket, jót tegyetek azokkal, a kik titeket gyűlölnék.“ (5. fejezet 27. vers.) A szeretetnek tehát ki kell terjednie minden-kire, a ki a szellemi Istennek teremtménye, ki kell ter-

jedni ellenségeinkre is, a kiket a görögök és zsidók egyaránt gyűlölni rendelték. Az Istennek, mindenki atyjának lényege a szeretet lévén, csak úgy lehetünk oly tökéletesek, mint ő, ha lelkünkbe fogadjuk mindazokat, a kiket az a mennyei atya a maga fiául ismer: minden emberi lelket, legyen az felebarátunk és jóakarónk vagy ellenségünk és ellenünk törő. Idézzük Troeltschnek szavait: „Wie Gott die tätige schaffende Liebe ist und sein Licht leuchten lässt über Gute und Böse, so sollen die Gott geheiligten Menschen ihre Liebe kund werden lassen am Freunde und Feinde, an Gute und Böse, und die Feindschaft, wie der Trotz überwinden durch ein Übermass der Liebe, das den andern beschämt und Verständnis für die Liebe weckt.“¹

Ebből a mindent átható szeretetből azután folyik a Jézus etikájának minden vonása, a mely csak ezen elvnek logikus következménye. Ebből folyik az alázatosság Istennel s embertársainkkal szemben, a szelidlelkűség, magunknak átadása minden iránt, a min Isten tevékenységének nyomát látjuk; ebből folyik az áldozatkészség és könyörületesség, erő a szenvedések között s lelkünk egyensúlyának megőrzése, ha csapások borítanak el; ebből folyik a jó cselekedetek, az áldás és jóakarát.

A szeretet nem pusztán egy futó vagy többé-kevésbbé tartós érzelem, hanem a szellem értékében és önértékéből kifolyó végtelenségében való teljes bizalom, a mely bizalom a léleknek állandó meghatározottsága lévén, azt örömmel, boldog megleléssel tölti el s képessé teszi arra, hogy ennek a bizalomnak és örömnak fényében az egész mindenséget magához ölelje s magával egyenlőnek, ő magának nézze.²

A szeretet lényegének részletes elemzésére nem bocsátkozhatunk, mert az egy egészen külön tanulmány keretében eszközölhető csupán. Miután azonban előadásaink egész folyamán a keresztyénségnek socialis tanításaira is ki kell térnünk, illetve szándékunk kitérni, kénytelenek

¹ *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen.* — Gesammelte Schriften von Ernst Troeltsch. I. Bd. 1912 37—38. lapjain.

² Igen jellemző és figyelemreméltó Jézus etikája egyik legkiválóbb ismerőjének, *Herrmannak* nyilatkozata a szeretet lényegéről: „Unter Liebe, die Jesus meint, ist die höchste Energie des Willens zu verstehen, die reine Macht des Geistes, der weiss, was er will.“ Lásd *„Die sittlichen Weisungen Jesu“* ez tanulmányának 48. oldalán. Megjelent a mű 2-ik kiadása 1907-ben. Herrmann felfogásáról v. ö. *„Paulsen: „Die Ethik Jesu im Verhältnis zur Gegenwart,“* megjelent a *Deutsche Bücherei* 31. kötetének 41. s köv. lapján.

vagyunk még egy problémát fölvetni s arra feleletet keresni. E problémát Böhm Károly röviden ekként formulázta egyik posthumus tanulmányában: *elegendő socialis elv-e a szeretet?*¹ A mikor a kérdésre feleletet óhajtunk adni, meg kell gondolnunk mindenekelőtt, hogy Jézus soha sem, élete egyik szakaszában sem óhajtotta a világnak társadalmi életét reformálni; ő nem socialis reformator, hanem vallásos genius, kinek szemei előtt az embernek Istenhez való viszonya a fontos. Meggyőződésünk szerint merőben helytelen azoknak felfogása, a kik Jézus tanában egy socialis ethikának nyomait keresik és találják meg. Jézusra nézve a világ és a világnak minden viszonylata egészen mellékes, jelentéktelen s éppen ezért nem is akarta azokat valamelyes parancsolatok rendszere által szabályozni vagy éppen tösgyökeresen reformálni. A szeretet és az abból fakadó többi erény az egyénnek lelkét akarja átalakítani és nem az emberi viszonylatok között szertelűződő socialis fonatokat reformnak tárgyává tenni. Ha az egyén Isten országának tagja akar lenni, meg kell hogy tagadja önmagát, meg kell alázkodnia nemcsak Istene, de embertársai előtt is és szeretetében kell részesítenie minden felebarátját. Jézus erkölcsi felfogásában minden erkölcsi követelmény az egyénnel szemben állítatik fel és minden erkölcsi követelménynek teljesítése az egyénnek válik javára, lelki és szellemi becsének gyarapítására. Ez az a végtelen *individualismus*, a mely az egyént tekinti csupán a maga szellemi voltában s a melyről már fejtegetéseinknek legelőjén úgy emlékeztünk meg, mint Jézus tanának legsajátosabb és leggyökeresebb jellemvonásáról. Természetes azonban, hogy az *individualitas itt már érték kategóriává válik* s minden individuum elé mint ideal állítatik fel.

Ha már most figyelemmel vagyunk Jézus tanának ezen jellemvonására, akkor a felvetett kérdésre bátran felelhetjük, hogy a szeretet — valóban igaza van Böhmnek — nem elegendő socialis elv, de hozzátehetjük mindjárt azt is, hogy Jézus igehirdetésében nem is akart socialis elv lenni. E szeretet, a mely Jézusnak erkölcsi felfogásában nem csupán kegyes adakozások, segítségnyújtás stb. által lesz nyilvánvalóvá, hanem egyszersmind a keresztyén hívőnek *életelve* is, a mely által egységes közösséggé köttetnek mindazok, a kik ennek az életelvnek birtokában

¹ Lásd „Az értékelés phaenomológiája a XV. századig“ cz. tanulmányát, a mely az Athenaeum 1912. évfolyamában jelent meg és különnyomatban is. (Stein. Kolozsvár.) A különnyomat 28. lap.

vannak — a szeretet egy vallásos viszonyból folyó *egyéni* principium, de nem socialis elv. A socialis viszonylatokat, nincs miért tagadnunk, de nem is lehet — sohasem a szeretet szabályozta, ma sem az szabályozza és nem is fogja soha az szabályozni, mert a socialis életnek természetében, lényegében rejlő éltető elve az *igazságosság*. Jézus a lelkeknek vallásos viszonylatával gondolván csupán, a többi viszonylatokról — lettek legyen azok állami, jogi, társadalmi stb. természetűek — teljesen elfordul s ha tekintettel is van reájok itt-ott, mert kényszerítették reá, merőben az egyén vallási meghatározottsága szempontjából tekinti azokat és utólagosan reámutat arra, hogy azok a viszonylatok a lélek üdvösségének szempontjából tekintve, merőben közönyösek. Sőt nemcsak — egyenesen azt mondhatjuk, hogy a szeretet, lerontván a történet s a társadalmi fejlődés folyamán szükségképpen keletkezett korlátokat, a socialis élet formáit az egyetlen család kivételével széttöri és patriarchalis életet teremt az egész világegyetemen, — ez lehet ugyan a fejlődésnek végső idealja, de egyszersmind a socialis életnek végét is jelenti. Mert a socialis élet egy végnélküli differentiólódás, örökös alá- és fölérendelés lévén, hogy úgy fejezzük ki magunkat, saját magát korlátokba szorítja s ezen korlátok között az igazságosság vezetése mellett igazodik el. A socialis élet terén a szeretetnek működése is az igazságosság idealja által szabályoztatik és méltán. És ha Jodl azt a felfogást vallja, hogy az igazság elvének a szeretet elve által való helyettesítését az akkori idők politikai és társadalmi viszonyok sürgették, akkor szemmel láthatólag túlságosan nagy befolyást tulajdonít a socialis viszonyoknak Jézus valláserkölcsei tudatára és morális felfogására. Az igazság elvének a szeretet által való helyettesítésére szükség nem vala, mert Jézus nem a socialis életet akarta reformálni s új alapokra fektetni le. A szeretet elvének hangsúlyozása és központba állítása egyenesen a vallásos életnek dialektikájából következik. Mihelyt a vallásos élet a fiú és atya között levő szeretet teljes viszonyban szemléltetik.

Fejtegetéseink ennyire haladván, előadásunk további részeinek megérthetése szempontjából, szükséges még röviden az ú. n. *askesis* kérdését is érintenünk. Vannak igen sokan olyanok, a kik Jézusban egy meggyökeresedett asketát látnak s úgy szeretik tanait is feltüntetni, mintha az asketikus elemekkel volna telve s az askesist egyenesen kötelezővé tenné. Ezek közé tartozott már a nagy Origenes is, a ki egyenes kastráltatta magát, hogy igazán keresz-

tyén életet élhessen. Ez a felfogás azonban Jézus tanának félreértésén alapul. Nem találunk ugyanis Jézus nyilatkozatai között egyet is, a melyek az érzékiséget, az élvezetet már önmagában, önmagáért kárhóztatnák, sőt úgy látjuk, hogy ő maga is szívesen vett részt az emberek lakomáin, sőt egyik feljegyzés szerint a természeténél fogva zajosabb lakodalmat sem kerülte el. Jézus a socialis és társadalmi életet, a „világot“ nem ítélte el, nem kárhóztatta s nem is kárhóztathatta, mert hiszen az is az ő mennyei atyjának teremtése és rendelése vala; hanem, a mennyiben ezek a viszonyok az Istennel való életnek akadályai voltak annyiban, de csakis annyiban, óvott tőlük s hiveit távortartani iparkodott azoktól. Hogy ez nem askésis, az egészen világos; de hogy az askésisnak csirája benne foglaltatik, az is tagadhatatlan. A későbbi egyház azután ezt a csirát hatalmas növénynyé fejlesztette ki s az askésist mindig különös erényül tekintette. Jézus szemében Isten akaratának teljesítése mellett minden más dolog itt ezen a földön egészen alárendelt és elenyésző csekély értékkel bír. Ebből a szempontból kell megítélnünk az ő viszonyát a társadalmi életnek minden viszonyához: a családhoz és az államhoz egyaránt és másfelől sohasem szabad figyelmen kívül hagyunk, hogy Jézus nem akart socialis reformator lenni, éppen oly kevéssé, mint a hogy nem volt szándékában egy összefüggő morális *rendszerrel* ajándékozni meg a világot. Jézus az államot a maga meglétében és a maga eddigi formájában elismerte s elismerését tanítványaitól is megkövetelte, a mikor egyenesen arra utasította őket, hogy adják meg a császárnak, a mi a császáré és Istennek, a mi az Istené. A fennálló renden változtatni nem akart, mert minden, a mi Isten országágán, egy merőben válasos természetű közösségen kívül esett, az reá nézve egészen mellékes jelentőséggel bírt csupán. A *családhoz* való viszonyában több ugyan a közvetlenség és melegség, ámde ennek korlátait is kész lerontani, mihelyt közte, t. i. a család és Isten országa között kell választani. Másfelől azonban a legteljesebb mértékben elismeri Jézus a családi életnek nagy erkölcsi jelentőségét és értékét elannyira, hogy egyenesen a házasság felbonthatatlanságát követeli s a nemi vágyaknak kielégítését a házasság életén kívül a legszigorúbban elítéli és kárhóztatja.

Mindezekből talán eléggé világosan kitűnik, hogy Jézus, a mikor a szellemnek önértékűségét hirdette s mennyei atyjában minden jónak és értéknek forrását szemlélte, nem akarta a világnak eddigi rendjét, a socialis élet-

nek intézményeit reformálni s átalakítani, szóval: Jézus nem volt socialis reformátor, hanem egy vallás-erkölcsi genius, kinek lelke előtt minden az ő Istenéhez való viszonyában jelent meg s következésképpen az ember erkölcsiisége is.¹ A szellemnek lényegéül a tetterős és alkotó szeretetet ismervén föl, ezen új életelvnek szolgálatába akart állítani minden létező intézményt, minden fennálló társadalmi rendet és az embert a maga lelkének teljességével. A Jézus által hirdetett új erkölcsi életelvnek socialis conserváló ereje, bármily paradoxnak is lássék, kétségtelen. E mellett a tény mellett tesz élénk tanubizonytságot az őskeresztység socialis élete, de tanubizonytságot tesz egyszersmind a keresztységnek egész története. Az az ország, a melynek eljövételét Jézus hirdeti, nem e világból való s éppen ezért nincs is semmi köze e világnak socialis intézményeivel, a melyeken kívül, vagy helyesebben, a melyeken *felül* valósul meg a maga vallás-erkölcsi tartalma és lesz uralkodóvá az egész emberiségén.

Jézus erkölcstana, a maga szigorú parancsolatával, mindenütt az *ideálnak szempontjából* tekinti az életet s innen van az az imperativistikus formája, a melyet Schopenhauer észrevett s helytelenül meg is bélyegzett. Ez az erkölcsstan, szinte azt mondhatnók, még a lehető határait is figyelmen kívül hagyva, tisztán a „*kell*“-re tekint és nem hajlandó a tényleges viszonyok, a „van“ javára semmi-féle engedményt is tenni. Mindama lehetetlen követelmény, a melyen a modern ember oly hamar megütközik, Jézus erkölcstanának ezen idealistikus karakteréből kellő magyarázatot és értelmet nyerend, ha ugyanis nem a betűt tekintjük, hanem a betűk között lüktető eleven eszmefolyamot. A mikor Jézus erkölcsi felfogását értékelni és megítélni akarjuk, nem szabad az egyes konkrétartalmú parancsolatokon fennakadnunk, a mint ezt nemrégiben egy magyar philosphálónál láttuk, hanem ezeknek fonálán haladva be kell hatolnunk ezen parancsolatokat éltető és értelemmel, jelentéssel ellátó azon formalis elvhez, a mely a szellem szabadságát és autonómiáját hangsúlyozva, egész modern kulturánk alapköve lett.²

¹ Ezekre nézve lásd *Troeltsch*: „Die Sociallehren der christlichen Kirchen u. Gruppen.“ 1911—12.) cz. művének főleg I. fejezetét.

² Jézus tanának horribilis félreértésére s egyszersmind elriasztó például közölni óhajtjuk egyik német philosophus-nak, *H. Schneidernek* nyilatkozatát, a mely „Kultur u. Denken der Babylonier u. Juden“ cz. művének (megj. 1910-ben) 477—78. lapjain olvasható.

Ezt az alaki, formalis elvet pedig nem lehet elsajátítani csak egyetlenegy úton: *ha élményemmé teszem azt, a mi Jézusnak élménye vala*, azaz, a mint a régi egyházi atyák mondták: *En élem a Jézust és Jézus által az Istent*. Jézus pedig az Istent, ezt a szerető szellemet élte egész életén át s ennek a szerető szellemnek élése által példát mutatva, követelte mindenkitől, hogy a szellemnek megélésében részt vegyen. Mert Jézus valóban azt hirdette, a mit megélt; a mi az ő lelkében valóságos *élményként* testet öltött, az szóval meg tanításaiban s éppen ezért tanításai csak élmény által érthetők meg és értékelhetők. Minden egyes tanítása és minden egyes parancsolata, melyet követőinek adott, ennek az *alapélménynek* voltak következményei és kifejezései s éppen ezért azok úgy érthetők meg teljesen, ha először megértettük és megismertük azt a forrást, a melyből fakadtak. Jézus meg kell *élni*. A ki az ő élményét a magáévá tudja tenni, az képes Jézus személyiségét is megérteni és személyiségének tükörében tanításának jelentése is tisztán áll előtte. Az egész keresztyén erkölcsphilosophia tulajdonképpen nem is egyéb, mint azon élmény megértésére való szakadatlan törekvés és ezen élménynek — még pedig többé-kevésbé megértett élménynek — oly formába való öntése, a mely a kor által könnyen érthető s a philosophia követelményeinek is mindenben megfelel.¹

Jézus erkölcsi felfogásának ez az idealistikus bensősége, a melynek forrása az egyetemes mindenséget szerezettél átölelő szellemnek megélése vala, ez az idealis bensősége az, a mely értékelésének megértésére nézve a fontos

Ime e páratlan nyilatkozat: „Soviel jüdischer Monotheismus über babylonische Religion mit ihren vielen Keimen steht, soviel steht höher hellenische Ethik über den Jesu. Jesus bleibt aber auch als Ethiker vorhellenisch; wie er Prophet, nicht Philosoph, Werkzeug Gottes, nicht freier Denker ist, wie seine obersten Begriffe anthropomorph bleiben, so ist sein ganzes Denken halbwissenschaftlich, scholastisch, klar im Sammeln aller Instanzen, die seine Behauptungen stützen, aber unfähig die Gegeninstanzen zu würdigen und konsequent vorzugehen. Und so ist Jesus nicht die höchste und freieste Persönlichkeit der Geschichte, sondern nur die höchste im antiken Judentum, gebunden u. unfrei im Vergleich mit höchstem hellenischen Denken.“ Ha Jézus scholastikus volt, akkor vajjon mik voltak a középkor scholastikusai? S ha ő nem szabad egyéniség, vajjon ki nevezhető a görögök után annak?

¹ Jézus tanának ezt az élményjellegét érdekesen fejtegeti Böhm: „Az értékelés phänomenológiája a XV. századig“ cz. tanulmányának Jézusra vonatkozó szakaszaiban. (Megjelent a mű 1912-ben. Steinnél, Kolozsvárt.)

és fődolog; minden egyéb csak mellékes, ebből következő, corollarium. Jézus erkölcstana egyfelől *individualis* jellegű, de másfelől egyszersmind *universalis* is, mert az egyénnek értéket az egész emberiség lényegét alkotó szellem ad csupán. Jézus erkölcsi felfogásának megértése szempontjából tehát ez a pont hangsúlyozandó, eltekintve minden járulékos elemtől, a melynek értéket csak a központi gondolatnak értéke kölcsönöz.

Hogy aztán Jézus erkölcsi nézeteinek megalapozása *eudaimonistikus* természetű: a helyes erkölcsi magatartás jutalmazásban részesül, míg az erkölcstelen életet élőnek elkarhozás a büntetése, — ez a felfogásnak lényegén és alapjelentésén nem változtat semmit s a történeti viszonyokból, valamint Jézus vallásos tendenciájából érthető meg, mert ezekből következett egyenes szükségszerűséggel. Meg kell hát állapítanunk és a következőkben mindig szem előtt tartanunk, hogy Jézus erkölcsi felfogásának substantialis jelentése az önértékű idealismus, a szellem örök becsének és egyetlen értékének hangsúlyozása s az ezekből következő autonomia. A zsidó erkölcsiség utilismusával szemben Jézus erkölcstana idealista; a zsidó particularismussal szemben universalis, és a törvény heterononiájával szemben autonom, a jogi szerződés tekintélyével szemben az egyénnek önértékét hangsúlyozó.

A Jézus erkölcsi felfogását volt hivatva kidomborítani, megértetni s a tömegek előtt is világossá tenni, a lassanként megalakuló keresztyén egyháznak minden apostola és vezető személyisége. És valóban az új-szövetségi iratok a keresztyén tan mellett a keresztyén életet éppen oly mértékben hangsúlyozzák, mint a hogyan Jézusnál is fődolog nem a tan, hanem a lélek s a szellemnek élete vala. Ezen iratok azonban nem voltak egyforma befolyással a keresztyén etikának s a keresztyén erkölcsphilosophiának kialakulására s éppen azért, a keresztyén erkölcsphilosophia történetének megismerése szempontjából teljesen elégséges annak a férfúnak erkölcsi nézeteivel megismerkednünk, a kinek tana az egész keresztyénség további fejlődésére és kialakulására elsőrendű fontossággal bírt. Ez a férfiú Pál apostol volt, a ki a zsidó rabbiknak túlbuzgó tanítványából lett a keresztyén *egyháznak* egyik megalapítója s kétségkívül legelső dogmatikusa.

2. Pál apostol erkölcsi felfogása.

Harnack, az őskeresztyénség egyik legkiválóbb kutatója és genialis megértője, Pál apostolnak tanítását Jézusról

szóló evangéliumnak nevezi, és méltán. Pál apostolnak tanítása Jézus élete és tanítása felett való reflexiv elmélyedésnek gyümölcse. Pál apostol volt az első, a ki Jézusnak élményét igyekezett a maga lelkében újból kialakítva, a saját élményévé tenni, hogy ezáltal megértvén őt, a kialakuló egyháznak felfogását és életét a krisztusi tanuak megfelelővé és a Jézus által felállított ideálnak szolgájává tegye. Ezzel a törekvéssel együtt járt a veszély, hogy a gyakorlati élethez hozzásimított ideal veszíteni fog a maga értékéből s következőképpen Jézus erkölcsi felfogása is alászállítatik arról a magaslatról a melyre Jézusnál emelkedett volt, legyőzvé a zsidó erkölcsiségnek utilismusát, a mely gyakran hedonikus elemekkel túltelítve volt. Pálnak erkölcstana merőben dogmatikus felfogásának szolgálatában áll; dogmatikai felfogása pedig nagy mértékben függ a zsidó vallás juristikus elégtételtanából, elannyira, hogy a helyettes elégtétel tana egyenesen Pál apostol tanítása által lett a keresztyénségnek alapdogmájává.¹ A zsidó befolyások mellett azonban kétségtelenül megállapítható, különösen az anthropológiában, a görög népies philosophiának hatása is, a mely hatás természetesen Pálnak erkölcsi felfogását is befolyásolja s bizonyos mértékig a hellenistikus-római korszak etikájához közelíti.

A keresztyén felfogásnak megfelelőleg Pál apostol tanában is a *bűn* fogalma foglalja el a központi helyet. A bűnnek eredete azonban nemcsak az első emberpár bűnbeesésében kerestetik, hanem pszichologiai elmélkedés tárgyává tétetvén, az embernek testi része — a σάρξ — is úgy tekintetik, mint a bűnösségnek természetes forrása. Az ember érzeki lény lévén, ezen érzékiségéből kifolyólag bűnös lény is egyszersmind. A magárahagyott és saját erejére utalt ember hiába akar megszabadulni a bűnnek keserű szolgaságából, — képtelen reá. Képtelenek a pogányok, a kiknek élete telve bűnnel és utálatossággal; de képtelenek reá a zsidók is, a kik pedig törvényt nyertek Istentől s egyszersmind azt az ígéretet is, hogy ha e törvénynek engedelmeskednek, megszabadíttatnak a bűn járma alól. Ez a törvény u. i. megsokasította, az embernek tudátára hozta a bünt — jegyzi meg Pál igen finom lélekisme-

¹ Pál tanára v. ö. *Ziegler*: *Gesch. der chr. Ethik.* 72. s köv. *Jacoby*: *Neutestamentliche Ethik.* (1899) 241. s köv. lapjait *Jodl*: *Gesch. der phil. Ethik.* II. Bd. (2. kiadás 1906) 135. s köv. lapjait. *Gass*: *Gesch. der chr. Ethik.* I. Bd. (1881.) 34. s köv. lapok. *Wrede*: *Paulus.* 2. kiadás 1907.

rettel — de nem adott egyszersmind erőt is arra, hogy ne kövessük el a bűnt. A zsidóknak a pogányok felett, bármi göggel is néznek ezekre, egyetlen erényük van, az t. i. hogy törvényük lévén s tudván, hogy mi a helyes és mi a helytelen, szigorúbban ítéltenek meg, mint amazok, a kiknek törvényük nincs. *A törvény a bűnnek eltörlésére elégtelen*, — az az első tény, a melyet Pál a rómabeliekhez írt levelében az eddigi történet és tapasztalat alapján bizonyosan kétségtelenül megállapít.

A törvénynek helyébe lép már most a hit és a hit által a kegyelem. A gyöngé és érzéki ember nem az által szabadul meg a bűnnek szolgaságából, hogy a törvénynek parancsolatait követve azon parancsolatok szerint cselekszik, hanem egyedül a hit által, a melynek tárgya nem valamely theoretikus tétel vagy philosophiai tan, hanem az emberiségért halált szenvedő, de halálából feltámadó Jézus. Ekként az ember életének s erkölcsiségének is középpontjává a Jézus halálában, főleg pedig feltámadásában való hit lépzen. A ki e hitben él és cselekszik, az megigazul bűneiből s jutalmul az örök életet nyeri.

Az a kérdés merül fel már most, hogy miképen értelmezendő Pál apostol tanában a Jézus halálába és feltámadásába vetett hit? — Jézus a bűnnek sulya alatt vergődő és szabadulás után sóvárgó emberiséget a maga halála által megváltotta a büntől s a bűnnek nyomorúságából —, íme e pár szóban nyer kifejezést a helyettes elégtételadásnak gondolata, a mely a zsidóság juristikus vallási felfogásából került bele Pál apostol tanítása révén a keresztyén dogmatikába. Ez a helyettes elégtételadás azonban csak úgy lesz az egyes emberre nézve is megigazító hatalom, ha az a Jézusba való hit által a Jézussal egyesül, vele egy testté válik s él többé nem ő, hanem él benne a Jézus. — íme Pál tanításában ez az a mystikus elem, a mely kétségkívül a görög hellenistikus felfogás hatása alatt képződött ki lassú fejlődés folyamán és Jézus tanának élmény-charakterét szerencsésen domborítja ki és rögzíti meg. Ez a mystikus elem jut kifejezésre a hitnek páli fogalmában is, a mikor teljes mértékben hangsúlyoztatik, hogy ez a hit tulajdonképen nem egyéb, mint a Jézusban való élet, vele való mystikus s az úrvacsorában szinte mágiikus egyesülés, a melynek oly teljesnek és tökéletesnek kell lennie, hogy az igazán hívó nemcsak együtt él a Jézussal, hanem vele együtt meghal és fel is támad. A régi élet elmulott, a törvénynek uralma véget ért; megkezdődik Jézussal az új élet, melynek törvénye a szabadság. A Jézusban

való hit, a benne való mystikus felolvadás, ekként egy új életnek kezdete: a megkeresztelt egyén a vízbe merítettván meghal az ó életnek s azután a vízből felmerülván, egy új életnek lesz a polgára. Ebben az új életben a törvény helyébe a szeretet, a szolgaság helyébe a szabadság, a parancsoló és az engedelmeskedő, az úr és a szolga viszonya helyébe az atya és fiú viszonya lép. *Ez az új élet a szellemnek élete.*

A keresztyén ember erkölcsiségére nézve tulajdonképen döntő fontosságú nem a Jézus helyettes halála és feltámadása, hanem ebbe a halálba és feltámadásba vetett tökéletes hit s e hitnek nyomán fakadó tökéletes élet a Jézusban, Jézus által. Pál apostol a helyettes elégtételadás tana által, felfogásunk szerint, egy idegen elemet visz ugyan be Jézus evangéliumába, de másfelől a Jézusba való mystikus elmerülés tanában a Jézus által hirdetett önértékű szellemiségnek találóan ad kifejezést, a hívő új életét úgy tüntetvén fel, mint a melynek egyetlen törvénye és normálója a *szellemnek* törvénye. Ennek a törvénynek lényege pedig éppen úgy, mint Jézusnál, a szeretet, a mely kiterjed mindenre, a mi Istennek szelleméből született. A Galatákhöz írott levél egyik tömör és classikus kifejezése szerint (Gal. 5. fejj. 6. vers): *πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη*, — azaz a szretet által működik a hit.

Minden erkölcsi parancsolat és intés csak következménye és corollariuma ennek az erkölcsi felfogásnak, a mely minden erkölcsi értéket a Jézusban való élethez kapcsol elválaszthatlanul. A szeretet, az igazlelkűség, a lélek tisztasága, a nemi életben való tisztaság, az alázatosság, a türelem, a szenvedésekben való kitartás Pál apostol leveleiben is éppen olyan határozottan hangsúlyoztatik, mint az evangéliumokban. Ezekhez az erényekhez járul azután a Jézushoz való hűség, az új életben való folytonos megszentelődés és az abban való megmaradás. Mindezeknek az erényeknek jutalma az Istenországában való részesülés, az egyén lelkének idvezülése, vagy Pál apostol kifejezésével élve az örök élet, a melynek ízét a hívő keresztyén már itt, ebben a földi életben is élvezi.

Ha már most Pálnak socialis tanításai felé fordítjuk figyelmünket, itt is azt kell megállapítanunk, a mit Jézus erkölcsi felfogására nézve is igazolni iparkodtunk: socialis tanokról s következképpen ú. n. socialis ethikáról Pálnál éppen olyan kevésbé lehet szó, mint Jézusnál. Nála is a fősúly nem az egyes társadalmi osztályok, rendek vagy közületek reformálásán, illetve ezek socialis helyzetének

megjavításán van: Pál sem akart socialis reformator lenni s nem is volt az. Az ő tana is tisztán és kizárólag az egyes ember üdvösségét állítja középpontba, arra irányul s így karaktere merőben individualistikus: a világgal, a világ rendjének megváltoztatásával ő sem törődik, annyival is kevésbé, mert szilárdul meg van győződve arról, hogy kevés idő multával ismét megjelenik a Jézus s akkor majd végérvényesen megalapítja országát itt ezen a földön.

Igaz ugyan, Pál is éppen úgy, miként Jézus, az embereknek teljes egyenlőségét tanítja, ámde ez az egyenlőség nem socialis értelemben, hanem vallásos értelemben vett egyenlőség. Az emberek egyenlők, de nem egymás között, nem socialiter, hanem a mindeneket teremtő és mindeneket egyformán meg is ítélő Isten előtt. A Pál apostol által hirdetett egyenlőségi elvből tehát a socialis életre vonatkozólag semmiféle következtetés le nem vonható s ha valaki azt mégis megkísértené, kétségtelenül félremagyarázná Pál eredeti gondolatát. A fennálló socialis renden Pál sem akar semminemű változtatást tenni; elannyira nem, hogy a rabszolgaság intézményének fenntartása mellett nyilatkozik, mert — úgymond — akár úr valaki, akár szolga, egyformán az Istennek szolgálja. Íme, a socialis egyenlőtlenség nem itt, a socialis élet keretei között egyenlítődik ki, hanem az Istennek színe előtt. Az egyenlőségnek és a személyiségnek értéke nem az illetőnek socialis helyzetétől függ, hanem attól, hogy mily mértékben képes a Jézusban való új életre, a mely minden értéknek forrása és megvalósulásának helye.

Bármily kevés fontosságot is tulajdonított legyen Pál a socialis élet kérdéseinek, a valóság kényszere alatt mégis foglalkoznia kellett azokkal, mihelyt a keletkező egyház külső socialis viszonyainak szabályozására került a sor. A keresztyén hívó, a ki hite által egy mystikus életet élt a Jézusban, egyszersmind a világ szerinti életre is kénytelenített s így szükségképen felmerült a kérdés: a keresztyén embernek minő álláspontot kell elfoglalnia a különböző socialis tényezőkkel, főleg a házassággal, az állam és a társadalommal szemben? E kérdésre Pálnak kellett feleletet adnia s habár az ő felelete csak ideiglenesen óhajtotta szabályozni ezeket a viszonylatokat, meg lévén győződve Jézusnak visszatéréséről s a világi rendnek elmúlásáról, — felfogása a keresztyénség kialakulására és socialis felfogására, döntő fontosságú vala. Szükség hát röviden vázolnunk azt.

Pálnak az *államról* való felfogását a Jézus visszaté-

résében való hite erőteljesen befolyásolta, a miről nem szabad megfeledkeznünk, ha e felfogást helyesen akarjuk megérteni. Pál az államnak rendjét Istentől származónak tanította s arra intette hiveit, hogy az államnak legyenek odaadó és engedelmes szolgálói, ez az intés azonban pusztán utilistikus jellegű, mert hiszen másfelőlről biztosan tudjuk, hogy a keresztyén ember már Pál korában is teljesen távoltartotta magát az állami élettől s a birodalomban sem tisztviselői állást nem vállalt, sem katonai szolgálatot nem teljesített. De különben is lett volna-e értelmes okos dolog lett volna-e az állami rend ellen tetteleg fellázadni, a mikor az egész keresztyénség biztosan remélte és várta Jézusnak visszajövetelét, a mikor majd megváltozik minden és a mikor Jézus vezeti a népeknek életét!

A milyen conservatív magatartást tanusított Pál az államról való felfogásában, éppen olyan conservatív volt a *családi és házas életnek* felfogásában is. A családi életet nem becsülte nagyra, de követelte, hogy a ki mégis családot alapít, mert kényszeríti reá a vágy, legyen családi életében is Jézusnak tanítványa. Erőteljesen figyelmezteti a házasfeleket az egymás iránt való szeretetre és azokra a kötelességekre, a melyekkel egymás iránt tartoznak nemi életük kielégítésének szempontjából.

A társadalmi *életnek rendje* is teljesen háttérbe szorult az egyén lelki üdvösségének kérdése mellett. Maradjon e téren is minden úgy, a mint van s a mint volt Jézus fellépése előtt. A *jog* sem játszik Pál felfogása szerint semmi szerepet a keresztyén ember életében, mert hiszen a Jézus hive szívesebben elviseli a sértést, a megaláztatást, mintsem hogy a római birodalom törvényszékei elé menjen panaszra. Pál e téren sem számol a való élet követelményeivel s a keresztyén ideált csak a keresztyén *gyülekezet* körében igyekszik megvalósítani.

Pál apostol felfogásában is az állami és társadalmi élet a maga konkrét anyagi viszonylataival s ezen viszonylatokat szabályozó jogi intézményeivel teljességgel háttérbe lép az egyén üdvösségének kérdése mögött. Pálnál is, níként Jézusnál az egyén lelki életén, az egyén lelkének üdvözülésén van a hangsúly s minél inkább olvad egybe a keresztyén hívő Jézusnak mystikus testével, annál kevésbbé bír reá nézve értékkel s jelentőséggel a társadalmi és állami élet. A Pál tanítását követő gyülekezetek nem foglaltak el forradalmi álláspontot a világi viszonylatokkal szemben, de másfelől lehetőleg távol is tartották magukat azoktól s ezáltal már eo ipso le is mondtak arról, hogy

esetleg reformálják a socialis életnek intézményeit. A keresztyénségnek vallási, transcendens értékeit itt e földön akarták ugyan megvalósítani, életük és cselekedeteik által. már a mennyire ez a megvalósítás lehetséges, de nem e világban élve, hanem e világtól mintegy elvonulva s az Isten országának eszméje által lelkesülőknek egyházában élve, törekedtek Jézus tanításainak eleget tenni, hogy majd a végítéletkor igazaknak találtassanak a megjelenő Isten fia által. Pál követői s az ősegyház hívei lelküknek *μετανοια*-jában radicalisak, a világ viszonylataival szemben pedig conservativak valának, fényes bizonyosságául annak, hogy Pál is, miként mestere, a Jézus, a maga erkölcsi felfogásában az egyénnek értékét tartotta mindig szem előtt s következképpen erkölestana merőben individualis, egyéni jellegű.

Pál apostol erkölcstanára még egyszer visszatekintve, a következő főpontokat állapíthatjuk meg. Pál apostol tanításának középponti gondolata a bűn és a bűn elégtétele Jézus halála által. A helyettes elégtételadás dogmájától kapja színezetét egész felfogása, a mely valóban a Jézus Krisztusról szóló evangéliumnak nevezhető. A Jézus mystikus testével egyesülő híveknek élete az új és szent élet, melynek szabályozója a szellemnek törvénye, a Jézusban való teljes szabadság és jutalma az üdvözülés, a bűnnek terhétől való felszabadulás. Pálnak az az egész tanítása, a melynek dogmatikai-juristikus zsidó felfogása tagadhatatlan, az egyénnek lelki üdvösségére vonatkozik s ezért jellege tisztán individualis, egyéni. A socialis életnek viszonylataira Pál csak annyiban van tekintettel, a mennyiben arra a való életnek nyomása reáakényszeríti; máskülönben e világtól elkülönítve élnek hívei is, az Isten országa eszméjének megvalósítására törve.

*

Ha a Pál erkölcsi felfogásának rövid jellemzése után az új-szövetségi iratok erkölcstanának kimerítő előadására akarnánk térni, elő kellene adnunk első sorban a negyedik evangélium írójának morális tanait, hogy aztán a többi iratok erkölcsi felfogásának rövid jellemzésére térjünk. Mi azonban megelégszünk Jézus és Pál tanainak itt adott jellemzésével, mert hiszen nem az új-szövetségi iratok etikájának, hanem a keresztyén erkölcsphilosophia történetének megismerése a célunk. Már pedig a keresztyén erkölcsphilosophia szempontjából teljesen elégséges, ha tisztába jöttünk Jézus és Pál erkölcstanának főbb pontjai-

val, miután a Pál utáni erkölcsphilosophiai törekvések merőben a Jézus és a Pál tanításainak alapján állva igyekeznek a görög philosophiából vett, sokszor értéktelen schemák segítségével a keresztyén erkölcsstan lényegébe hatolni s az egyes erkölcsi tanokat kerek egészbe foglalni össze. A mint említettük, már Pál tana is a Jézus tana, illetve személyisége fölött való elmélyedésnek és reflexiónak gyümölcse, habár a helyettes elégtételadás által egy egészen új, idegen vonást viszen bele Jézus evangéliumába. Az új-szövetség többi irata már kivétel nélkül a Pál hatása alatt állanak még akkor is, ha ezen hatás alól esetleg magokat kivonni szeretnék, mint pl. a Jakab levelének szerzője. Pál apostol volt az, a ki Jézusnak egészen egyszerű s egy geniusra vallóan igénytelen nyilatkozatait pontos fogalmakká sűrítette egybe s ez a fogalmazás azután az egész ó-keresztyénségnek közös kincsévé váltott, a melylyel minden írónak élnie kellett, a ki Pál után Jézus evangéliumát reflexio vagy magyarázat tárgyává tenni akarta. Ez a hatás oly nagy és elkerülhetetlen vala, hogy már a synoptikus evangéliumok felfogásán is megállapítható, nem is szólva arról, hogy a negyedik evangélium írója, a héberrekhez írott levél szerzője s az Apokalypsis egybeszerkesztője egytől-egyig Pál tanának tüzetes felhasználásával írják meg műveiket. Pálnak befolyása tehát döntő fontosságú már az új-szövetségi iratok körén belül is, és még nagyobb mértékben az a keresztyén tan fejlődéseinek további folyamatán, a mikor Augustinustól kezdve le Lutherig és Kálvin Jánosig az egész keresztyén morális philosophia az ő tanain keresztül nézi és magyarázza nemcsak a személyiségét Jézusnak, hanem egyszersmind erkölcsi tanait is. Kétségtelen dolog ugyan, hogy az új-szövetségnek többi iratai is szabályozó erővel bírtak nemcsak a keresztyén tan, hanem a keresztyén életfolytatás szempontjából is és értékességük a kanon lezárása után minden kétségen felül állónak tekintetett, ámde hatásuk vagy csak igen kis körre terjedt ki, vagy csak igen rövid ideig tartott. A János evangéliumának socialis felfogása pl. elhatározó befolyással volt a gnostikusok tanára és rendszereire, ámde a gnostikusok a magok tanainak phantastikus konstrukcióival a keresztyén tan fejlődésének folyamán lassanként letűntek a történelem színpadáról s hatásuk is egészen nyomtalanul tűnik tova. A fejlődő keresztyén tant és kialakuló életet Pálnak felfogása vezette a maga útjain s éppen ezért az ő erkölcsi nézetének megismerése nemcsak fontos és elengedhetetlen, hanem egyszersmind teljes mér-

tékben elégséges is annak, a ki a keresztyén erkölcsphilosophiai törekvések történetével akar megismerkedni.

A Jézus és a Pál erkölcsi felfogása kezdete a keresztyén erkölcsiségnek és egyszersmind alapja a keresztyén erkölcsphilosophiának. A keresztyén egyház még a görög philosophia és a hellenistikus műveltséggel kötött kompromissum korában sem feledkezett meg végleg arról, hogy az ő megalapítója a Jézus vala, a ki új erkölcsiséggel ajándékozta meg az emberiséget, a léleknek önrértékűségét hirdetvén; a keresztyén egyház atyái, tanítói és doktorai pedig Aristoteles iránt tiszteletüknek legvehemensőbb kitörései közepette is jól érezték és tudták, hogy az ő tanításuknak tulajdonképen Pál apostol tanainak rendszerezésén kell alapulniok, hogy ha a keresztyén szellemet teljesen negligálni és számításán kívül hagyni nem akarják: a reformatorok azután egyenesen Pál apostol tekintélyére hivatkozva indítják meg a reformálásnak nagy művét, mellőzve a pogány philosophusoknak moralis tanításait és az ő fogalmazására támaszkodnak mindenütt, a hol az új felfogásnak kifejezést adni, a támadásokkal szemben védekezni kell.

A ki Jézus erkölcsi felfogásának lényegével és Pálnak, Jézus tanain való reflexioból fakadó felfogásával tisztában van és különösen Jézus személyiségének, Jézus szellemének átélése által az ő felfogásának mélyére behatolni képes, az olyan férfiú majd teljes világossággal fogja látni a keresztyén erkölcsphilosophia történetének folyamán is azt a jelenséget, a mely az emberi szellem fejlődésében oly gyakori: látni fogja, hogy az alapítónak tanítása milyen mértékben veszít a maga értékéből és forgattatik ki lényegéből, a midőn az adott viszonyokhoz, kulturalis feltételekhez való alkalmazása kíséreltetik meg azok által, a kik teljesen optima fide járnak el mesterük tanításának terjesztésében és magyarázásában.

Bartók György.

IRODALOM.

W. Deonna: L'Archeologie, sa valeur, ses méthodes. I—III. Paris, Librairie Reounard-Laurens. 1912.

Csak látszólag szigorú archeologiai módszertani értekezés a svájcei tudós munkája, alapjában művészettudományt ad, történeti megismerésből levont törvényeket. Históriai belátásait a görög művészet — főleg annak archaikus korszakaira alapítja, de általános ismeretei a legújabb időkig lenyúlnak. Nem is volna itt baj, ha a szerző művészetpszichologiai tudása alapozva volna, de sajnos, nagy munkája nagyrészt hiábavalónak bizonyul, a kérdés mellett megy el s a mikor a probléma kezdődne: megáll.

Ezeröttszáz nyomtatott oldalon át figyelhetjük meg ezt a csodás kergetősdit, mindig ott áll meg végsőök-keresésében, a hol a pszichologiai probléma kezdődne. Műve azonban symptoma jellegével bír. Itt áll ma általában a művészetpszichologia, s Deonna műve azért kitünő alkalom arra, hogy mint egy álláspontommal ellenkező theoriát, behatóan szemügyre vegyem. Teszem ezt annál szívesebben, mert egy széles látókörű író igen komoly munkálatával állok szemben.

Kiindult az archeologia módszertanának vizsgálatából s megállapítja, hogy a művészet fejlődést jelent, még pedig ő is egy egységes fejlődési sort lát, melynek alapja a művész viszonya a természethez. E viszony kifejezése, aszerint, a mint szorgosan ragaszkodik a természeti előképhez, vagy átalakítja azt előzetesen foggant ideák szerint, kétféle, van tehát ideális és reális művészet s e kétféle művészet egymásutánjában fejlődést konstruál, csak hogy ennek az útja állandóan *oscilláló*. Ez a művészet legmélyebb törvénye.

Ennek a kifejtését tekinti feladatának. Kezdi az archeologia történetén, a görögöknél, rómaiaknál, a renaissanseban, eljut Winckelmannhoz, mint a modern archeologia megalapítójához s fejtegeti a tudomány módszereit, rámutatva a tévedések forrására. Ilyen első sorban a hamis dogmákhoz való ragaszkodás, mely az új igazságok gyűlöletével jár karonfogva. Hamis dogma a görög tökéletességben való hit, az edle Einfalt uralkodó jellege, mert hiszen az újabb megismerések igazolták, mennyi külön-

böző czélszavak uralkodtak a görög művészetben, korról korra, helyesebben egyéniségről egyéniségre. Módszertani tévedésekre vezetnek a logikai túlzások, melyek például a művészet eredetének kérdésénél nyilatkoztak meg. Nemcsak nehéz, de egyenesen lehetetlen az egyik művészetet a másikból levezetni, az anyag felhasználásának egymásutánját is nehéz megállapítani, mert hiszen a művésznél — látni fogjuk — a képzeleti kép a primáris ahhoz válogatja meg az anyagot. Az is bizonyos, hogy a végsőök keresésben nagyon kényelmes volna, igen logikus eljárásnak tetszenék, ha mindent egy okra lehetne visszavezetni. Minduntalan történtek ilyenfajta kísérletek, divatok keletkeznek, egyszer az etrusque csoda (*mirage étrusque*), máskor a keleti csoda járja, aztán jött a pheníciai csoda, hogy helyet adjon az európainak, majd jött a pancretismus, aztán a panionismus, de mindez tisztavirágéletű hypothezis, nem egyéb, mint pusztá logikus játék.

Mindezt Deonna igen meggyőzően mutatja ki. Rámutat azokra a módszertani hibákra, melyek akkor állanak elő, ha sekundär okokat primárnak veszünk, például ha a művészetet tisztán a vallásból származtatjuk, noha kétségtelen, hogy a vallásnak igenis nagy szerepe van a fejlődésben, általa igen sok jelenséget megmagyarázhatunk, ha nem is mindent. De az is bizonyos, hogy sok szomszédos tudomány is rávilágít a problémák egyike-másikára (a nyelvészet, orvostudomány, sociologia, vegyészet, mathematika) s mindezek összegéből közelítjük meg az archeologia célját: a mult megelevenítését. Ez nem olyan egyszerű, mint a minőnek látszik. Az izlés korról-korra változik és vele a mult egyik-másik részlete iránt érzett affinitásunk, a minél fogva a multat magát is másként látjuk.

Mi az, mi a művészet fejlődését mozgatja? A kiváló művészi egyéniség vagy a művészek munkálkodásának lassú sorozata? Erre a kérdésre is koronkint más a felelet. Carlyle hős-kultuszának éles ellentéte a mai felfogás, mely szerint a genie csak betetőz. Deonna a példák hosszú sorával igazolja, hogy a görög szobrászatban minden egyes művész nevéhez fűzött újítást voltaképp a nemzedékek egész sora készítette elő. A genie tulajdonképp összefoglalja elődeinek és korának törekvéseit. A művészt magát predestinálja a kor és a környezet. Ha más korba tennők át, egészen mást alkotna. A művészet — mondotta Zola — a természet *vue à travers un temperament*. Deonna hozzá teszi, helyesebb: *à travers les tendencies de la société*. Abban igaza is van, hogy a környezetnek hatása van a művészre, de még bizonyosabb, hogy az a fontos, mit tud az adott motívumokból a művész csinálni. A társadalom ebben, a motívumok megválasztásában igenis befolyásolhatja a művészt, de a formateremtésben nem, mert csinálni azt kénytelen, a mire őt képzeletstructu-

rája kényszeríti; ha ennek a tendenciája megfelel a kor érzésének, a művész sorsa harmonikus lesz. Erre a pontra még visszatérünk, de már is jelezzük, hogy itt válnak el utaink.

Műve első kötetének befejezéseként a műtörténet forrásainak kérdését ismerteti s kritizálja az egyes identifikálásokat s az ezek alapjául szolgáló szempontokat, — igen éles elméjű kritikával kísérve a kutatóknak folytonos ellentmondásait. Új egységes alapra azonban ő sem jut, nem veszi észre a legfontosabbat, hogy tudniillik a kétféle művészet sohasem gabalyodik össze, egymásutánja nem is oscilláló, hanem simultán és párhuzamos. Ez a felismerés elvezette volna a fejlődési sorok időnkénti egyezésének magyarázatához is, mert hiszen a két tendencián belül kell, hogy folyton-folyton hasonlóságok álljanak elő.

Műve második kötetében visszatér az alaptörvények keresésére, mert az apró tények halmozása nem elég, csak arra való, hogy nagy alaptörvényekre vezessenek. Mi lehet az? A fejlődés törvénye, abban az értelemben, hogy az állandó és lassú, nem érvényes, mert csak változás van, helyesebben váltakozás, az ideális és realis törekvés egymásutánja, a mely váltakozásnak vannak különböző feltételei. Ezeket vizsgálja. Először is constatáljuk, hogy alapjában ő is csak egy fejlődési sort lát, az ideális és realis művészet nála csak a természetűség mennyiségének kérdése, de az alap egységes. Éppen azt fogjuk tagadni.

De lássuk előbb, hogy az ő álláspontjából kifolyólag mire jut? A fejlődés külső feltételei közt felsorolja a formák diffuzióját, a központból kiinduló forma a vidéken tovább él, noha a központban azalatt más művészi célzat kerekedett felül s ha a vidéki művész lényének az nem felel meg, lassanként eltorzul. Lényének? Mi a művész lénye? Szerzőnk ezt a kérdés nem bántja, megy tovább fejtegetésében, noha itt egy pszichológiai hasadék tátong. Sietünk megfelelni,¹ hogy ez a lényeg a művész képzeletstruktúrája, mely adva van, mely vagy abstract vagy concret, ha tehát egy concret forma kerül le a vidékre egy abstractképzetű művészhez, azt ő igazán megérteni nem fogja, utánzása lelketlen lesz s mindjobban eltorzul.

A fejlődést azután más külső körülmények is szolgálják, virágzását vagy hanyatlását ethikai, politikai, socialis, technikai stb. okok idézhetik elő. De lényegesebbek ezeknél a belső okok;

¹ Bővebben kifejtve: Die beiden Wurzeln der Kruzifixdarstellung (Strassburg, Heitz) cz. munkánkban.

Legyen szabad kiegészítőleg megjegyeznem, hogy distinctiókat — úgy látszik — ki lehet terjeszteni az irodalmi képeletre is. Zolának egy Strindberghez írt levelében olvassuk: „Vous savez peut-être que je ne suis pas pour l'abstraction.“ Ez az ösztönszerű ellenkezés útbaigazíthat.

első sorban a rajzból kiinduló műfajok keletkezése, miközben a festészet volt és maradt a vezető műfaj, mert a kifejezés ereje a kezében maradt, s az érzésábrázolás belőle indult ki. Csak-hogy két, tisztára distingválható fejlődési sorban, a mit Deonna nem vett észre, összevegyít és így példái igen zavarosak. Nemcsak típusokat válogat a két kor, de a típusok formáját is a két képzeletstructura szabja meg. A realismus felülkerekedését például azzal magyarázza, hogy az az alacsony típusokban keletkezett, a művész a szolgák, a paraszt, a hivatalnok ábrázolásában a természethez ragaszkodhatott, míg az istenek és királyok méltóságteljes ábrázolása kötelező volt s csak később vették át a természethűség eredményeit a magasabbrendűek ábrázolásában. Ha ugyan átvették? A méltóságteljeség kifejezésének még ma is és minden korban a reliefes látás, sőt egyenesen a frontalitás felel meg. Ezt semmiféle természethűséggel nem lehet túlbaladni. Ez egyszerűen abstractjel. Nem igaz, hogy a VI. századig kivétel nélkül meg volt, mert a concret korban már jóval *előtte* megbontották (Perrot, Histoire de l'Art VI. 689, Deonna i. m. II. 169, III. 102), s nem igaz az sem, hogy az V. században, a hogy a skurczot csinálni tudták, kivétel nélkül megszüntették, mert az abstract sorban minden időben megmaradt. A frontalitás a hieratikus gravitást fejezi ki. Minden korszakban ennek volt az abstract jele (II. 224, 230). Az anyaggal ezt nem lehet megmagyarázni (Volbehr, Gibt es Kunstgesetze, p. 42), mert granitból concret művészetet faragtak és fából abstractot. Persze Springernek sincs igaza, a ki szerint ez eine Erstarrung des künstlerischen Könnens. A művész képzeleti képét csakis ekkép fejezhette ki. E képzelet abstract volt s a frontalitás abstractjel. Ugyancsak az az úgynevezett görög profil is, melylyel kitűnően lehet bizonyos érzést kifejezni s melylyel az abstract sorban nemcsak a görögöknél találkoznak — Phidias előtt is, után is —, de rájön arra — spontán — más fajú abstract-képzeletű művész is, az egyiptomi művész éppen úgy, mint a góthikus. Ez magyarázza meg, szerintem, különböző korok művészi formáinak hasonlóságát. Nem áll — mint Deonna véli —, hogy itt Survivance-ról volna szó. Kimutatni ezt nem lehet és a jelenséget nélküle is megérthetjük, feltételezése tehát felesleges.

Hogy egyik művészet hatott a másikra, az tagadhatatlan, de Bastian Völkergedankenjét a képzeletstructurák rokonsága megmagyarázza, tudniillik az egyes sorokban spontán állottak elő, bizonyos fejlődés eredményeképen, a hasonló formák. Ilyen külső hatás — a rokon képzeletstructurájuknál — főleg az esetben nyilvánvaló, ha alacsonyabb fejlődési fokon álló kerül szembe fejlettebb művészettel. Deonna magyarázata materialistikus, ő például a merev és állandó mosolyt az archaikus szob-

rokon technikai ügyetlenséggel magyarázza s szerinte ugyanez az oka annak, hogy a korai középkorban is előfordul technikai járatlanság mindkét esetben. De hátha ez a mosoly szándékos? És vallásos, symbolikus értelme volt, mint még ma is a japánoknál, — nem is mosoly az, hanem az udvariasság jele. Találkozunk vele a primitív egyiptomi művészetben, a chaldeusi és minosiban, mért ne lépjen az fel a középkorban, a hol hasonlóképp symbolikus jel? A mosoly pusztá jelzésével megelégedtek, a mennyt az emlékezet megőrzött belőle, annyival beérték s a részletrajzot nem is keresték. Az abstract képzeletű művész ugyanis egypár emlékképből teremti meg képzeleti képét, melynél a kifejezés intenzitása a fődolog s ez megérteti velünk azt, hogy például a kidülledt szemmel az archaistikus görögnél és a korai középkorban egyaránt találkozunk, de mindkét esetben csak az abstract sorban. Ugyanazon időből való concret-képzeletű művészet a szem ábrázolásában sokkal előrehaladottabb. Természetes ez, hiszen a concret-képzeletű művészt első sorban maga az optikai kép érdekelte s közvetlen benyomásokból, nemcsak emlékképeiből építé fel képzeleti képeit. Ellenkezőleg, az abstract sorban minden időben a pusztá emlékképekből táplálkozik az abstract-képzeletű művész képzelete s nem a részlethalmozásra, de a kevés forma intenzív kifejezésére törekszik. Ezt kell szem előtt tartanunk és akkor Deonna sok problémája megoldásra talál. Hibáztatja például, hogy ethnographiai jelnek vettek egyes olyan tulajdonságokat (például a státopygiát, a vízszintes vagy a lekonyult szemet), a melyek tulajdonkép mind primitív conventiók s hogy nincs kifejező értékük. De igaz-e ez? Ahogy a profilnak, a mosolynak, de az asymetriának is abstract értelmét felismertük, a kövérség hangsúlyozása, a szemelhelyezés is mind abstract jel, hiszen mindezekkel — az abstract sorban — előbb is, később is, sok más művészetben is találkozunk, mindig kifejező forma volt, már az archaikus korban is, mely — például a görög művészetben — mint Pottier igen helyesen megjegyzi, „tele volt intentióval“ (est plein d'intentions).

Aztán az a sokat emlegetett anyaghatás, melyből a Semperiskola oly sokat akart megmagyarázni, a primitív tudást nem egyszer (hibás lábtartás, égfelé fordított fej), az anyag tulajdonságaiból vezetve le a formákat; pedig az igazság az, hogy nincs szabályos anyagegymásután, hanem van képezetstructura s a művész ennek megfelelően választja az anyagot. A részletigazságban gazdag képzeleti képet teremtő concret-képzeletű művész szívesen nyúl fához, puha kőhöz, márványhoz, mert az engedelmes anyaggal könnyebben bánik el. Az abstract sorban a kevés emlékképből kialakuló kifejező formával kemény anyagban is meg tudnak birkózni. Az abstract sorban alig néhány sémára

(háromszög, cylinder, harang, négyszög) visszavezetett formával találkozunk, a concret sorban ezek részletekben egyre jobban gazdagodva, formát változtatnak s anyagát a művész ehhez keresi ki. Nem igaz tehát Deonna az az állítása (II. 320), hogy az anyag determinálja a formát, ellenkezőleg az anyag megválasztását a művész képzeletstructurája írja elő.

A mi pedig a véletlenségeket illeti, Deonna úgy véli, hogy a művészet kezdetén az anyag kezelése közben inkább ügyetlenségből öntudatlanul kialakult formákat később öntudatosan hozták létre. Az átalakulásnak, szerinte, két stádiuma van, az elsőben a forma még conventio, a másodikban jelentését felismerik és tudatosan fokozzák. Szerinte az archaikus mosoly ösztönszerű anyagkezelési eredmény, melyből értelmetlen conventio, később érzékifejezés lesz (II. 341). Hogy az egysoros fejlődést reconstituálja, az idealismusból (értelmetlen conventio kora) a realistikus korba való fejlődést (érzésábrázolás) állapítja meg. Ez a constructio azonban — nem érzi-e már az olvasó is? — merő hypothesis. A két sor művészei minden időben, így az ő erősen realistikus hellenistikus korban is, éltek és dolgoztak egymás mellett és egymástól eltérő elvek alapján s az eltérés pszichológiai okai miatt egymással meg nem alkudva soha. Ez a két sor végig vonul az egész fejlődésen át, a primitív korokon keresztül, a gyermek művészeténél is megfigyelhető, az abstractióra való hajlam csakúgy alaptermészete lévén az embernek, mint a concrethez való ragaszkodás, csak egyiknél az egyik, a másikinál a másik van meg erősebben s aszerint látja a világot, aszerint építi fel lelkivilágát, abstract vagy concret képzeletstructurájánál fogva, minden költői és művészi nemben. Még a mikor eszmélni kezdett, e képzeletstructurájánál fogva vonzódtott az egyik vagy másik művészi formához, Plato az abstracthoz és az eszme objectivitásának nézte a művészetet, Aristoteles a concrethez és a természet utánzásának vette a művészetet. S így látjuk ezt azután is — a renaissanceban és a Hegel-Vischer-aesthetikánál — s a formalista aesthetikusoknál egyaránt, mind a mai napig.

Deonna példái — malgré lui — ezt igazolják, vette bár őket a gyermek és a primitív nép művészetéből, vagy a görög archaistikus korból, csakis a két sor különválasztása után lehet a fejlődést tisztán megeconstruálni. Például, egy helyt megjegyzi (II. 445), hogy az archaikus korban a kort alig érezteti a művész, férfit és nőt teljes ifjúságában ábrázolják, az öreg — ha kopasz is — épp oly robusztus, mint a fiatal ember, a gyermek felnőtt miniatűrben, oly erős izomzatú, mint az atléta. Teljes személytelenség. De mindezt — mint ő véli — a korai művészet diferenciálatlansága magyarázza meg. Nem, az abstract

sorban a kevés concret megfigyeléséből kialakult képzeleti képpel is beérte a művész, abból megteremtve a maga significatív formáját, melylyel eszméjét hiánytalanul kifejezhette. A concret sorban a megfigyelések egyre gazdagodtak, ahhoz, hogy a concret képzeletű művész a maga formáját megteremthesse, mind több szemléleti képre volt szüksége. Az abstract sor művésze kevés részlettel mind mélyebb, mind állandóbb, a véletlentől elvonatkozó ideált igyekezett kifejezni. A concret mind jobban gazdagodott szemléletben és eljutott a pillanatnyi impresszióig. Ugyanezt láthatjuk az ornamentikában, ott is élesen különböztetni kell a kétféle stylizálásban s ez már az eredetinelől megfigyelhető (abstract sorban symbolikus jelekből, a concretben természetutánzásból indult ki a stylizálás). Ez megérteti velünk a geometriai ornamens és természetes formák közti éles ellentétet, az ornamensék értelemváltozatait: a mikor az eredeti symbolikus értelem a véletlen hasonlóságnál fogva más tartalmat nyer, (II. 484, fig. 143), vagy fordítva, a mikor természeti élőkép stylisatiójának vesznek eredetileg symbolikus vagy tisztán geometrikus jelt.

Deonna adatai ilykép egész világos nyelven beszélnek — de egészen mást mondanak, mint neki.

Így elérkeztünk műve III. kötetéhez, azt igéri, hogy felfedi a művészet rhythmusát. Ez a rhythmus szerinte szabálytalan s úgy áll elő, hogy időnként hasonló művészi formák keletkeznek s így oscillatio áll elő. Pedig abszolút egyforma fejlődés — a világtörténet folyamán — soha sem fordult elő kétszer, legfeljebb ismétlődő hasonlóságok. Miért? Erre ő nem tud feleletet adni, de minket nem lephet meg. A hasonlóságok — szerintem — az egyes fejlődési sorokon belül, a rokon képzelet-structurák eredményei. Deonna négy művészi korszakot különböztet meg, a paleolitot, az aegeit, a görög-rómaid és a keresztényt s ezeket előbb általánosságban, aztán részleteiben jellemzi, mindenütt arra törekedve, hogy az ismétlődő hasonlóságokat kiemelje. Ha figyelembe vette volna a művészi képzeletmegnyilatkozásokat, a két sort minden korban élesen megkülönböztethetné. A paleolit-kor, de a minosi művészet is ugyan gazdagabb concret műtárgyakban, de azért abstract emlékekkel is találkozunk mindenütt. A görög archaikus korban, de az egyiptomi, az asszír, a fenecziai művészetben is nagy számmal találunk mindkét fajtájú művészetet. Deonna áttér ezután részletes összehasonlításokra, a VI. századi görög művészetet, jobban mondva szobrászatot összehasonlítja a korai keresztény szobrászattal s constátálja, hogy a korai románban az archaikus görög művészet sajátosságai felelevenülnek (Frontalitas, félelem az ürességtől, hibás perspectiva, relieves látás stb., stb.) s nem veszi észre, hogy mindez

az abstract művészetben nem hiba, mert azt ábrázolják, a mit a tárgyról tudnak, nem azt, a mit látnak, hogy csak a kifejező formával törődnek s megleégesznek annyi vonással, a mennyivel az ideát kifejezhetik. De ugyanakkor a concret kor embere gyűjti a megfigyeléseket. (Példákat ő maga is hoz 147., 152., 168. lap.) Így van ez a korai románban. Csakhogy erre classikus emlékek is hatottak s így fejlődése gyorsabb. Nincs tehát oscillatio, hanem a fejlődési sorokon belül törvényszerűségek vannak. Az ir. miniatűr stylizált fülét vagy orrát (fig. 26., 7. ábra) csak nem fogja naturalistikus próbálkozásnak venni? Nem, ezek nem keresték a naturalistikus ábrázolást. A fejlődés azután is az egyes sorokon belül haladt. A görögben az V. században az abstract és concret irány párhuzamosan fejlődött, de hatott egymásra, a frontalitás például az abstract sorban sokáig megmaradt, a concret sorban ellenben teljesen kipusztult, mert az egyre jobban gazdagodó realistikus részletrajz nem tűri. Hasonlókép látjuk a két sor simultán voltát a ruha fejlődésénél, mely az abstract sorban significativ forma, eljut a szimbolizmusig, míg a concretben csak constructiv értéke van. Deonna sok példát hoz, de egyre összezavarja őket és összefoglal. Neki a gothika — a hol ez a simultán kettősség hasonlókép megvan — csupán abstractio, például a fájdalom kifejezését nem ismeri (236. l.). Hát a sok ájuló Mária a kereszt alatt? S a keresztben vonagló Krisztusok?

Másik példája a hellenistikus görög művészetnek a renaissance-szal való összevetése. Persze, hogy talál hasonló elemeket. De mi tudjuk, hogy ezeknek mi az igazi oka. Deonnát bizonyos jelenségek zavarba hozzák. Észreveszi a hellenistikus korban és a renaissance-ban a tájkép előtérbe emelkedését, de miért kicsinyli le a tájképet Botticelli és miért nem játszik semmi szerepet Michel Angelonál? Észreveszi, hogy mindkét korban a festészet hat a szobrászatra, — de miért hirdeti Mantegna és miért gyakorolja Michel Angelo az ellenkező álláspontot? Mert a két sor ellentétje nyilvánvaló. Deonna azonban meglátja, hogy e két ellentétes sor koronként váltogatja egymást, de — mint azt hiszem eléggé megvilágítottuk — folyton ellentmondásokba bonyolódik a tényekkel. Még csak egyet említünk. „Az idealismus felújulása a XVI. században megsemmisíti a tájképet — írja p. 510. —, mert Michel Angelo hatása gyászos volt reá, újra feltámasztván az anthropocentrikus conceptiót. A természetszeretet csak a XVIII. században éled fel újra, de a század végén az antiknak babonás cultusza a tájképet újra proscibálja.“ És mit csinál egyrészt Poussin-nel, az idealis tájkép mesterével és Ruysdael és Hobbemával, a realista tájkép megteremtőivel? Mind egykorú, mind tájképfestő, de más-más fejlődési kor mesterei voltak.

Deonna örül, hogy egy új vérité generalét talált, — de

nincs köszönet benne. Az ő artistikus rhythmusa — a folytonos ismétlődéssel — nem felel meg a tényeknek s elvezet végső eredményében a művészi fejlődés tagadásához. Mert ilykép az érzés is, melyet a technika kifejez, alig hogy valamit változik, maga a technika azonban semmit, mert csak ugyanazon eljárások ismétlődése volna (p. 534). A ki azonban belelát a művészi képzelet működési módjába, tudja, hogy minden kor kétféle főiránya a változatok milyen temérdek sorozatát szüli s hogy a fejlődést éppen ezek a döntő jelentőségű érzés és az ennek megfelelő formaváltozatok idézik elő.

Mindent összefoglalva, Deonna könyvét, mint eszméltető munkát elismeréssel kell fogadnunk, — noha eredményei teljesen értéktelenek.

1913 márczius 15.

Dr. Lázár Béla.



GIORDANO BRUNO ÉLETE.

Giordano Brunónak fordulatokban gazdag, tragikus kihangzású életéhez nagyon sokáig az a levél szolgált egyedüli forrásul, melyet Kaspar Schoppe (Schoppius), egy Németországból Rómába szakadt, katolikus hitre tért és VIII. Kelemen környezetében magas tisztségeket viselt humanista pap Bruno elégetése napján irt Rittershausen nevű barátjának, az altorfi egyetem rectorának. A mult század közepe táján sok értékes okmány került nyilvánosságra, melyek alapján Bruno alakja és sorsa sokkal világosabban áll előttünk. Ismeretesekké lettek Bruno velencei inquisitiópörének actái, egynéhány a római perre vonatkozó actadarab, továbbá az Avvisi di Roma-nak két Brunót illető híre. Mindezeket a documentumokat, miután előbb már másutt is napvilágot láttak, néhány kevésbbé jelentős Bruno-adalékkal együtt, a neves olasz Bruno-kutató, Domenico Berti, összegyűjtve kiadta ezen a czimen: Documenti intorno a Giordano Bruno da Nola, 1880. E documentumok nyomán, melyeknek adatait még másunnán, főleg Bruno műveiből meritettekkel is kiegészítjük, a következőkben adjuk Giordano Bruno élete történetét.

Giordano Bruno 1548-ban született *Nola*-ban, egy nápolyi kis városban. A keresztségben a *Filöp* nevet kapta, csak később, rendbelépésekor vette fel a *Giordano* nevet, melyet egyetlen rövid megszakítással ezentúl mindig viselt. Atyja, *Giovanni*, katona volt. Anyja neve volt *Fraulissa Savolina* s e név különös hangzásából némelyek német származásra következtetnek. A kis fiút Nápolyba adták, a hol nyilvános iskolában humanistikus tudományokkal, logikával és dialektikával foglalkozott. E mellett magánúton is tanult logikát egy augustinus atyától, *Teofilo de Varrano*-tól; talán e mestere emlékének áldoz később, midőn olasz párbeszédeiben a maga tanai szószólójának többnyire a *Teofilo* vagy *Filoteo* nevet adja. Mint tizennégy vagy tizenöt éves ifjú Nápolyban a szent Domonkos szerzetesrendbe lépett. A kolostor akkori priorja, a tudós *Ambrosio Pasqua* öltöz-

tette be s a próbaév leteltével ő bocsátotta a fogadalom letételére. Miután a szokásos időközökben a többi szentséget is felvette, 1572-ben a rend papjává avatták. *Campagna*-ban, egy Nápolytól messzeeső kis városkában mondta első miséjét s ott lakott a rend kolostorában 1576-ig. Papi tevékenysége bizonyára mélyreható tanulmányoknak is engedett időt. Művei a régi és az újabb philosophiai írók roppant kiterjedt ismeretére vallanak. Aristoteles és Plato, a stoikusok és Lucretius művelték és gazdagították fiatal szellemét, Nicolaus Cusanus és Copernicus gyújtották lángra elméjét és csiráztatták ki új eszméit — mind e tanulmányai alapját a nyugalom és visszavonultság emez éveiben kellett leraknia. Erre az időre esnek első költői kísérletei is, tragikus és komikus termékek, melyekről *De gli eroici furori* cz. műve tesz említést, közülük azonban csak a később (1582) kinyomtatott és nem közönséges jellemző erőről tanuskodó *Il Candelaio* cz. vígjáték maradt fenn.

Önállóságra törő természete korán hozta összeütközésbe a rendi fegyelemmel. Már mint novicius azzal vonta magára a felsőbbség rosszalását, hogy czellájából eltávolította szt. Katalin és szt. Antal képeit s csak egy keresztet hagyott meg ottan; egy noviciustársának pedig, a ki a madonna hét örömének verses történetét olvasta, azt a tanácsot adta, hogy inkább a szent atyákat forgassa. Tanítója ezek miatt vádiratot szerkesztett ellene; de ezt még aznap széttépte, mert csak meg akarta ijeszteni növendékét. Később azonban, 1576-ban, másodszer is perbe fogták. Ezúttal provincialisa vádolta eretnekséggel, azt állítva, hogy Bruno százharmincz pontban tér el az egyház tanaitól, többek között a szentháromság, az átlényegülés, továbbá Isten és Krisztus viszonyának dogmájára nézve is. Bruno börtöntől tartván, elhagyta Nápolyt és Rómába ment. Itt jelentkezett a rend procuratoránál, *Sisto da Luca* mesternél, a Minervakolostorban. De csakhamar értesült Nápolyból, hogy elutazása után bizonyos tiltott könyvek jutottak felszínre, szt. Chrysostomus és szt. Hieronymus művei Erasmus jegyzeteivel. Minthogy komoly üldözéstől kellett tartania, szerzetesi ruháját levetette és hirtelen elhagyta Rómát.

Nemsokára *Noli*-ban találjuk, genuai területen, a hol körülbelül négy hónapig tartózkodott s ezalatt úgy tartotta fenn magát, hogy gyermekeket grammatikára s felnőtteket astronomiára tanított. Innen *Savona*-ba, majd két hét múlva *Torino*-ba ment, de foglalkozás hiján itt sem lévén maradása, csakhamar *Venezé*nek fordult. Másfél hónapig tartózkodott itt, mialatt kinyomtatott egy immár nyomaveszett

kis művet, *Az idő jeleiről*, hogy némi pénzre tegyen szert. Majd *Páduá*-nak tartott, a hol néhány dominicanus atya ismerőse azt tanácsolta neki, öltson újra szerzetesi ruhát. E célból *Bergamo*-ban olcsó fehér posztóból csuhát varratott, föléje akasztotta a Rómából még magával hozott kámszát s ebben a ruhában *Lyon*-ba igyekezett. *Chambéry*-ben a rend kolostorában kért szállást. Hűvös fogadtatásra talált s egy olasz páter figyelmeztette, hogy ezen a vidéken nem igen számíthat jóindulatra. Ekkor hirtelen *Genf*-nek vette útját. Kálvin városában megismerkedett a nápolyi de Vico márkival, Galeazzo Caracciolo-val, IV. Pál pápa unokaöccsével, a ki mint a kálvinista vallás fanatikus híve, a genfi olasz colonia élén állott. A márki kérdésére, vajjon azért jött-e, hogy ott maradjon és átlépjen a város vallására, Bruno azt felelte, hogy ezt a vallást még nem ismeri s hogy egyetlen kivánsága szabadságban és biztonságban élni. A colonia védelmébe fogadta a szökevény dominicanust, rábírta, hogy szerzetesi ruháját világi öltözettel cserélje fel, karddal, kalappal, süveggel s egyéb szükséges holmival látta el és hogy megélhessen, egy nyomdában correcturamunkát szerzett neki. Így élt itt néhány hónapig. *Th. Dufour* acták alapján újabban kimutatta, hogy ez idő alatt Bruno az egyetemen is közelebbi viszonyba jutott. 1579 május 20-ikán iratott be az egyetem rectori könyvébe mint „*sacrae theologiae professor*“. Nemsokára azonban vizsályba keveredett de la Faye tanárral, a kinek előadásait egy kis füzetben becsmérő hangon bírálta. Emiatt augusztus 6-ikán letartóztatták és törvény elé állították. Brunónak bocsánatot kellett kérnie a megsértett tanártól, a bíróságtól és Istentől s meg kellett semmisítenie a füzetet. Két hét mulva újra a consistorium elé idézik, mert tiszteletlenül nyilatkozott a genfi egyház szolgáliról. Megint csak büne beismerésével szerzi meg szabadságát. A velencei inquisitio törvényszéke előtt azt vallja Bruno, hogy *Genf*-ből azért kellett távoznia, mert nem akarta felvenni a város vallását. Hogy ez a vallás nem volt rokonszenves előtte, arról utóbb, főleg olasz műveiben, több helyütt tesz tanuságot. *Dufour* kutatásai mindamellert valószínűvé teszik, hogy külsőleg tagja volt a kálvinista egyháznak. A mélyebben néző és mindig a lényeket kereső philosophusnak a dogmatikus és szertartásbeli különbségek közömbösek lehettek.

Következő állomása *Lyon*, de innen, kereset híján, már egy hónap mulva *Toulouse*-ba megy. Francia földön mintha jobb napok derülnének Brunóra. Élete nincs küzdelmek híján, de a siker sem marad el; tere nyílik tudása

és képessége érvényesítésére, elismerésre, sőt királyi pártfogásra tesz szert. Toulouse-ban „művelt emberekkel“ ismerkedik meg, kik felkérlik astronomiai és philosophiai előadások tartására s hat hónapig e magánleczkék után él. Közben megüresedett az egyetemen a philosophia rendes tanszéke. Bruno megszerzi a doctori czímet, magister artium lesz, résztvesz a pályázatban és elnyeri a tanszéket. Aristotelesnek *A lélekről* szóló művét magyarázza és egyéb philosophiai tárgyú előadásokat tart. De a polgárháború következtében és — mint a velencei kihallgatás jegyzőkönyvének egy be nem fejezett és áthúzott mondata sejteti — bizonyos tanításai miatt is 1580-ban kénytelen elhagyni Toulouse-t. Most Párisba megy, a hol csakhamar híressé lesz harmincz előadása révén, melyet aquinói szt. Tamás alapján a harmincz isteni attributumról tartott. Ezek az előadások nagy tetszésre találtak, úgy hogy Brunónak rendes tanárságot kínáltak a Sorbonne-on. Minthogy azonban ez az állás a mise látogatására is kötelezte volna, ő, mint a ki szerzetének elhagyása miatt köközősítettnek tudta magát, nem fogadta el azt, hanem mint magántanár működött néhány évig. Mindinkább növekedő hírneve III. Henrikhez is eljutott. A francia király magához hívatta s rendkívüli emlékezőtehetségétől csodálatba ejtve, megkérdezte, hogy azt a természetnek vagy a magiának köszöni-e. Bruno azt felelte, hogy emlékezete tudományon alapul, s hogy e tudománynyal a királyt megismertesse, *De umbris idearum* (Az eszmék árnyékairól) cz. művét ajánlotta neki. Ez alkalommal rendkívüli tanárrá lett s állása után fizetést is húzott. Az eszmék árnyékairól szóló mű a legkiválóbb Brunónak az „emlékezés művészetét“ tárgyaló munkái sorában. Ez a különös „művészet“ továbbfejleszteni próbálta a lullusi „nagy művészetet“. Raymundus Lullus egy tizenharmadik századbéli cataloniai lovag volt, ki a kereszténységnek a saracénok között való elterjedését a hit igazságainak bebizonyítására szolgáló új tudományos módszerrel akarta előmozdítani. Ez a törekvése vitte őt gondolkodó gépe feltalálására. Hat mozgatható concentrikus körön, az óra lapjának számaihoz hasonlóan, különböző betűket helyezett el, melyek különböző alapvető fogalmakat jeleztek; a körök forgatásával más-más betűk kerültek egymás alá, más-más fogalmi combinatiót jelezve. Ily módon, úgy hitte Lullus, valamennyi lehetséges combinatio előállításával minden lehető ismeret tisztán mechanikai úton matematikai biztossággal lehet elérni. Bruno e módszer értékét mindenekelőtt az emlékezet számára való kiaknázhathatóságában látta. Ha az egyes fogal-

mak az ábéczé egyes betűivel társulva megrögződtek az emlékezetben, akkor a betűk szabályos egymásutánja a fogalmaknak ugyanabban a sorrendben való felidézését teszi lehetővé. Ez a módszer tehát Brunónak nem annyira gondolatok feltalálására, mint inkább azok gyors és biztos felelevenítésére szolgált. A gondolattal és a betűvel még egy harmadik elemet is társított: a képet. Ő maga fényes példáját adta módszere alkalmazásának saját beszédeiben, a hol a gondolatok mindig képek során haladnak és allegóriákba öltözve jelennek meg. Bruno érdeme és nagysága bizonyára nem mnemotechnikai műveiben van: de elsősorban mégis ezekkel, nem pedig philosophiai műveivel vitta ki kortársai elismerését és bámulatát. Hatásukat biztosította egyrészt az, hogy a hagyományos iskolai logikának már rég nyilvánvalóvá lett meddőségével szemben egy sokat ígérő új módszerrel kecsegtettek. De másrészt a gondolkodó gép szerkesztése a kor szelleméből fakad és úpp úgy hozzátartozik a renaissance lélekrajzához, mint akár a bölcsék kövének keresése. Mindkettőben mély vágyakozása nyilatkozik meg egy lázas, megújhódásra törő nemzedéknek, mely a valószerűt nem képes még elválasztani a phantastikustól, melynek gondolkodása még nem edződött meg a tapasztalaton, még nem törődött hozzá a természetnek lépésről lépésre haladó kutatásához, hanem hétmérföldes léptekkel rohan a természet és szellem meghódítására, de biztos látás híján a képzelődés ködében támoilog. A feltalálás és az emlékezet művészete végigkíséri Bruno egész életét; nagy része van tragikus sorsa előidézésében is.

1583-ban Bruno a politikai zavargások következtében búcsút mond Párisnak és a király ajánlólevelével London-ba megy. Itt a franczi követ, Michel de Castelnau de Mauvissière, Stuart Mária védelmezője, házába fogadja és mint nemesét tartja. Eleinte az oxfordi egyetemen is szerencsét próbált. Egy mnemotechnikai művet nyomtatott *Harminez jel magyarázatá*-ról s ezt Mauvissière-nek ajánlva, egy a kor izlésének hódoló, igen önértetes hangú irat kíséretében elküldte az oxfordi egyetem procancellarjának és doctorainak. Engedélyt kapván előadások tartására, a lélek halhatatlanságát és az ötszörös sphaerát fejtegette hallgatói előtt. Éppen ebben az időben magas vendége is volt az oxfordi főiskolának Albert a Lasco, lengyel herczeg személyében, kinek tiszteletére színelőadásokat, vitatkozásokat és más ünnepeket rendeztek. Úgy látszik, Brunónak is jutott szerep ezekben. A „hamvazószerdai lakomá“-ból megtudjuk ugyanis, hogy egy nyilvános disputában a copernicusi világ-

rendszer mellett tört lándzsát és tizenöt ízben szorította sarokba ellenfelét, egy az uralkodó ptolemaeusi tanításért sikra szálló theologiai doctort. De e diadalmas torna következménye az volt, hogy Oxfordban be kellett szüntetnie előadásait. Bruno *A hamvazószerdai lakomával* áll bosszút az oxfordi tanárokon, melynek gúnyos, becsmérő hangja még jobban felbőszítette ellenfeleit. Következő művének (*Az Okról stb.*) egyes helyei arra vallanak, hogy üldözést is szenvedett s hogy a francia követ mentette ki „a vészes nagy viharból“. Ezentúl Londonban él Mauvissière oltalma alatt. Oxfordi kalandja ellenére is az Angoírországbán töltött évek legnyugalmasabb és legboldogabb korszakát teszik Bruno hányt-vetett életének. A francia követ révén már elejétől fogva megismerkedett London irodalmi és politikai jelességeivel s otthonos volt a legelőkelőbb társaságokban. Hivei közé számította a kiváló Philipp Sidneyt, az „Arcadia“ hirneves költőjét, a ki ekkor egy irodalmi kör középpontja volt; ennek barátját és utóbb életrajzíróját, Fulk Greville-t; továbbá Leicester grófot, Bernardino Mendoça spanyol követet és másokat. A királyi udvarban sem volt idegen. Midőn a velencei inquisitio törvényszéke előtt felelnie kell azért, hogy az eretnek angol királynőt dicsőítette, sőt *diva*-nak nevezte műveiben, ő azzal védekezik, hogy annál könnyebben ragadtatta magát az udvarban divó amaz elnevezésre, mert Erzsébet királynő jól ismerte őt, minthogy a francia követ társaságában sokszor fordult meg az udvarban. Ebben a milieuban, megértő hívektől környezve, megélhetési gondoktól menten, egy roppant nagyarányú gazdasági és politikai fellendülés szemléletében, lelke mintegy kiáradt, felfokozott életérzése páratlanul gazdag alkotó tevékenységben keresett kifolyást s gyors egymásutánban, alig néhány évvel korábban, mint hogy ugyanott Shakespeare költötte drámáit, megírta olasz nyelvű dialogusait, a század legkiválóbb philosophiai alkotásait. Angol földön szerzett eme művei, melyek első, népszerű formájukban adják metafizikáját, természetphilosophiáját és etikáját s nem egészen őszintén¹ Velenczét vagy Párist vallják nyomtatásuk helyéül, ebben a sorrendben követik egymást: *La cena de*

¹ Velencei kihallgatásában Bruno azt mondja: „Mindazok a műveim, melyek Velenczét vallják nyomtatásuk helyéül, Angliában nyomattak: úgy akarta a kiadó, hogy Velence szerepeljen a nyomtatás helyeként, mert így könnyebben kelnek el s nagyobb sikerre számíthatnak; . . . így a többit is majdnem mind Angliában nyomták, ha Párist vagy más várost vallanak is nyomtatásuk helyéül.“ (L. Berti, Doc. XI.)

le ceneri (A hamvazószerdai lakoma) 1584, *De la causa, principio ed uno* (Az okról, elvről és egyről) 1584, *De l'infinito, universo e mondi* (A végtelenről, a világegyetemről és a világokról) 1584, *Spaccio de la bestia trionfante* (A diadalmaskodó bestia kiűzése) 1584, *Cabala del cavallo Pegaseo* (A Pegazusló kabbalája) 1585, *De gli eroici furori* (A heroikus indulatokról) 1585.

Mikor Mauvissiére 1585 őszén visszatért Párisba, Bruno is elkísérte. Mint magánember élt itt a maga költségén matematikai tanulmányokat folytatva, melyek eredményeként két párbeszédet is nyomtatott a salerno Fabbricio Mordente műveiről. Nemsokára, az egyetem rectorának engedelmével tartott nyilvános vitában, a peripatetikusok ellen felállított százhusz tétellel az aristotelesi physika ellen intézett támadást. Ennek kedvezőtlen fogadtatása valószínűleg egyik oka Párisból való gyors távozásának. Ő maga azt vallja a velencei törvényszék előtt, hogy újabb politikai zavargások miatt hagyta el a francia fővárost.

Most Németországnak vette útját. Első állomása *Mainz* volt, a honnan kellő foglalkozás híján tizenkét nap mulva távozott és *Wiesbaden*-en¹ majd *Marburg*-on keresztül *Wittenberg*-be ment. Ideérkeztek két pártot talált a philosophusok közt, kálvinistát és lutheránust. Az utóbbihoz tartozott Albertus Gentilis is, a híres jogtudós, kivel Bruno Angliában ismerkedett meg s a kinek pártfogása révén engedelmet kapott az egyetemen előadások tartására. Két évig tanított itten. Főtárgya Aristoteles *Organonja* volt, e mellett előadott még matematikát, physikát és metaphysikát s magyarázta Aristoteles rhethorikáját. De — a mi jellemző itteni helyzetére — azt sem kifogásolták, hogy az egyetemen uralkodó felfogással ellentétben a Melanchthontól elvetett copernicus világregszert hirdesse. E kedvező körülmények azonban megváltoztak az uralkodó herczeg halálával. Az új fejedelem lutheránus vallású atyjával szemben kálvinista volt és a trónra kerülvén a maga felekezetének kedvezett. Bruno védői hátérbe szorultak s így a philosophus elhatározta, hogy búcsút mond *Wittenberg*ának. 1588 márczius 8-dikán tartja búcsúbeszédét az egyetemen. Meleg szavakban mond hálát az őt mint idegent befogadó német Athénnek, ünnepli a német

¹ A velencei kihallgatás jegyzőkönyvének idevágó, történetesen alig olvasható helyéből *Vispure*-t betűzték ki. Hogy melyik német várost kell rajta érteni, még mindig kétséges. A *würzburgi* egyetem anyakönyvében B. neve nem található, holott ő sohasem mulasztotta el magát immatriculáltatni. *Weissenburg* nagyon felreesik B. útjából. Legvalószínűbb, hogy *Wiesbaden* a kérdéses hely.

szellem herosait, Albertus Magnust, Nicolaus Cusanust, Palingeniust, Paracelsust, Copernicust, főleg pedig Luthert, „az új Herkulest, ... a hármaskoronájú Cerberus és a pokol kapui legyőzőjét. a hőst, a kinek a toll volt bunkója“.

Prágába ment. Itt hat hónapi tartózkodása alatt ki-nyomatott egy könyvet a geometriáról, azt átnyújtotta II. Rudolfnak, ki ezért háromszáz tallérral jutalmazta. Nem-sokára a braunschweigi *Helmstädt*-ben találjuk, a hol a híres Academia Julia-n 1589 január 13-ikán immatriculálják. Május 3-dikán meghal a braunschweigi herczeg. A gyász-ünnepeken Bruno is beszédet mond, a melyért az új her-czeg nyolczvan tallérral ajándékozta meg. Ezzel a pénzzel a majnai *Frankfurt*-nak tart, a hol néhány művét akarta sajtó alá adni. A frankfurti tanács jegyzőkönyvéből. 1590 július 2-iki kelettel, kitűnik, hogy Bruno engedélyt kért a tanácstól, hogy néhány hétig Wechel könyvkereskedőnél lakhassék; de azt felelték neki: költse el másutt garasát. Így könyvkiadói költségén, kik a művek nyomtatása ide-jére neki lakást adni kötelezve voltak, a carmeliták kolos-torában lakott. A kolostor priorjának szavai szerint Bruno többnyire írással foglalkozott s álmodozva és új eszmékbe mélyedve föl-alá járt szobájában. A Frankfurtban megjelent művek,¹ az utolsót kivéve, Lucretiusnak *De rerum natura* című philosophiai költeménye mintájára hexameterekben vannak írva; a versek tartalmát latin nyelvű prosai com-mentar magyarázza. Új elem Bruno philosophiai fejlődésé-nek e korszakában monadologiája, mely később Leibnizra hatott termékenyítően. Frankfurtban érte Brunót egy velencei nemesnek reá oly végzetessé vált meghívása. Még 1591-ben — valószínűleg kiutasítás következtében — elhagyta Frank-furtot és *Zürichen* keresztül ez év őszén Velenczébe érkezett.

A nemes, a kinek meghívására Bruno Velenczébe ment, *Giovanni Mocenigo*, előkelő család sarjadéka, mely négy doget adott a köztársaságnak. Brunónak egy mnemotech-nikai műve, melyet Ciotto velencei könyvkereskedőnél vásá-rolt, vágyat keltett benne, hogy e tudománnyal alaposabban megismerkedjék. Ciotto-tól megtudta, hogy Bruno Frank-furtban tartózkodik; levelet küldött hát vele a philosophus-nak, melyben kérte, jöjjön Velenczébe s avassa be a fel-

¹ *De triplici minimo et mensura* (A háromszoros legkisebbről és a mértékről) 1591, *De monade, numero et figura* (Az egységről, a számról és az alakról); továbbá *De immenso et innumerabilibus seu de universo et mundis* (A mérhetetlenről és a számtalanról, vagy a világegyetemről és a világokról) 1591, *De imaginum, signorum et idearum compositione* (A képek, jelek és eszmék kapcsolatáról) 1591.

találás és emlékezet művészetébe és más tudományokba. Bruno megfélekedett a veszedelemről, mely reá, mint szökevény szerzetesre vár s engedett a meghívásnak. E minden óvatosság nélkül való lépés szinte érthetetlen volna, ha nem ismernők a műveiből minduntalan kihangzó honvágyát. Ennél egy még erősebb vágy is hajthatta: a nyugalom utáni vágyakozás, mely a sok viszontagság és nélkülözés után épp akkoriban arra készítette, hogy lépéseket tegyen az egyház kebelébe való újrafelvétele érdekében. Velencei vallomásából tudjuk, hogy egy könyv dedicalásával szándékozott e célból a pápa kegyét megnyerni. De még mielőtt terve kivitelére készülhetett volna, tanítványa halálos bajt hozott reá. Ez következőkép történt. Bruno egy ideig tanította Mocenigot a kívánt tudományokban. Eleinte bérelt lakásban lakott Velenczében, később Páduába ment és innen járt át többször Velenczébe, majd meg egészen Mocenigo házába költözött. Nagy írói neve következtében sokan keresték társaságát. Sok nemes úrral és főpappal érintkezett a nemes Andrea Morosini házában, a kit tanuként is kihallgattak a velencei pörben. Mikor aztán Bruno úgy találta, hogy eleget tett Mocenigoval szemben vállalt kötelességének, elhatározta, hogy visszatér Frankfurtba, hogy sajtó alá adja néhány munkáját. Búcsúzni akart tanítványától, de ez kételkedni látszott komoly elutazási szándékában s azt a gyanuját fejezte ki, hogy mestere talán inkább másokat akar tanítani; azután szemére vetette, hogy nem tanította meg mindenre, a mit ígért, sőt megfenyegette, hogy ha önként nem marad, ő majd talál módot marasztalására. Másnap éjjel, miután Bruno már holmija feladására nézve is intézkedett, Mocenigo azon ürügy alatt, hogy vele beszélni óhajt, bebocsátást kért kamrájába, majd egyik szolgájától és öt-hat a közelben állomásozó gondolierétől követve benyomult s Brunót ágya elhagyására kényszerítvén, egy padláskamrába csukatta. Közben Mocenigo azt mondotta a philosophusnak, hogyha marad és megtanítja az emlékezet művészetére, a szónoklás és a geometria fogalmaira, visszaadja szabadságát; ha nem, úgy reá nézve a dolog rosszul fog végződni. Bruno azt felelte, hogy nem érdemel ily bánásmódot, mert tanításában többet is adott, mint a mennyire kötelezve volt. Mikor pedig Mocenigo arra célzott, hogy följelenti az inquisitionál, ő azt feleli, hogy ezzel nem lehet neki ártani, mert ő nem bántott senkit. Vallása gyakorlásában nem akadályozott senkit, nem is emlékszik, hogy valami rosszat mondott volna, s hogy, ha az inquisitio kezébe kerül, annál hamarabb öltheti fel újra



levetett szerzetesi ruháját. Hiába könyörög szabadon bocsátásáért. Ott hagyták másnap estig, amikor is a házban egy földalatti lyukba dugták. Még aznap, 1592 május 23-ikán, gyóntatóatyja biztatására Mocenigo írásbeli feljelentést adt át *Fra Giovanni Gabrielli da Saluzzo* velencei inquisitornak Bruno ellen. Május 25-ikén követi ezt egy második és 29-ikén egy harmadik feljelentés. Állításai igazságára a szentírást érintve esküt tesz. Május 26-ikán a szent törvényszék parancsára a Tizek tanácsának kapitánya három órakeréjjel letartóztatja Giordano Brunót és Mocenigo házából az inquisitio börtönébe viszi.

A három feljelentés szerint Mocenigo a következőket hallotta Bruno szájából. A katolikus vallás tele van istenkáromlással s ő csodálkozik, hogy Isten oly türelmesen nézi ezt a sok eretnokséget; a kenyérnek hússá változása képtelenség; ellensége a misének; nincs több különböző személy Istenben, az tökéletessége ellen szólna; a szűz nem szülhetett; Krisztus család volt, a ki, minthogy a népet elcsábítva szemfényvesztést üzött, könnyen megjósolhatta, hogy fel fogják akasztani; csodái, valamint az apostolokéi is, csak látszólagosak s ő maga ugyanolyan csodákat képes művelni; Krisztus megmutatta, hogy fél a haláltól, mert, a míg csak tudott, menekült előle. A világ örökkévaló; számtalan világ van és Isten folyton új világokat teremt; a világ folyását a fatum irányítja. A bűnökért nem jár büntetés; a lelkek egyik lényből a másikba vándorolnak s az alacsonyabb állatokhoz hasonlóan az enyészetből keletkeznek. Nincs bizonyíték arra, hogy a hit érdem isten előtt; hogy másokkal ne cselekedjük azt, a miről nem akarjuk, hogy velünk cselekedjék mások, elég a becsületes élethez. A barátokat el kellene tiltani a tanítástól, mert elbutítják a világot. „Új philosophia“ czímen új szektát akar alapítani; szent Tamás és a doctorok mind semmit sem tudnak hozzá képest; reméli, megszerzi majd a jövőbe látás művészetét s megéri még, hogy a világ fut utána. Az egyház mai eljárása nem volt szokásban az apostoloknál: ezek szeretettel hatottak, az meg erőszakkal igyekeztek téríteni. A világ így nem állhat fönn tovább, oly nagy benne a tudatlanság és romlottság; egyetlen vallás sem jó már; a katolikus vallás neki jobban tetszik ugyan, mint a többiek, de az is nagy reformra szorul. A világ nagy fordulat előtt áll; e részben sokat remél a navarrai királytól, a kitől azt is várja, hogy kiadja majd az ő műveit s hogy ily módon tekintélyre fog szert tenni; nem is lesz mindig szegény, mert annak idején majd csapat élére áll, hogy mások kincseire tesse rá kezét. Nem érti,

miért engedi a köztársaság a szerzeteseket ennyire meggazdagodni. Az asszonyokban leli legnagyobb gyönyörűségét és sajnálja, hogy nem érte még el azt a számot, melyet Salamon; ha az egyház bűnnek bélyegzi azt, a mivel a legnagyobb szolgálatot tesszük a természetnek, nagy vétket követ el; ő azt a legnagyobb érdemnek tekinti. — A följelentő a Brunótól elkobzott pénzt, ruhát, írásokat és könyveket is rendelkezésére bocsátotta az inquisitionnak s mint tanukra Giambattista Ciotto és Giacomo Bertano könyvkereskedőkre, továbbá Andrea Morosini velencei nemesre hivatkozott.

Mocenigo eljárásának igazi motivumai iránt nem lehetnek kétségeink. Följelentését azzal kezdi ugyan, hogy lelkiismeretétől kényszerítve és gyóntató atyja parancsára cselekszik, de mégsem tudja takargatni, hogy lépése alantas bosszú műve. Régebben készül már erre. Már a husvéti vásár idején kérte Ciottót, tudakozódjék Frankfurtban Bruno felől. Ciotto azzal jött vissza, hogy frankfurti hallgatói és ismerősei ítélete szerint Bruno jól tanítja az emlékezet művészetét, de azért még senkit sem tudott e tárgyban kielégíteni; továbbá hogy csodálkoztak azon, hogy Bruno Velenczébe mert menni, holott, mint hiszik, vallástalan. Mocenigo erre azt mondotta Ciottonak, hogy költségei fejében csak ki akarja préselni Brunóból, a mit lehet, azután kiszolgáltatja majd a szent officiumnak. Harmadik följelentésében, midőn bocsánatot kér ama hibájáért, hogy oly sokáig késett vádjával, szinte naiv őszinteséggel ugyancsak e haszonleséssel mentegetődzik. Vádjai kétségkívül sok igazságot is tartalmaznak, de épp oly bizonyos, hogy sok ferditéssel és túlzással adják vissza a kissé szabadszájú és magát négy szemközt bátorságban tudó philosophus szavait.

A törvényszéknek, a mely Bruno fölött itélni hivatva volt, tagjai a következők voltak: Giovanni Gabrielli da Saluzzo, velencei inquisitor, Ludovico Taberna, pápai nunczius, kit néha auditora képviselt, Lorenzo Priuli, velencei patriarcha, kinek néha vicarius volt helyettesítője; a köztársaságot a három „Savii all'eresia“ egyike képviselte mint assistens, kit a köztársaság tanácsa nevezett ki, hogy őrkdjék az eljárás törvényessége fölött és hogy jelentést tegyen az inquisitio előtt történekről. Ezek voltak felváltva: Aloysius Foscaro, Sebastiano Barbado és Thomas Morosini.

Még Bruno elfogatása napján kihallgatják a két könyvkereskedőt, kire a följelentő hivatkozott. Mind a ketten eskü alatt vallják, hogy sohasem hallottak Brunótól olyat, a miért kételkedniök kellene katolikus és jó keresztény voltában. Hasonlóan vall később Andrea Morosini és egy Nocerából

való dominicanus testvér is. Bertano hozzát teszi, hogy a frankfurti carmeliták priorja Brunót szép tehetségű és kiterjedt műveltségű, „universalis“ embernek mondta, a kiről azonban ő, a prior, azt hiszi, hogy nincs vallása.

Azután megjelenik a törvényszék előtt Giordano Bruno, egy középtermetű, gesztenyebarna szakállú, negyvenévesnek látszó férfiú. Megecsketik a szentírás érintése mellett, hogy igazat fog mondani. Föllépése határozott és magabizó. Megkezdettetés nélkül kezd szólni: „Igazat fogok mondani. Már többször megfenyegettek, hogy e szent officium elé hoznak, de én mindig tréfának vettem, mert kész vagyok számot adni magamról.“ Azután elmondja Velenczébe jövetelének történetét, majd élete folyását születésétől egészen elfogatásáig, s ez az elbeszélése a második kihallgatáson, május 29-ikén, is tart. Június 2-ikén, a harmadik kihallgatáson, érdemleges tárgyalásra kerül a sor. Bruno ekkor átadja összes művei listáját¹ s nyilatkozik azok nyomtatási helyéről. Majd általánosságban jellemzi tartalmukat: műveiben ő mindig csak philosophiailag speculált, a nélkül hogy a vallás tanításaira tekintettel lett volna; közvetlenül semmit sem tanított a katolikus vallás ellen, de talán közvetve; így ítélkeztek róla Párisban is, a hol megengedték neki, hogy a természetes világosság elvei szerint védelmezzon százhusz tételt a peripatetikusok ellen, noha azok a hit világossága szerint való igazsággal ellenkeztek; ilyen értelemben szabad Plato és Aristoteles műveit is tanítani, a melyek pedig sokkal nagyobb mértékben ellenkeznek a katolikus vallással, mint az övéi. A philosophiának és a vallási dogmának, a természetes világosság elvei szerint való igazságnak és a hit világossága szerint való igazságnak emez éles szembeállításával Bruno igen határozottan a renaissance-korban divó és a gyakorlatban is elfogadott „kettős igazság“ álláspontjára helyezkedik, melyhez következetesen mindvégig, a római inquisitio előtt is ragaszkodik. Miután még utolsó latin írásait, a frankfurtiakat jelöli meg mértékadó műveiként, tanítását következőképen foglalja össze.

„Tanítom, hogy van egy végtelen világegyetem. a végtelen, isteni mindenhatóság műve, mert nem tartom méltónak az isteni jószághoz és mindenhatósághoz, hogy csak ezt az egy véges világot teremtette légyen, holott még számtalan mást is képes teremteni; azt mondom tehát, hogy számtalan világ van, hasonló e földhöz, melyet Pythago-

¹ Ez a lista nincs meg a velencei akták között. Berti sejtése szerint a római archivumban van.

rasszal együtt oly csillagnak tekintek, a milyen a hold és a többi bolygó és más csillagok; mindezeket az égi testeket világoknak tartom, számukat határtalannak, s együttvéve a végtelen térben egy végtelen egyetemes természetet, a végtelen világegyetemet alkotják, a mely kettős értelemben végtelen: egyrészt a nagyság, másrészt a világok száma szempontjából — s ezzel közvetve mindenestre ellentmondtam a vallás tanításának. E világegyetemben már most egy általános gondviselést veszek fel, melynél fogva minden lény él, növekszik, mozog és tökéletességében fönnáll, s én azt kettős értelemben fogom föl: egyrészt e gondviselés mindenütt jelenvaló mint lélek, mely egész az egész testben és egész minden tagban s ennyiben természetnek, az istenség árnyékának és nyomának nevezem; másrészt jelenvaló ama kimondhatatlan módon, melyen Isten az ő lényege és hatalma révén mindenben és mindenek felett van, nem mint rész, nem mint lélek, hanem megmagyarázhatatlan módon.

„Azután némely theologussal és a legnagyobb philosophusokkal egyetemben az istenség valamennyi attributumát egy s ugyanannak a dolognak veszem. Három isteni attributumot ismerek meg: hatalmat, bölcseséget és jóságot, vagy szellemet, értelmet és szeretetet; a hatalomnak valamennyi lény köszöni létét, a bölcseségnek vagy értelemnek rendjét és másoktól való különbözőségét, végül a szeretetnek az egyezést és a symmetriát. Azt vallom, hogy Isten mindenben és mindenek felett jelen van. Mert a mint nincs dolog, mely ne részesednék a létben s nincs lét lényeg nélkül, a mint hogy nincs szép dolog a szépség jelenléte nélkül: úgy semmi sem lehet az isteni jelenvalóságból kizárva. Ily módon a gondolkodásban, de nem a valóságban, különbségeket veszek föl az istenségben.

„A mikor így a világot okozottnak és teremtettnek tekintem, egész léte szerint az első októl függőnek fogom fel, úgy hogy nem vetem el a teremtés fogalmát, a melyet Aristoteles is felvenni látszik, a mikor azt mondja, hogy Istentől függ a világ és az egész természet, úgy hogy, szt. Tamás magyarázata szerint, akár örökkévaló a teremtés, akár időbeli, minden az első októl függ és semmi sem áll fenn a nélkül.“

Ezt a tisztán philosophiai vallomást Bruno még azzal egészíti ki, hogy ugyancsak philosophiai szempontból kételkedett a szentháromság dogmájában: nem tudta megérteni Isten fiának incarnatióját; a szentlelket, az istenség harmadik személyét is, a hittől eltérően magyarázta, a mennyi-ben Pythagorasszal világlelket értett rajta. Ettől származ-

tatja philosophiájában minden lény életét és lelkét. A lelket halhatatlannak tartja, a minthogy anyaguk szerint a testek is halhatatlanok; mert a halál nem egyéb, mint felbomlás és átalakulás; ez jelentése a praedicator ama szavának is, mely azt mondja, hogy nincs új a nap alatt.

E megszakítás nélkül előadott magyarázat után Bruno hozzáintézett kérdésekre feelve őszintén megvallja, hogy már tizennyolcz éves kora óta kételkedik a szentháromság dogmájában: sohasem tudta megérteni a Fiúnak és a szentléleknek személyvoltát; szt. Ágostonnal amazt az Atya szellemének ezt az ő szeretetének fogta fel. De hozzáteszi, hogy kételyét sem szóval, sem írásban soha ki nem fejezte, hanem magában tartotta. Hasonlókép kijelenti a délután folytatott kihallgatáson, hogy, ha írt is műveiben vagy mondott is beszélgetéseiben egyik-másik alkalommal olyat, a mi a katolikus vallással ellenkezik, azzal sohasem támadni akarta a katolikus vallást, hanem mindig csupán philosophiailag szólt, vagy eretnekek nézeteit idézte. Azután egyenkint a Mocenigo feljelentéseiben foglalt többi vádpontra nézve hallgatták ki. Bruno visszautasítja e vádakát; sohasem kételkedett Krisztus és az apostolok csodáiban, a szüz fogantatásban, a kenyérnek és bornak Krisztus húsává és vérévé változásában. Felháborodik arra a kérdésre, mondotta-e valaha Krisztust csalónak s a legmélyebb fájdalom és nagy szomorúság hangján ismételten mondja: „Nem értem, hogyan tehetik fel rólam ezeket a dolgokat!“ Tagadja, hogy valaha gyalázta a katolikus theologusokat, hogy becsmérelte a szerzeteseket, hogy istenkáromlással telinek és reformokra szorulónak mondta a katolikus vallást, hogy kifogásolta az egyház erőszakos eljárását az eretnekekkel szemben. Csak a hús vétségére nézve ismeri el: ha ezt a bűnt könnyebben ítélte meg, az csak könnyelmű, jókedvű társaságban történhetett, aztán meg nem is tartja éppen halálos vétségnek. — Bruno magatartása mintha kihallgatása folyamán megváltozott volna. Helyzete veszedelmes voltát mintha csak most látná át igazán. Előbbi biztosságát elvesztette; utolsó vallomásain a megfélemedettség hatása érezhető. A hangulat nem volt kedvező iránta. Kihallgatása végén azt mondják neki: ne csodálkozzék a hozzá intézett kérdéseken, mert eddig tett beismerő vallomásai és különböző eretnek országokban való bolyongásai valószínűvé teszik, hogy mindazt mondotta, gondolta és hitte, a miről a feljelenté szól. Intik, hogy szálljon magába és vallja meg minden eretnekségét, akkor a törvényszék azzal a szerep-tel bánik majd vele, a mely lelki üdvössége szempont-

jából szükséges és célravezető; ha azonban tovább is konokul tagad, akkor a szent officium azokat az eszközöket fogja vele szemben alkalmazni, melyeket a bűneiket meg nem bánók és a Megváltó könyörületességét elfogadni vonakodók ellen szokott használni s a melyekkel a sötétségben leledzőket a világossághoz, a jó útról letérteket az örök élet útjára visszavezetni igyekszik. Bruno esküt tesz, hogy igazat vallott; újra át akarja kutatni multját, nem tett vagy mondott-e még valamit, a mire mostan nem emlékszik. De a kinpaddal való fenyegetés megtette hatását. Ezentúl megterve áll velencei birái előtt.

Másnap, június 3-án, az előző nap jegyzőkönyvének felolvasása után folytatják a kihallgatást. Bruno mindenben aláveti magát az anyaszentegyház tekintélyének; az incarnatiót illetőleg is, melyre nézve legutóbb kételkedését fejezte ki; szenteknek tartja az egyház szabványait a bőjtökre nézve; a lelkek teremtésére vonatkozóan a katolikus tant vallja; szellemidézést, jóslást tárgyaló könyvekkel csak akart foglalkozni, de eddig még nem tette; a világ történéésének irányítója szerinte nem a fatum, hanem a gondviselés, a mint műveiből is kitűnik; eretnekek közt azért élt azok módja szerint, mert nem akarta magát gúnyuknak kitenni, de Úrvacsorájukon nem vett részt; eretnek fejedelmeket dicsért ugyan, de nem eretnekségük, hanem erkölcsi kiválóságaik miatt; ilyenekért dicsőítette az angol királynőt és a navarrai királyt is; sohasem mondotta, hogy mint csapatvezető mások kincseit akarja magához ragadni. Azután kijelenti, hogy töredelmesen bánja mindazt, a mit a katolikus vallás ellen gondolt, mondott vagy hitt, és kéri a szent törvényszéket, bocsássa meg gyengeségét, vegye fel újra az egyház kebelébe és gyakoroljon kegyelmet a lelke üdvössége érdekében alkalmazandó eszközök megválasztásában. Bruno ezúttal nyolczheti meggondolási időt kap.

Július 30-án hallgatják ki újra. Utolsó kihallgatása óta mindenről gondolkodott, de nincs mit hozzátennie előbbi vallomásaihoz. Csak az a mondanivalója még, hogy mindig érzett lelkifurdalásokat és töprengett azon, hogyan térhetne vissza legkönnyebben az egyház kebelébe; már Franciaországban tett ily irányú lépéseket; itt Velenczében már közel volt terve kiviteléhez; éppen ebből a czélből akart Frankfurtba utazni, hogy kinyomassa ott a hét művészetről szóló könyvét, melyet a pápának akart ajánlani, hogy kegyét megnyervén, valami rendkívüli módon ismét felvétessék az egyházba, olyanformán, hogy kolostoron kívül legyen szabad élnie. Mikor figyelmeztetik, hogy tisztítsa meg lelkiismeret-

tét. Bruno azt feleli, hogy minden tévedését őszintén megvallotta. Majd térdre hullva bocsánatért esdekel s arra kéri bírúit, hogy inkább a szokásosnál súlyosabb büntetést szabjanak ki rá, csak nyilvánosan ne becstelenítsék meg. Az első fellépésekor oly önérzetes philosophus földig alázva életéért könyörög s oly mértékű javulást ígér, hogy a jövőben követendő életmódja felér majd az életében eddig elkövetett rosszal. Csak többszörös felszólításra emelkedik fel újra. Ez Bruno utolsó szereplése a velencei törvényszék előtt. —

Velencei bírái nem mertek ítéletet hozni Bruno felett s a római szent officium véleményét kérték. Rómában a philosophus kiszolgáltatását követelték. Szeptember 28-án a törvényszék több tagja kíséretében megjelenik a doge előtt a velencei patriarcha vicarius s tolmácsolja a római főinquisitor kívánságát a nolai Giordano Brunóra nézve, a kit nemcsak egyszerű eretnekséggel, hanem valóságos eretnekefejedelemséggel, heresiarchiával vádolnak, mert különböző könyveiben még az angol királynőt és más eretnek fejedelmet is dicsőített s többfelét irt a vallás ellen, ha mindjárt philosophiailag fejezi is ki magát. Gyors intézkedést kér, mert éppen jó alkalom kínálkozik a fogoly biztos átszállítására. A doge azt feleli, hogy a dologról előbb a collegiummal akar tanácskozni. Ennek döntése iránt a pater inquisitor délután újból tudakozódik, de azt kapja feleletül, hogy nagyon megfontolandó ügyről lévén szó és más államügyek elintézése miatt is még nem határoztak. Deczember 22-én a magas szenatus előtt megjelenik a pápa nuncziusa s rámutatva Bruno bűnös életfolyására és roppant eretnekségére, őszentsége nevében kéri a dogét, engedje meg kiszolgáltatását. A senatus megbízásából Donato procurator felel: a velencei törvényszék mindig ragaszkodik ahhoz, hogy az itteni vádlottak felett maga ítélkezzék; jogszolgáltatása egyébként is őszentsége tekintélyére támaszkodik, a mennyiben az ő nuncziusa is helyet foglal a bírák sorában; a kiszolgáltatás rossz precedens volna a velencei alattvalók hátrányára. A nunczius erre kifejti, hogy Bruno, mint nápolyi származású, nem alattvalója Velencének; ellene már Nápolyban és Rómában is pert indítottak szóbanforgó vétkei miatt; azután meg két tucatznál több rendkívüli esetben is kiszolgáltatták már a vádlottakat a római szent törvényszéknek, a mely a valamennyinek feléje rendelt, legmagasabb törvényszék; ebben a nagyjelentőségű esetben sem szabad a pápa kívánságát megtagadni. A senatus biztosította feleletében a nuncziust, hogy hő óhaja minden

lehető szívességet öszentségének megtenni. Január 7-én Ferigo Contarini procurator véleményét kéri e tárgyban. Jelentésében a procurator a legkiválóbb és legritkább szellemek egyikének mondja Brunót; minthogy azonban idegen alattvaló, vétkei rendkívüliek, pere már korábban Nápolyban és Rómában kezdődött, azért öszentsége kívánságának teljesítését, mint a hogy hasonló esetekben máskor is megtörtént, megengedhetőnek tartja. A senatus erre kijelentette, hogy öszentsége parancsát és a haza üdvét mindig kész a világ minden dolgának elébe helyezni. Január 9-én a döntést elküldik Rómába Paruta követnek azzal a meghagyással, hogy Bruno kiszolgáltatását adja tudtul a pontifexnek, mint a köztársaság hódoló és gyermeki engedelmisségének bizonyítékát öszentsége iránt. Nemsokára a követ a pápa megelégedettségének kifejezését jelentette a dogénak.

A római inquisitio foglyainak 1599 április 5-én kelt listájából kitűnik, hogy Brunót 1593 február 27-én vitték az ottani börtönbe. Mi az oka e szokatlanul hosszú vizsgálati fogságnak — ugyanabban a listában felsorolt fogolytársai legfeljebb csak néhány hónapig voltak börtönben — azt a pernek még nyilvánosságra nem került actáiból lehetne csak kideríteni. Az 1599-ből ismeretes acták sejtetik, hogy ez évek során mindenféle eszközzel próbálták a philosophust tanai teljes visszavonására rábírni. De ugyancsak belőlük az is kitűnik, hogy a hosszú fogság alatt Bruno valóban számot vetett magával; mert a kit a velencei törvényszék előtt megfélemedettnek, megingottnak láttunk, most igazának tudatában rendületlenül, a halálnak is bátran szemébe nézve áll római bírái előtt. Valamikor azt írta Sigillus sigillorum című művében: „Voltak emberek, kiknek az isteni akarat iránti szeretete oly erős volt, hogy semmiféle fenyegetés vagy megfélemlítés őket meg nem ingatta. A ki még félti testét, sohasem érezhette magát egynek Istennel. Csak az igazán bölcs és erényes ember tökéletesen boldog, mert már egyáltalában nem érzi a fájdalmat.“ Velenczében még ő is féltette testét; azóta az isteni akarat iránti szeretete lelkét megedzette még a kinhalál borzalmi ellen is. Bruno nem hősként ment a börtönbe, de mint hős került ki a börtönből, mondja Riehl.¹ De, hogy fejlődnie kellett azzá, még rokonszenvesebbé, mert emberibbé teszi alakját.

A római inquisitio törvényszéke, melyet a pápa — akkor VIII. Kelemen — vezetett, biborosok congregatiójából állott. Élén akkor Madrucci biboros volt; többi tagjai: Sanseverina

¹ *Giordano Bruno*, Leipz. 1888. 40. 1.

biboros, továbbá commissariusok, assessorok, consultorok, theologusok. ezek között mint legkiválóbb, a híres hitvitázó Bellarmin Róbert. A per folyamáról a szüksézáví actákból a következő állapítható meg. 1599 jan. 14-én könyveiből és a peractákból összegyűjtött nyolcz állítást tettek Bruno elé megfontolás végett, hajlandó-e azokat, mint eretnek tanokat megtagadni. A congregatio február 4-iki tanácskozásán a pápa elrendeli, hogy a pater commissarius és Bellarmin csupán azokat a tételeket terjesszék Bruno elé, melyeket a legrégibb egyházatyák, a szentegyház és a szentszék egyaránt mint eretnek tanokat elvetettek; ha ő is olyanoknak ismeri el, jó, ha nem, adassék neki negyven nap meggondolási idő. Október 21-én Bruno a börtönben őt meglátogató atyák előtt kijelenti, hogy semmit sem akar megbánni. mert nincs megbánni valója, nincs semmi, a mit visszavonhatna, s nem tud semmit, a miről bűnbánó vallomást tehetne. Erre elrendelik, hogy . . . tisztelendő atya világosítsa fel őt tanai hamis voltáról. December 21-én Brunót börtönéből a congregatio elé viszik, kihallgatják tanai felől s újra elvezetik. A congregatio elhatározza, hogy a rend generálisá, Hippolitus Maria, és ennek vicariusá, Paulus testvér, tárgyaljanak Brunoval, bírják rá tévedéseire beismerésére és tanai megtagadására, hogy szabadságát visszanyerhesse. Január 20-án a pápa jelenlétében felbontják Bruno egy emlékiratát, de el nem olvassák. Hippolitus Maria jelentést tesz, hogy Bruno arra a kérdésre, mennyire ismeri el tanai eretnek voltát, azt felelte, hogy ő sohasem állított eretnek tanokat, hanem a szent officium tagjai fogták fel hamisan azokat. Bruno nyilván hű maradt Velenczében vallott elvi álláspontjához: csak mint philosophust szabad őt megítélni. Velenczében is csak az egyház dogmaíval szemben táplált kételyeit tagadta meg, de nem philosophiáját. De Rómában épp oly kevésbé fogadják el álláspontját, mint Velenczében. A pápa a congregatio meghallgatása után úgy döntött, hogy ebben az ügyben most az utolsó lépéseket kell megtenni, s minden formaság szem előtt tartásával ítéletet kell hozni és Brunót a világi hatalomnak kell átadni. Február 8-án a főinquisitor palotájában, az inquisitio törvényszéke tagjainak, továbbá a világi magistratusnak, a polgármesternek jelenlétében kihirdették az ítéletet. Schoppe leírása szerint Brunót a terembe vezették és letérdeltették s ebben a helyzetben kellett az ítéletet meghallgatnia. Először tanulmányait és tanításait ismertették, majd kifejtették, mennyit fáradozott az inquisitio a vádlott megtérítésén s mily konok-ságot mutatott ő minden testvéri intésre. Azután a philo-

sophust lefokozták és teljesen kiközösítették s azzal a felszólítással adták át a világi hatalomnak, hogy a lehető legenyhébben és vére ontása nélkül büntessék meg. Ezzel a formulával írták körül az elevenen való elégetést. Bruno fenyegetően kiáltotta oda bíráinak: „Jobban féltek talán engem elítélni, mint én az ítéletet meghallgatni!” A város szolgái erre visszavitték a börtönbe, hol még egy ideig őrizték, abban a reményben, hogy talán visszavonja még tanait. Február 12-ére volt a kivégzés kitűzve, de elodázták. Az *Avvisi di Roma* aznapi száma, panaszkodván az ünnepségnél nem tudni mi okból való elmaradása miatt, hálomás után azt is közli, hogy a nézeteihez makacsul ragaszkodó eretneket „még most is naponta igyeksenek theológusok megtéríteni.” Az inquisitio szívesen elkerülte volna, hogy felkent papot eretnokség czimén elítéljen, nyilván innen a szokatlan nagy buzgólkodás Bruno megtérítésén. 1600 február 17-ének reggelén a virágpiaczon, a *Campo di Fiore*-n, a hol ma a philosophus szobra áll, Pompeius színházával szemben, fellobbant a máglya. Az *Avvisi di Róma* híre szerint a halála küszöbén álló philosophus azt mondotta, hogy mint vértanu hal meg s szívesen hal meg s lelke a lángokból a paradicsomba fog szállani. Schoppe szerint pedig, mikor a már haldoklónak a keresztet tartották szeme elé, fejét elfordítva az égre vetette tekintetét, „bizonyára azért, hogy ama többi, tőle költött világban hirül adja, hogyan bánunk el mi rómaiak istentelen emberekkel.”

S valóban, a végtelen űrben mozgó ama számtalan többi világ — Brunónak ez a tanítása volt az, a mit legnagyobb bűnének tudtak be, mert azt legkevésbé lehetett megegyeztetni az egyház dogmáival. Ezt a tanítást említi első helyen Schoppe ott is, a hol Bruno eretnokségeiről számol be barátjának. De a philosophus még azt a jogot is követelte magának, hogy apostola lehessen philosophiai meggyőződésének, *gondolatszabadságot* követelt s ezért kellett meghalnia. Nem vallásáért, nem valamely pozitív hitért halt meg, mint oly sokan előtte: ő a gondolatszabadság vértanuja. „ . . . Vagy azt hiszed talán — kérdi Schoppe értesítése végén barátjától — kellene, hogy mindenkinek szabadságában álljon azt gondolni és vallani, a mi neki tetszik?” Bruno oly erősen hitte ezt, hogy meg tudott halni e hitéért.

Eppur si muove . . .

Dr. Szemere Samu.

COLLECTIVISMUS ÉS INDIVIDUALISMUS.¹

1. A nagy személyiségek jelentőségének kérdése *általában*, oly problema, mely sokoldalú és sok szempontból való megvitatást nyert a tudományban és a hétköznapi életben egyaránt.

Ez nem is csoda. *A nagy ember*, mióta egyáltalán története van az emberiségnek, mindig ott áll az érdeklődés középpontjában; egész társadalmak és korszakok élete szövődik egy-egy hatalmas emberi személyiség alakja köré. Egész természetes az, hogy mindenekelőtt a *történettudomány* érdeklődése fordult a nagy személyiségek felé. A *collectivismus* neve alatt ismert történeti felfogás hívei hol mereven, hol engedékenyebben azt hirdették és hirdetik, hogy „a történeti állapotokat és mozgalmakat a társaságok, vagy másként a *tömegek* idézik elő“, hogy „a tömegek funkciói szabják meg a történeti események irányát, a melyen az egyes ember mit sem változtathat.“² A *Marx-féle történelmi materialismus*, mint általában ismeretes, dogmatikus keménységgel vallja, hogy az egész emberi cultura és összes emberi értékeink bizonyos „végzetszerű“ gazdasági erők változásainak együtthullámzó eredményei; s a divatos *sociologia* általában csak az organismus analogiájára elképzelt társadalmi *tömeg*fejlődésről tud, a hol minden egyes öntudatlan és akaratlan bábja a fejlődés kényszerűségeinek.

Ez a felfogás, melynek végső gyökerei *Comte* és *Herbert Spencer* philosophiájába nyúlnak vissza, másrészt a *Taine* milieu-elméletebe, nem ismer el a történelemben *egyéni* erőket, precízebben csak magát a tömeget tartja

¹ E fejtegetések legmélyebb alapjait a *Böhm Károly* philosophiájában találja meg az olvasó. Azok a vezetőgondolatok, melyek onnan fakadtak, itt természetesen a tanulmány írójának egyéni felfogásán áttörve jelennek meg, különben nem is nevezhetné őket a magáénak. Az utalásokat lehetőleg mindenütt megtettem.

² *L. Szentpétery Imre*: Individualis és collectiv történetírás. Századok, XLII. évf. 3. füzet 197. l. *Barth*-tól idézi.

productivnak, vagy a milieut, vagy valami személytelen collectiv hatalmat; a nagy személyiségek legjobb esetben *eredményei* e hatalmak akaratának, de nem *teremtői* az állapotoknak, eszméknek, culturáknak. Azaz vannak „körül-mények“, melyek nagy embert szülnek. Itt azonban a változatok egész skálája bomlik ki előttünk, a mit nem czélunk végig szemlélni.

Az *individualis* történeti felfogás, melynek legszélsőbb képviselőjéül talán *Carlyle*-t tekinthetjük,¹ hangoztatja, hogy „nincs szentebb az ember előtt, mint a hős és a hősök tisztelete“. E felfogás szerint pedig éppen a nagy emberi személyiségek azok a *teremtő* hatalmak, melyek életet adnak a társadalomnak s ők azok, a kik mozgalmakra, korokra, tömegekre és culturákra örök időkre reányomják szellemük determináló bélyegét.

Midkét felfogásnak fel nem mérhető *ethikai* következményei voltak, vannak és lesznek.

Egy másik tudomány, mely természetéből kifolyólag érdeklődött a nagy emberek iránt, a *paedagogia*, a maga ethikai jellegénél fogva, legmélyebb gyökerét nézve hitem szerint szintén e két szempont: a socialis és individualis szempont alapján termelte a maga hevesen — sokszor pusztá szavakért — küzdő ellentétes iskoláit.

Úgy vélem azonban, a kérdésnek ilyen beállítása jelen czélunk eléréséhez nem alkalmas. Mikor mi a nagy személyiségek nevelői jelentőségének titkát keressük, az, a mire a fentebb érintett eméletek felelni óhajtanak: hogy vajjon a milieuban, a tömegekben, az általános szükségletekben rejlik-e az az erő, mely megváltóként nagy embert hoz létre, vagy a nagy lelkekben születik meg a történelem előrevetett képe, melyet a tömeg öntudatlanul követ; hogy vajjon a nagy ember öntudatosan *teremti*, vagy csak *meglátja* a czélt, mely millióké lesz általa; ő-e a *törvényadó*, vagy csak *reájön* a törvényre, mely őt is vezeti; a köz-katonának „tömeaglelkében“, vagy a vezér agyában van-e a győzelem nyitja s még száz más efféle kérdés mind másodrangú.

A mi kérdésünk, mindezekről eltekintve, az, hogy mit *jelentenek* ezek a nagy személyiségek *nekünk*, úgy a hogy vannak. Van-e hát bennük, akár kapták, akár velük jött. *erő*, melyet közölni tudnak velünk s mely a mi életünket emelni képes? Minek *látjuk* mi őket és minek *kell* látnunk, emberi természetünkben kifolyólag?

¹ L.: *Carlyle* Hősökről cz. művét.

2. Mert az bizonyos — bármiként kerüljenek is oda —, hogy minden történeti mozgalom középpontjában egy nagy emberi személyiséget találunk. S minél nagyobb, egyetemesebb jellegű az a mozgalom, annál nagyobb és értékeesebb személyi élet lüktet mélyen fekvő centrumában. Számos példát lehetne idézni arra, hogy a nagy szellemi mozgalmak sajátos színét, tartalmát, karakterét egy sajátosan nagy, eredeti emberi lélek adja meg. Nagy vallási, etikai, politikai fordulatok formálják az emberiség új és új arculatát, végetlen változatosságban; de a szálak, melyekből ama nagy ismeretlen kezek az emberi élet tarka képeit szövik, mindannyiszor emberi személyiségek arculatát vetítik bele a societas világcépébe. Enélkül holt és értelmetlen volna az; a realis *emberi* jelentését attól nyeri, hogy valakinek a közönségest messze felül haladó erejű élménye ragyog fel benne. És most már, bármiképen került is oda, a nagy személyiség úgy áll milliók világának közepén, mint összes vágyaiknak hordozója, a ki *vezérli* őket egy cél felé. Ő a jobb, nemesebb élet mintája. Jaj volna az embernek, ha saját magánál nemesebb élet képét nem látná maga előtt. De nemcsak a történeti áramlatok sodra halad egyegy nagy személyiség után; *egyetemes léttörvény* az, hogy az ember céljait egy nemesebb emberben látva, kövesse. A gyermek olyan szeretne lenni, mint az apja, a kinél előtte sem erősebb, sem jobb ember nincs a világon. És mi mindannyian akartunk, legalább életünkben egyszer, Robinsonok lenni, tengerre szállani, harcolni viharokkal, a természettel, a vadakkal, mint ő. Sokáig lelkesedtünk a nagy kalandozók hőstettein és bizonyos, hogy a magyar gyermek fakardjával Attila vagy Toldi Miklós rettenetes karja sujt alá a jámbor tőkökre és burjánokra. Aztán sorra ragyogja be világunkat a nagy felfedezők, utazók, költők, tudósok, szónokok, hadvezérek megragadó élete. S ha veszít is forró eleveenségéből, színének ragyogó pompájából az ideal, de mindig *nevelőhatalom* marad. Ha pedig itt valami egyetemes, az ember természetében gyökerező törvényt érintettünk meg, akkor annak összes következményei sem folyhatnak máshonnan, mint *magából az emberi Én természetéből*. Hitem szerint önkényes és sohasem gyökérig ható az az állítás, mely nagy személyiségek jelentőségének titkát, az emberi életre vonatkozó értékét, az adott példák rangsorát s a socialis, etikai, paedagogiai, művészeti vagy más ebből származó következményeket valahonnan *kívülről* s nem *magából az Énből* akarja megoldottnak tekinteni, a honnan mindezek származtak.

Mert semmiféle milieu-elvület, történelmi materialismus, collectiv felfogás, biologismus etc. nem képes megfelelni arra, hogy a nagy személyiség honnan nyeri hatalmát *bennünk, előttünk*? Mert világos az, hogy akármilyen tette is ezen személyiségeket nagygyá, e nagyságot én ismerem fel bennük, én teszem őket vezéremmé, saját belső természetem szerkezete alapján. *Az ideált én alkotom magamnak, ha szükségszerűen is, mert az ideálalkotás az én önállításomnak egyetemes törvénye.* A jelzett irányzatok mindenike *objectív* látószög alatt véli eldönthetni e kérdést a nagy személyiségek eredetének *ontologiai* megállapításával, de teljesen hiányzik a mérője azok *értékének* megállapításához. Mert ki az, a ki egy személyiséget *nagynak* ítél? *Én.* Ki ítél a nagy személyiségek között is *rangsor* tekintetében? Ki képes megállapítani azt, hogy melyik képvisel közülök *örök értékeket*? *Én* és senki más. A *milieu* mondja meg, hogy ez az ember az én vágyaim hordozója és kielégítője? Azt *én* mondom meg, mert *én* ismerem reá.

Továbbá egy másik tényből is világossá válik az, hogy ezt a kérdést mindig az *idealalkotó* Én szempontjából kell nézni. Az a nagy személyiség, a ki idealjává lesz esetleg egész koroknak, *sohase tekinti magamagát ideálnak*, mert ő is beletartozik az idealalkotás törvényszerű solidaritásába, azaz *neki is van személyes idealja.* Még Jézus is, a ki a legmagasabb cél incarnatiója, nem fogadja el ezt, mert így szól annak, a ki őt „jönak“ (tökéletesnek) látja: „Egyedül az Isten jó“, azaz az ő személyes Istenidealja a jó. A legelső kérdés is tehát, hogy *ki* a nagy személyiség, már csak *subiectív* szempontból dönthető el. És e szempont alatt nem az lesz a kérdés, hogy miféle *külső* hatalmak tették őt nagygyá — ez másodrangú —, hanem miféle *belső* emberi természetből fakadó törvényszerűség alapján értékeljük őt *mi* nagynak? *Mert a kanon bennünk van és nem a gazdasági erők, a milieu és a societás általunk vetített szövedékében.*

Ezzel a, ha úgy tetszik: *módszerrel*¹ képesek leszünk elsősorban is felfedezni azokat az alapokat, melyekből kényszerűen állítjuk be világunk középpontjába a nagy személyiséget; tehát meg tudjuk magyarázni jelentőségük miért-jét *önmagunkból*; azután meg kapjuk a kulcsát annak, hogy a történelemben adott emberi személyiségek közt melyik és miért képvisel igazi *nevelői* hatalmat, mért *örök értékeket*?

¹ Erre nézve l. *Böhm* Dialektikájának (Az ember és világa Bpest, 1883.) „A módszer kulcsa“ cz. §-át.

Eljárásunkat, ha kissé élesen is, leszögezhetjük a következő szembeállításban:

Jászi Oszkár a történelmi materializmus vizsgálatánál *Marx* módszertani elvét így foglalja össze: A társadalmi jelenségek (itt, mint történelmi jelenséget, vehetjük a nagy személyiséget is) magyarázatánál csak az esetben szabad *eszmei rugók* (vallási, erkölcsi, bölcsészeti) hatását segítségül hívni, ha a *gazdasági erők* (vegyük mi még ide a milieut) *önmagukban* az illető jelenség megértésére nem elégségesek.¹

Mi pedig jelen vizsgálódásunk vezető elvét így fogalmazhatjuk: Bármiféle emberi jelenség (a társadalmi pedig az) magyarázatánál és értékének megállapításánál sohasem szabad más (akármiféle) rugók hatását segítségül hívni addig, míg azt tisztán *magának az emberi Énnek természetéből* megérteni meg nem próbáltuk.

Ezen elv segítségével szeretnők röviden vizsgálat alá venni a nagy személyiségek nevelői jelentőségét. Ha a már fent jelzett kérdésekre kielégítő feleletet így nem kaphatnánk, készek lennénk elismerni egész álláspontunk csődjét.

3. Az emberi Én élete általában két főirányban nyilvánul: az egyik életnyilvánulás a *világ megismerését*, a másik e megismert világban való *önkifejtést*, az Énnek a valóság hálózatában való teljes kifejlését, akadálytalan megvalósulását czélozza.²

Az ismerés tehát az életnek, az Én existenciájának lehetőségét adja meg, az ismerés az önállóság *kényszerű eszköze*. E szempontból nézve, néhány, czélunk megközelítésére nélkülözhetetlen vonását kell leszögeznünk az ismerésnek. Az első legyen annak a, közönséges példákkal is illusztrálható ténynek megállapítása, *hogy a világ megismerésére az embert égő hiányérzetek sarkalják*, az a kínos fájdalom, melylyel az embert minden ismeretlen dolog, mint előbb a félelem, azután a bizonytalan kételkedés, majd az égő kíváncsiság nyomasztó és perzselő ösztökéjével gyöttri. Minden titok fáj nekem, mert utamban áll; mindenik ellenséges vár, melyet létem érdekében kell halálíg ostromolnom. A mit nem értek azzal szemben nem tudok megállani; arra képtelen vagyok építeni; s életkérdés pedig, hogy mire támasztom fel az existenciámat? Ismernem kell

¹ Dr. *Jászi Oszkár*: A történelmi materializmus állambölcselete. (Társ. tudományi könyvtár III.) I. fejezet. 3. §.

² L. erre nézve: „Bevezetés a személyiség paedagogikájába.” (Kolozsvár, 1912.) cz. tanulmányom 27. §-át. 73. l.

a homok megbizhatatlanságát és a szikla romolhatlan erejét; s csak akkor vagyok *nyugodt* életű építő.

Mert ez a *nyugalom* az, a mit öntudatom kerget és semmi más, mivel ennek biztosítása jelentené számomra az élet teljességét, a czélt, az entelecheiát. Ezt bizonyítja az ismerés egész alkata, melynek *Böhm Károly* olyan éles szemekkel nézett a mélyébe.¹ Tulajdonkép minden hatás, mely öntudatom nyugodt körét *kényszerűen* éri, egy zavar, mely ezt ismeretlenségénél fogva többé kevésbé fájdalmas hullámozásba hozza. A nyugalmat csak úgy szerezhetem vissza, ha e hatást *szembehelyezem* magammal, *kivetem* magamból. Ez a minden esetben kényszerű és egyetemes folyamat a *proiectio*, a hatásnak saját irányába való kihelyezése. Most e kihelyezett hatást az öntudat a *kép* formájába öltözteti, azaz utánképi, felfogja, még pedig *saját tevékenységeinek* amaz ismeretlen ok vonásaival való *azonosítása* útján s ezzel *megérti* azt és most már az ő létérdekének megfelelően foglal állást vele szemben, vagy mellette; támadnak benne indulatok, érzelmek és a megértett viszony alapján cselekszik. Pl. ilyen kényszerű hatás következtében vetitem magam elé egy felém rohanó ló képét. Hogy a ló *fut*, hogy *felém* fut, hogy *megvadult*, ezt saját közvetlenül ismert tevékenységeinek azonosításával érti meg öntudatom s akkor jön az életösztön öntudattól átsugárzott reactiója: az elfutás vagy szembeállítás, egyszóval a kellő cselekvés az élet érdekében. Ez mindenre, a mit a mi ismeretünk befoghat, áll; a *magyarázat megadása* *életszükség*, melyet ott, a hol az értelem nem képes másként végezni, a phantasia segítségével old meg, csak-hogy a világot és benne önmagának helyzetét és teendőit belátva, a belátáson alapuló nyugalmat, a megvalósulás békességét elérhesse.

De tovább menve, az ismerés összes szálai még szorosabban szövődnek az Én köré és még világosabban tűnik elé annak igazsága, hogy itt az *élet lehetőségét megadó bizalomról*, az élet szilárd támasztó pilléreinek lerakásáról van szó, a melyek mindent tartanak, a mi a miénk.

A nagy *Comenius*-nak egyik alapvető neveléstani

¹ Lapszámokat idézni felesleges. Főkép a *Dialektika* (Az emb. és vil. I.) bevezetésében, *A szellem élete* (i. m. II.) megfelelő helyein. *A megértés, mint a megismerés középponti mozzanata* cz. értekezésben találja meg az olvasó. Egész tételszerűen szövegezve, frappánsul l. *Tap. Lélektan* (Bpest, 1904.) 21. §. 46. l. Én e fejtegetésben már tovább viszem a szálakat és magyarázom a tétel természetéből kifolyólag s czélom szerint.

nézete, melynek alapján ő a világ megismerését és megismertetését lehetők tartja, az volt, hogy *mibennünk a világ minden eleme meg van*, azért vagyunk képesek megismerni. Nem más ez, mint a mit már az antik görög bölcsek naiv értelemben hirdetett: *hasonlót hasonlóval lehet felfogni, megérteni*. Azaz, mivel mi, a mint *Böhm* logikai előadásainak alapvető részében oly erősen hangsúlyozza, a dolgokba belemenni nem tudunk, sem a dolgok nem sétálhatnak át a mi fejünkbe, hogy így ismerjük meg őket, ennél fogva minden ismeret a mi kényszerűen alkotott *képeink* megismerése. Mivel azonban nincs más ismeretőnyező, mint *maga a functio*, azért minden ismeret *saját functióink segítségével való megértés, azonosítás, az emberi élet átültetése a dolgok képeibe*.

A mire nincs bennünk tevékenység, melyet azonosíthatnánk vele, azt nem vagyunk képesek felismerni és megérteni, az számunkra nem létezik.

Most, ha az előbbieket figyelemmel kísértük, könnyen beláthatjuk, hogy a megismert dolgok egészét méltán nevezhetjük *világképnek*, mert nem más, mint alkotójának képe, *az ő világa*, melyet saját functióival ért meg és saját életérdekében rendez be térben és időben. Természetesen nem arról van itt szó, hogy a világot az ember teremti, hanem arról, hogy az embernek a világról csak képe van. Továbbá ez sem oly „túlzóan“ subiectív gondolat, a hogy első pillanatra látszik és semmiképen sem jelenti azt, hogy a mi ismeretünk *önkényes* lenne. Először is a mi ismerőtevékenységünk azonos és egyetemes functiókban gyökerezvén, normalis esetekben ismeretünk is azonos és a világkép igazsága az ő egyetemesen meggyőző voltában gyökerezik. A világkép tehát *emberi* teremtés, de igazságát biztosítja „az elkerülhetetlen functio“ azonossága minden emberben. Ezért van az, hogy ránk nézve vannak evidens, azaz további bizonyításra nem szoruló igazságok, melyek *Én-ünk* természetéből folynak. Már a *stoikusok* a mi képeink, e *megragadó, kényszerítő* erejében látták az igazság bizonyítékát és ezt fejezi ki az ő szép terminusuk: *φαντασια καταληπτική*. Ezen az állásponton van *Descartes* is, ki szerint „minden igaz, a mit világosan és határozottan fölfogok“ (*clara et distincta perceptio*), azaz a mi evidens.¹

Így hát a mi képeinknek ugyanazon jelentése van

¹ L. *Descartes*: A philosophia elvei. I. 43. §. (Philos. írók tára. I. 150. I. Ford.: Alexander Bernát.)

mindnyájunkra nézve, az „asztal“ képe pl. mindnyájunknak egyet jelent, a fenti oknál fogva.

Azonban, ha a mi világgépünk azonos valóságot foglal is be, minden emberre nézve vannak mégis *egyéni* vonásai, egy sajátos *egyéni jelentése*, mely mindenkinél más és más. És ez azért van, mert minden alkotó Én *individuum*, azaz páratlan, egyetlen, s így ugyanazon valóságot páratlan és egyetlen módon fogja fel. Ebben van *Leibniz* hasonlatának igazsága, hogy a mint egy és ugyanazon város képe különböző pontokról nézve más és más, úgy a substantiák (az egyéni lények) végtelen sokasága miatt számtalan különböző világegyetem van, de azok ugyanazon egynek képei, az alkotók különböző szempontjai szerint.¹

Így hát az azonos valóságról alkotott világgép a hány ember van, annyiféle gazdagságú, színű, jelentőségű változatban létezik. Mert itt arról van szó, hogy a mivoltában (ontologiailag) megismert dolog mit jelent *nekem*? Az Én mindent magára vonatkoztat, magára nézve ismer jelentőségesnek, az érdeklő elsősorban, hogy milyen viszonyba lépett a megismert valóság az ő önállítással, mi a teendő veleszemben? Az Én ura akar lenni annak a világnak, az az ő világa és abban neki kell kifejlődnie.

A dolgok egészének, a világgépnek ez az Énre való vonatkoztatása aztán átforgalmazza az egészzet. A paraszt ember és a művelt lelkű ember egyként erdőnek látja az erdőt, de nem egyformán látja, mindkettőjüknek mást és mást jelent az. Az ismerő szellem *minősége*, disponáltsága, hiányérzetei, fejlettsége a világgép minőségét teljesen átforgalmazza. Megragadó példa erre Pál apostol, kinek a mulandóság és bűn tudatában égő hiányokat szenvedő lelke e maga fájdalalmát kivetíti az egész világra; néki a mindenség adventi várakozásban él, az „egész teremtettség nyög, várja a megváltást“, minden magán viseli e kínos, epedő várakozás arculatát, — pedig nem a teremtett világ nyög, hanem az ő lelke és annak vergődését látja mindenben, a saját borús lelkének kivetített, nehéz árnyékát. Milyen más *értékű* volt ránézve a világ minden jelensége, mint pl. egy ugyanakkor élő római Petroniusnak, a ki aranyos napfénybe borulva látta az egész világot és lelke könnyű derűje sugárzott rá vissza ebből „a szép és boldog“ mindenségéből.

Hogy az öntudatunk fényébe kerülő valóság *segíti-e, vagy akadályozza az Én önállítást*, mutat-e biztos utakat

¹ *Leibniz*: La Monadologie (1714). Ed. Erdmann. §. 57.

a kifelé törekvő életvalóságnak, vagy elfojtani készül azt: ettől függ a világbép egyéni minősége és jelentősége, s ez alapon ítélkezik — talán a legmagasabb fokon is az Én a megismert dolog *értéke* felett. Viszont, hogy az önállítás meg tudja-e találni a maga akadálytalan megvalósulásának útját, az attól függ, hogy *van-e elég erő az Énben* olyan világbép alkotására, mely neki megfelel? Az alkotó Én *minőségének* kérdése ez, melyben az emberi értékelés legmélyebb gyökerei rejlenek. Itt azonban már egy határfogalomnál: az *egyéniség* titkánál állunk.

Azt hiszem, fejtegetéseink nyomán talán világossá lett már az, hogy az egész ismerési folyamatban mit kell látnunk? Ha az *Én* volna az egyetlen valóság, akkor önállításának, belső kényszertől hajtott megvalósulási vágyának bizonyára mi sem állana útjában. Azonban a dolog úgy áll, hogy az *Én* kifejlésének tere mégis a való világ, a Nemén. Hogy kifejlődhessék, *ismernie kell* ezt a területet, át kell értenie a világot, hogy urává lehessen és megtalálja a maga útját. Ennek *eszköze* az ismerés. A fejlődés folyamán az ismeret köre egyre tágul, tartalma gazdagodik, az *Én* lassanként kibomló funkciói maguk azok, a melyek kényszerűen gazdagítják, mert mindenik keresi azt a formát, azt a sikot, a melyben megvalósulhasson. Az ismeret egyes adatainak összegéből eredményképen áll elő az *Én világbépe*, egy rendezett és megértett alkotás, a hol minden adat térben, időben, oki és czéli viszonyban egy centralis jelentés körül helyeződik el, abból a czélből, hogy az Ent, az élet sajátos nyilatkozását hozzásegitse a maga belső valójának teljes megérleléséhez, melynek subiectiv reflexe a békesség, a kiteljesedett, egész, befejezett mívolt érzése.

Magának a teljes, békességes életnek bennünk élő képe, gondolata az az egyénenként más és más színezetű, gazdagságú és értékű *centralis jelentés*, mely a világbép *kényszerű* adatait *öntudatos*, az Ennek megfelelő *rangsorba* állítja.

Fejletlenebb emberi világbépben az érzéki gyönyört szolgáló vonások, az értelem fontoló munkájának virágkorában a hasznóhajtó, az önfenntartás céljára alkalmas adatok, az élet csúcán a nagy szellemi értékeket képviselő symbolumok állanak a világbép homlokterében, mivel a fejlődés folyamán így szolgáltatik legczélszerűbben az *Én önállítása*.

De ha a dolog így áll, akkor *reánk nézve* az egész világbép nem egyéb, mint a póknak a maga hálója: egy

szövedék, egy hálózat, önmagunkból kivetített megvalósulási sík, mely lehetővé teszi számunkra az életet. Hogy e hálózat végső szálai kényszerű realis valóságba fogóznak, az bizonyos; hogy szívárványos fonalai örök, tőlünk független értékek sugaraiba vesznek bele, az a mi boldogító reménységünk; de az is bizonyos, hogy az életet, a jelenlést, a lelket mi adjuk a világnak, s Böhm szavaival: „a hol emberi élet nem hullámzik, kőben, fában, általában az idegen valóban, ott csak fogalmakról kellene beszélnünk; ideális bennük csak azon kölcsönzött élet, melyet értelmünk obiectiv képeikbe belelehel.“¹ Így értjük meg azt, hogy az az egész társadalmi hálózat, melyben az emberi élet lefolyik, a cultura által létesített egész emberi világ, nyerve bár obiectivitását akárhonnán, az életet tőlünk, az őt alkotó Énektől nyeri, — nem benne, hanem bennünk van a teremtor erő, mely őt is alkotta, mint az egyesek önállitásának eszközét. A társadalmi intézményeknek productivitását tulajdonítani metaphysika, mert „a társadalom nem productiv, productiv csak az egyesnek öntudatos szelleme.“ „Csak a hatalmas egyesek teszik a társadalmat hatalmas tényezővé“ — mondja Böhm.²

Most már csak azon gondolatot kell erősen figyelemben tartani, melyet az eddigiekben hangsúlyozni kívántunk: hogy a világkép megalkotása életszükség; az ismeret sohasem független a mi létünk érdekétől, hanem ellenkezőleg annak érdeke.³ Csak ha az öntudat előtt tisztán áll az egész külső valóság, akkor zavartalan és teljes a mi életünk. Ilyen értelemben a teljes ismeret a végcélzt jelenti.

A belőlünk kifelé törekvő és megvalósulni akaró valóság tehát az, mely a világképet, mint önállitásának megvalósulási eszközét igényli. Ilyen valóság pedig csak egy van: maga az élet, mely bennünk nyilatkozik.⁴ Ez az activitás az, melynek, hogy bele ne ütközzék a külső valóság akadályai, hogy tisztán és akadálytalanul bontakozhassék ki bimbójából, szüksége van az idegen valóság megértésére, tiszta átlátására, mert csak a megismert világban tud megvalósulni.

¹ Böhm: Az „idea“ és „ideál“ értékelméleti fontossága. A magyar philos. társaság közleményei. XV. füzet Bp. 1905. 5. l.

² i. m. IV. 17. l.

³ E gondolatot kifejezésre juttatja Tankó Béla is „A XIX. század ethikai válságáról“ cz. tanulmányában, a hol így szól: „Létföltételt az ember nevére az igaz ismeret csak úgy, mint a hasznos táplálék.“ (Ref. Szemle 1912. Kolozsvár, 502. l.)

⁴ Szintígy mondja Böhm: i. m. II. 5. l.

A világképben tehát maga a mi életünk válik öntudatossá, látja meg a maga céljait és a feléjük vezető utakat.

Felfogásunk e ponton egy nagy és sokképen félreértett philosophus gondolatára vet fényt. *Spinozát* értem. Ő állítja azt, hogy az egész valóságot átölelő belátás, a világrend törvényszerűségének tiszta átértése teszi a mi életünket teljes és tiszta actióvá, szenvedésnélküli és megvalósult egésszé. Ha van ember, a kinek belátása tényleg ily mindentátfogó, a kinek világképe oly megoldott és tökéletes egész, melynek minden pontja egy jelentés egységes fényében ragyog; arra nézve tényleg azt jelenthetné ez, hogy önállítása minden ponton sikerült, élete teljesen kifejezett, hiányérzete nincs, szenvedélyek többé nem korbácsolják. A kire nézve nincs megoldatlan kérdés, annak nincs több nyugtalansága. Ekkor minden irányban akadálytalanul végnélküli sugarakban rezeg ki belőle az élet, az actio s az ő öröme a szenvedélytelen, tiszta „*amor dei intellectualis*“-ba olvad át, a megértett törvényszerűségben való abszolút megnyugvásba. Így fölfogva Spinoza gondolatában az a mélyen igaz jelentés rejlik, hogy az Én a maga világában fejlik ki, világképe pedig vele együtt teljeseedik és valósul meg, mint a fejlődő lélekkel a test; *s egy teljes, megoldott, mindentátfogó világkép egy teljesen megvalósult életet tételez föl.*

4. De maga Spinoza panaszkodik az emberi nem azon szerencsétlen végzetéről, hogy természetéből kifolyólag szinte képtelen eljutni e tiszta, örömteljes belátáshoz, mert az indulatok rabságában nyög és emiatt zavaros szemmel látja, jobban mondva nem látja az igazságot és szenved.¹

Igy tehát az ember világképe csonka marad, zavaros és homályos, tele meg nem oldott titokkal, — a mi azt jelenti, hogy *élete* korlátolt és folytonos fájdalmas hiányát érzi az akadálytalan kiteljesedés lehetőségének. Spinoza a fájdalomnak okát a belátás hiányában látja, ezt pedig a mi testi, korlátolt phisikai mivoltunkból származtatja. Szellemi mivoltunk tiszta tükrét untalan belepi az affectusok göze, s akkor ez a szellem képtelen tisztán tükrözni a valóságot, a világ képét — s mert nem látja be a jó és igaz világrend törvényszerűségét — fáj neki a nagy örök bizonytalanság. Ezt a gondolatot ragadja meg és hasznosítja a maga ideális rendszerében *Leibniz* is, ki szerint a monas actiója a tiszta képekkel nő, míg teljes szellemi tökélyre

¹ V. ö. *Spinoza* fejtegetéseit az *Ethica* IV. részében: „De servitute humana, seu de affectuum viribus.“

jut, ellenben a hol az érzékek vannak túlsúlyban, ott a kép zavart és akkor a monas szenved.¹

Bizonyos az, hogy valaminek a tiszta megértése tényleg mindig egy hiányérzetünk megszűnését jelenti, mert egy akadályt állít félre az Én útjából. Így a világkép egész, hiánytalan teljessége, mely az egész velünk vonatkozásban álló külső valóság átértését jelentené, tényleg a mi Énünk abszolút teljességét, teljes fájdalomatlanságát mutatná. A fájdalom azonban nem a zavaros képben, hanem az *Énben* van, a mely nem tudott tiszta képet alkotni s ezért a bizonytalanság csonkaságát, az önállítást tétevézését érzi.

Azonban ebben az értelemben az Én mindig csonkaságot érez. Még a legtökéletesebb világkép is csak egy töredéke a valóságnak, melyet a titkok végtelen párázata burkol körül. Mivel pedig a világkép magának a mi életünknek megvalósulási síkjára, melyben mintegy a magunk életére ismerünk, melyben az élet maga válik öntudatossá; azért e képben csak egy *reflex* van előttünk, saját életünk visszavert képe az öntudatban, melyet *Böhm az élet „idejének”* nevez.² Így azonban az öntudatra jutott élet sohasem lehet az, a mi bennünk öntudatlanul szunnyadoz. Mert az élet maga, úgy a mint bennünk elárad, egy meghatározhatatlan, korlátlan érzet, melynek egyetlen vonása az az önállítást, mely a teljes, végtelen, szabad megvalósulást igényli — egy kifelé törekvő valóság, melynek nincsenek gátjai, mert *végtelen*. Hogy tulajdonképpen minden funkciónk e végtelen valóság végtelen fejlődését szolgálja, hogy minden vonása a mi világképünknek az ő rohanó futása elé fekteti le a sineket, s hogy mi öntudatlanul is ép e végtelen fejlődési lehetőséget igényeljük, azt mutatja azon egyszerű példa, hogy bármely funkciónk hiányérzetét azonnal az *egész valóságra* vonatkoztatjuk. Az éhség, a hideg, a szerelem hiányérzetei ép úgy az *egész életérzetet* akasztják meg és borítják bánatos ködbe előttünk a világot, mint a fizikailétünk egyszerre való megszűntetését fenyegető veszedelem érzete. Nemcsak a gyilkosok között szorongó ember képtelen csendesen bölcselkedni, mondjuk a barátságról, hanem az éhségtől gyötört is. Ha hirtelen valami akadály áll valamelyik tevékenységünk útjába, a gyöttrődő ember előtt elveszti értékét egyszerre minden. Röviden: *minden fájdalom a végtelenség hiányérzete*. Minden hiányérzetünk-

¹ *La Monadologie* §. 49.

² i. m. II. 5. l.

ben, legyen az bármily parányi, a bennünk szunnyadozó élet egész akadálytalan teljességének fájdalmas megcsontását érezzük meg, a fájdalomban lobban fel előttünk minden kívánatosságával az élet végtelenségének vágya, mint az elszálló vízcseppeben az egész, felséges Nap ragyogó képe. Ezt a gondolatot fejezi ki *Leibniz*, mikor arról beszél, hogy a zavaros (azaz a fájdalmat okozó) kép tükrözi a mindenséget.¹

A fájdalomban érzi meg tehát az ember azt, hogy a mit megvalósít és a mi benne megvalósulni óhajt, t. i. „az élet nemtudatos végtelensége és mindenkori megvalósultsága“ nem lepik egymást.²

5. Az élet e végtelenségét igényelni azonban annyi, mint önmagunkat igényelni és azért kiirthatatlan, örök és el nem nyomható a törekvés, melylyel az Én a maga teljességére vágyik. És épp ezért az egységes, teljes világkép, mint az életvalóság kifejlődhetésének rendezett és átértett feltétele, olyan ős életszükséglet, melyet fejlettségéhez képest minden ember és minden emberi kor kénytelen volt magának megalkotni.

S bár a végtelenségre hivatott élet mibennünk untalanul a való viszonylataiba ütközve, szakadatlan csonkasságot érez és állandó kísérője a fájdalom, az élet végtelenségét befogadó világkép mégis ott lebeg előttünk s ha az útvesztők ködös távolát öntudatunk fénye besugározni képtelen, megalkotjuk az ismeretlenség képét és megadjuk a magyarázatát minden titoknak *önmagunkból*. És ezt megtesszük azáltal, hogy Énünk belső gazdagságából, a bennünk szunnyadozó élet kincseiből *nyugvópontokat, végczélokot* vetítünk bele a világképbe s ezek a nyugvópontok és végczélok az *eszmék*, melyek *követelmény* gyanánt lebegve előttünk, parancsolják, hogy utánuk igazodjunk, hogy a való viszonylatok támadására „nem“-mel feleljünk és meggyőződjünk arról, hogy nekünk azzá *kell* lennünk, a minek álmódó, ébredő valóját rejtegetjük.³ Ezek az eszmék az emberi Én fejlődése rendjén egy felszálló sorban lépnek be az Én világképébe, mint az egészzet összefogó jelentés és mint az élet elpihentető végczéljának képviselői. Mindig képviselik az Én *akkori értékeit*, mert aszerint helyezkednek a világkép centrumába, hogy az értékelés milyen fokán

¹ *La Monadologie*. §. 60—61.

² *Böhm* i. m. 11. l.

³ Gondoljunk *Kant* fejtegetéseire a „Kritik der reinen Vernunft“ transcendentalis dialektikájában. E gondolatot röviden érinti a „Prolegomenák“ 45. §-a is.

áll az alkotó Én. Ilyen elpihentető célpontok gyanánt lépnek fel az ember előtt az élvezetek, a hatalom, a dicsőség, a szerelem, a szabadság, az erkölcsi célok, a tudomány, a művészet stb. eszméi, melyek mindig az Én hiányérzeteiből fakadó űrt töltik be a világképben. Ezek tehát *célképzetek*, melyek saját emberi természetünkből következnek a fejlődés folyamán s melyek sejtelmeinket, bizodalunkat, munkakedvünket keltik fel titokzatosan vonzó valójukkal, hogy helyreállítsák az életnek a való viszonyok által megrendített aktivitását. Ilyen célképzet, idea annyi lehet, ahány funkcióba ágazik az ember élete, de azért van az Én előtt az élet egységéből következőleg egy, az öszszest képviselő idea: *az élet összképe, gondolata*,¹ mely a többi eszmét mind egyesíti magában és a szerint teljesedik és nő fényében és intenzitásában, a mint fejlődik az *őt alkotó Én maga*. Mert bizonynyal olyan fogalmunk van az életről és olyan értékűnek tartjuk, a milyenek magunk vagyunk.

E fejlődést leírni nem feladatunk. Csak utalunk arra, hogy a mint az emberi Én teljesedik nő s funkciói egyre szélesebb sikokát ölelnek át, hogy a végcél felé segítsék, úgy halad a világkép centralis jelentőségű eszméinek, nyugvópontjainak *rangsora* a pillanatig tartó, a szervezet önkénytelen reakciójából származó és egyéni jellegű értékektől az örök, önmagukban értékes, minden emberre nézve kötelező jellegű s az emberi élet legvégső nyugvópontjait jelentő szellemi értékek felé.

Lehet, hogy sok emberi világkép mindvégig a hedoné forró gőzébe és vérvörös lobogásába temetkezve marad; sokat örökre kötve tart a hasznosságai becslés nehézkes, egyre merevedő kérge, s e világképek nyugvópontjait a megfelelő értékeket képviselő eszmék alkotják; ám szilárd meggyőződés, melyben a legnagyobb gondolkozókat követem, az, hogy az ilyen életek csak viszonylagos fejlettséget értek el s mindig csonkák maradtak. Mert a mennyiben öntudatlanul él bennünk az élet végtelensége, annyiban vágyódásunk is annak teljessé tételére vonatkozik; a mennyiben mi önkénytelenül és kiirthatatlanul érezzük azt, hogy lényünk szellemi mivolta több és nagyobb, mint az egész való világ, melynek korlátaiba szorítottatott, pedig ezt érezni ősi *emberi* mivoltunkból folyik, annyiban bizonyos az, hogy a mi életünk csak akkor éri el a maga teljes megvalósulását, csonkítatlan mivoltának nyugalmát, a mikor

¹ Böhm : i. m. II. 5. 1.

az egész világ felett, mint saját alkotása felett, *úrrá* válik, mikor *mindenben* felismerte a maga önállóságának eszközét, melynek értéké *saját szellemi mivoltának önértékiségéhez mérve* állapítja meg.¹ Már pedig ezen királyi méltóság tudatát az ember csak a maga öntudatos, szabad és tiszta szellemisségének teljességében éri el, mikor világképének uralkodó planetái az igaz, jó, szép értékei lettek, mikor az *eddig ellenséges* világba, mint az *övébe, szeretettel* mélyed bele, mert többé nem úr felette a való viszonylatok hálózata, hanem tisztán és megfejtve áll a praeformált törvényszerűséggel kibomlott szellem előtt a rendeltetés, a cél, az élet titka maga. Csakis ezen a ponton éri el az Én az ő leghevesebb vágyakozással óhajtott célját: a *békességet*, mely az élet teljességének tudatát és érzését jelenti.

Mivel pedig az élet e teljessége közös, egyetemes emberi cél, azért a szellem e szabad, tiszta és öntudatos életére mindnyájan vágyunk, legalább egy-egy felvillanásában az életünknek, mindnyájan viszonyulunk azon örök értékeket képviselő eszmékhez, melyek az igazság, jóság, szépség, szabadság, szeretet. Azért pillanatnyi, vagy egy-ideig tartó nyugalma lehet az életnek a hedonistikus és utilista világkép hálózatában is, de az élet végtelenségének és a világ felett való uraságának büszke és diadalmas tudatára a szellem csak e végtelen perspektívák megpillantásakor juthat el.

De ha el nem jut is az egyének legtöbbszörében, azért mégis minden emberi szív legmélyén ott él a képe e fenséges életnek, mint az ő rendeltetésének képe. S bármily kemény kérést vonjon is a külső való viszonylatainak szövedéke ez ősi öntudat felé, az élet egy-egy pillanatában felzendül alóla a hazavágyó szellem esengő kiáltása.

6. Az élet végtelen gazdagsága szunnyadoz tehát bennünk és törekszik önmagának teljes megismerésére, mintegy erre a magában való végetlen gyönyörködésre a teljes világkép megalkotásában, melynek hiánytalan egészében a maga valóját teljes pompájában reméli szemlélhetni. Elkerülhetetlenek azonban épp ezért azok a csalódások, melyeket a való viszonylatok ejtenek az élet csorbitatlan teljességén. Ezekben a csalódásokban azonban a megütköző Én természetéből kifolyólag mindig a legtávolabbi, a legvégső nagy értékeket, az örök szellemi koronának ékeségeit érzi veszélyeztetve, több-kevesebb öntudatossággal.

¹ V. ö. *Tankó* i. m. (Ref. Szemle. Kvár, 1912. 504. 1.)

Az élet ösztöne maga az tehát, mely e távoli, de azért ellenállhatatlan hatalommal ragadó cél, az önértékű szellemiség érdekében minden lehetőet elkövet, csak hogy a teljesség reményét megmenthesse magának. Való igaz, hogy nem minden emberi életet vezetnek e messzeségben ragyogó fárósok örök lángjai, de oltaná ki őket valaha egy láthatatlan kéz, tűnének előttünk örök sötétbe az élet e napfényes ormai, honnan *a mi* megdicsőült életünk képe nézett reánk hívogató mosolygással: akkor elvesztené az ember előtt értékét és varázsát minden, az élvezet, a hatalom, a dicsőség, a köznapi élet apró hasznai; mert mindezek csak jelzőkövek az úton, mely az örök értékek felé vezet s melyek mind túlmutatnak önmagukon és *viszonylagos* értéküket maguk is csak azon örökbecsű célokból nyerik, mint a bolygók fényüket a Naptól. Az élet *igazi* célja veszne el bennük, az életösztön kapna halálos csapást, mert hiszen a szellem legbensőbb valóját, praeformált igaz tartalmát fejezik ki, mint *rendeltetést*; mi vetítettük őket előre célpontokul a saját megvalósulni óhajtó tartalmuk legforróbb magvából.

Ezért az élet e végső nagy kincseiről, a szellem önértékét jelentő eszmékről: szabadságról szeretetről s a bennük teljességre jutó igaz, jó, szép életről lemondani mi emberek nem tudunk; s minél jobban szoritja le feltörő valóságunkat az idegen való kérge, minél inkább kicsorbázza azt, annál hevesebben ég lelkünk feléjük vágyódásában e tündöklő eszmecsillagok fénye.

Minden támadás tehát, mely életvalóságunkat éri a külső valóban, egy fájdalmas megakasztása a kifelé törek v áradatnak, mely zügó habjait visszaveri. Ez akadály előtt megtorlódott életnek *kell* tehát egy út, melyen tovább haladjon, egy új meder, melyet az ismeretlenség ködében és magának, hova célpontul az eszmét tűzte ki.

Már most e tétovázás, e fájdalmas megduzzadás pillanatában, ha az önállósításnak új út nem kínálkozik, beáll egy olyan állapot az Én életében, melyben *fájdalmasan figyel megcsonkított functiójának pótléka felé*. Ez az állapot az akarás csirája, a *vágy*.¹ Ez a vágy pedig a „megváltás“-ra, az élet minden hiányon felülemelkedő teljességére irányul.² Minél erősebb azonban a támadás, mely az Ent érte, minél inkább az ő egész existenciáját akasztja meg, minél nagyobb tehát a válság, melybe került, annál nehezebb a

¹ V. ö. Böhm: A szellem élete (i. m. II.) 61. §. 352—354. l.

² Böhm i. m. 37. §.

pótlék, az új megvalósulási út megtalálása. Az életnek ezek a tragikus, forradalmas, megrázó pillanatai, a kétségbeesés borzasztó percei, mikor minden kockán forog és keresi a megváltást.

Ha ez a megváltás be nem következhetik, akkor az élet vagy egy villámlásszerű leroppanásban ég össze, vagy a visszaszorított életár elveszti energiáját, elteriül, mocsárrá válik és belehal az iszapba: a nembánomság és cinikus züllés fertőibe. Bármely esetben is azonban egy dolog bizonyos: *az élet e megakasztásában a célképzetekbe, a vezéreszmék elérhetőségébe vetett életbizalom rendül meg; az Én fenyegetve látja az ő zavartalan teljességét, melyet az ő nyugvópontokul proiciált eszméi jelentenek neki s bizalmatlanság, kétely, levertség lepi meg. Ebből a kétségbeejtő érzésből csak egyetlenegy valami válthat meg, az a valami t. i., mely képes az emberi élet végső értékeit képviselő eszmékbe vetett bizalmat visszaadni, a mi a bénulás erejét százszorososan felülhaladó erővel tudja szemünkbe sugározni a meglátás fényét, hogy e végcéllok s velük az élet teljessége elérhető.* Arról van tehát szó itt, hogy mi csak akkor vagyunk képesek fájdalmainkon áttörve, a mi praeformált céljainkért küzdeni, ha azok elérését *garantálva* látjuk abban, hogy *már el voltak érve.* Az ad nekem erőt, új hitet, életbizalmat, a valóság kinzó, leverő szövedékében, hogy a mit én *át akarok élni,* mint legdrágább javamat, azt *már átélte valaki;* hogy az életbizalom, mely belőlem most hiányzik, *emberi életből* ragyog felém, mint biztató csillagsugárzás, fényt hintve *a cél felé vezető útra,* melyet én nem találtam s melyet ő végigjárt és kipróbált már. Röviden: megakasztott önállítasom pótlékát csak egy, az enyémnél nemesebb, teljesebb *emberi életben* találhatom meg, melybe az én elérhetetlen, lebegő ideáimat öltöztetem, a mely képviseli előttem céljaimat, megvalósítva. A mire magából, a belőlem kivetett eszméből, mint célképzetből, hiányzik az erő, azt megadja nékem a *nagy ember.* Emberi természetünk legmélyebb sajátsága az, hogy a megváltást a *megváltóban* lássuk; hogy felemelkedjék és győztesen szárnyaljon fel szellemünk abban a bizonyosságban, hogy az én emberi céljaimat meg lehet valósítani, mert egy ember-testvérem, *az én functióimmal,* megvalósította. Az idea tehát, hogy megakasztott önállítasom pótlékát megtaláljam, *concret,* eleven, átélhető, emberi formát vesz magára, az idea *ideállá* lesz,¹ *s e concret forma mindig a történelem*

¹ Böhm: Az „idea“ és „ideál“ stb. i. m. III. 14. l.

nagy személyiségei, kik így eszményképekké, mintákká magasodnak előttünk.

Az előttem lebegő ideák a maguk általános jellegük-nél fogva az én adott, *egyéni* hiányaimat pótolni nem képesek, sőt éppen ők igénylik a pótlékot, mert őket érzem veszélyeztetve. A *nagy személyiség* ellenben adott, *egyéni* életében megvalósítva mutatja fel az én legnagyobb értékeimet s azért képes bizalmat adni és erőt kölcsönözni nekem. Az ő élete *utakat* ad az én tétovázó életemnek, elborult szemeim előtt kitarja a *keresett perspektivákat* és ebben van neki, mint ideálnak, *önállító ereje*, mely magához lánczol és hordoz engemet, mert ő a *hordozója az én értékeimnek*.

Mihelyt pedig egy ilyen nagy személyiség, mint az én önállításom pótléka, belekapcsolódik életem áramába, *mintává* válik, melyet önmagamban, *életem érdekében, utánmásolni* óhajtok.

7. És itt van az a pont, a hol a nagy személyiségek *nevelői* jelentőségének kérdésére megadhatjuk a feleletet. Minden nevelésnek általában, abban van a titka, hogy két szellem élete kapcsolódik össze benne. Az egyik a fejlettebb, teljesebb, mely már utakat *talált* és egyéni életében határozott bizonyossággal halad is az élet legfőbb értékei felé s így mintegy realizálja az emberhez méltó életet önmagában. A másik a fejletlenebb, még csak bimbózó szellem, mely önállításának megakaszott kibontakozásában *keresi* az utakat és így a nagyobb, teljesebb szellem életében *idealt* talál, mely felkínálja neki a keresett pótlékokat. Ha ez a két élet most egymásba kapcsolódik, a nagyobb a maga teljességének erejével megragadja a kisebbet, a kisebb a megtalált idealba teljes odaadással beleolvad, hogy megvalósítsa, megélje azt, a mit a másik már megélt és a mely élményben neki megadja az élet új és megfelelőbb lehetőségeit. Ez esetben a nagyobb szellem, ki a maga képeire teremti a kisebbet, lesz a szó legtisztább értelemben a *nevelő*, a kisebb a *növendék*. Az egyik az alkotó, a másik az utánalkotó. A nevelésben tehát a nevelő életét *utánéli* a növendék s így megvalósítja azt, a minék elérésében a gátakat az előtte felragyogó ideal eltávolította.¹ Minden olyan emberi személyiség ezért, akár terv-

¹ Ez a felfogás világosan egyezik E. Linde szép munkájának: „Persönlichkeitspädagogik“ (II. Aufl. Leipzig, 1905.) álláspontjával. Ő „Der springende Punkt des Unterrichts“-nek nevezi ezt a gondolatot, igen helyesen. (I. m. 62—71. l.) V. ö. „Bevezetés a személyiség paedagógikájába“ cz. id. tanulmányom III. fejezetével. (73—103. l.)

szzerűen lép velünk szembe, akár mi magunk érkezünk hozzá, a ki a *mi* megszorult életvalóságunk *pótlékát* egyéni életében realisálva mutatja fel előttünk és ezzel utat ad feléje, visszaadva az élet értékeiben megrendült bizodalmat — a mi igazi, a szó nemes értelmében vett *nevelőnk*. Mert nevelni nem idegen leczkék memorisaltatásával, módszeres mesterkedésekkel, bölcs tanácsokkal és kegyes intelmekkel kell és lehet, hanem egyesegyedül forró, közvetlen, öntudatos, tiszta, szabad, a szellemiséget realisáló *személyes élettel*. A kiben nincs meg az az erő, mely csakis e lelkünket legmélyebb alapjaiban megragadó életből, mint a növendéket akaratlanul is magához lánczoló *idealból* fakad, az sohasem nevel, az csak kontárkodik. Az olyan nevelői munka, mely nélkülözi ezt a belső erőt, a legkeservesebb robot, a melyben elpusztul az élet, a helyett, hogy kiteljesednék. *Azok a nagy személyiségek tehát, a kik egyéni életükben az egész emberiség alapjaiban közös, nagy hiányérzeteinek ideális pótlékát mutatják fel, mint elérhető és azért kötelező értékeket, azok az emberiség közös ideáljai s így valódi nevelői is, kiknek jelentősége* abban áll, hogy *lehetőségeket* adnak az emberi szellem legmélyebb vágyódásának, a teljes, békességes élet megvalósításának elérésére az életüket utánuk másoló emberiségnek.

A történelem nagy személyiségei ezért ragadják meg olyan csodálatos, suggestiv hatalommal az emberek lelkét. És a mi bennük legelőször megragad, az a mi egész lényünk ismerési és cselekvési structurája alapján épen az ő *történeti* mivoltuk, az a hatalmas *bizonyásgtétele*, mely az élet nagy értékeszméit, mint *tapasztalást*, már átélt és megvalósított dolgot sugározza belőlük szívünkbe, s ellenállhatatlanul ragad magafelé az által, hogy a mire mi csak vágyunk, e nagy lelkek átélik azt.

Minden emberi eszmének megvan a maga classikus átélője, ki mint ideál, a hatalmas létezés utilista vágyának (nagy szervezők, hadvezérek, uralkodók) vagy az igaz, szép, jó eszméje felé törekvő emberi epekedésnek (tudósok, gondolkozók, művészek, jellemfenségek, vallásalapítók) adnak pótlékot, tárnak fel utakat és távlatokat, nyújtanak lehetőségeket, ébresztenek bizalmat és fakasztanak új erőforrásokat.

Ők hát igazán *az emberi mivolt symbolumai*, melyekbe az élet nagy célképzetei burkolódnak, hogy meglátva őket, az élet magasbakúszó indái beléjük fogózhassanak,¹

¹ Így véli Bousset is: „Die Bedeutung der Person Jesu für

ők az eszmék megtestesülései, *inkárnációk*, melyekben ezek a czélképzetek realis valósággá lesznek, hogy bennünk is azzá lehessenek.¹ Azzá lesznek pedig *utánmásolás*, bennünk való *megisméltődés*, *átélés* útján.

8. Meg kell azonban vizsgálnunk ezen utánmásolás értelmét, természetét és lehetőségének határát.

Mindenekelőtt meg kell állapítanunk azt, hogy az utánmásolásban egy több-kevesebb öntudatossággal végbe-menő *ítélés* történik, melyben magunkat a nagy személyiséggel összemérjük. Egy küzdelem, melyben oly mértékben adjuk át magunkat az ideál nevelő hatalmának, a mily mértékben a mi föltétlen értékeink hordozóját látjuk meg benne. Gyakran valóságos párviadal, élet-haláltusa az, melyben az a másik élet elhatalmasodik föltünk; sokszor összetör előbb, hogy felemelhessen; nem egyszer ellenséges hatalom gyanánt sötétlik fel előttünk, hogy annál forróbb átengedésben tüzesedjék ki titokzatos valója, melybe megcsökött életünk, mint a kohóba az ércz, salakosan ömlik bele, hogy csengő szinaranyá olvadjon át. Gondoljunk arra a megrázó élményre, melyben Saulus makacs szelleme esett rabul a Jézus hatalmas életének. Ebben a megértésért folytatott mérközésben azonban bizonyos határoknál mindig áttörhetetlen falakat döngetünk, a mint alább ki fogjuk fejteni. Egyelőre állapotjunk meg annál, hogy a nagy személyiségben az ember világképe és életfolytatása azaz *életvalósága egésze* egy symbolumot talált, melyben egy új életút kulcsát sejtí meg és mohón veti magát a kinálkozó pótlékok felé, a mint megjelennek előtte az emberi élet ezerféle terén és eszközével.

Ha pedig most már egy nagy személyiség úgy jelenik meg előttünk, mint a mi értékeink hordozója, akkor ő lesz a mi életideálunk, a kit megvalósítunk, mint *normát*. Ezt az ő *normaértékét* pedig személyi életének nyilatkozásaiából itéljük meg neki. Ezek a nyilatkozások pedig annyi-félék lehetnek, a hány irányban az emberi élet *alkotásokba* vetődhetik: lehet tehát az életfenntartás intézményes biztosítása, a jelenségek ideális rendszere: egy tudományos világkép, vagy lehet az élet leírt, megfestett, kifaragott, kőbeépített, tettekben realisált nyilvánulása.

Mindenikben megtalálunk egy mentőhorgonyt, melybe

den Glauben“ cz. értekezésében. (Fünfter Weltkongress für freies Christentum stb. I. Herausgegeben Fischer u. Schiele. Berlin—Schöneberg. 1910.)

¹ Hasonlóan *Böhm*: Az „idea“ és „ideál“ stb. i. m. VI. 30. l.

tétova életünk belekapaszkodik, egy útat, mely egyenes sugárban nyilamlík vissza a teremtő géníus szívébe, a honnan az alkotás született. De bármilyen nyilatkozásban is, mindig az alkotó Ént, a személyes élet rendkívüli, hatalmas tüzét látjuk, az alkotás mindig órá mutat vissza, ezért az alkotás *mérője* az alkotónak, az ő értékét viszont az alkotó adja meg. Ha tehát a személyiség egy gondolata, tette, vagy alkotása feltárja előttünk a keresett pótlékot, ő maga, az alkotó Én nyilatkozott meg előttünk s jelentését az ő személyes élete adja meg, melybe föltétlenül és megnyugodva olvadunk át, mert megtaláltuk azt az új útat az ő szívében át a mi célunk felé.

És ebben az átengedésben ismerjük el őt a feltétlen érték hordozójának, azaz normának, legalább abban a pillanatban.

Ilyen értelemben kapcsolódik bele az Én életének árama nagy személyiségek életének sodrába, hogy így emberi szíveken át biztosan, növekedve, általuk *nevelve* haladjon, mint önállításának új útjain, a maga teljessége felé. Azonban ez az önállító élet mégis az *én* életem, s így a nevelő személyiségében teljesen föl nem oldódhatik, mert akkor elveszett. Gondolataiban feltáruló messzeségek mindenesetre adnak új utakat és egészen más színezetet, esetleg teljesen új célpontokat az én gondolkodásomnak; lelkének fensége, melyben egészen új szépségében ragyog fel az élet, át meg átjárhatja és mélyítheti érzelmeim zavaros sodrát; tettei, melyekben magát mintegy szoborba faragja, alapjában megrendíthetik egész valómat és mindezek együttesen úgy megragadhatnak, hogy életem soha nem ismert gazdag virágzásnak indul, mert én mindezekben még *általános emberi*, tehát *reám is* vonatkozó dolgokat. *közös nagy emberi vágyakozások engem is* kielégítő pótlékait, egy az enyémnél jobb, nemesebb *emberi élettípus* látok, melyet azonban *mindnyájunkban közös funkciók* alapján és az épen reájuk vonatkozó hiányérzeteim sürgető nyomása alatt, a tőle kapott erő megfeszítésével elérhetek és megvalósíthatok, mert *emberi* dolog. Van azonban az utánalkotásnak, az ideal képére való átalakulásnak egy végpontja, a hol a nagy személyiség már *megközelíthetetlen*, s ez épen az, a miben ő *egyetlen* a maga nemében. Ilyen pont minden emberi életben van, mert minden emberi élet az életnek egy egészen sajátos megnyilatkozása, a milyen nincstöbb; minden ember egy külön kis világ, a melyet teljesen megismerni nem lehet, mivel *nincs reá analogia*, mivel *individuum*, s így egyik utánozhatatlan és egyetlen mozza-

nata az egyetemes élet végtelen gazdagságának. E gondolat messzemenő következményeit *Aristoteles* és *Leibniz* philosophiájában lehet megtalálni; nekünk azonban elég lesz itt, ha ismeretes példák körében maradunk.

A ki próbálta megközelíteni mások életét, az tudja, hogy az ember csak távolról oly egyszerű és átlátszó valami; közről egy ismeretlen, végtelen világ, ködbevesző utakkal, melyek soha fel nem tárják előttünk azt a szentélyt, a hova vezetnek. Pedig az emberi étellel csak annak megértése által léphetünk közösségbe. Közösség nélkül pedig nincsen élet. Legforróbb vágyunk, mert önállitásunk sikere forog kockán benne, az, hogy megértő lelkek közelében éljünk, a kikkel közös munkánk, közös levegőnk, közös eszményünk és boldogságunk legyen. Ez a vágy közös. Épp úgy akarom, hogy engem értsenek, mint-hogy én értek másokat. A dolgok végére menni, a megértés hiányérzetét megszüntetni, másfelől önlényegünket világosságra hozni: a legősibb alap kívánsága az emberi léleknek. Ez azonban csak annyiban fog sikerülni, a mennyiben egymás világának átélésére az azonos functiók képesítenek.

Minden disharmonia, minden bizonytalanság, minden fájdalmas homály nem oszlik el. Az ember bizonyos fokig örökre távol marad minden más élettől, sőt tapasztalni fogja, hogy még abban az életben is, mely az övével legtisztábban cseng össze, a hol két élet közös munka, közös czélok örömeiben és fájdalmaiban, a legforróbb szeretetben olvad össze, mindig marad homályos, megközelíthetetlen pont, a hová emberi szem be nem hatol soha. Ez a pont a személyiség legbensőbb magva, elrejtett életere, minden szertefutó életszál centruma, az élet magyarázója és titka. Ezért az ember, e pontig soha sem jutván, bizonyos fokig mindig egyedül marad és az élet szomorú titokzatossága minden élet napfényébe belelopja a maga fájdalmasan reszkető árnyékát.

De ha egy közönséges emberi élet is megközelíthetetlen, mennyivel inkább az a nagy személyiség? Sajátos erők, rendkívüli tapasztalásaik, hatalmas phantasiájuk alkotóerejével összeszótt színes, eredeti világgépük és nagyszerű életfolytatásuk titka? Mennyivel inkább kell érezniök *nekik*, hogy képtelenek megértetni magukat, hogy lehetetlen hatalmas életüket mások szűkebb életmedrébe átönteneni, pedig az emberi szellem ez egyéni pályái az egyetlen hálózat, a hol életünk alkotóereje kielégedést nyerhetne. És mennyivel inkább kell itt érezniük *nekünk*, velük szembe,

hogy megfejthetetlen titok előtt állunk, mely bármennyire kívánatos is, soha el nem érhető.

Ezért van az, hogy az élet ormain járó emberek magányos alakját mély szomorúság árnyazza be. Sötét szemük, titokzatos homlokuk mély, megrázó bánatot takar, alakjuk tragikus. Az ember mindig megérzi, hogy a sugárzó parancsoló ideál mögött tusakodó emberi szív vérzik.

Azért a nagy személyiség életét teljesen utánalkotni magunkban nem lehet. Az ideál csak ideál marad, de hogy az én életem más valakinek életévé váljék, az lehetetlen, mert akkor megszűnne az enyém lenni.

De ha most a dolog mélyére nézünk, épp ebben fogjuk megtalálni a nagy személyiség *nevelői jelentőségének* valódi értelmét, azt t. i. hogy ő *önvalónk, sajátos cél gondolatunk, egyéni életvalóságunk* kifejlésében *segít*. Nem szív fel magába, nem olvaszt bele saját életébe, mint valami Leviathán, hanem *sajátos életünket* gazdagítja meg egy új tartalommal, hogy a *mi* életünk teljességét munkálja. Mivel az Én nem képes fölfogni egyebet, mint a mire funkciója van, e funkciók pedig minden adott Énben *sajátos intenzitással* bírnak, azért lehetséges, hogy egy nagy személyiségben sok ember kapja meg csonka valóságának pótlékát, mert a nagy személyiség életében a *közös, végső, minden élet nyugvópontját jelentő értékeszmék* öltöznek látható alakba ideálba, s mint a lencse által a gyújtópontba koncentrált sugarak, *ezerszeres erejű fényt és meleget* nyernek az emberi élet személyi centrumában.

Ebben van az ő nagy jelentősége: erősen, diadalmasan, bizonyító erővel ragyog fel benne megtámadott életünk pótlékának képe, meglátjuk és újra nekilendülünk a célunk. mely felől már kétségbeestünk és felkel az élet-ösztön megbénult ereje bennünk, hogy e meglátott cél felé törjünk. De hogy e nagy személyiségben a *mi* életünk mintája áll elénk, az éppen onnan válik lehetségessé, hogy képét ott, a hol az elérhetetlen, a *mi lelki életünk szálaiból, saját képességünk segítségével, minden ember másféleképpen alkotja meg, a szakadozott egészbe pótlólag* beleszővi *saját közvetlenül ismert* életének szálaival, hogy éppen az ő *egyéni* hiányosságának pótlékát kaphassa meg benne. Ezáltal az egyéni pótlás által az ideál lassanként alkotójához simul és elválhatatlanul egybe kapcsolódik vele. (Példa: Korok és emberek eltérő képe Jézusról, az azonos eszményről.)

Így a nagy személyiség ezáltal nevel, hogy mi a *magunk jobb Énjére* ismerünk benne. Ezért a nagy sze-

mélyiség utánmásolása a szó helyes értelmében *élmény*, melyben a mi hiányosan megvalósult életünk a *saját* ideális tartalmával, melyet egy másban megpillatva, öntudatossá tett, meggazdagodik.¹ *A nagy személyiségben így a magam nemesebb valóságának és rendeltetésének jutok purancsoló öntudatára.*

9. A mint azonban az emberi történelem a mi megértő, azonosító szellemünkben újra életre támadva, szemeink előtt kitárul, számlálhatatlan sokaságú jelenségének tarka áradatában nagyon sokféle téren nagyszámú személyiségre bukkanunk, kiknek nagyságát és nevelő hatását messze időkig kézzelfoghatólag ki lehet mutatni. Önkénytelenül felvetődik az a kérdés, hogy vajjon ezek mind *egyenlő értékű* képviselői s így *egyforma jelentőségű* hordozói-e a mi értékeinknek? *Kik hát ezek között a mi örökéletű nevelőink?*

Ezt a kérdést semmi esetre sem lehet eldönteni statisztikával. Pl. a követők, a tanítványok *száma* ez esetben nem lehet a nagy személyiség értékének mérője, mert talán inkább úgy van, hogy az emberiség nagy szellemi harczásait kevesebben követték, mint a kisebbeket, a kiket jobban meg lehetett közelíteni. A nagyszabású, örökértékű élet maga is óriási erőfeszítések gyümölcse; a nagy távlatokat átfogó tekintet messze felül áll már a mindennapi élet kicsinyességein s ezért követni is nagyon nehéz. Igazán mondja *Spinoza* a maga életeszményéről, hogy „minden kiváló dolog éppen olyan nehéz, mint a milyen ritka”.² A nagy személyiségek értékének mérője sem lehet más, mint *maga az értékelő emberi szellem*. Ennek a mérővesszőnek a maga saját belső természete adja meg a lehetőséget arra, hogy a történelem nagy személyiségeit, magukat az idealokat is *rangsorba* állíthassuk, hogy képesek lehessünk öntudatosan megállapítani azt, hogy kik általában azok, a kik életükben az egyetemes abszolút, végső értékeket realizálva, az emberi nem örök nevelői?

A teljességére vágyó szellem természete maga győz meg arról, hogy *a nagy élvezők*, jelentkezzenek bár brutális kéjenczek, kifinomult izlésű, raffinált piperkőczők, önmagukat a romantika rózsás felhőibe burkoló lovagok, koszorús

¹ V. ö. *Böhm*: „A megértés, mint a megismerés középponti mozzanata“ i. m. III-ban: „Magamévá teszem, a mi magam vagyok.“ L. ugyanezt *Pauler Ákos*: „Az ethikai megismerés természete.“ (Bp. Fr. 1907.) 1. §. „A megismerés a lélek gyarapodása a felvett tárgyi tartalommal.“ Böhm is, előbb idézett helyén, e kettőt egynek veszi.

² Az *Ethica* V. részének utolsó Scholion-jában.

fejű és mámoros szemű dalnokok, regényes életű kalandorok alakjában, az emberi élet igazi idealjai sohasem lehetnek, bár épp az élet nagymestereinek tartották magukat. Mert hiszen egész valójuk épp a pillanatnyi, öntudatlan, semmit nem számító élvezetben ellángol, ahelyett hogy kiédződnek.

De azok a nagy szervezők, uralkodók, hadvezérek, pápák, börszónások, bürokraták stb., a kik a hatalmas létezés, az önfenntartás állandó sikerességének érdekében tevékenykedtek, hasonlóképen nem az élet teljességének incarnatiói. Az egész utilista értékelés dogmáját, hogy az önfenntartás egyedüli értékes, megczáfolja a szervezetek felbomlása, a halál. Az egész utilizmus és annak írásban és cselekedetben legkiválóbb képviselői mintegy az önállítást kérgét látták csupán, de nem volt szemük az önállító tartalom fenségének megpillantására. Bár ma is az emberek nagy sokasága, mint egyedüli célzt hajszolja a hedonét és utilét, azok az emberek, és pedig a legjobbak, a kik az élet teljességére leginkább vágyakoztak, túllépték vagy összetörték e kereteket, hogy legbensőbb szellemi mivoltuk kibontakozhassék.

Az élet csúcát azok a személyiségek pillantották meg, a kik az értéket sem nem az élvezetben, sem nem az önfenntartást segítő hasznos relációkban, hanem *önmagukban* fedezték fel; a kik belátták, hogy értékét minden egyéb az egyedüli érték, a szellem hozzájárulásától nyerte még az előbbi esetekben is; hogy minden ez önmagát kifejtő szellem alkotása, melyben megéli önmagát, hogy szabadon kiteljesedjék és mint az ő önállításának hálózatába, szeretettel mélyedjen el a Másba és vigye bele saját nemességét.

Mert csak ott, a hol a szellem szabad és ezért a szeretet teljességében van, hol épp e teljességben igaz, jó és szép az ő élete, érte el az élet a maga eredeti vágyát, végtelenségének bizonyos és megnyugtató öntudatát. Az ilyen élet a legértékesebb, az egyetlen értékes, melyhez viszonyulva lesz értékes vagy értéktelen minden egyéb.

Ezen a ponton az öntudat előtt tisztázva áll a világkép; az önállítást útjai a végtelenbe vesznek; indulatok nem korbácsolják fel az Én tiszta tükrét, a saját fehér fényességében ragyog vissza mindent, a mi éri; az élet méltóságos szabadsággal árad belőle mindenfelé s most már csak egy, a teljesség feszítő erejéből fakadó indulat: a szellem szeretete él benne, hogy mások életébe belemerülve, kialakítsa bennük is a szellemiség e praeformált arczatát. Itt van az a magasság, a hol a békesség honol.

És mivel ezen életekből a mi és „az emberiség legjobbjainak“ legszentebb értékeit „a szabadságot és szeretetet látjuk szemtől szembe kiragyni“, „az örömtől átrendülve“¹ ismerjük be, hogy a kik a szellem e kizárólagos szabad és öntudatos uralma felé vezetnek, azok az emberi nemzet örökéletű nevelői, mert a mi életvalóságunk egyedüli teljességre segítői. S megjegyzendő, hogy a történettudomány akkor fogja beváltani a szállóigéiben inaugurált méltóságát és rendeltetését, hogy ő az élet tanítómestere, ha sikerül neki ezt az igazságot az értékelés phaenomenológiájának feltáráásával határozottan kidomborítani.

Csakis az élet e nagy csúcspontjai felé törő vagy azon álló emberi személyiségek érdemlik meg, az egész emberiségre vonatkozólag, a nevelő nemes nevét. A többi közt egy Platon, a mint látnoki lélekkel merül el az „ideák“ honának szemléletébe és tüzi ki az emberi élet céljául az örök jó eszméjét; egy Kant, a mint az autonóm Ész parancsszavát hallja megzendülni, „a méltóságos és meg nem vásárolható szellem“ büszke szózatát az emberi kebelben, vagy mindenekfelett Jézus, a mint a szeretet teljességében égő szellemet az Isten trónusán látja meg, szemléli és hősies életében megvalósítja: képviselik előttünk emberi incarnációban a mi végső céljainkat. Sejtjük, hogy e herosok egyedüli, páratlan módon viszonyultak amaz örök értékeszmékhez; mintha túlnöttek volna büszke fejükkel a történelem levegőjén és érezzük, hogy az ő nagyvoltagek titka valahol abban rejlik, hogy ők nem történeti személyiségben, hanem — bár emberi módon — mintegy önmagában látták meg a nemes szellemi élet képét; hogy ők képesek voltak addig, míg mi vágyakozásaink legvégső szálaival az értéket, az örököt ő bennük ragadjuk meg, magát a szellemet karolni át.² De itt örök titok van előttünk az ő élményük legbensőbb magvát illetőleg.

Mindegy. Ők mégis a mi szabadságra és szeretetre vágyó csonka életünk nagy, irgalmasszívú gyógyítói ma-

¹ Böhm gyönyörű szavainak idézése „A szellem élete“ előszavából.

² „Az Eszmék közvetlen vezérlete alatt állanak a nagy emberek“, mondja helyesen Bárány Gerő, „A nagy emberekről“ írott aphorismáiban. (Athenaeum. Bpest, 1912. IV. füzet 131. 1.) De mi ebben az emberi élet immanens, valódi célját is látjuk, míg Bárány azt mondja: „... az emberiség célját és rendeltetését semmi módon nem tudjuk határozottsággal megállapítani“. (U. o. 132. 1.) Nem ám, ha valahol az emberen kívül s nem benne keressük. Mi, úgy hisszük, éppen e célt találtuk meg a magunk subjectiv módszerével, magában az emberi Én szerkezetében.

radnak. Életfolytatásukat, világgépüket ezereken és ezereken igyekeznek utánalkotni azok, kiknek élete elérkezik odaig, hogy a nemes szellemiség hiányában a maga legdrágább atyai örökségének veszedelmét érezze meg.

És az ő legméltóbb nevük örökké ez marad: *az élet Mesterei.*

10. Még csak egyet. Minél inkább teljesedik e vezető idealok nyomdokain a mi egyéni életünk, annál nagyobb szükségét fogja érezni, önállításának természetéből kifolyólag annak, hogy beleterjeszkedjék *más* emberek életébe, mert annál több lesz benne a teremtő szeretet.

Ezért, akár specziális, akár általános értelemben véve, az emberi életnek bizonyos fokig mindig *nevelői* életnek kell lennie, mert a míg élet, addig kölcsönhatás is van az emberek között s így mi sohasem szűnünk meg *nevelődni*, azaz nevelői hatásokat kapni és *nevelni*, azaz nevelői hatásokat adni.

Azonban ennek a munkának sikere (tehát a mi életünk sikeres önállítása) mindig *személyes életünk nemességétől*, szellemi önértékiségünk fokától függ; ez pedig attól, hogy mennyire tör életünk az ő eleverendelt istenképüségé felé. Ebben a munkában a nagy, nemes emberi személyiségek a mi kifogyhatatlan gazdagságú erőforrásaink, kiket mindig készen találunk, de a neveléssel *felelőség* jár, melyet nekünk kell viselnünk, tudva azt, hogy nincs életünknek egyetlen nyilatkozása sem, mely ha emberileg előbb fel nem is mérhető, de egészen bizonyos hatását ki ne fejtené a ránkbizottak életében. A legnemesebb nevelő a világ világosságának, a föld sójának nevezett bennünket. Ez pedig nem dicséretet, hanem *kötelességet* jelent.

(Kolozsvár.)

Dr. Makkai Sándor.

SCHELLING TÖRTÉNETPHILOSOPHIÁJA.

E dolgozat nem Schelling történetphilosophiai gondolatainak kimerítő ismertetését akarja nyújtani, hanem főleg e gondolatok ismerettani jelentőségét emeli ki. E mellett célja még a XVIII. század és a német idealismus gondolkodásának continuitását a történetphilosophiára nézve is kimutatni. Ehhez képest Schelling „positiv philosophiáját“ már nem vettük tekintetbe, mert gondolkodásának ebben a korszakában Schelling kortársainak és saját tanítványainak hatása alá került.

I.

Kant rendszerébe a történetphilosophia nem illeszkedik bele mint alapvető disciplina.

Történetphilosophiai és történelmi problémák között a XVIII. század hű tanítványaként Kant nem ismert szigorú különbséget. Sohasem gondolt arra, hogy a történelmi tapasztalat fogalmát mélyreható elemzés tárgyává tegye, s minden valószínűség arra mutat, hogy a történelmet egyáltalán nem tekintette valódi tudománynak. A *Kritik der Urteils-kraft* 84. §-ában a történelmet erkölcsi teleológiának nevezi, a mi Kant nyelvén szólva annyit jelent, hogy a priori ismeretekről nem lehet szó benne. Mint a XVIII. század összes nagy gondolkodói, úgy Kant sem veszi észre, hogy az a prioristikus történelem lehetetlensége még nem jelenti azt, hogy a történelem mint tudomány szintén lehetetlen. Egyszer-másszor Kant is figyelmes lesz a probléma jelentőségére. A *Streit der Facultäten* egyik lapján felveti a kérdést: „Hogyan lehetséges egy a priori történelem?“ De a felelet politikai élv trefává zsugorodik össze: „Akkor, ha a jós maga hozza létre és vezeti az eseményeket, melyeket előre megjósolt.“¹

¹ Der Streit der Facultäten. Acad. VII. kötet. 79. l. („Acad.“ a berlini akadémia Kant-kiadását jelenti).

A felvilágosodás korának kedvencz gondolata, a haladás Kant számára is a történetphilosophia alapfogalma. Igaz, hogy nem fogja a dolgok folyását Rousseau optimizmusán át látni. Az emberiség végtelen tökéletesedése Kant számára nem boldog bizonyosság, hanem „praktikus ideal“, a melyben hinnünk kell, még ha minden jel is az ellenkezőjére mutatna.¹ A pessimista Kant tovább megy: haladás csak az emberi cselekvés *legalitásában* várható, a szándékok *moralitásán* nem lehet változtatni.² Voltairenek volt igaza, a ki azt mondta, hogy épen olyan gonosznak és ostobának fogjuk találni a világot, a mikor elhagyjuk, mint a milyennek látszott, a mikor belekerültünk.

De a legalitás és a moralitás megkülönböztetésével Kant már túlmegy a felvilágosodás etikáján vagy legalább is lehetővé teszi, hogy a következő lépéssel meghaladja azt. A törvényeket, a jogot, az emberek és államok viszonyát lehet szabályozni, ha az erkölcsöket nem is: itt van a lehetőség arra, hogy a haladást megvalósítsuk és abban áll a történelem értelme, hogy az emberi nem csak a folytonos haladás útján érhet rendeltetéséhez. A felvilágosodás korának utilitarista eszménye, a boldogság quantitativ gyarapodása nem elégíti ki Kantot.

Számára a természet akadályaival folytatott örökös küzdelemben rejlik az egyén hivatása, az emberiség szabad fejlődésének lehetősége. A haladás problémája a culturalis tevékenység problémájával esik egybe.³

Látni fogjuk, milyen hatással voltak ezek az eszmék Schellingre mit tartott meg belőlük és hogyan alakította át, hogyan fejlesztette tovább őket. De a XVIII. századtól a romantika philosophiájához az út nem egyenesen Kanttól Schellinghez vezet

1796-ban jelent meg Fichtétől a „Grndlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre“, 1800-ban „Der Geschlossene Handelstaat“. Ez utóbbi munka s a későbbiek számunkra nem jönnek tekintetbe, mert nem voltak hatással sem a „System des transcendentalen Idealismus“ (1800) sem a „Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums“ (1802) történetphilosophiai fejtegetéseire. De a *Naturrecht* nem marad nyom nélkül Schelling gondolkodásában. „Ez az első kísérlet arra, hogy

¹ Fortschritte der Metaphysik. Acad., VIII, 69.

² Acad., VII. 91.

³ Medicus. Kants Philosophie der Geschichte. Kantstudien, VII. kötet, 1 s. kk. I. „Der Primat der practischen Vernunft beherrscht das Culturproblem.“

az államot mint realis organisatiót construáljuk“ — mondja róla Schelling.¹

Kant különbségtétele a cselekvés legalitása és moralitása között döntő hatással volt Fichte első jogphilosophiájának elméleti structurájára. Az erkölcs és a jog merőben ellentétes fogalmak.

A jog nem arról beszél, hogy miképen járjunk el embertársainkkal szemben (wie man sich betragen *solle*), hanem arról, hogy szabadságunk használatában mennyire *kell* korlátoznunk magunkat. A jog fogalma nem más, mint „több értelmes, érzéki lény szabadsága coexistálásának lehetősége.“

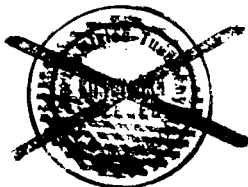
Mint Kant, úgy Fichte is azt tartja, hogy a történet nem más, mint az emberiség folytonos emancipatiója, folytonos küzdelme, s a haladás célja az ő szemében sem más még, mint az általános népszövetség és az örök béke, melyet Rousseau és St. Pierre még csak kívánatosnak tartanak, Kant pedig az emberi ész kötelező feladatának.²

A „Grundlage des Naturrechts“ Fichtéje még a XVIII. század universalis cosmopolitismusának hatása alatt áll. Ismeretes, hogy Fichte fejlődésének későbbi korszakaiban világosan felismerte a felvilágosodás ideológiájának egyoldalúságát; mindenki olvasta a „Reden an die deutsche Nation“-t és csodálta a nemzeti eszmének ezt a páratlanul mély hymnusát. Kevésbé ismeretes, de Lask kutatásai után ma már kétségbevonhatatlan, hogy Fichte a történelmi tapasztalat elméleti jellegét is felismerte, belátta, hogy a történelem tárgya az egyes, a különös, a meg nem ismétlődő jelenség a maga individualitásában, szemben a természettudomány általánosságot és ismétlődést kereső eljárásaival.³ De ez a nézet csak a második „Einleitung in die Wissenschaftlehre“ után, vagyis 1797 után alakul ki és sohasem jelenik meg Fichténél tisztán és más, atheoretikus szempontoktól függetlenül. A modern történetphilosophia, mely világtörténeti formulákkal és utópiákkal épen úgy leszámolt, mint egy történelmi determinismus (pl. a „történelmi materialismus“) dilettáns elmékedéseivel, a mely ehelyett a történelmi megismerés methodologiai structurájára

¹ Vorlesungen über die Methode etc. Ausgabe Meiner, 646. Sch's gesch. Werke I., V. 316.

² R. Fester, Rousseau und die deutsche Geschichtsphilosophie 1890. p. 129.

³ Emil Lask. Fichtes Idealismus und die Geschichte. 1902. Windelband: Fichtes Geschichtsphilosophie. (Internationale Wochenschrift, 1908., april. 18.)



irányítja figyelmét, ez a történetphilosophia Schellingben köszönheti első képviselőjét vagy legalább is előfutárát. Hogy miképen sikerült és milyen mértékben sikerült Schellingnek a XVIII. század, Kant és Fichte hatása alatt és mégis e hatásokkal egyenes ellentétben a történetphilosophia ismerettani szempontjához eljutni, azt próbáljuk a következőkben megvilágítani.

II.

Történetphilosophiai problémákkal Schelling az 1797. évtől kezdve foglalkozik behatóan. Ekkor jelent meg a „Philos. Journal“-ban tollából az „Allgemeine Übersicht der neuesten philosophischen Literatur“,¹ melynek befejezetlen fejtegetései minket a legnagyobb mértékben érdekelnek.

Megkap mindjárt az a megjegyzés, hogy a tapasztalat a természetre és a történetre vonatkozhatik és hogy ez a vonatkozás alapvető fontosságú. (p. 465). A következő sorokban Schelling teljes határozottsággal kijelenti, hogy a történetphilosophia nem lehetséges. (Tán felesleges megjegyezni, hogy a lehetséges szó itten a kanti kérdés jelentésében veendő: hogyan *lehetségesek* synthetikus a priori itéletek?) Nem lehetséges, mert tárgya nem a megmaradó, az állandó, hanem a változó, az időben haladó.²

De a bővebb kifejtést itt nem fogom tovább követni, mert tartalmilag, sőt itt-ott mondatról-mondatra teljesen ugyanezt találjuk meg, csak általánosabb beállításban és systematikus összefüggésben Schelling 1800-ban megjelent munkájában, a „System des transcendentalen Idealismus“ lapjain.³

Az erkölcsi törvény és a természettörvény függetlenek egymástól, de bizonyos tekintetben mégis azonosak. Kérdés már most, hogy hol mutathatjuk fel ezt az azonoságot. Az erkölcsi törvény a tiszta akaratnak, a természettörvény az ösztönszerű váagnak parancsol, az egyik, a tiszta akarat, minden eszes lény (Vernunftwesen) közös tulajdonsága és a szabadság sphaerájába tartozik, a másik a természeti ösztön törvényszerűségének van alávetve.

Ha már most egy olyan rendet veszünk fel, mely

¹ Schellings ges. Werke, I. 1. p. 461 skk. (a római egyes az első sorozatot, az arab a kötet számát jelenti).

² I. 1, 467.

³ A következőkhöz: System des transc. Idealismus. Ausgabe Weiss. p. 255—281. és Vorlesungen über die Methode etc. p. 616—626, 636—646.

uralkodik a szabad cselekvés egyéni lehetőségein, de a nélkül, hogy az értelmi lények szabadságát veszélyeztetné, akkor ez a rend akként functionálna, mint a természet-törvény s egyszersmind betöltené az erkölcsi törvény feladatát is.

Egy ilyen természettörvény nem pusztá phantom, hanem valóságban fennáll, vagy legalább is létrehozható a jogi törvény alakjában. A magasabb rend pedig, melyről az előbb beszéltünk, nem más, mint a jogrend.

Kanttal és Fichtével egyetértőleg hirdeti Schelling, hogy ez a jogrend nem esik az erkölccsel össze. Nem praktikus. hanem theoretikus tudomány ez, mintegy azt a szerepet játssza a cselekvés világában, a mit a mechanika a physikai történésben. Másszóval: a jogrendet gépies természeti rendnek kell felfognunk, melynek semmi köze sincs és nem is lehet köze az egyéni szabadsághoz.

A jogrend keletkezése emberi szükség és nyomorúság idejére megy vissza, de hatalma később visszahatást ébreszt. Belső állami disharmoniák veszélyeztetik fennmaradását, nem beszélve más államok támadásáról, háborúról. Ezen az állapoton csak egy oly rend segíthet, mely túlmegy az egyes államon, mely az összes államok szövetsége egy általános népareopagos vezetése alatt. De miként valósíthatjuk meg az idealis jogot és alkotmányt ilyen vagy más formában, ha a szabadság s az önkény féktelenül uralkodhatnak?

Nyilvánvaló, hogy a szabadság e játékában, melyet *történelemnek* nevezünk, valami vak szükségszerűségnek kell uralkodnia. hogy a jog és a törvény lehetséges legyen. De miben áll ez a szükségszerűség? Ime, jogphilosophiából a történetphilosophia legmélyebb kérdéséhez jutottunk. Ha valamiképen biztos feleletet akarunk adni, akkor először is a történelem fogalmát kell most tisztáznunk.

Nem minden, a mi történik, a történelem tárgya, mondja Schelling.¹ A mi ismert szabályok szerint megy végbe, a mi periodikusan ismétlődik, eredmények, melyek a priori előre kiszámíthatók, — mindez nem képezi a történelem tárgyát. A természetnek csak akkor lehetne történelme, ha benne szabadság és törvényhiány (Gesetzlosigkeiten) mutatkozna.

De absolut szabadság mellett szintén nem képzelhetünk el történelmet, mely nem a véletlen játékának leírását jelenti.

¹ Windelband: „Sok minden történik, a mi nem történelmi tény.“ (Geschichte und Naturwissenschaft. Präludien¹, 154.)

A történeti fejlődés soha sem éri el célját, hanem a végtelenségig folyton továbbhalad. (V. ö. Kant fentebb ismertetett gondolataival). Az egyén maga előtt látja a célt, az ideált, a melyért küzd, de sohasem éri el: ez a faj számára van fenntartva. A faj, az emberi faj, halad előre, nem az egyéniség. Minden nemzedék az előzőre támaszkodik és annak eredményeit magában foglalja traditio és hagyomány formájában.

Elhatározó jelentőségű gondolatok azok, a melyeket itt röviden vázoltam. A történelem *selectiv* felfogása először jut itt kifejezésre a philosophia történetében, legalább először ilyen tudatosan és centralis beállításban. Mit sem tesz, hogy Schelling nem tudta a maga tisztaságában érvényesíteni felfedezését, hogy később összekeverte korának determinista és pragmatistikus történelemfelfogásával.

A culturalis tudományokra nézve oly alapvető belátás, hogy az ő feladatuk nem az a priori törvényszerűségek kutatásában rejlik, hanem ellenkezőleg a culturalis (történeti) tények bizonyos kiválogatásában, rendezésében és értékelésében — ez a belátás elválaszthatatlanul összefügg Schelling gondolatával. A másik megjegyzés, melyet itt közbeszúrok, szintén arra a jelentőségre vonatkozik, a melyet Schelling eszméinek a philosophiai gondolkodás *continuitása* szempontjából tulajdonitanunk kell.

Az egyén alárendelése a faj alá, a mint az a „System des transcendentalen Idealismus“-ban történik, szintén *döntő fontosságú szakítás a XVIII. század individualis nominalismusával*, melyet Kant változtatás nélkül magáévá tett, s melyet Fichte csak jóval a „System“ megjelenése után, 1804/5. évben tartott előadásaiiban fog megtámadni.¹ Ez a lépés teszi lehetővé Hegel történetphilosophiáját, az emberi fajnak, mint a *collectiv* egésznek gondolata Hegelen át elvezet egészen napjainkig, a „Völkerpsychologie“ elméleteihez, Steinthalhoz, Wundthoz.

Hadd figyelmeztessenek itt még arra a különös ellentétre is, mely az igazi, a történeti Schelling és a philosophiai és irodalomtörténeti kézikönyvek Schellingje között fennáll. Schelling, a „romantikus individualismus genialis képviselője“ az, a kit a történelmi individualismus első ki-mondott ellenfelének kell tekintenünk.²

¹ Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters. 1806.

² A fentebb kifejtett történeti összefüggésre figyelmet W. Windelband hívta fel, a kinek ez a dolgozat különben is sokat köszönhet.

III.

De folytassuk további összefüggéseiben Schelling gondolatmenetét. Fichte philosophiai alapgondolatának hatása alatt Schelling felveti a kérdést, hogy miképen gondolhatjuk el a történetet, ha minden létező s ezzel az egész mult is tudatunk terméke. De a felelet nem nehéz. Egy bizonyos egyéniség tudata s e tudat ilyen vagy olyan volta feltételezi az egész multat és az egész jelent, úgy hogy e tudatból az egész multa következtethetünk, az egész történelmet levezethetjük. „Le présent est plein de l'avenir et chargé du passé“ — mondotta Leibniz.

Igaz ugyan, hogy egy meghatározott egyén tudata nem az egész multat annak minden részletével, hanem csak a történelmi szempontból fontosat tétélezi fel; ám e fontos események a kevésbbé fontosakkal végtelen sok összekötő szállal vannak összekapcsolva, úgy, hogy tételünket fenntarthatjuk. De ez a körülmény figyelmessé tesz minket arra, hogy a történelemben az események végtelen számából csak aránylag kevés tartozik. Nincsen jogunk történelmi existenciára, ha csak tisztán összekötő lánczszem vagyunk, a kor pusztá terméke, ha nem segítjük elő a jövőt. „A történelemben éppen úgy nem tartozik bele a rendesen járó óra“ — mondja Schelling 1797-ből származó értekezésében¹ — „mint az órához hasonlóan járó géppé vált ember (evett, ivott, megnősült, meghalt), a ki még csak elbeszélésnek sem lehet tárgya.“

A történelmi fejlődés végső célja, a történelem igazi tárgya Schellingnél még mindig a kanti világpolgári alkotmány (weltbürgerliche Verfassung) megvalósulása. Később Schelling ezt a saját philosophiai rendszerével össze nem férő nézetet elejti és helyette az absolutum megvalósulását tartja a fejlődés tetőpontjának. A „System des transcendentalen Idealismus“ban a két felfogás küzd egymással, de a „Vorlesungen über die Methode etc.“ már gúnyosan emlékezik meg Kant világpolgári felfogásáról, mely „nem annyira világpolgári, mint inkább polgári“ idealokat tart szem előtt, „az emberiség haladását a nyugodt közlekedés, ipar és kereskedelem dolgában és ebben látja az emberi élet törekvésének legnagyobb gyümölcsét“.²

A világpolgárság, az egyetemes népszövetség szorosan összefügg egy másik alapfogalommal, mely a XVIII.

¹ Ges. Werke. I. 1. 471.

² op. cit. I. 5., 309. (= Meiner, I. 639.)

század történetfilosófiájának legismertebb, ha tán theoretikus szempontból nem is alapvető gondolata. A *haladás* eszméjére czélzunk. Kant történetfilosófiai meggyőződéseit ismertetve mondtuk, hogy a melioristikus értelemben vett haladás Kant számára csak practikus jelentőségű hypothesis, melyben hinnünk kell, a míg cselekvő emberek vagyunk, de a melyet theoretikus úton nem tudunk bizonyítani. Azok közé a fictiók közé tartozik a haladásba vett hitünk, a melyeket ma a „mintha“ szóval szoktunk jellemezni. („Die Philosophie des Als Ob.“)

Hogyan gondolkozik Schelling a haladásról? Itt is érdekesen nyilatkozik meg egyénisége, bár eredmény dolgában nem megy tovább, mint Kant. Konstatálja, hogy nincs mértékünk, amelylyel a haladást megítéljük.¹ Erkölcsi haladásról nem lehet szó (Kant!) „a tudományban és a művészetben elért állítólagos haladás történelmi szempontból nézve inkább visszafelé haladás vagy legalább is antihistorikus haladás“.²

Ez a látszólag nagyon is igazságtalan kijelentés Schelling természetfilosófiájában és aesthetikájában találja meg a maga magyarázatát. A philosophus, a ki a physikai jelenségek mechanikus magyarázatában, a determinista világképben csak eltévelyedést látott, a ki a physika igazi feladatául a jelenségek jelentőségének, *értelmének* feltárását nem pedig megmagyarázását tűzte ki, természetszerűleg nem lelkesedhetett korának tudományáért.³ S az aesthetikus, a ki a görög művészetben látta az elérhető tökéletesség határát, szintén nem fog haladásról beszélhetni.

Marad a haladás egyetlen mértékének az emberi faj haladása az egyetemes jogállam, világpolgári alkotmány felé.

Az eddig megbeszélt gondolatok alkotják Schelling történetfilosófiájának methodologiai, bevezető részét. Nem kell mondanunk, hogy systematikus szempontból tekintve ez a módszertan semmiképen sem elégít ki bennünket, hogy nagyon is fogyatékos és nagyon is heterogén törekvések jutnak érvényre benne; de a philosophia történetírójára nézve emellett felette nagy fontosságú, éppen heterogén összetételénél fogva. Ugyanez áll Schelling pozitív történetfilosófiai elméleteire nézve is, melyek per-

¹ System des transc. Idealismus. (Meiner, I. 267.)

² op. cit. 267.

³ Evtizedekkel Schelling után fogja Lotze materialistikus világnézetű korának szemébe mondani, hogy a világ folyását kiszámítani nem annyit jelent, mint azt megérteni.

sze benső összefüggésben vannak Schelling philosophiai rendszerének egészével.

A történelem tulajdonképeni problémája a szabadság és a szükségszerűség problémája. Szabadság és szükségesség akként viszonylanak egymáshoz, mint a tudattalan és a tudatos cselekvés. Szabad cselekvésünk között egyszerre felbukkan a rejtett, tudattalan szükségszerűség kényszere, melyet hol gondviselésnek, hol sorsnak, végzetnek tartunk. És ez a szükségszerűség éppen úgy nélkülözhetetlen feltétele egész történelmi gondolkodásunknak, amint feltétele a tragédiának is, mely egészen rajta épül fel, s feltétele magának a realis cselekvésnek. Mert hogyan cselekedhetnénk, ha folyton attól kellene tartanunk, hogy a véletlen szeszélye bármily pillanatban megakadályozhatja cselekvésünk eredményességét?

Hogyan merithetnénk bátorságot nagy tettekhez, önfeláldozáshoz, ha nem bíznánk szükségszerűséggel bekövetkező eredményességükben? Ezt a szükségszerűséget, sorsot, gondviselést kell most közelebbről megvizsgálnunk.

A kétségbeejtő bizonytalanságnak, mely a véletlen, az önkény uralmával jár, csak valamely abszolút törvényszerűség vethet véget. De nem a természet diktálta gépies rend adja meg nekünk az abszolút jóleső hatalmát, hanem csakis emberi cselekvés által létrehozott rend. Egy ilyen rend azonban az abszolút jogrend: ez az, a melyben cselekvésünk szabadsága és az eredmény objectív megkötő kényszere találkoznak. De tudjuk azt is, hogy az „objectív jogrend“ nem az egyén alkotása, hanem csak akkor jöhet létre, ha minden egyéni akarat közös célért küzd, ha az emberi nem mint collectiv egész lép fel. Az egyik oldalon a törvényt kijátszó önkény küzd, a másikon az „objectív értelem“ mely mindnyájunkban egy és ugyanaz. Az objectív hatalom, mely harmoniában egyesíti a szétszórt egyének törekvését, távol áll minden ellentmondástól, minden véletlentől: lényege abszolút synthesis.

Kant sokat vitatott gondolata, a „Bewusstsein überhaupt“ módosulását kell Schelling abszolút synthesisében látnunk; mint a „Bewusstsein überhaupt,“ úgy az abszolút synthesis, az objectív intelligentia is minden egyénben egy és ugyanaz és mégis egészen más, mint az egyén értelmi képességeinek összege.

Öntudatunk világán belül azt a viszonyt dokumentálja, mely a subjectív öntudat és az objectív értelmi és erkölcsi rend között fennáll. Ha úgy tetszik, nem valóságban meglévő tulajdonságunk, hanem csak hypothesis. De más tekin-

tetben semmi sem kényszerítőbb, mint egy ilyen hypothesis felvétele: Fichte erre építette fel philosophiai rendszerét; az énnék, mely a világot teremti, semmi köze sincs a subjectiv, egyéni énhöz. Schopenhauer mélyen philosophia-ellenes gondolkodása és a XIX. század sekélyisége kellett ahhoz, hogy Fichte énjét az utóbbi absurd értelemben magyarázhassák.

Schelling objectiv intelligenciájától Hegel objectiv szelleméhez vezet az út. De bármily csábító is a feladat, ezáltal nem követhetjük részleteiben a német idealismus alapvető gondolatának fejlődését.

A szabadság és az objectiv rend összeegyeztetése: ez a történelem problémája. S ezzel Schelling döntően elhagyja a XVIII. század történetphilosophiáját; a végső cél most már nem az ideális jogállam, hanem valami, a mi egyaránt felette áll az egyéni önkény és a jog uralmának, vagy jobban mondva magasabb harmoniában egyesíti mindakettőt.¹ Egyre világosabban s világosabban tűnek fel az „Identitätsphilosophie“ motivumai, melyek a „System des transcendentalen Idealismus“-ban még csak félénken a háttérben szorulnak meg, hogy a rákövetkező évben már döntően érvényre jussanak.²

A magasabb harmonia az öntudat és a tudattalan, a subjectiv és az objectiv, a szabadság és a szükségszerűség azonosságában rejlik, nem más, mint maga az abszolút azonosság. Semminemű véges qualitas nem illeti meg, semmit sem állithatunk róla érzéki világukra vonatkozó tudásunkkal. Csak megnyilvánulását vesszük észre a történeti események törvényszerűségében, de nem magát az abszolútut.

E metaphysikai tétel egyúttal döntőleg hat a történetphilosophiai constructióra is: a történeti fejlődés már nem a világpolgárság felé vezető haladás, hanem az abszolút egység fokozatos megnyilvánulása lesz. Sohasem tökéletes a harmonia a szabadság és a törvényszerűség, a meghatározottság és az önkényes cselekvés között: ha tökéletes volna, minden fejlődésnek vége lenne, a világ folyamának nem volna belső értelme, célja. Csend és nyugalom váltaná fel a küzdelmet, de a halál csendje. Ám a valóság azt mutatja, hogy a világ folyása nem áll meg, hogy inkább valami nagy színműhöz hasonlít, melyben nemcsak színé-

¹ A következőkhez Schelling idézett passusain kívül v. ö. Kuno Fischer Schelling-kötetének 600. s. kk. lapjait.

² Darstellung meines Systems der Philosophie. 1801.

szek vagyunk, hanem szerzők is, mindegyikünk maga írja a szerepet, melyet játszik. És emellett a dráma nem zavaros összevisszaság, mert egy és ugyanazon szellem él bennünk és vezet mindnyájunkat. Szabadságunk játékában nyilvánul meg az abszolút isteni: Isten nem „létezik“ a létezés értelmében, hanem folytonos megnyilatkozásával avat be minket az istenség rejtélyébe.¹

Ha a történelem nem más, mint az istenség folytonos és fokozatos megnyilvánulása, akkor e megnyilvánulás periodusai azonosak lesznek a történeti fejlődés periodusaival is. A legelső korszak a végzet korlátlan hatalmának esik áldozatul, ez a „legnemesebb emberiség korszaka, mely valaha virágzott és melynek visszatérése örök kívánságunk“. Nyilvánvaló, hogy a legnemesebb emberiség alatt Schelling a görögöket érti; Schiller „Die Künstler“-jének hatása alatt áll Schelling éppen úgy, mint hatása alatt állott Fichte, a ki szintén az emberiség első korszakába helyezte a boldogságot, de anélkül, hogy e korszakot a görög világgal azonosította volna; ugyancsak Schiller tanítványa a görögség felfogására nézve Hegel, kinek fejlődése különben is sokban analog a Schellingével. Ő is a XVIII. század nagy történetiróinak és gondolkodóinak hű tanítványa volt s fokenként küzdötte fel magát ahhoz a világnézethez, mely a „Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte“ lapjain megnyilatkozik.²

A római köztársaság kiterjedésével új korszak veszi kezdetét. A rómaiak viláгурalmában Schelling szerint a természettörvény szükségszerűsége tűnik fel, mely gépies rendet vezet a szabadság önkénye helyébe. Ez a gépies rend áll fenn még mainap is; csak hogyha az, a mi először mint sors, aztán mint természet jelent meg, egyszer a gondviselés formájában jelenik meg, csak akkor kezdődik majd a harmadik korszak, az isteni rend uralma.

A „System des transcendentalen Idealismus“ és a „Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums“ megjelenése közé esik Schelling „azonosság-philosophiájának“ kialakulása. Schelling, a kit a metafizikai constructio szenvedélye történeti tények tekintetében éppen olyan erőszakosságokra készítetett, mint a melyekről természetphilosophiája hirhedt, nem késett az azonosság alap-

¹ Ezt a hasonlatot Hegelnél is megtaláljuk a Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte bevezetésében.

² E fokozatos fejlődés ismeretét Dilthey mélyreható kutatásainak köszönhetjük: Die Jugendgeschichte Hegels. 1905.

gondolatát a történelemre is alkalmazni. A mindenség ideális és realis oldalának a történelemben a pogányság és a kereszténység felelnek meg ezentúl. De kereszténység és pogányság alatt nem a két egymásra következő történelmi korszakot kell értenünk, hanem az emberi költészetnek, philosophiának és vallásnak két különböző irányát. Ez az időhöz nem kötött kereszténység nyilatkozik meg Plato philosophiájában és az indus vallásphilosophiában. Az utóbbiban mélyebben nyilvánul meg a kereszténység alap gondolata, mint az új testamentumban. (Vorlesungen, 9. Vorlesung über das Studium der Theologie.)

A történelmi korszakok felosztása Schelling későbbi munkáiban megváltozott. A görög világot hol azonosítja az eszményi boldogság korával, hol pedig megkülönbözteti tőle és Herderrel a görögséget megelőző időkbe helyezi. Követi Fichte hypothesisét, a ki tudvalevőleg nemcsak egy ilyen paradicsomi korban hitt, de egy ennek megfelelő „normalis“, mintanép létében is. (Philosophie der Kunst.¹) De nemcsak a korszakok felosztásában állott be változás, hanem philosophiai gondolkodása is új irányt vett 1802 után. Az ismerettani és constructiv metaphysikai szempontok helyét a theologia és a mystikusok, Plotinos, Jacob Böhme hatása foglalják el. A „Philosophie und Religion“, mely nagyjában még a „Vorlesungen“ 1802-ben elfoglalt álláspontján van, mintegy az átmenetet képviseli a „positiv philosophia“ felé. A történetphilosophia megszűnik önálló jelentőségű alkotórésze lenni Schelling philosophiájának és tisztán theologiai nézeteinek illusztrálásává alakul át. Ezért nem is beszélhetünk többé Schelling történetphilosophiájáról. A „System des transcendentalen Idealismus“ és a „Vorlesungen über die Methode etc.“ e két monumentalis alkotás alapján kell megítélnünk Schelling productiv történetphilosophiai művét.

Mondottuk már, hogy a modern történetphilosophia egészen más valami, mint világtörténelmi formulák felépítése, hogy az ilyenek helyébe ma a történelmi tények természetébe s a történelmi tapasztalás ismerettani szerkezetébe való elmélyedés lépett. Ez a tény maga szorosan összefügg a modern gondolkodás kialakulásával, a nagy német idealismus metaphysikai periodusa után bekövetkezett általános visszahatással; a metaphysikai világformulákkal együtt a történetphilosophiai formulák kora is lejárt. A német metaphysikai idealismus utolsó nagy képviselője, Hermann Lotze

¹ Ges. Werke, I. 5., 413.

névleg még ilyen constructiót ad a „Mikrocosmus“-ban, de valójában csak meglehangú és stílistikai szempontból felülmúlhatatlan történelmi korfestések egymásutánját nyújtja.

De Schellingnek éppen abban áll nagy érdeme — és ez az, a mire e dolgozat figyelmeztetni akart —, hogy történetphilosophiai elmékedéseiben öneki sikerült a történeti tények természetének egyik, tán legalapvetőbb vonását felismerni. (L. 52. lap.)

A történelem nem a történések tudománya, hanem e történések halmazának rendezése, a legfontosabbak kiválogatása, a köztük fennálló összefüggések megállapítása.

A pragmatikus történelem nem abban téved, hogy a causalis szempontot érvényesíti, hanem abban, hogy a szempontot egyetlen szempontnak tartja és nem látja meg, hogy az ennek alapul szolgáló tények kiválasztása már cél- és érték-összefüggések hatása alatt álló szellemi tevékenység.

De ime, Schellingtől útunk a neokantismus történetphilosophusaihoz, Windelbandhoz és Rickerthez vezetett el, újabb bizonyosságát szolgáltatva a philosophiai gondolkodás megszakíthatatlan folytonosságának.

Dr. Fogarasi Béla.

HORATIUS PHILOSOPHIÁJÁRÓL.

Tartalom: I. Horatius eclecticismusa. — Az eclecticismus analysise. — Az eclecticismus Horatius philosophiájának fő jegye. — Eclecticismus epicureus színezettel. — Horatius epicureismusának általános, bélyegző vonásai: reflexio, aesthetismus. — Horatius epicureismusa költészetében: physica, ethica. — II. Horatius epicureismusa eredeti értelmétől eltolódott. — A változás okai: nézetei a theológiáról és religióról. — A régi hagyományok ereje. — A római aktivitás és az ebből eredő practicismus. — Az élvezetvágy egyéni vonása. — III. Hová vitték Horatiust az epicureismusát áttörő idegen hatások? — Vallásossága, a régi hagyományok, az aktivitás a stoához vezetik, élvezetvágya a hedonismushoz. — IV. De a változtatások sem ellentmondás nélkül valók: stoicismusa, hedonikus felfogása nem igazi stoicismus és nem igazi hedonismus. — Az ingadozás oka: a korszellem, a közélet. — További ok: Horatius jelleme. — Az ingadozás természetes következtése a halálfélelem, mely egyúttal csődje a philosophiájának is.

I.

A római költők elseje, Horatius philosophiájának tüzetes vizsgálata nemcsak a szorosabban vett irodalomtörténet, a classica-philologia szempontjából nevezetes, de a római philosophia történetét nézve is figyelemreméltó. A magakorát a legnyomatékosabban kifejező költő bölceleti gondolatokat adva, kora philosophiai nézeteire vet világot s bölceletét analysálva Augustus caesar kora philosophiai műveltségének megértéséhez teszünk egy lépést. Rómában a bölcelet és élet válhatatlanul kapcsolatosak voltak s ez a körülmény lehetővé teszi számunkra, hogy a római philosophia történetének reconstruálásában egy költő és nem tulajdonképi philosophus műveit is felhasználhassuk. Ez a

- Bibliographia:* J. M. Guyau, La morale d'Épicure 1910, Par.
E. Joyau, Epicure, 1910, Par.
W. Wallace, Epicureanism, 1880, Lond.
R. Schwen, Über gr. u. röm. Epikureismus 1881.
E. Zeller, Die Philosophie der Griechen, V. 1909.
H. Usener, Epicurea, 1887.
H. Arnim, Gesch. d. Philos. 1909.

gondolat már megadja a következő értekezés programját is. *Horatius philosophiájának, mint kora bölcséletének elemzése: a költészetében meglévő bölcséleti elemek viszonya görög eredetijekhez; a gondolatok átalakulásának oka a költő egyéniségében és a kor követeléseiben.*

Horatius bölcselmi álláspontját saját maga is megjelölte, a „Nullius addictus iurare in verba magistri”,¹ minden idők philosophiai eclecticismusának ez a vezérszava ő reá is vonatkozik. Horatius a philosophiában eclecticus volt. Mi ez az eclecticismus? Rendesen a kiválogatást értjük alatta, amikor valaki nem egy philosophiai rendszerhez ragaszkodik, hanem több bölcselő tanát átkutatva, mindegyikből a neki, egyéniségének legjobban megfelelő elemeket veszi át és egyesíti egy, céljainak megfelelő, az ő egyénisége által összetartott egészé.

Minden eclecticismus tehát kiválasztás, de nem egészen esetleges, nem teljesen a véletlentől függő. Az eclecticus a maga egyéniségének megfelelően válogat; egyéniség és a kiválasztás módja szorosan összefüggenek, annyira hogy egyikről a másikra egyéniségből az eclectica mikéntjére s egy eclecticus philosophiai rendszerből alkotója egyéniségére következtethetünk. Továbbá az eclectica fogalmkörében még egy mozzanat nevezetes, az, mely magára a kiválasztásra vonatkozik. A kiválasztás, bizonyos részek elfogadása, mások tudatos mellőzése egy előzetesen elfogadott elv alapján megy végbe. Mi nem minden előzetes megfontolás nélkül fogunk hozzá egy mozaikszerűen összetett világkép megalkotásához. Vannak a priori előzetes elveink is, melyek eclecticus munkánkban irányítanak, a kiválogatást döntően befolyásolják s mely előzetes elveknek eclecticus eljárás-módunk mintegy a függvénye. Horatius-t jelleme és korának szelleme Epicurus hívévé tették, eclecticismusának alapvonása az epicureismus. Kérdés most már, hogy mit tanult Horatius Epicurustól? Milyen volt Horatius epicureismusa?

Az Aristoteles utáni bölcsélet a philosophia ethikai elemeit hozva előtérbe egyszersmind erőteljesebben hangsúlyozott egy mindig meglévő, de a maga eleven erejében csak az ethikában érvényesülő mozzanatot, mely az egyénnek a társadalommal való szembenállására vonatkozik és a társadalommal szemben való magatartásában nyer kifejezést. Az emberek vagy csak szemlélődnek, vagy cselekszenek; pontosabban az emberi élet némely egyénél a túlnyomó contemplatióban, másnál a túlnyomó aktivitásban fejeződik

¹ Horat. Ep I. 1, 14.

ki. Az epicureismus passiv, szemben a stoával, mely a cselekvő emberek bölcselete. Az epicureismus kertjéből nézi az életet, a stoicismus künn van az agorán a harcolókban. A két rendszer a társadalmi élet felfogásában ily módon döntően különbözik egymástól; vannak korok, melyekben a cselekvések uralkodnak és vannak fáradt idők, mikor lelki szükség a szemlélődés. Horatius kora, úgy látszik, a nyugalmat kívánta a sok megpróbáltatáson, számos viharon átment régi generatio pihenni szeretett volna; az új sardék már fáradtan született s nem akart, de nem is tudott tiltakozni a tevékenységi körök reducalása ellen, sőt örömmel hajtotta le fejét a nyugalom, a béke igája alá, ha ez mindjárt a régi dicsőség, történeti mult s a legfőbbnek tartott érték, a szabadság feláldozását is jelentette. Horatius kora epicurista volt, hiányzott belőle az akarati energia s uralomra jutott benne — a társadalmi életet tekintve — a reflexio. A kor contemplativ jellegűvé vált s ez az eszmélkedés ott hagyta nyomát Horatius felfogásán is, melynek egyik fő jegye a reflexio.

Hatoljunk be egy kissé mélyebben az epicureus reflexióba, hogy megértsük és kellőképp értékelni tudjuk Horatius reflexiv költészetét, a mely ebből a szempontból is az epicuri philosophia hű kifejezője.

Epicur philosophiájában a fájdalom kizárja a gyönyört, a gyönyör a fájdalmat. A hol fájdalom van, ott nincsen gyönyör és megfordítva. Az embernek pedig a gyönyör a végső célja; mi mindent azon cél szolgálatában leszünk, hogy ne szenvedjünk és ne zavartassunk meg harmónikus nyugalomunkban: *τέλος είναι μήτε ἀλγεῖν κατὰ σῶμα μήτε ταράττεσθαι κατὰ ψυχήν.*¹ A nem-szenvedés megjelenteti az élvezetet, mert a legnagyobb élvezet, a legfőbb jó, a summum bonum a fájdalom, a zavaró érzések távolléte, az *ἀπονία*, az *ἀταραξία*, a nyugalom *καθ' ἑαυτήν*,² magában véve.

De tény, hogy gyönyör mellett van fájdalom is, a jó mellett a rossz, mely annyira, hogy a gyönyör életünk egész tartamát betöltse, nem száműzhető. A fájdalom problémája keresztezi a gyönyör teoriáját. Epicurnak felelnie kellett a fájdalom kérdésére is: megmenekülhetünk-e tőle? Epicur igenlő válaszában összekapcsolja a fájdalom és gyönyör ellentétes érzéscomplexeit a gyönyör érzésének főségével. A kettő szerinte szükséges kapcsolatban jelenik meg, de a gyönyör prioritásával oly módon, hogy a fájdalom érzé-

¹ Diog. Laert. X. 131.

² D. L. X. 129.

seihez minékünk mindig a gyönyör érzését, a gyönyör túlnyomó érzését kell asszociálnunk.

Ámde fájdalmakat érezve a csak *jelen* pillanatokban élő test képtelen fájdalomához a gyönyör még oly parányi részeit is odakötni. A valamiféle testi baj terhe alatt nyögő ember nem mondhatja, mert nem érzi, hogy baja nem fájdalmat, hanem élvezetet okoz neki. A test egyszerre vagy fájdalmat, vagy örömet érez. Epicur combinatioja e helyen, úgy látszik, hajótörést szenved, ha a Mester, határozott subreptióval bár, a *testi* érzések összevetéséből eredő bajok leküzdésére a *lelki* tevékenységeket nem hívná segítségül. Szerinte a lélek sajátos, a multa emlékezni, a jövőt elképzelni tudó attributumaival a kérdést eldöntheti. Epicur tanításában szenvedhet testünk a jelenben, érezhet egy *jelen* fájdalmat, de lelkünk ugyanakkor visszaemlékezve valamely mult gyönyörérezetre, társul adhatja a test jelen fájdalmihoz a *mult*, vagy a *jövő* gyönyörének képét és e társítás elviselhetővé tudja tenni számunkra a legnehezebb fájdalmakat is. A boldogság ilyen módon a meglévő fájdalmak ellenére is lehetségessé válik. Emlékezet és remény egyrészt függetlenítik a gyönyör érzését a külső körülményektől, mert egyetlen tényleg érzett gyönyör érzése hathatós ellenszere valamennyi későbbi fájdalomnak; másrészt emlékezet és remény, gondolati, reflexiv tevékenységek lévén a reflexio Epicurus bölcseletében a boldogság elérésének legfőbb eszköze. A test csak a jelen pillanatra örül, vagy szenved (*διὰ τὸ παρὸν μόνον*); a lélek ellenben gyönyört, vagy fájdalmat érez a jelen pillanatra is, de a mi sokkal fontosabb, reflectálódva örül, vagy szenved a multa és jövőre is. (*διὰ τὸ παρελθὸν καὶ τὸ παρὸν καὶ τὸ μέλλον*).¹ A reflexio Epicur bölcseletében így döntő jelentőségűvé vált.

Ez a reflexio jellemzi Horatius reflexiv liráját is.

Horatius bennt élt Róma társadalmában, de gondolataiban távol volt tőle. Intellectualismusa a többi ember fölé emelte, míg a realis iránti hajlama köztük tartotta. Ez a helyzete tette őt satirikussá, mert a satiráírónak mindig a tömegben kívül, de egyúttal a tömegben bennt is kell lennie és másrészt jellemének ezen vonása teszi őt reflectálóvá és viszi az epicureus reflexiv világfelfogásba.

Költészetének, számtalanszor mondották, főjegye a reflexio. Viharos szenvedélyek nála nem akarják áttörni a forma bilincseit, mint Catullusnál. Távol a szenvedélyektől, nyugodtan gondolja át és törekszik újra átérezni a saját

¹ Diog. Laert. X. 137.

multja, a barátjai, a mások multjában felmerülő lelki élményeket. Mult érzéseken eszmélkedik, hogy gyönyört, élvezetet szerezzen önmagának és a költészet sajátos altruismusával, hogy gyönyört, Epicur tana szerint boldogságot szerezzen másoknak. Csak egy kérdés merülhet fel: tudatos, vagy tudattalan volt-e ez az epicuri reflexio? A részletes vizsgálat az első feltevést igazolja; a Horatius lelkében lévő tudattalan epicuri elemek tudatos megerősítést nyertek Epicurus philosophiájában.

Horatius epicureismusának második uralkodó jegye aesthetismusa, azaz az érzékelhető világnak bizonyos művészi elvek, a szép szolgálatában álló szemlélése és e művészi szemlélet művészi formájú kifejezése; Horatiusnál, a római költők legnagyobb formaművésznél eljárásának sajátos, reá nagyon jellemző módja, hogy művészi formákban fogta fel az előtte hullámzó római élet összes jelenségeit. Nála a dolgok szemlélésénél a realismus, e realismusban a szép a vezető elem. A dolgokat, embereket, eseményeket ő nemcsak leírja, nemcsak utánozhatatlan tökéletességű formákba kristályosítja, de már felfogásának módjában is aesthetikai szempontok vezetnek.

Természetesen ez az aesthetismus másokban, így mindjárt elsőnek Horatius művészetében is megtalálhatja az okát. Az aesthetismus minden költő, minden művész közös igazsága. Meglelheti okát a költészetnek Octavianus Augustus-szal kezdődő új áramlatában, mely a köztársaság teljesen kifejlődött műprózájához megfelelő költészetet is akarva adni vezető elvnek a szépet fogadta el s ennek az új iránynak kezdetben tagja, később kimondott vezére éppen Horatius volt. De jobban elmélyedve Horatius aesthetismusában és megfontolva, hogy ez a kor, mely látszólag oly gazdag volt eseményekben, teljesen át volt hatva bölcséleti eszmékkel, hogy a bölcsélet még ebben az időben is eleven erővel hatott és élő életet élt, közel van az a gondolat, hogy Horatius aesthetismusa is kapcsolatba hozható a kor philosophiai rendszereinek valamelyikével, nevezetesen az epicureismussal.

Epicureismus és stoa sok más különbségük mellett hatásukban is nagyon különböznek. Hatásukon most az érzelmi velejárókat értem, melyeket tanulmányozóikból azon időkben kiváltottak. A stoa philosophiája ridegebb, zordabb, a kötelességteljesítés, a virtus bölcsellete. Elvei, maga a rendszer szigorú, rigorosus. Ethikája csak jót és rosszat ismer, a közbülső fokok kizárása hajthatatlanná teszi. A tettek philosophiája ez s hijjával van minden művésztinnek; a szép

fogalmát teljesen eliminálja, s így kitűnően megfeleltetett olyan koroknak, melyekben a tettek uralkodtak s mert teljesen a cselekvő emberre volt tekintettel, érthető, hogy Róma philosophiája volt, még mielőtt átvette volna. Amde Róma ekkor még egyszerű, csak az erkölcsnek élő, ezt mindennél többre becsülő köztársaság volt, mely nem törődött a széppel és megvetette, mert nem férfihez illőnek tartotta a széppel való minden foglalkozást.

A stoával ellentétben az epicureismus művészi jellege szembetűnő. Epicurus egész tana bizonyos poesissel van előntve, magának a Mesternek életében is van bizonyos művészi vonás s az iskolának ezen jelleme sohasem halványodott el egészen s különösen megkaphatta a művészi iránt nagyon fogékony római költő lelkét. A művészet az egész epicureismust áthatotta. Erkölcsi normák töltik ki itt is a tartalmat, de, hogy úgy mondjam, bizonyos művészi szögletből nézve; Epicurusban nincsen meg a stoa zordsága, kemény kötelességtana. Kertjében, távol a világ küzdelmes dulakodásától erre nem is volt szükség. Az emberek e kerten belül boldogságban részesültek és e boldogság a szépet mindennél többre becsülő görög ember előtt válhatatlan kapcsolatban volt a széppel is. A rendszer átlátszóan logikus elvei az ő lelkükben az igazság attributumán kívül még egy jegyet, a szépét is megkapták, még pedig maguktól, erőlködés nélkül. Halhatatlan képzőművészeti alkotásokon megacélosodott szemük nagyon hajlott a bölcselőre is a művészet értékeit alkalmazni. Epicur rendszere híveinek nemcsak a legjobb, mert a legigazabb, de a legszebb rendszer is volt. Guyau az epicurismus sikereiről, hatásának okairól beszélve, kiemeli a rendszer regényes(romanesque)és heroikus voltát, én a magam részéről itt az aesthetikai jellegét szeretném jobban hangsúlyozni.

Az embereket, a világot nemcsak a maguk vélt valóságában nézi, hanem szépnek is látni, íme így hatott az epicureismus Horatius érzelmi életére. A világ ilyen és ilyen, az emberek ilyenek, így kell cselekednünk, hogy boldogok lehessünk, tanította, de nem a szigorú iskolamester methodikájával, hanem a művész könnyed eleganciájával és fellendülésével. Kitűnően alkalmas rendszer minden művészléleknek, mert alapjában világszemlélete fundamentumai között van a szép is, a művészet végső célja.

Érezte ezt Horatius is és érzései nyomot hagytak az életéről való felfogásán. Összes művei, ha magasabb szempontból nézzük őket, ha elvonatkozunk egy kissé tárgyuktól, kivétel nélkül mind magukon hordják azt a sajátyságot,

melyet *aesthetismusnak* szeretnék elnevezni. Ezt a művészi hangulatot, a szépnek az igazzal való harmonikus megjelenését, az igazságot adni, de szépen adni, minden egyes művében fellelhetjük. És ez a kapcsolat végső szálaiban megint Epicurra mutat vissza. Az igaznak a széppel való kombinálásában Epicurus volt a mester, de mert ő philo-sophus volt, mert mint ilyent mindenek felett az igazság érdekelte, a szép nála járulékos elem. Az inkább művész, a költő Horatiusban a szép megnövekedve az igazság egyenlő rangú társává válik.¹

Hogyan viszonylik Epicurus filozófiája Horatius költészetéhez? Rövidebben, melyek Horatius költészetének epicureus elemei? Problémánknak ezt az alpontját a philo-logia már régen megoldotta, azért, hogy ismétlésekbe ne essünk, csak néhány, felettebb jellemző részlet kiemelésére szorítkozunk, mint olyanokra, melyek jobban megerősíthetik Horatius epicureismusáról mondott szavainkat. Az első a következő:

Ep. I. 6, 3—5. Hunc solem et stellas et decedentia certis
Tempora momentis sunt qui formidine nulla
Imbuti spectent

mely sorok Epicur híveire vonatkoznak. Epicurus tanában ugyanis az istenektől és evvel kapcsolatosan az égi tüneményektől való felszabadítás fontos szerepe jut.² A boldog életnek a félelem az egyik legfőbb akadályja és ez a külső világ nem ismeréséből ered.³ A tudatlanság a babonát szüli, mert a jelenségek okait nem ismerő nép, az adva lévő okozatokhoz az istenek akaratát veszi fel okoknak. Átlátva az okokat, felszabadulunk a babonától, eloszlik félelmünk és evvel elmulva a lelki gyönyör egyik akadályja, boldogok lehetünk. Ezért mondja Cícero:

„Rerum natura cognita levamur superstitione... non conturbamur ignoracione rerum e qua ipsa horribiles existunt saepe formidines“.⁴

Az égi jelenségektől nem kell félni, mert a materialista Democritus és Epicur szerint csak anyag (= atomok aggregatuma: ἄθροισμα) és végtelen üres tér, ἀναφῆς χώρος van.⁵

¹ Az epicureismus művészi jellegét Guyau-n (id. mű) kívül rendkívül elmozdítóan emelte ki Walter Pater, „Marius, the Epicurean“ cz. először 1885-ben megjelent művében.

² Epic. ap. Sen. Epist. 8.

³ Cic. De fin. I. 63.

⁴ U. o.

⁵ Lucret. I. 304.; D. L. X. 38., 39., 41. 44. Lucret I. 544.

Augustus korának műveltsége, de már az előző időszak is a philosophia napi kérdései közé avatta az emberiség őskorára és eredetére vonatkozó hypothesiseket. Az evolúciónak a vallásokkal ellentétes gondolata természetesen fakadt ki az epicureus philosophiából a szerint, amint e bölcelet a vallástól eltávolodott. Az ember szintén mint atomok véletlen csoportosulása megjelenik a *κόσμος*-ban, de azonnal felmerül a fellépő ember műveltségi fokának kérdése. Milyen volt az ősember műveltsége?¹ Azt állítani, hogy műveltsége azonos volt korunkéval, kiküszöbölné ugyan a fejlődés eszméjét, de a közelmúlt csekélyebb műveltsége megdönti e feltevést. Ily módon, tovább víve e gondolatot, el fogunk jutni annak a megállapítására, hogy a nagyon régi időkben élő ősember a műveltségnek nagyon alacsony fokán kellett, hogy álljon, és megint más kapcsolatban kell, hogy felmerüljön az ember származásának problémája is:

Sat. I. 3. 99—100: Cum proreperunt primis animalia terris
Mutum et turpe pecus.²

Ekkor még törvények nélkül, a primitív egoismus állapotában éltek:

Sat. I. 3, 101: Unguibus et pugnis, dein fustibus atque ita porro
Pugnabant armis, quae post fabricaverat usus.³

Durva és állati volt sexualis életük is:

Sat. I. 3, 109: Quos venerem incertam rapientis more ferarum
Viribus editior caedebat ut in grege taurus.⁴

Horatius tehát fizikai világfelfogásában, amennyire ezt a gyér nyomok mutatják, elég híven követte Epicurt, de általában a fizikai kérdések nem érdekelték úgy, mint költő-társát, a halhatatlanságban osztályosát, Lucretiust. Horatiust első sorban az ember érdekelte; Lucretius az egyetemest akarja megmagyarázni, a világrejtélyt törekszik megoldani Epicurus philosophiájának Ariadne szálain. Horatius érdeklődésének középpontjában az epicuri ethika áll. Ennek az ethikának a boldogság akarása és keresése a legfelső tétele: hogyan lehet boldog az ember?

A kérdés felállítása nem egészen új; Epicurusnak volt elődje is a Sokrates utáni bölcelet egyik iskolájában a kyrenei Aristippos philosophiájában és Horatiusra Aris-

¹ L. Guyau, id. mű.

² V. ö. Lucret. 931—32.

³ V. ö. Lucret. 958.

⁴ V. ö. Lucret. 932—56—1283—959.

típpos is hatott; a kyrenei bölcselető tana jelentős helyet foglal el eclecticus bölcseletében és talán egész philosophiájának legérdekesebb, válogató eljárására kétségkívül legjellemzőbb része az, a hol Aristíppos philosophiája benyomul és helyet kér magának Horatius világképében.

Aristíppos minden gyönyört mozgásra vezet vissza. Kétségkívül a sexualis élvezet alapján a gyönyört kellemes, ellentétét a fájdalmat kellemetlen mozgásnak minősíti. A mozgásokat követő, az egyes mozgásokat megszakító nyugalom szerinte nem lehet gyönyör, mely a feltétel értelmében a mozgás okozata. A nyugalom tehát a nem-öröm, vagy a nem-fájdalom, a semmi, az űr. Az ember vagy fájdalmat érez, vagy a fájdalom ellentétjét, a gyönyört. de a kettő között nincsen semmi; a mozgáshiány = nyugalom = nem-öröm, vagy nem-fájdalom = *semmi*.

Aristíppost a cselekvő ember fogalmának következetes elgondolása vezette e végső eredményhez. Az ember élete tényleg csupa mozgás. A nem-mozgás egyenlő a nem-léttel. Ő a cselekvésből magyarázza az etikát is akár a stoa, melylyel ebben megegyezik (természetesen különböznek a célban; a stoa célja az erény, a kyrenaikusoké a gyönyör).

A művészi szempontból harmóniatlan mozgáselmélettel szemben, a harmónikus egyensúlyból kiinduló, az aktivitás ellentétjét, az ember passiv magatartását tanító Epicur más eredményhez jut. Az érzéki szemléletre gondolva, azt mondja, hogy minden mozgás megbontja a harmóniát s átvéve ezt a gondolatot az etikára is, a mozgásban, a változásban a fájdalmak kezdetét látja. Ez gondolkodásának egyik kiinduló pontja. A második egy nevezetes észrevételéből fakad: a tényleges mozgások, a mozgás előidézte kellemes, vagy kellemetlen érzések előtt is vannak valamelyes érzéseink, a vágyak, melyek a mozgások okainak tekinthetők.

A mozgások által előidézett érzések alapján értékelve a praecedáló vágyakat Epicur már megállapítja, hogy magában a vágyban semmi édes sincsen. A vágy csak akkor válik értékke, ha kielégített, ha a mozgás, melyet előidézett, véget ér, szóval a mozgás csak a rákövetkező nyugalom szempontjából ér valamit. De ha ez így van, akkor értékes a vágyat megelőző nyugalom is, vagyis általában a nyugalom az igazi érték.

A fájdalom távolléte azonos a gyönyör jelenlétével, a kettő között közvetlen átmenet van. Ez megadja a legnagyobb gyönyör definitióját is: Ὁρος τοῦ μεγέθους τῶν ἡδονῶν ἢ παντός τοῦ ἀλγούντος ὑπερξείρισσις. Tehát mozgáshiány = nyugalom = legnagyobb boldogság = *minden*.

A legnagyobb boldogság megtartani magunkat a lehetséges legnagyobb nyugalomban, mely egy a legteljesebb benső egyensúlylyal, a legnagyobb harmóniával. Horatiusnál, természetesen költői czéljainak megfelelően átalakítva megvannak e gondolatok. Közülök egy párat ideiktatok.

A summum bonum általában:

Ep. I. 18, 112: — *aequom mi animum ipse parabo.*

C. II. 3, 1: *Aequam memento rebus in arduis
servare mentem, non secus in bonis
ab insolenti temperatam.
laetitia*

Milyen az ‚aequus animus‘?

Ep. I. 2, 51—52: *qui capit aut metuit, juvat illum sic domus et res
ut lippum pictae tabulae, fomenta podagram.*

Ep. I. 16, 65—66: — *qui cupiet, metuet quoque; porro
Qui metuens vivet, liber mihi non erit umquam.*

A boldogság elérésének feltétele a nyugalom, mely minden zavaró körülmény távoltartásának eredménye. Ezen a helyen Horatius bölcsellete figyelemreméltó és csak korából megérthető többséget mutat.

A nyugtalanságot előidéző tényezők között ott van a gazdagság is. Epicurus nem keresi a gazdagságot,¹ de a gazdagság elleni theoretikus jellemű tiltakozását ép úgy nem hangsúlyozza jobban, mint a hivatalok hajhászása, a végnélküli ambitio elleni véleményét. Horatiusnál másként áll a dolog. A vagyon utáni vágy, a hirtelen meggazdagodni akarás láza ezen küzdelmes átmeneti korszak körülményei közé tartozott. A pénz volt ebben az időben minden:

Ep. I. 1, 53—55: *O cives, cives, quaerenda pecunia primum est,
Virtus post nummos: haec Janus summus ab imo
Prodocet, haec recinunt juvenes dictata senesque.*

A pénzért minden veszélybe rohantak.² Megnöött az uzsora,³ a végrendeletek körüli visszaélések különféle neme,⁴ minden módon pénzt akartak szerezni.⁵ Horatius költői ereje teljességével szállt síkra ezen a korban mélyen begyökeröző, belőle ily művészi eszközökkel ki nem irtható vész

¹ Stob., Serm., XVII., 30; Seneca, Epist., XXI.

² C. I. 1, 15.

³ Sat. I. 2, 12.

⁴ Sat. II. 5.

⁵ Sat. II. 3, 25 és köv.

ellen, „naturam mutare pecunia nescit“¹ mondja, s pénzzel a lélek nyugalma nem szereshető meg.²

A gazdagságról való kemény ítéletének természetes következtése a szegénység dicsérete, melynek nyomait az epicuri tanban, de különösen az Epicur élete által adott oktatásban szintén megtaláljuk, de megvan Horatiusnál is.³

Általában tehát azt hihetnők, hogy Horatius Epicur híve volt és az epicureus bölcelet etikája ihlette meg fogékony lelkét. Élete az epicuri bölcs ideáljának meglehetősen megközelítése, költészetének tartalmát nézve a reflexiv jegy az epicureismusra mutat vissza, az inkább formalis természetű aesthetismusnak Epicur rendszere a legkiválóbb képviselője. Ezen általánosabb természetű vonásokhoz Horatius költészetéből a közelebbi jegyek egész sora járul, melyeknek mindegyike azt bizonyítja, hogy költőnk nemcsak figyelemmel hallgathatta athéni diákéveiben az epicureus Philodemust, de fel is vette magába, meg is telt a nagy görög tanaival.

Azonban a politikailag zavaros kor, melyben az egymással ellentétes eszmeáramlatok egész örvénye ütközött össze, nem rendelkezett többé a bölceletre vonatkozólag sem a régi határozottsággal. A zürzavar, mely az arisztokrata köztársaságiak hulláin felépülő, új, a szépre támaszkodó és demokratikus jellemű császárság első éveit áthattotta, nyomot hagyott a kor minden művelődési törekvésén és benne van Horatius költészetében is.

Költészetének csak az alapja epicuri eredetű, hogy úgy mondjam, bölcelete palotájának csak a fundamentumait vette Epicurtól, de a felépített ház köveit más rendszerekből vevé; epicureismusa sok helyen át van törve. Kérdés, hogy melyek voltak azon idegen hatások, melyek rendszerébe nyomulva hátrahagyták nyomukat az író egész munkásságán?

II.

A modern utilitarismus nézőpontjából a vallás nem ellentétes bármiféle egoista filozófiával. Sőt a popularis érzés, mely az istenség fogalmának állandó coefficientense, az hogy van valamely kívülünk álló, életünk folyását intéző hatalom, ki segítség a megpróbáltatások idején felemeli a

¹ Ep. I. 12, 10.

² C. II. 16, 9—12.

³ C. III. 29, 52 és köv. — Ep. I. 18, 107; C. II. 18; Ep. I. 12, 4; C. III. 16, 43—44; Ep. I. 1, 4. stb.

szűkölködőt és leveri a hatalmasok gögjét, ez az érzés támogathatja is utilitarismusunkat, ha kapcsolatba tudjuk hozni az istenség fogalmát a hasznosságéval. Tudvalevő, hogy voltak is ilyen irányú törekvések és a praktikus római theologia (nem religio!) „do, ut des“ elve voltaképp nem más, mint az istenséggel kötött utilitaris szerződésnek leg-tömörebb formulázása.

Epicur bár philosophiájának utilitaris színezete elvitathatlan, más úton indult el és nála az egyén minden külső és belső körülménytől való függetlenítése, az egyén szabadsága a legfőbb tétel. A spontaneitas fogalma, melyet még a nagy mindenség magyarázására is felhasznál (a *clinamen* -ben) szükségkép az istenek ellen való harchoz vezette. Számára csak két lehetőség volt: feláldozni az egyén szabad akaratát, a mi egyenlő avval, hogy sorsunk intézése nem a mi, hanem az istenek kezébe van letéve, „Zeus térdein nyugszik“ s így a boldogság elérése is az istenek lényétől determináltatott, vagy elfogadva az egyéni spontaneitást, harcot kellett üzennie minden kívülről álló tényezőnek, mely a felettünk való rendelkezés jogát magának követelhetné. Epicur az utóbbit választotta s így az istenekről szóló tanításának atheista jelleme a priori postulatum, mert a szabad akarat fogalmának következetes elgondolása kombinálva a földön meglévő, nem indokolt malummal a teremtő isten teljes tagadását kell hogy eredményezze. Kétségkívül így is történt volna, ha e *metaphysikai* gondolat sor bele nem ütközik az epicureus ismeretben, a kanonika egyik nevezetes elméletébe, a *πρόληψις*-tanba.

Szerinte az istenség eszméje subjectiv hit ugyan, de mindegyikünkben megvan, tehát universalis eszmének (*πρόληψις*) nevezhető. Már pedig minden *πρόληψις* érzéklések halmozódása és másrészt minden érzéklés igaz, a miből az következik, hogy minden *πρόληψις* a realitáson alapul. Az istenség eszméje pedig a feltétel értelmében egyetemes eszme lévén, evvel objectiv létezése is bebizonyítotttnak tekinthető.¹

Ugyanezen az úton jut el az istenek néhány attributumának meghatározásához is, hogy halhatatlanok, boldogok és szépek.²

De felvéve az istenek meglétét megoldásra vár a legfogasabb problema is, a bajok megléte a földön. Hogyan

¹ Cic. de deor. nat. I. 16, 43; D. L. X. 123.

² D. L. X. 123; Cic. de deor. nat. I. 17, 45; 19, 51; Lucr. II. 646.

egyeztethető össze a teremtő isten fogalma a bajok fogalmával?

Epicur e kérdést az istenség tüzetesebb definitiójával oldotta meg. Az istenség meglétét bizonyító proleptikus tanításból hiányzik szerinte a teremtés fogalma. Az isteni *activitas* gondolata nincsen benne az istenek *létéről* szóló gondolatban. Különbséget tesz a cselekvés és a létezés között. Azonkívül a prolepsis tanúsága szerint az istenek boldogok is. A boldogság minden nyugtalanító, minden harmóniátlan távolléte. Nincs meg tehát benne az *ex nihilo aliquid* teremtés, a már teremtett világ feletti örökös fáradsága sem. Az isteni boldogság — per analogiam az ember boldogsága — ment a munka rabságától. Az istenek tehát nem törődnek a világ dolgaival, nem jutalmaznak, nem büntetnek, nem haragszanak és nem szeretnek, hijjával vannak a boldogság harmóniáját megzavaró minden szenvedélynek.¹

Sat. I. 5. 101—103: — namque deos didici securum agere aevom
nec si quid miri faciat natura, deos id
tristis ex alto caeli demittere tecto
neque aliqua divom volvi ratione putemus²

E felfogás értelmében tehát, melyet, mint az idézett hely meggyőzően bizonyítja, Horatius is magáévá tett, az istenekről nem lehet többé úgy beszélni, mint olyan hatalmakról, melyek az emberiség sorsának intézésében szerepet játszanak.

Annál feltűnőbb, hogy Horatius más költeményeiben az istenek, mint a vulgaris pietas tárgyai jelennek meg, azé a pietásé, mely mindig félelemmel, vagy reménnyel minden cultus e két érzelmi indítékával van keverve. Horatius költeményeiben majd valamennyi isten, az Olympos egész világa megjelenik: Juppiter, Apollo, Diana, Venus. Minerva, Mercurius, Mars, Juno, Vesta, Ceres, Neptunus, Vulcanus; Faunus, Silvanus; Lares. Penates; Genius. Imádkozik³ és megüli az ünnepeket.⁴ Hymnusokat ír Mercur,⁵ Apollo és Diana,⁶ Bacchus⁷ és Fortuna⁸ tiszteletére.⁹ Mély vallásos

¹ Cic. de deor. nat. id. hely.

² v. ö. Lucret. V. 82 (ism. VI. 86).

³ C. I. 34; Ep. I. 18; C. I. 4; I. 8; I. 36; III. 8. etc.

⁴ C. III. 29.

⁵ C. I. 2; III. 2.

⁶ C. I. 21.

⁷ C. II. 19; III. 25.

⁸ C. I. 35.

⁹ V. ö. még a Carmen saeculare-t is.

érzést, már majdnem keresztyéni eszmét árul el a következő hely :

C. III. 23, 17—20: Immunis aram si tetigit manus
Non sumptuosa blandior hostia
Mollivit aversos Penates
Farre pio et saliente mica.

Nagy itt az ellentét, az epicureus-tan e helyt idegen hatások alatt nyilván eltolódott s a kérdés megoldása csak a korviszonyok ismeretével kísérlelhető meg.

Erkölcspredikálás és közerkölcsiség nem állanak egyenes arányban egymással. Sőt. Az igazán erkölcsös korok mintegy belső szükségből, külső hatások, tanító, feddő szó nélkül cselekszik az erkölcsi jót, míg a moralhirdető korok mindig nagy erkölcsi sülyedésre mutatnak, mint olyanra, mely az idők jobbainak lelkében az erkölcsök megjavítására, a vallásos élet helyreállítására vonatkozó törekvéseket előidézi.

Igy volt a megszülető caesarismus idejében is. Az erkölcstelen romlott Rómának társadalma az uralomra lépő Octavianus-szal az erkölcsjavító intézkedések egész sorát nézhetette végig, környezetéből egy, *puritanismusnak* nevezhető mozgalom indult ki, mely puritanismus a rendelkezésére álló minden eszközzel a rossz erkölcsök megjavítására törekedett.

A puritanismus, de általában minden reformáló tevékenység, fegyvereit a multból veszi. A romlott jelennel szembe állítja a romlatlan multat, rámutat a jelen bajaira, de ezeket csak a jobb multtal való egybevetés láttatja vele bajoknak. Minden puritanismus kapcsolatos conservatív törekvésekkel. Octavianus is keresztül vive a nagy átalakítást, még fiatal uralma biztosítására a multban keresett támaszokat s mert az erkölcsök szétbomlása nyilvánvaló volt, morális reformokra s mert trónjának szilárd támaszokra volt szüksége, conservatív jellegű morális reformokra célzott.

Egy ilyen morális reform hogyan mehet végbe? Uralkodó lévén a kezdeményező, természetesen törvények és rendeletek által. Valóban ismeretesek is Augustusnak az erkölcsök javítására, a vallásos érzések növelésére vonatkozó rendeletei.

De van ennél hathatósabb eszköz is: a művészetek, a költészet, melyek az emberek érzésvilágához szólva, hijján minden parancsoló sanctiónak, közvetlenebbül hatnak és mert a jobb erkölcsöket ideális világitásba vetítik be a nagyközönség lelkébe, ezekkel mintegy követendő példát is

adnak neki. Octavianus felfogta ezt és erkölcsi reformjai egyik fő eszközét a kor költőiben, Maecenas körében látta. Reformjai sokszerűségükben az isteneket illetőleg is a régi, becsületes, derék római istenvilág visszaállítását akarták. Nem mintha szilárdul meg lettek volna győződve az istenek létéről, vagy nagyon félték volna tőlük, Xenophanes, a cyrenaikus Theodoros és Euhemerios, de főleg Epicurus a művelt embereknek kielégítő módon leszámoltak már az egész Olympus-szal, de mert a régi istenek uralma válthatatlanul összefüggött szerintük a régi jó erkölcsök uralmával, melyet céljuknak tartottak; a Pudor, Justitia, Fides, Veritas, a régi Róma ezen megszemélyesített erényei azon erények voltak, melyek után Augustus korának jobbjai áhítottak. Ez az egyik magyarázata Horatius vallásosságának: a *korszellem*. Látnivaló, hogy e vallásosság nem igazi vallásosság volt. Az igazán vallásos ember magáért a vallásosságért hisz, ezen koráramlatban a vallás csak eszköz volt az erkölcsök megjavítására. A régi Rómában theologia és religio egyet jelentett. Idők múltán elvált a kettő, a theologia elvesztette a religióval való szoros kapcsolatát. Augustus reformtevékenysége theológiát adott igazi religio nélkül.

Azonban volt egy másik, philosophiai természetű oka is a Horatius epicuri felfogásában beálló változásnak: a stoa: A stoa ugyanis az istenségről az epicureizmussal ellenkező tanokat hirdetett; a test és lélek nem tisztázott összefüggése alapján szerintök a test és lélek viszonyának analogonja az istenség és az universonak kapcsolata; isten a világlélek, világtűz és egyben az egész világon uralkodó világész; a πῶρ τεχνικόν, θεός, λόγος, πρόνοια, εἰμαρμένη. Ez a kozmikus, világot teremtő λόγος magában foglalja mindazon formákat, melyekből teremtő munkája következként a világ egyes dolgai származnak: a logosban bent vannak a λόγοι σπερματικοί. Ily módon a természetnek minden erejét egységesen egy nagy világlélek, világész tartja össze, mely unitast a stoikusok monotheistikusan mint Zeust, mint igazi istent foghattak fel és tisztelhettek, kinek megnyilvánulása — miután a λόγοι σπερματικοί révén minden belőle fakad — a többi összes isten, de akinek megjelenése a világ minden lényé, az összes emberek is. Mint a πρόνοια egy neme a Providentia uralkodik az emberek sorsa felett, kiknek azért nem kell rettegni tőle, mert ő a dolgokat már kezdettől fogva az emberek számára legalkalmasabbaknak, életük céljaira legjobban megfelelőknek rendezte be.¹

¹ L. Kleantes hymnusát Zeushoz: Stob. Ecl. I. 1, 12; I. Arnim I. 537.

Ebből a szempontból, a stoa bölceletének álláspontján egyszerre mélyebb jelentőségűvé válik Horatius egész istenvilága és jelentőségteljessé az összes istenek. Megértjük őt, a mikor azt mondja, hogy van egy isten, mindnyájunk atyja, „qui res hominum ac deorum, qui mare et terras variisque mundum temperat horis”,¹ a ki „gentis humanae pater atque custos”,² kiról a stoa tanításával egybehangzóan mondhatja, hogy ő az

Qui terram inertem, qui mare temperat
Ventosum et urbes regnaque tristia
Divosque mortalesque turbas
Imperio regit unus aequo (C. III. 4, 45—48).

Megemlitheti, hymnusokat énekelhet a többi isteneknek is, hiszen ezen istenek mind csak az Egynek különböző megnyilvánulásai, különböző tulajdonságainak megszemélyesített alakjai. A philosophia ezen helyen nála theologiai színűvé váltott, a nagy Logos megnyilvánulásai, a többi istenek meg is büntethetik a közös atya alacsonyabb rendű származékait, az embereket:

C. III. 6, 7—8: Di multa neglecti dederunt
Hesperiae male luctuosae.

Az ellentét nem bántotta írónkat, ki előtt csak egy gondolat lebegett: *önmaga előtt is indokolttá tenni az istenekhez való visszatérést.* A régi forma, melyet újra felvett, a nagy tömeg előtt semmiben sem különbözött a régi elfelejtett, el is hanyagolt istenektől. Horatius és a reformerek új tartalmat akartak adni a régi váznak és ez irányú törekvéseikben a stoa nem szilárdan megrögzített istentana jól kielégítette őket. Maga Horatius sem érezhette túlságosan az epicureus-tan e részétől való elfordulását; eclecticus philosophiájához ilyen természetű változtatások hozzátartoztak. Több rendszerből alkotva meg világképét, az alkotó elemek érintkező részeinek módosulniok kellett; egy ilyen módosulás Horatius istentana is.

A philosophiának az antik étellel való szerves összefüggését tekintve, a philosophia Aristoteles utáni hanyatlásának számos oka között nem az utolsók között van a politikai ok. Platon és Aristoteles még a politikai viszonyokban találtak buzdítást állambölceleti műveik megalkotására. Nagy Sándor hadjáratai, majd a diadalok s a római impe-

¹ C. I. 12, 13.

² C. I. 12, 45.

rium véget vetettek az ó-hellén πολίς életnek s ezzel az emberek új típusát teremtették meg, a „polgár“-t az „ember“-el cserélve fel.

Azonban a hanyatlásnak e politikai természetű oka általában *természetes* volt. A görög szellemnek kis kezdetekből a tökéletesség legmagasabb hegyeire jutva, szükségképpen hanyatlania kellett. A hanyatlás nem annyira erőszakos okok, mint a fejlődés természetes következése volt és nem is érezte senki sem erőltettnak. Epicur nem azért vonult vissza kertjébe, mintha künnt az életben egy felsőbb parancs elnémította volna, de elvonult, mert azt gondolta, hogy a magányban az egyén jobban kifejtheti önönmagát, könnyebb szerrel elérheti a boldogságot. Rendszeréből hiányzik a politikai activitás fogalma s így nem is a politikával foglalkozók philosophiája.

Ez a rendszer diadalmas útjában Rómát is meghódította és sikereinek jó részét a politikai viszonyok sajátos egybevágásának köszönhette. A megbukó respublika és a kialakuló császárság közötti mozgalmas időszak, de maga a császárság is politikailag, az egyén politikai cselekvésének szempontjából határozottan hanyatlás volt. A köztársaság idején kezdetben tényleg, később csak formálisan minden római polgár részese volt a hatalomnak. A császárságban csak a császár. Az átmenet a politikai cselekvésből a politikai tétlenség korára, bármennyire is fenn akarták tartani az első caesarok a continuitas látszatát, velejében mégis csak erőszakolt volt. Természetesen nem a tömegek előtt; a tömeg mint a mai társadalmi állapotok is igazolják — általában érzéketlen a politika iránt, az anyagi gondok által túlságosan igénybe véve egoistává lesz és nem törődik társadalmi, politikai kérdésekkel. De erőszakosnak tartották, mert annak látták e változást mindazon társadalmi körök, melyek az ügyek intézésébe eddig beleszóltak az arisztokraták. A politikai állapotok érzelmi tényezői felületesen nézve nagy hasonlóságot mutatnak az Aristoteles utáni görögség és a fellépő Octavianus alatti római társadalom képe között, ámde a görög hanyatlás természetes fejlődés, nem feltűnő, a korban észre sem vett jelenség volt. *míg a római viszonyok egy erőszakos, bár szintén a fejlődéstől indokolt, külső beavatkozás, észrevett, megérezett következései.* Képletesen beszélve, ott a hullámhegyre következő, e hegyet kielégítő hullámvölgy áll előttünk a maga rhythmikus, lassú aláhanyatlásával, itt a hullámhegy hirtelen megtörve éles vonalba bukott alá. Epicurus philosophiája sok sikert ért el Rómában is, de a római epicureismus nagyban elűt hellén

mintájától abban, hogy elfogadásának a korviszonyok erőszaka volt a legfőbb okozója.

Ezt a különbséget a római epicureusnak a görög eredetit módosító jegyei között döntő jelentőségűnek tartom. Világfelfogások dőlnek el itt abból a szempontból, hogy lassú fejlődés hozta-e őket magukkal, vagy egy erős kéz állította be a kor áramlatai körébe. A római epicureus éppen úgy e szemlélődő tétlenség bölcelete, mint a görög, de különbség van a kétféle tétlenségben: ez erőszak, amaz bölceleti belátások következése. És ezt a születésében meglévő, hatásával együtt fogant, erővel előidézett passivitást Epicurus római követői sohasem tudták elfelejteni. A tiszta harmonia, a testi és lelki nyugalom abszolút egyensúlya evvel az emlékezéssel megbontatott, az epicuri optimismus ezen a helyen rést mutat, a politika erősebb volt a philosophiánál.

Másrészt ez az erőltetés, az Epicurus kertjébe való kényszerű bevonulás a figyelmet a tettek bölcelete, a stoa philosophiája felé irányította. Epicur római hívei vágyó szemmel néztek vissza activ életükre, melyről lemondani kényszerültek és bár megteltek Epicur bölcsességével, a hol csak módjukban állott beleolvastottak szelid bölceletébe tőle voltaképp idegen, de nekik mult dicsőségük miatt nagyon kedves stoikus elemeket. *Az epicureus tan Rómában politikai vonatkozások révén stoikus elemekkel teljesedett ki,* és mint ilyen jelenik meg Horatius synthetikus bölceletében.

A költőt intellectualismusa aristokratikus érzésűvé tette s az a lépése, mely Brutus seregébe vitte a legjobban példázza, hogy a caesarismusnak az aristokratia ellen a demokratismusra támaszkodó törekvéseivel mennyire nem értett egyet. Később a sors kegyelme forradalmárból udvari költővé tette, ki a legnagyobb dicsérettel illeti urát,¹ de emlékei sokszor a régi aristokrata világ magasztalásához viszik. Meleg szavakat szentel Catonak² s csodálja a régi nemesiséget.³ Mindez talán gyengén bizonyítja a horatiusi epicureusmust áttörő stoicismus meglétét, sőt Augustus dicsőítése megegyezik az epicuri bölcelet azon részével, melyben Aristipposra emlékezve hiveinek a fejedelmekkel való jó viszonyt ajánlja. De egészen a stoára, sőt szinte a régi forradalmárra emlékeztetnek a következő méltán híres sorok:

¹ C. IV. 2.

² C. II. 1, 20—24.

³ C. III. 5.

Justum et tenacem propositi virum
 Non civium ardor prava jubentium
 Non voltus instantis tyranni
 Mente quatit solida neque Auster,
 Dux inquieti turbidus Hadriae,
 Nec fulminantis magna manus Jovis :
 Si fractus illabatur orbis,
 Impavidum ferient ruinae (C. III. 3, 1—8.)

A stoa benyomulásával Horatius epicuri szinezetű eclecticismusába a régi hagyományok ereje diadalt aratott az abstract gondolaton. Az elvont gondolat ataraxiát hirdet, de az élet ezen a helyen erősebb volt a bölcsesétnél s a politikai elem bevonulása a stoa sikere. A római-stoikus *πρακτικόν*-nak az epicureus *θεωρητικόν*-nal vívott ezen *ἀγών*-jában a *πρακτικόν* diadalmaskodott.

Láttuk Horatius epicureismusának a multban való elfogódásában a stoa hatása alatti átalakulását.

A változtatás indítéka a római aktivitás volt. A római psychének ugyanezen fővonása vitte írónkat a jelen élet eseményeinek megítélésére is, bölcsesetének a gyönyörre vonatkozó részében, hol a római *πρακτικόν* őt Epicur philosphiájától el a kyrenaikusokhoz vezette.

A gondolkodás centrumába a gyönyört tevő minden bölcsesleti rendszer, s így Epicurus philosophiája is a gyönyör meghatározásában nagy nehézségre talál.

Mi a gyönyör lényege? Miben áll a boldogság?

Aristippos szerint a kéjben, a jelenlegiben, mert csak a jelen a miénk; a testiben, mert végeredményben minden érzéklés testi és a pozitívban, mert a fájdalomnélküliség még nem boldogság.

Azonban Aristippos ezen nézeteit iskolája egymásután adta fel, úgy hogy Epicur korában a hedonikus világfelfogás éppen nem volt világos és határozott. Epicurus bölcsesete ethikai részében újra formulázza és új jelentőségre emeli a kyrenai hedonismust, a mikor „Theodoros-szal nemcsak a momentán, de a tartós, Annikeris-szel, nemcsak a testi, de a lelki és Hegesias-szal nemcsak a pozitív, de a negatív kéjt, a fájdalomnélküliséget is felveszi a boldogságot alkotó elemek közé.“¹

A döntő különbség kettejük között a *ἡδονή κατὰ κίνησιν* és a *καταστηματικὴ ἡδονή*-ben van. Az első a cselekvő emberek gyönyöre, elérni egy kéjt a pillanatnyi gyönyörért, hogy

¹ Deussen id. mű; Zeller id. mű.

azután rögtön tovább haladjunk egy újabb kéj felé. Az emberi élet a kéjek utáni folytonos törekvés láncolata. Mindig a jelen pillanatnak élünk a múlt és jövő kihagyásával; a változás a legfőbb tényezője életünknek.

Epicur már helyzetileg is különbözik tőle. Különbségük a passív és activ ember különbsége. A nyugalom elsőbbségéből indulva ki, Epicur a gyönyört is a nyugalmon belől keresi. Nála a múlt és jövő fogalma is szerephez jut. A folytonos változással a nem változást, a nyugalmat állítja szembe. A kéjek után való törtetést ő sem tagadhatja, de vágyait reducálni akarva azt hiszi, hogy a kéjek után való rohanás a legkisebb körre szorítható. Az egyén nyugalmán belől akarja leélni mindazon kéjes érzéseket, melyeket Aristippos az életben, a folytonos nyugtalan keresésben hajhász. Mivel pedig az én nyugalmán belől kínálkozó kéjek *menynység* tekintetében nem érnek fel a külső élet adta kéjekkel, *minőségileg* akarja őket megnövelni, mikor egyrészt a különböző vágyakat osztályozva¹ igazán kielégítendőnek csak a „természetes és szükséges“ vágyakat ítéli, másrészt tagadja a mozgásban (*κατὰ κίνησιν*) és energiában gyökerező kéjt és a legfőbb boldogságnak a fájdalom és a nyugtalanító érzések távollétét tartja.

Horatius a ἡδονὴ κατὰ κίνησιν és a καταστραμμένη ἡδονή között választva mint római, mint a rómaiság egyik fő alakja a ἡδονὴ κατὰ κίνησιν-nek adja az elsőbbséget és ily módon Aristippos hedonismusához közeledve epicureismusa az élet élvezeteire vonatkozólag hedonismussá váltott.

Mit jelent közelebből ez a hedonismus? Epicur a vágyaknak említettem osztályozásában egyben a saját magatartását is megjelölte a természetes és szükséges vágyak kiemelésével. Amde felosztásának asketikus jellege szembe-tűnő. Epicurus ezen a helyen, bár máshonnan indul ki és más a célja rideg, sőt bizonyos szempontból szomorú igéket hirdet. Az emberi életet a vágyak igazgatják. A vágyak a legfőbb szereplők életünk drámájában. Azonban közelebből osztályozva őket valóban értékeseknek nagyon keveset találunk közülük.

Epicurust ez a szomorú igazság nem tette búskomorrá, bölcselote a derült hellén világnézet legszebb alkotásai számát gyarapítja, de későbbi híveinél feltűnő lett rendszerének ezen asketikus jegye, mely kapcsolódva a római aktivitással Horatiust ismét kivitte Epicur kertjének nyugal-mából és nagyobb örömeket, de nagyobb bánatokat is szerzett

¹ D. L. X., 149.

neki. Ez a bölcséleti háttere Horatius csodaszép költeményeinek, melyekben az élet rövidségére való utalással a rövid földi lét gyönyöreinek minél alaposabb kimerítésére buzdít, „dum virent genua et decet, obducta solvatur fronte senectus.“¹ Lyrája az élvezetekről szólva mind jobban Aristippos hatását mutatja. Csak a jelennek kell élni, mondja, csak perczek, perczek vannak,² tehát:

— sapias, vina liques et spatio brevi
 spem longam reseces. dum loquimur, fugerit invida
 aetas: carpe diem quam minimum credula postero³

Aristipposra utalnak erotikus dalai is, a sok nő megéneklése.

De a mozgási gyönyörben keresett ezen boldogsága a szerelem, bor, lakomák nem az igazi epicuri boldogság, mert nincs hijján a fájdalomnak sem. J. M. Guyau az epicureus boldogság fogalmában a legjelentősebbnek azt a mozzanatot tartja, hogy élvezetei függetlenek a külső körülményektől.⁴ Epicur okoskodása e kérdésről ilyenféle volt: Az élvezetnek van egy subjectív és egy objectív része. A subjectív rész az érző alany, az objectív a tárgy, mely hat az alanyra. Epicurus az élvezetnek ezen alany és tárgyra oszlásában a subjectív alanyt adja az elsőséget és nézete szerint minden élvezetben az alanyi részé a legfőbb szerep. (Állításában valószínűleg az emlékezet által felidézett gyönyörérzetek támogatták, melyeknél az objectív elemnek látszólag semmi szerepe sincs. De Epicurus elfelejti, hogy az emlékezeti gyönyörök is egykor tényleges gyönyörök voltak s mint ilyeneknek ezeknek is megvolt a tárgyi elemük.) Vagyis minden élvezetben mi vagyunk a gyönyörézés legfőbb előidézői.

Másként áll a dolog a fájdalommal. A fájdalom kívülről jön, e miatt benne az objectív részen van a túlsúly, a mi annyit jelent, hogy a fájdalomfüggés a külső tárgyaktól, ellentétben a gyönyörézésstől, mely bennünk találva meg fő támaszát, független minden külső befolyástól. Így a *καταστηματική ἡδονή*-ben. A *ἡδονή κατὰ κίνησιν*-ben a mondotakhoz még a subjectum cselekvősége is járul. Subjectumunk mozog az óhajtott tárgyak felé birni akarva őket. Kapcsoljuk már most össze az előző gondolatsort (az objectum elnyomásáról az élvezetben) az activitas fogalmával és kér-

¹ Epod. XIII., 4—5.

² C. II., 3.

³ C. I., 11, 6—8.

⁴ Guyau: id. mű 55—6. ó.

dezzük meg, hogy miként fog állani a dolog a kinetikus úton nyert élvezetekkel? Vajjon itt is akkor lesz-e az élvezet a legnagyobb, ha az objectiv elem a legkisebb, a subjectiv a legnagyobb lesz? Epicurus szerint igen. Az alany egyedül adhatja meg a boldogságot.

Ámde a kinetikus élvezetben a tárgy szerepe sem mellékes. Mit tegyünk tehát? Epicur válasza: nyomjuk el a tárgyat és akkor eljutunk az igazi boldogsághoz, mely független az objectumtól. Azonban a tárgy elnyomása egyszerűsmind tagadása a *ἡδονή ἐν κινήσει*-nek is, Epicur szerint az igazi boldogság a *ἡδονή καταστηματική*. Mivel pedig *ἡδονή ἐν κινήσει* is van, megkülönböztetésül kiemeli a statikus kéj független, a kinetikus kéj függő voltát.¹

Epicurnak e theoretikus és kétségkívül finoman átgondolt okoskodása a gyakorlati életbe kivive jelenik meg Horatiusnál. Ő a statikus élvezet felett a kinetikus élvezetnek adta az előbbséget. Es valóban, rajta, lyráján bebizonyosodott az epicureus tan igazsága is a kinetikus élvezetek külső körülményektől való függéséről, mely függésnek talán a legáltalálóbb és legköltőibb kifejezése az, mikor a már ötven éves költő panaszkodva mondja:

Me nec femina nec puer
iam nec spes animi credula mutui
nec certare iuvat mero
nec vincere novis tempora floribus (C. IV., 1., 29—32.)

Aristippos hedonismusa ezen a helyen zátonyra jutott, Horatius későn vette észre Epicurus igazságát.

Hegel hatalmas gondolatában az emberiség kettős úton haladva éli le a maga életét: tettekben, melyek történeti életét alkotják és gondolkozásban, mely szellemi életét tartalmazza. Az emberiség cselekszik a történelemben és gondolkozik tettei felett a philosophiában. A milyen tehát a kor, olyan a bölcelete, politikailag zavaros időknek zavaros a bölcelete is.

Ez a tétel áll Horatius eclecticus bölceletére is; bölcelete alapjában epicureismus, eklekticismusa voltaképp nem más, mint az epicureismusnak a kor meg az író egyéni szükségletei alapján való módosítása. Így kerülnek be stoikus elemek a hagyományyal, a mult emlékével, az augustusi kor puritán és conservatív áramlata következiként. Így jut be Aristippos bölcsesége Horatius egyéni hajlamai

¹ V. ö. Cic. De fin. I., 37; II., 56.

miatt, mely hajlott az élvezetekre és nem tudta felfogni s értékelni Epicurnak ascetismusban végződő boldogság-elméletét. De épp Aristippos tudományával kapcsolatban láthattuk, hogy hedonismusa sem volt ment ellentmondástól, mint a hogy az író a stoa tanításait sem fogadta el a maguk teljességükben és helyenként nem kímélte gúnyját sem egyes állításaikkal szemben.

Úgy látszik tehát, hogy Horatius kritikával élt világsképe megalkotásánál. A kritika, egyes gondolatok bíráló méltatása és értékelése, mindig valamilyen alapon kell hogy történjék. A bíráló előtt egy norma áll, melyhez hozzá mérve a megítélendőt, véleményt mond róla. Horatiusnál philosophiája epicureus alaphangjánál fogva azt várnók, hogy e normát az epicureismus fogja szolgáltatni, azt hinnők, hogy a stoikus és hedonikus elemek felvételénél neki az epicuri felfogás fog adni normatívumot s csak azon elemeket fogja befogadni, melyek az epicureus tannal valami-féle módon, ha mindjárt nehezen is, összeegyeztethetők.

Ámde Horatius ezt nem tette meg. Az egyeztető munkának ő nála sehol sem látjuk a nyomát, az egyes elemek bölcséletében egymástól elszigetelve jelennek meg. Horatius egyszer epicureus, máskor stoikus, majd Aristippos híve. Mi vezethette tehát eklekticismusában? Költőnkét eljárásában a józan ész vezérelte. Mintegy az összes bölcséleti rendszerek felett áll és éles judiciumával csak azokat veszi ki belőlük, melyek a józan értelemmel, a semmiféle bölcséleti előítélet által meg nem kötött ésszel megegyeztethetők.

De az egészre vonatkozó kritikával bajok is járnak. Oly módon alkotva meg egy eklektikus világsképet, hogy nem ragaszkodunk egy mesterhez sem, természetes következés lehet a teljes megingás minden igazság érvényében. Az igazságok erejében levő hit ilyen teljes megingását mutatja Horatius halálfélelme, mely költészetében megjelenik.

Epicur bölcséletének legfelső tételei a halálról szólnak; „szabadítói“ tevékenységében le akarja győzni a haláltól való félelmet, mert οὐδὲν γὰρ ἐστὶν ἐν τῷ ζῆν δεινόν, τῷ καταληφότι γνησίως τὸ μηδὲν ὑπάρχειν ἐν τῷ μὴ ζῆν δεινόν.¹ De az emberek mégis féltek a haláltól, mert nem tudták elképzelni magukban a teljes megsemmisülés eszméjét. Epicurus a halálfélelem alapját azon feltevésben találja meg, hogy a halál nem semmisíti meg összes érzéseinket és ennek a megmaradó érzésnek a gondolata nyugtalanít bennünket az, hogy miket fogunk érezni a halál után? Minden érzésnek

¹ D. L. X., 125.

a realitásban lévén alapja, annak kimutatásával, hogy a halálban nincsen semmi realis, el kell oszlani a halálfélelem érzésének is. Ez az értelme híres mondásának: "Ὁ θάνατος οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς· τὸ γὰρ διαλυθὲν ἀναισθητεῖ· τὸ δὲ ἀναισθητῶν, οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς."¹ Gyönyört és fájdalmat csak az élő érezhet. A nemlét egyben nem érzés is. Élet és halál a két szélső polus, a meddig mi vagyunk, nincs a halál. Mihelyt a halál van, mi már nem vagyunk. Tehát a halál semmi, sem az élőknek, sem a halottaknak, mert azok számára, a kik vannak, nincsen és azok, kiknek számára van, nincsenek többé.² A halál így nem lévén baj eljövetele percében, nem lehet baj az őt előrelátó képzeletnek sem.

Szóval Epicur értelmi fegyvereket állít megint szembe érzésekkel. Egy dologra azonban nem reflectál és pedig megindokoltan. Nem említi a halálfélelem azon alkotóját, hogy mi sokszor nem magától a haláltól félünk, de az élet javainak elhagyása aggaszt bennünket. Epicurra az élet javai nem bírnak semmi vonzó erővel, nem is törődik evvel az érzéssel, a boldogságot ő magában zárt, teljes, az időtől független valaminek tartja. Az egyszer szerzett boldogság, ha igazi volt, elég az egész életre, többet nem várhatunk nálánál, de el is kell hagynunk, a felozlás meg nem változtatható ténye miatt. Epicurus híve nem állván módjában másként cselekedni, belenyugszik a változtathatatlanba, a halálba, melynek megérti szükségességét s a mely nem malum az érzékiségnek. A mult gyönyörének érzése elviselhetővé teszi számára az utolsó fájdalmas pillanatot, melyre a teljes megsemmisülés következik. Az élet ő előtt nem áll egy magasabb cél szolgálatában, a boldogság akarása minden más ideál utáni gondolatot kiküszöböl s maga a boldogság csak pár élvezet korlátolt összessége.

Horatius nem fogadta el Epicur ezen tanítását, mint a hogy nem tudta felfogni élvezettanát sem. A halálfélelem, a földi élet javainak elvesztése nála nagy szerephez jut és egész költészetét a melancholia sajátos nemével vonja át.³ Fájdalommal tekint a javakra, melyeket el kell hagynia :

Linquenda tellus et domus et placens
 uxor, neque harum, quas colis arborum
 te praeter invisas cupressos
 ulla brevem dominum sequetur (C. II 14, 21—24.)

Ezt az őszintén feltörő érzését hasztalan akarja ő

¹ D. L. x. 2. II.

² D. L. X., 125.

³ G. Ferrero gondolata.

maga is lefokozni. Hiába próbálja meg elhíttetni magát, hogy a világ folytonosan megújul: „damna tamen celeres reparant caelestia lunae,¹ de nem így az emberi élet:

Nos ubi decidimus
quo pius Aeneas quo Tullus dives et Ancus,
pulvis et umbra sumus.²

Pluto házáról,³ Mercurius ψυχροπομπός,⁴ Charon sajkájáról,⁵ Minos ítéletmondásáról⁶ beszél, de mindennél erősebben, mindent felülmúlóan egyre rikitőbb színben jelenik meg előtte a szilárd világfelfogást maguk alól elvesztett, csak az életet, az élvezetek életét élők közös réme, a halál:

omnes eodem cogimur, omnium
versatur urna serius ocium
sors exitura et nos in aeternum
exilium impositura cymbae. (C. II 3, 25—28.)

A halál senkit sem kimél, mindenkit vár, mindennek a semmiben kell elenyésznie, repülnek az évek:

Eheu fugaces, Posthume, Posthume
labuntur anni, nec pietas moram
rugis et instanti senectae
adferet indomitaeque morti. (C. II 14, 1—4.)

Valóban „nihil est ab omni parte beatum“.⁷ Azonban ez a halálfélelem egyszersmind az egész epicureus, de a stoicus philosophia csődjét is jelenti. A θάνατος οὐδέν πρὸς ἡμᾶς elve megbukik, mihelyt felünk az enyészettől. Horatius ezekben az igazán átértzett költeményekben, nem az intellectualis-egoista philosophus többé, hanem lyrikus költő.

A bölcséleti elem megfogy, de nagyra nőnek a költő subjectív érzései, melyek a kor végső szavát is jelentik: a bölcsélet keveset ér, az élet a legfőbb a maga rövidségében. És mindennek végén ott van a kérlelhetetlen halál.

Az Aristoteles utáni philosophia teljesen ki nem elégtő volta Horatius lyrájában újra ilyennek mutatkozik. Eloszlik és hátrahagyja minden szilárd alap híjján a megsemmisüléstől irtozó, gyenge embert.

¹ C. IV., 7. 13.

² U. o. 14—16.

³ C. I., 4. 16.

⁴ C. I., 10. 16. és I., 24. 12—14.

⁵ C. II., 3. 20.

⁶ C. IV., 7. 21.

⁷ C. II., 16., 27—28.

Horatius költészetének egyik legfőbb jelessége, hogy ezt a gyenge embert is el tudja olvasóival fogadtatni, mert benne az örök emberinek ad hangot. Ércznél maradandóbb emléken nem ront az a körülmény sem, hogy nem tudta teljesen felvenni magába a görög bölceletet és megmaradt Embernek mindnyájunk közös sorsával a Halállal szemben.

Braun Soma.

- Bibliographia* : I. May, Der Entwicklungsgang des H., Constanz, 1871; Offenbach 1883.
W. J. Sellar, the Roman poets of the Augustan Age, Oxf. 1892.
A. Kirchhoff, Die Stellung des Horat. zur Philosophie 1873.
K. Maier, Darstellung d. philos. Standpunkts des H. 1888.
H. Weise : De Horatio philosopho 1881,
H. Wiedel, De Horatio poeta philosopho 1875.
E. Vernon Arnold, Roman Stoicism. Cambridge 1911.
-

AZ ÖRÖK BÉKE.

Több mint száz éve mult el annak, hogy *Kant* „Zum ewigen Frieden“ cz. classikus bölcséleti értekezése megjelent. Arra a kérdésre akart abban a több európai nyelvre is fordított művében megfelelni, miként lehetne az emberiséget a háború természeti állapotáról átvezetni az állandó béke tökéletes culturállapotába? Kant szerint az örök béke az emberiség fejlődési történetének végcélja, a belső állami szervezet s a külső békepolitika legteljesebb kölcsönhatása; a természeti szűkségességnek s az emberi szabadságnak teljes kiegyenlítése; az általa annyira hirdetett és genialis módon megszerezett „tisztá észnek teljes secularizálása“. Mert hát szerinte az emberiség történeti fejlődése az erkölcsi tökéletesség lehető megközelítésében s az erkölcsi szabadság uralmának minden népekre és nemzetekre való kiterjesztésében áll.

S korszakalkotóvá vált az a történeti tény, a midőn 1898-ban II. Miklós orosz czár a világi hatalmakat az általános hadi leszerelés és a világbéke érdekében tartandó nemzetközi conferentiára hívta fel. A békeconferentia Hágában, 1899-ben, meg is tartatott, s három bizottságban igen tekintélyes régebbi és újabb anyagot dolgozott fel. S bár a későbbi orosz-japán háború a legborzasztóbb felelet volt a világbéke nagy problémájára, a hágai békeconferentia nem szűnik meg tovább működni a nagy eszme és cél érdekében.

De már előbb is foglalkoztak a világbéke eszméjével. Az ókorban csak itt-ott csillámlik fel a béke eszméje. Homérosban s a bibliában, az emberiség eme két legtartalmasabb könyvében találjuk az „örök béke“ kifejezést, s az általa meghatározott állapot utáni sóvárgást. A régi világ az örökös háboruskodás kora, a „bellum omnium contra omnes“ állapota. Örökös háboruskodás s folytonos hadakozás az egyesek között, vagy az állami intézmény fennállása óta az egyes népek, nemzetek és községek között. Ritka kivétel egy *Probus* római császár, ki már a Krisztus előtti 3-dik

században meghagyta, hogy „nyugton maradjanak a fegyverek és a népek ne fizessenek hadiadót. Sehol ne legyen csata és nem akarjuk, hogy harcosokra szükségünk legyen.“ De tudjuk, hogy ezzel szemben *Platon* a vitézek rendjének, az állandó hadseregnek szószólója „*Politeia*“ cz. művében, *Tacitus* pedig „a népek nevelőmesterének“ mondotta a háborút.

S az ókori háboruskodó népek között a zsidók sem tettek kivételt. A legyőzöttek sorsa náluk is a megsemmisülés volt. A véres bosszú érzete hatja át a zsidóság legjelesebb fiait a legyőzöttek iránt. Pedig e véres bosszú hatalma nála a legtisztább isteneszmével is párosult. Jehova szózatoként hangzik a zsidóság körében a „szemet szemért, fogat fogért!“ véres követelménye. A zsidó törzseknek a pogány bálványimádástól való félelme tette lehetetlenné az ellenség kimélését. Propheta volt az, ki bár isteneszméje messze fölötte állott a korabeli összes népek vallásos felfogásának, mitsem akart tudni az elfogott harcosok kiméleséről és Saul jelenlétében az amalekiták királyát a felfegyverkezett tömeg szemeláttára levágta. És Sámuel propheta hirdette azt, hogy a királynak és népének részvéte és kímélete a legyőzött ellenséggel szemben összeesküvés volna az isteneszme ellen. S már Józsuá is Jerichó elfoglalása után megparancsolta, hogy nem pusztán a legyőzött ellenségek, hanem a férfiak és asszonyok, öregek és fiatalok, barmok, juhok és szamarak a törvény értelmében kímélet nélkül levágandók. A zsidók viszonya a szomszédos népekkel szemben még ellenségesebb volt, mint a helléneké a barbárokkal szemben. Egyedül Mózes hangoztatta exclusiv felfogása daczára az idegenekkel való jó bánásmódot, Ezsaiás propheta pedig már megjövendölte a világbéke eszméjét. „És lakozik — úgymond — a farkas a báránnyal és a párducz a kecskefűvel fekszik, a borjú, az oroszláncölők és a kövér barom együtt lesznek.“ „Az napon nagy járt út leszén Egyiptomból Assyriába és bémegyén az assyriabeli ember Egyiptomba és az egyiptombeli Assyriába és barátságosak lesznek.“ „Ki a pogányok között ítéletet tészén (a Messiás) és sok népeket megfedd, hogy az ő szabályjokból kapákat és az ő dárdájokból sarlókat csináljanak és egy nép más nép ellen fegyvert ne fogjon.“

Hát az ritka kivétel az ókorban, amelynek története, főleg a rómaiaknál, csupa harcz és állandó fegyverkezés, s a melyben *Gumplovicz* találó szava szerint az állam és társadalom eredete hódító erőszak, a jog eredete durva jogtalanság s a műveltség eredete szörnyű barbarismus.

Fajuralom, a mely nem ismer békét vagy humanismust. A békés culturát senki sem ismeri az antik állambölcselek között, s még Aristoteles is Nagy Sándor hódító hadjárataitól várja az ázsiai és hellén cultura egybeolvadását. Legfeljebb Ovidius, a költő, homályosan sejti és félve reméli a bűnétől megtisztult emberiség körében egykoron a békés együttélés és működés paradicsomi állapotát.

A „kardcsörtető“ zsidóság, s általában az antik világ harcziás gondolkozásával és ellenséges érzületével szemben a *kereszttyénség*, mint az „egy akol és egy pásztor“ vallása, örök „békességet“ hirdetett a „földön“ és „az emberekhez jóakaratot.“ Istenországa körében „minden emberek“ testvériességét és egyenlőségét nem dönthetik meg a nemzeti korlátok, a privilegiumos polgári jogok vagy a rabszolgaság. Nincs többé „kivalasztott nép“ a földön. Istenországa, mely „nem e világból való“, miután legyőzte, illetve meghódította a világot, nem ismer többé háborút. Hol az evangélium áthatja az emberek sziveit, ott békének kell honolnia a népek és nemzetek között. A földön el kell tűnnie minden erőszaknak és leigázásnak. Még „átkozódó ellenségeinket“ is szeretnünk kell s „hetvenszer és hétszer“, azaz vég nélkül kell nekik megbocsátanunk. „Békesség legyen a földön és az emberekhez jóakarot“, és „békét hagyott a Megváltó a maga hiveinek, a melyet e világ nem adhat, de el sem is vehet“. A békeszeretők Istennek gyermekei. És mondá Jézus Péternek: „Tedd el a te szabályadat helyére, mert valakik fegyvert fognak, fegyverrel kell veszniök.“ És ott is, a hol Jézus „háborút“ hirdet, védelmi harczot értett és nem türelmetlen támadót. *Chamberlain* találó szava szerint az evang. kereszttyénség legalkalmasabb a civilisatio meg-nemesítésére s a viaskodó fajok és nemzetek kibékítésére. Ez az értelme annak a mély mondásnak is: „Add meg a császárnak, a mi a császáré, s az Isteennek, a mi az Istené.“

Sajnos, a későbbi egyházi kereszttyénség nem maradt meg ez ideális világbéke álláspontján, hanem viláгурalmi célokkal összekapcsolódván, harcziássá, türelmetlenné lett s a kereszt, mint a béke jelvénye alatt gyakran vérbe fojtotta a világot. Kiforgatva eredeti jellegéből, megfosztva tiszta eszményiségétől, materialis céloknak alárendelve, össze nem való elemekkel összetákolva, paganizálva, hellenizálva, és mindenekfölött semitizálva jutott a germánok örökébe (*Chamberlain*). A középkori egyház, a maga viláгурalomra törekvő pápaságával (VII. Gergely, III. Sándor és III. Incze) és türelmetlen vallásháborúival minden ízében harcziás jellegű.

Egy Augustinus az egyházi atyák közül nem ismeri a háború idején az ellenség szeretetét és zsinati határozatok egyházi átokkal sújtják a hűtlen katonát. Harcziaság és nem békeszeretet volt az, mely államvallássá tette a keresztyénséget Nagy Konstantin alatt. A pogány római katonajog legfontosabb tételei a keresztyén császári korszak törvénykönyveibe is kerültek. A felebaráti szeretet erkölcsi törvénye azt a katonajogot át nem hatotta a középkorban. A világbékét senki sem hangoztatta inkább, mint VII. Gergely pápa, pedig az imperium Dei-nek s az ecclesia militansnak ő a szellemi alapítója. És Nagy Károly Dei gratia császársága a keresztyénség alapján még harcziasabbá vált, mint elődje, a gyenge római császárság, főleg midőn a frank császárságból német-római császárság lett. A középkorban minden tekintély, minden uralom csak fegyverrel tarthatta fenn magát. A zsarnokság, az egyesek kiváltságának kora ez. Az uralkodók pedig nem érezvén saját érdeküket népeivel azonosnak, nem fukarkodtak ezeknek sem vérével, sem vagyonával. Ritka kivétel az, hogy Odilo francia apát rövid időre fel merte vetni az „istenbéke“ eszméjét. Harcziasabb a középkori pápai uralom, mint a hellének vagy rómaiak merev jogállama, mert megteremtette a háboruszkodás új nemét: a vallásháborút. Gyakran világi eszközökkel támadja az államot, a melyben Augustinus módjára csakis rendőri szolgálatot teljesítő „ördögi államot“ lát. A keresztes hadjáratok alatt még a jó cselekedetek érdemszerűségével is ruházta fel a hitetlenek elleni véres küzdelmet. Tűzzel, vassal kiirtani a hitetlent és eretneket! — ez a harczias középkori pápaság egyházpolitikájának a jelszava az egész vonalon. Valósággá vált Vergilius mondása: „Si vis pacem, para bellum.“ S még később is úgy ütötte fel fejét a germán világbéke mögött a szörnyű harmincz éves háború, mint a hágai conferentia mögött a búr vagy a gyilkos orosz-japán, s ma a véres balkán háború.

Bár a reformatio más állást foglalt el az állam és az eretnokség fogalmával szemben, a háborúról szóló középkori felfogáson keveset változtatott, sőt a külső és polgári háborúk kérdésében némi ingadozás után a róm. kath. egyház régi traditióit fogadta el. A háboruszkodást ő is dicséretes cselekedetnek mondotta, sőt Luther praedicált is „a törökök ellen.“ A keresztyén tanoktól áthatott germán világbéke eszméje későbbi fejlemény. Ügyét szolgálták is később a nagy békeconferentiák: a westfáliai, az utrechti, a bécsi és berlini congressusok, az 1848-iki brüsseli békegyűlés, az 1687-iki genfi conventio s a hágai békeconferentia.

A protestáns secták közül a mennoniták és quäkerek azok, kik minden gyilkolást elvetnek még a háborúban is s az ellenség szeretetének kötelességét a felebaráti szeretet legfőbb törvényének mondják.

Általában véve a keresztyénségnek világhistóriai állása a világbéke problémájával szemben más vallási rendszerekhez viszonyítva, sok tekintetben közvetítőnek mondható. Mig ugyanis Mózes vallása szinte „kardcsörtető“ s az Iszlám megengedi, sőt megparancsolja a hitkülönbség alapján a másvallású népek leigázását, sőt kiirtását, addig a keresztyénség egyenes háborús hittételeket nem ismer, sőt határozott békés irányú. Az iszlám képtelen világhódító jellegénél fogva a külső vagy a belső béke megvalósítására. A buddhismus ugyan, mely világi célokhoz nem köti magát, képes volna legalább a külső béke megvalósítására. De mert a lelki öngyilkosságot teszi legfőbb princípiumává s az egész vallás csak negatív erkölcsi elveket tartalmaz, hatástalan és a valódi culturalis béke szempontjából közömbös. Egyedül a keresztyénség nem a kard vallása, mint az iszlám, s nem a személyiség megsemmisülése s a halál örök nyugalma, mint a buddhismus. A keresztyénségben két eszme hatja át egymást: a béke, mint az emberiség jövődó teljességének a reménye s a küzdelem, mint az egyesek meggyőződésének szükségképeni követelménye, de azzal a parancsolattal összekötve, hogy szeretnünk kell az ellenséget is.

Erre célozva, találóan mondja *Holtzendorff* „Die Idee des ewigen Friedens.“ 1882 cz. értekezésében, hogy „die Begriffe des Friedens mit demjenigen des thatenlosen Genusses nicht zusammenfallen“. Krisztus vallása nem ajánlja vagy magasztalja közvetlenül a háborút, mint az iszlám, sőt azt mondja: a ki kardot emel, kard által vesszen el. A keresztyén moraltheológiában azonban, főleg a jezsuitákéban, nagyon is eltérő felfogásokkal találkozunk a háború jogosultsága tekintetében. Az állami praxisban korántsem volt oly nagy a különbség, a jezsuiták katonás egyházi moralrendszere s a protestáns udvari theologusok hittani egyházias államtana között, mint sokan hiszik a tudósok között.

A modern állameszme kifejlődésével azonban a XVI. század óta lassanként kibontakozott a jogi tudomány a középkori scolastikus theologia lekötő tradícióinak békőiből s a legnagyobb elmék kezdtek foglalkozni az örök béke kérdésével. A világbéke eszméje a nagy gondolkodók irataiban mindig több és több apostolra talált. A XVI. században a fenkölt szellemű *Morus Tamás* Utopiájában igaz

keresztyén szellemben akarja a világbékét megvalósítani. Ő ugyan vértanúi halállal lakolt, de tanait később *Gentilis*, *Grotius*, *Pierre*, *Montesquieu* s a germán cultura hatalmas oszlopa, *Kant* és követői vették át. A háború és a béke kérdésének jogi lényegét az eddiginél behatóbb vizsgálat alá vették s azt a kérdést vetették fel, hogy voltaképen jogosan ki viselhet háborút? Nyomósabbakká váltak a világbéke, mint a háborúk okai. Többet észszel, mint erővel! — lett a jelszó. Az eddigi folytonos háborúk két főoka: a felekezeti türelmetlenség és a világállami törekvés lassankint a felekezeti jogegyenlőségnek, az állam és egyház különválasztásának, valamint a gazdag és munkás *nemzeti állam*-nak adtak helyet.

Így *Gentilis*, a híres népjogtanító, a háborúban az államhatalmak jogos küzdelmét látja. Új jogi alapelvet állított fel e tételével: „Csakis az uralkodónak vagy az államfőnek *souverain* akarata van feljogosítva a háború viselésére, a miért is bármely polgárháború, a nemes vazallusok felkelése vagy a rendeknek felfegyverzett önségélye a béke megszegésével és hazaárulással azonos.“ Ezt hirdeti 1588. Oxfordban megjelent: „A háború joga“ cz. művében. Így fogta fel a háborút V. *Bacon* is, a modern realista bölcsélet angol megalapítója, ki szerint „a béke a normalis állapot“, a háború ellenben „pört folytató hadjárat vagy fölfegyverezett pörös eljárás“. Ezt különben a nagy Aristoteles culturállamelmélete is hirdette már a classikus ókorban, a midőn az államra nézve egyedül a „béke állapotát“ tartotta normálisnak.

A fejedelmek közül *IV. Henrik* francia királyt tartják az első hatalmi tényezőnek, a ki nyíltan czélul tűzte ki az örök béke megvalósulását. Ő vetette fel először a sokat emlegetett európai egyesült államok eszméjét, mely természetes eredménye lenne az örök béke érvényrejutásának. Tíz királyságra és öt köztársaságra akarta Európát felosztani nemzeti alapon. Minden állam köre ezzel pontosan meg lett volna határozva és a vitás kérdések békés úton európai conferentián lettek volna elintézendők. E törekvése meghiúsult, mivel annak éle a török s az universalis Habsburg-birodalom ellen irányult s maga is harczzraképes hadseregről gondoskodott.

Az új államgondolatoknak fentebbi légkörében fejlődött ki a *nemzetközi jog* új tudománya a németalföldi *Grotius*-nál, ki természetjogi alapon tárgyalta a háború s a béke kérdését. Egyezséget ajánlott a keresztyén hatalmaknak, mely szerint a nemérdekeltek ítéljenek a viszálykodó felek

között s gyakorolják a végrehajtó hatalmat a béke biztosítására. Főbb gondolatai a következők: „Az államok nem kényük kedvük szerint élnek egymás mellett. Közlekedési viszonyaikat többé nem a nemzeti ellentétek küzdelme jellemzi, mint az antik világban, sem pedig az egyházi hitnek ellentéte, mint a középkorban, sőt inkább természetes közösségi törvények szerint egy keresztyén európai társadalmi állapotban élnek egymás mellett kölcsönös jogokkal és köteleességekkel. A háború és a béke e népjogi érintkezésnek a legfőbb kifejezője. A háborúban is a jog uralkodik a hatalom felett. Ez alapon a háború és a béke viszonyára nézve három fejlődési fokozat vált ki különösebben, ú. m. az ókor által képviselt s a XVI. század által megújított *nemzeti állam*; egy világvallás és az egyház által képviselt s minden embert egyaránt kötelező *világmorál*; s a Grotius által a XVII. században tudományosan formulázott s a békés érintkezés szükségletein s az államok egészséges társadalmi állapotain nyugvó, hitszakadásoktól független *világjog*-nak az eszméje, a mint annak tudományos elmélete aztán a westfaliai békében jutott concreten kifejezésre. Mi több, még a háborús idők alatti semleges államok közötti jogi különbség eszméje is kezdett hódítani az állami praxisban s a nagy tengeri hadjáratok szomorú tapasztalatain okulva, a *szárazföldi s a tengeri béke* közötti megkülönböztetésre s annak fokozatos megvalósítására vezetett az európai népek és nemzetek politikai életében.

Az örök béke problémáját a XVIII. század elején földrészünk politikai irodalmában a francia *Saint Pierre* honosította meg. „Az örök béke helyreállítására vonatkozó tervezet“ cz. műve először Kölnben, majd átdolgozva Utrechtben (1713—1718) jelent meg s valósággal irodalomtörténeti nevezetességre emelkedett. E félig politikai moralis, félig phantastikus jellegű mű, mely az egyensúly eszméjével foglalkozik, az európai udvarok körében nagy feltűnést keltett. A spanyol örökösödési háború pusztításai voltak rá befolyással, ki a Fenelon püspök által képviselt szellemi iránynak s a francia humanismusként legerősebb híve volt abban a korban, a melyben a francia udvar frivol szelleme és életmódja uralkodott a kedélyeken. Az európai keresztyén államok szövetségét indítványozta, hogy kölcsönösen biztosítsák államaikat, trónjaik örökségét, kölcsönösen biztosítják a nagy hadi kiadásokat, országaik belső javát munkálják, s a nemzetközi szerződések szigorú megtartását biztosítsák. Viszály esetén a szövetség közvetítse a békét s az igazságos elintézést, mi végből mondjanak le a költ-

séges hadseregek tartásáról s fogadjanak el egy legfelsőbb szövetségtanácsot.

Az örök béke helyreállítását célzó államszövetségi tervezete a következő 12 pontból áll: Az összes európai államok területi jogaik épsége mellett örök békeszövetségre lépnek. A békés vagy háborús úton eszközölt területi változtatások mindenkorra kizárandók. Egy fejedelem több államnak ura nem lehet s csakis a spanyol korona maradjon a Bourbon-ház birtokában. A békeszövetség, az államszervezet fenntartását s a rebellisek elnyomatását kivéve, az egyes államok belső viszonyaiba nem avatkozhatik. Az egyes souverain hatalmak csakis az európai társadalom ellenségei ellen foghatnak fegyvert. Az államok conflictusait választott békebiróságok döntenek el. Az az uralkodó, a ki a békeszövetségbe nem lép, arra háborús úton is kényszeríthető, vagy egyszerűen leteendő. Egy államnak csak egy szavazata lehet, de több kisebb államnak lehet közös szavazata. A költség a szövetséges államok jövedelmi arányában megállapítandó. A szövetséges képviselők rangsorozatában a Bourbon-dinastia iránti ragaszkodásánál fogva az első helyet Franciaországnak juttatja.

E tervezetnek tételei — mint látjuk — nemcsak az államok külső viszonyait, hanem még azok belső szervezeti vitás kérdéseit is érintik. Megakadályozni akarják úgy a nép- mint a polgárháborút békebiróságok szervezésével. Szerzőjük még a hitvallások korlátain is felül tud emelkedni s szószóloja kath. pap léte a protestánsokkal kötendő állandó békének. Az emberiség testvéries szövetkezését célozza, de azért Franciaországé legyen mindenben az elsőbbség. A francia és a spanyol korona örök időkre a Bourbon-házé legyen, a miben az a következetlenség, hogy a belpolitikában axiomaként hirdeti az emberek közötti demokratikus egyenlőséget, míg a külpolitikában a francia hatalom túlsúlyának az eszméje vesztegeti meg az örök béke helyreállítására vonatkozó gondolatait. Nem csoda, hogy Pierre apát szövetségi tervezetét sem a politikusok, sem a philologusok nem helyeselték. Még a békülékeny természetű zsenialis *Leibnitz* is úgy ítélte felőle, hogy az örök béke csakis egy temető feliratául szolgálhat, mert csak a holtak nem verekszenek. s gúnyosan azt javasolta, — a mi aztán napjainkban Bismarck javaslatára be is következett —, hogy a pápát kellene a népek békebiróságának elnökévé megtenni, ha t. i. hajlandó volna Nagy Károly kora egyházszervezetének helyreállítására. *Rousseau* is kivonatolta Pierre művét és kritikával kísérte világszö-

vetségi javaslatát. Már ő vette észre, hogy Pierre javaslatán meglátszik korának szelleme, a XVIII. század kormányzási formája, a felvilágosult korlátlan hatalom szelleme, mely a nemzeti érzés ellenére a népeket kiskorúaknak tekintvén, azok boldogítását tisztán a fejedelem elméjéhez és lelkiismeretességéhez kötötte. Közelebbről azt tartotta, hogy az európai államok szövetsége nem kívánatos, mivel az csak forradalom útján volna megvalósítható, s képzelhetetlennek tartja, hogy a korlátlan uralomra vágyó fejedelmek valamely népszövetségnek vetnék alá magukat. Rousseau tehát, mint később Kant, abból az előítéletből indult ki, hogy a háborúskodás oka kizárólag a fejedelmek önkénye. A népek életérdekeinek természetes kollíziói s azok mélyebb okai iránt neki és kora hiányos pragmatikus történeti felfogásának érzéke sem volt.

Csak mellékesen érintjük, hogy *Montesquieu* „A törvények szelleme„ cz. korszakalkotó műve is a világbéke eszméjét szolgálja. Azt hirdette, hogy a törvények folytonos tökéletesbülése mind ritkábbá fogja tenni az ellentétek erőszakos megoldását, míg végre megszűnik majd minden háborúskodás. Az angol *Hume* D. pedig ezzel a találó hasonlattal szolgálja eszménket: „Ha a nemzeteket egymással háborúba keveredve látom, úgy tetszik nekem, mintha két részegyet látnék, a kik drága porcellánszekrényben ütök-verik egymást. Mert nem elég, hogy kölcsönösen egymásnak adott ütlegek miatt lassan gyógyuló fájdalmakat szenvednek el, ezenkívül még meg kell téríteniök a kárt is, a mit okoztak“.

Alig némult el a gúnyolódás Pierre apát tervezete felett, a mint a XVIII. század legnagyobb német gondolkodója s „elméletünk valóságos Herkulese“: *Kant* újból felvetette az örök béke problémáját. „*Zum ewigen Frieden*“ cz. 1795-ben megjelent classikus philos. tervezete azokat a feltételeket állapítja meg, a melyek mellett az emberiséget át lehetne vezetni a háború természeti állapotából az állandó béke tökéletes culturállapotába. Találóa mondja róla *Fischer* K.: „hogy mélyen átgondolt rendszerével kapcsolatosan és minden ábrándozás és tulságos philantrópia nélkül“ tárgyalta a nemzetközi jog e legfontosabb és legérdekesebb kérdését.

Értekezése két részre oszlik, a melynek elseje az örök békére vonatkozó ú. n. „praeliminaris“, s másika ú. n. „definitiv“ vagyis végleges czikkeket foglalja magában. A preliminaris czikkek a következő követelményekkel állanak elő: Békekötésnek nem tekinthető az, mely új háborúra

okot szolgáltat. Az egyik államnak a másik rovására való terjeszkedése megszünteti az államnak, mint morális személynek a jellegét és pusztá külső dologgá degradálja azt. Állam államot el nem foglalhat, mert mindegyik teljesen önjogú emberi társas közösség. Szűnjenek meg az állandó hadseregek, mert az állandó fegyverkezés folytonos fenyegetéssel jár más államra nézve, a népeket súlyos gazdasági válságokba keveri s a katonát az emberi személyiség jogával ellentétes géppé alacsonyítja le (sic!). Azért azonban koronként Kant szerint is az állampolgárok a fegyvergyakorlatban oktathatók, mivel ezt a haza védelme kívánja a külső ellenséggel szemben. Végül e cikkek még azt is hangsúlyozzák, hogy a más államok belső szervezetébe és kormányformájába való illetéktelen avatkozás az államok formáját sérti s azokat dolgokká lealacsonyítja.

A három „definitív“ cikket pedig így formulázza: A polgári szervezet minden államban köztársasági, azaz mai értelemben véve: alkotmányos legyen, a melynek, mint olyannak, az általa legrosszabb és zsarnoki kormányformának nevezett demokráciához semmi köze. A nemzetközi jog a szabad államok szövetségén alapuljon s az általános világpolgári jog (a stoicus Zeno eszményi világállama) az általános vendégjog feltételeire szorítkozik. Az egyes államok állandó békeszövetségben éljenek egymással, mint azt az államok autonóm szabadsága s az állampolgárok zavartalan érintkezése kívánja. Ez alapon elveti az egyes államoknak egyetlen világállamba való beolvastásának háborús kísérletét.

Kant tervezetere bírálatilag a következőket jegyezzük meg: Az általános népszövetség eszméjére — gyakorlati bölcelelete szoros folyományaként — a francia forradalom „szabadság, egyenlőség és testvériség“ eszméi alapján jutott el, s ha ő a Napoleon-féle hóditó hadjáratok szomorú következményeit megélte volna, bizonyára felhagyott volna az idealista stoicus világpolgárság eszméjével, s leghivebb követője: Fichte módjára a lelkes német hazafiak sorába lépett volna. S aztán Kant a történeti érzéket s logikát teljesen nélkülöző XVIII. századbéli individualista racionalizmusnak befolyása alatt állott a maga világszövetségével. Nevezetesen csak az egyes népek és államok külső, s nem az egyes népcsoportok, osztályok és rendek belső életviszonyaira volt figyelemmel tervezete megalkotásánál. Csak a népek és államok életének külső hatásait látta, nem pedig azok benső eszközölő okait. A mai sociológiának tudományos útegyengetői: úgy mint az összehasonlító ethnographia.

palaeontologia s a tágkörű biologia előtte teljesen ismeretlenek. Nem csoda tehát, ha a háborúnak Kant által való elítélését néhány évtized múlva annak dicsőítése követte de *Maistre* egyházas legitimismusában és *Leo* protestans jellegű történetírásában, a mely szerint szükséges a háború „als welthistorische Hygienie zur Austilgung des skrophulösen Gesindels und der Bevölkerungsüberschüsse, und hauptsächlich als notwendiger Volksaderlass“.

Találóan ítélte meg *Herder* Kant béketervezetét „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit“ cz. ismert történetbölcseleti művében. Azt tartotta, hogy az örök béke csak az ítélet napján következhetik be, s hogy ez az eszményi végcél nem is a kabinetek formális szövetségesei, hanem csakis a helyes morálpolitikai érzületnek és alapelveknek a népekbe való átplántálása által érhető el. Ehhez a moralis alaphangulathoz nem a mindenáron való békét, hanem minden népnek észszerű önbecsülését számította, mely, a mint meg tudja védeni saját becsületét és szabadságát, épp úgy tisztelni tudja más népek hasonjogú törekvéseit is. Az önvédelem — úgymond — gyökere minden emberi és nemzeti értéknek. Az a nép, mely önmagát nem becsüli, másokat sem tisztelhet. Az a nép, mely önmagát megvédelmezni nem tudja, gúnyja és játéka minden nemzetnek. Csak az a nép alkot nemzetet, a melynek van ereje, akarata és állandó korszerű szervezete. Csalékony phantom az a törekvés, mely minden népet a szabadság és felvilágosodás ragyogó czégerei alatt, egy közös, ú. n. legjobb alkotmányformával akarná boldogítani s általában minden népeket egy közös szervezet alá szeretné szorítani. A történet valódi szelleme hagyjon meg minden népet a maga helyén, mert mindegyik önmagából alkotja meg magának a jog szabályait s a boldogulás mértékét. Végül, mint *Aristoteles*, a különböző államformák relativ szükségességét hirdette, a melynek megállapítása az állami cél felfogásától s a politikai hatalom elosztásától, nemkülönbben a népek jellemétől, műveltségétől s történeti viszonyaitól függ.

Míg *Herdert* mélyebb történeti érzéke, addig *Fichtét* *Napoleon* háborúinak szomorú tanulsága vezette a világ-békére vonatkozó nézeteinek felállítására. Korábban *Kant*-tal, az örök béke népszövetségében látta a történeti fejlődés végcélját s a gyakorlati ész feladatát, s azt hitte, hogy a felvilágosodottak világpolgári érzéke teljesen megnyugodhatik az államok sorsában és cselekvéseibeiben. A midőn azonban *Napoleon* kényuralmi világállama komoly

valósággá vált, esztelen és gyűlöletes álomképnek declaráta az universal-monarchia gondolatát. Az emberiség lényege — úgymond — az egyes nemzetek különbözőségében nyilvánul s csakis egyéni és nemzeti sajátásaik szabad kifejlődése záloga és biztosítéka méltóságának és erényességének, míg azok nivellálása csak romlásra vezet a népelet összes köreiben. Ép azért, Fichte szerint a hatalmas patrióta, mint nálunk Petőfi S., egyúttal a leglelkeesebb világpolgár, s a bátor férfiaság s az erős nemzeti öntudat a valódi szabadság elnyerésének feltétele.

Mint látjuk, Fichte német hazafias lelke előtt a *nemzeti állam eszméje* lebegett, mint üttörője a hatalmi egyensúlynak, a fegyveres békének, biztosítéka a munkának és műveltségnek s féke a tömegek romboló ösztöneinek. A hősök és nemzeti idealok kultuszát szolgálta. Szerinte a világbékének egyedüli realis alapja a nemzeti lét s egyedüli biztosítéka az erős nemzeti állam, mint minden civilizatio és cultura biztosítója és továbbfejlesztője. Legyen célunk a béke, de azért mindenkor készen álljunk érdekeink megvédésére. Csak ez felel meg a természettudomány alaptörvényének: a heterogen elemek folytonos kiegyenlítődéseknek s csak ez felel meg a való életnek, a melyben a harc megszűnése halált jelent. A cosmopolitismusnak, humanismusnak vagy világszabadságnak örök békeidealjai Mórus Tamás Utópiájába valók.

Hegel és követőinek (Trendelenburg és mások) történetbölcseleti álláspontja volt az, mely Fichte és Herdernek az örök békéről szóló nézeteit a tudományos gondolkozás közkincsévé tette. Hegel ugyanis a rationalista jellegű történetfelfogásnak gyökeres hibáját abban látta, hogy „az eszmét a valóságon túl, egy soha meg nem valósítható elvont észidealban“ látta. A való történeti életet ignoráló örök békének álomképétől tehát a historia, mint magister vitae szilárd alapjaira vezette vissza Hegel a maga kortársait. Megmutatta különösbbe, hogy az arra való érzék az észszerű eszméknek s a mozgó életerős ideáknak gazdag kincseit lelheti fel abban a történelemben, a melyben az emberiség örök eszméje időben és térben nyilvánul, s megmutatta, hogy az állam korántsem az önkény s a brutális hatalom képződése, sőt inkább a gyakorlati ész legfőbb műremeke s az erkölcsi szabadság megvalósulása, s hogy a nemzeti államok egymás közötti összeütközései és küzdelmei nem csupán abnormis bajok, sőt inkább nevelő eszközök a jónak, s az isteni világkormányzás által az egyes népekre bizott fenséges célok és fele-

datok mennél gazdagabb megvalósítására. Ez alapon úgy Hegel, mint követője Trendelenburg azt vallja: „es könne die Menschheit durch längeren Frieden verweichlichen oder in Üppigkeit und Wohlfahrt entarten“ s azt kívánják és remélik: „dass die auch im Frieden unvermeidlichen Kämpfe wirtschaftlicher Interessen, religiöser Gegensätze oder politischen Parteien mit den Waffen der Vernunft, der Sitte, des Rechts und des Geistes, unbehindert durch kriegerische Kulturstörungen, ausgefochten werden können.“

A német bölcsélet legújabb irodalmában valóságos *háború- és békephilosophia* fejlődött ki. Előbbinek képviselője *Boguslavszky*: „Der Krieg und seine wahre Bedeutung für Staat u. Volk“ 1898, továbbá *Stengel*: „Der ewige Friede“ 1899 cz. tanulmányában s főleg *Steinmetz*: „Die Philosophie des Krieges“ 1907 cz. terjedelmesebb művében, a melyet *Kemény Ferencz* az „Athenaeum“ 1909. évi folyamában behatóbban is ismertetett. Utóbbinak főbb képviselője *Stein Lajos*, az ismert nevű német bölcséletíró: „Die Philosophie des Friedens“ 1899 és „Zum politischen und socialen Frieden“ 1903 cz. kettős tanulmányában. Előbbit a hágai békeconferentia számára írta meg, s utóbbi nagy Socialphilosophiájának 41. előadása. Mi több a németeknél napjainkban valóságos békeellenes irodalom van kifejlődében.

Már Kant hangoztatta, hogy „a háborúkra fegyverkezett államok figyelmükre méltassák azokat a maximákat, melyeket a bölcselők a közbéke lehetőségének feltételeiről megállapítottak“. És tényleg, a philosophia útján és módszerével mind a béke, mind a háború beigazolható, s annak elméleti és gyakorlati tananyaga ma a kultur-nemzetek közérdekeldésének tárgya.

A háború-párti bölcselők, főleg *Steinmetz* azt hirdetik, hogy a háború szükséges, hasznos és áldásos. Ha nem volna háború, fel kellene találni . . . ; a háborúk ritkábbak lehetnek, de nem szabad, hogy eltűnjenek *Stengel* szerint a háború az emberi természetben gyökerezik, sőt az isteni vilárend nélkülözhetetlen alkotó része. Az embernek alaptermészete bűnös. *Homo homini lupus*. A *Hobbes-Nietzsche*-féle „hatalomhoz való akarat“ az ember sajátos lényege. Ez önzésnek neve egyházi nyelven bűn, s philos. nyelven „radicalis gonosz“ és „egoismus“. A „bellum omnium contra omnes“ tehát szükségesség, sőt a háború az emberi boldogság fokozására szolgáló eszköz. *Nietzsche* „szőke bestiája“ a valódi culturember.

Ezzel szemben a béke philosophusai az emberi ter-

mészet eredeti altruistikus vonásait hangoztatják. Társas lényegünkhöz tartozik a jóakarát s a rokonszenv érzése. S ha a harc és a háború az emberi együttlét kiindulópontja, úgy a béke legyen ennek célpontja. Ezt legújabb bölcséleti tudományágunk: a socialphilosophia is czélozza. Főleg Stein Lajos hangoztatja, hogy a bordalok éppen olyan számosak és tartalmasak, mint a csatadalok az emberiségben. Egy Luther, Schopenhauer, Treitschke vagy Moltke épp úgy nyilatkozott a béke, mint a háború szükségessége mellett. Utóbbi az isteni világrend elemének mondja a háborút, s mégis az európai világbéke gúnyolt eszméjét, mint a világtörténeti fejlődés szükségképi folyamányát vitatta Bluntschlihoz írt levelében. Sőt azzal is megpótolja, hogy a háborúk annál ritkábbak, minél drágábbak lesznek. Számos sociologiai, pädagogiai, politikai, technikai és nemzetgazdasági szempont szól a béke állapotának közeledése mellett. Az ököljogot a békés kézszerítésnek kell követnie. A háború az emberek műve. Azok megakasztása is csak tőlünk indulhat ki. A szerződési formulák és nevelői behatások csökkentik a háborúk számát. Vilmos császár is találon mondotta, hogy minél jobban sikerül a nevelés útján az emberek harcziás hajlamainak mérséklése s ezzel párhuzamosan a tömegekben rejlő különböző háborús indító okok csökkentése és erőfletítése, annál nagyobb a béke biztosítéka. Az emberiség története nyilván nem ugyan az utopista általános leszerelés, hanem a tartós béke felé tendál. A történet értelme az, hogy a conflictusokat ne a test, hanem a szellem döntse el. „Háború helyett békeszerződés, vér helyett tinta, s tör helyett toll döntse el a küzdelmet“, mondja találon Stein Lajos.

Milyen üdvös volna, ha a nemzeteket emésztő esztelen hadügyi kiadásokat az ál'am productiv módon használhatná fel, p. o. tanügy- vagy iparfejlesztésre s az igazságszolgáltatásra. Mert még a jogos háború is megsemmisíti vagy megbénítja az anyagi és szellemi haladás vívmányait. Azért jogosult a fegyveres erő megszerítése.

Stein a maga békebölcseletét híven optimista izű socialis evolutionismusához arra alapítja, hogy *nem a háború*, mint olyan, hanem *csak a küzdelem gyökerezik az emberi természetben*, — az a küzdelem, a melyről már Herakleitos mondotta, hogy „az atyja és királya minden dolgoknak“ s a mi nem más, mint Darwin tana, „a létért való küzdelemről“ és Spenczer az a tétéle, hogy az emberiségnek socialis, ipari typusa fogja felváltani a háborúsat. Háború és küzdelem között lényegalkotó különbség van s a létért

való küzdelem megvan az emberi természetben és örökkévaló. A küzdelem az emberi természet pszichológiai kategóriája s ennek nemesítéséhez a tetterő és az értelem mellett erős socialpolitikai érzék szükséges. „Friede durch Vertrag“ és „Kampf durch Wettbewerb“ legyen a culturállamok socialis feladata, a melynek megoldásához a háború nem okvetlenül szükséges. Ha korunk erős fegyverkezéssel a culturnépek politikai egyesítésére, úgy a socialpolitikának azok socialis tömörülésére kell törekednie — csakhogy egyenlők legyenek az ellenfelek fegyverei. A jogegyenlőség alapelvéből következik a létért való küzdelemhez az aránylagosabb felfegyverkezés és védekezés.

Mi is azt valljuk, hogy a katonai typus socialpedagógiai culturfeladatát rég megoldotta s hogy a technikai nehézségek és nemzetgazdasági motívumok ritkábbá teszik a háború viselését. S mennél nagyobbak az államalkotások, annál inkább gyöngül azok katonai typusa. A culturemberiség socialis processusa a *culturállamok szövetségét* czélulza, a melyben a *katonai* embertypust a *socialis*nak kell felváltania az egész vonalon. E szempontból tekintve a social-philosophia többé ki nem térhet a világbéke problémája alól, a melynek állapotában nem a népek örök politikai békéjéről, hanem a socialis egyének egyenlő és tisztességes fegyverekkel való küzdelméről lesz szó. S ez vezet bennünket az egyes népek és nemzetek vitás kérdéseinek békés elintézését czélzó *békebiróságok és békegyesületek* eszméjére.

A diplomatiának egyik legszebb feladata a népek békés érintkezésének és zavartalan munkás versenyének biztosítása. Mert hát nem a hatalom és nem a földbirtok, s nem is a hadsereg vagy a gazdagság, hanem a komoly erkölcsiség s a folytonos tökéletesedés alapja maig is a valódi nemzeti nagyságnak és jövendőnek. A moralis és intellectualis cultura ereje dönt a népek és nemzetek sorsa felett. E nemzetközi biróságok máris sok conflictust odáztak el. Ezzel a ma még tökéletlen, mert nem kötelező, intézménnyel máris több háborúnak sikerült elejét venni. *La Fontaine* kimutatja, hogy 1794—1900-ig e békebiróságok 177 esetet intéztek el. Így 1887-ben Anglia és az Egyesült államok közötti conflictust. E nemzetközi választott biróságokat több állam szerződésileg is biztosította. Így 1883-ban Anglia és Olaszország, 1887-ben Svéd-Norvég és Spanyolország stb. E békeactionak nagy erőt kölcsönöz az is, ha egyes államok, mint p. o. Svájc és Belgium, semlegeseknek mondják magukat más államok conflictusai

esetén. De különösen lelkes szószólói a világbéke eszméjének a *békeegyesületek*, a melyeknek pacificáló ügyét az interparlamentaris conferentiák is előmozdítják.

Talán a világbékére való ezen általános törekvés hatása alatt indította meg az orosz czár azokat a tárgyalásokat, a melyek valamennyi népnek a realis és tartós béke jótéteményeit biztosítani s a jelenlegi esztelen fegyverkezések egyre nagyobb kifejlődését megakadályozni volnának hivatva. S bár a japán-orosz háború volt rá a felelet, mégis az európai államkormányok békés törekvései a legsúlyosabb conflictusokat is elintézhetheték. Hiszen ma, midőn a vezér léghajóból kémlelheti a csatamezőt és távirattal oszthatja parancsait — és ma, midőn a földkerekségen több mint 6 millió ember áll állandóan fegyverben, mely szám általános összetűzés esetén 44 millióra emelkedhetik és végül midőn magában Európában a fegyveres béke létszáma 16 millióra emelkedhetik — 32 millió tartalékkal — egy általános conflagratio retorsiók és represaliák segítségével is halomra döntheti Európa összes trónjait és felforgathatja az egész társadalmi rendet. A béketörekvések tehát realis alapon nyugszanak s éppen nem tartoznak az utopistikus politikai ábrándok közé.

De álljunk meg egy kissé. Az örökbéke vagy világbéke régebbi és újabbi törekvései történeti szempontból véve csaknem kivétel nélkül abban tévedtek, hogy egy elvont ideal-universal monarchia vagy népszövetség eszméje, *Bluntschli* világállama, *Vinet* nemzetközi senatus- és congressusterve, *Kaufmann* független jogtudós világacadmiaja stb. kedvéért feláldozták az önálló nemzeti államok jogait. Már pedig minden államnak, népnek vagy nemzetnek megvan a maga sajátos helye, joga és rendeltetése a többiek közt. Így a nemzeti állam lényege és értéke iránti érzék teljesen hiányzik Pierre apátnál, ki középkori felfogással az államokban a fejedelmek magántulajdonát látta. Már pedig önmagát semmisítené meg az a nép, mely állami önállósága feláldozásával akarná megvalósítani az örök vagy világbéke abstract idealját. Épp az államok nemzeti sajátosága és önállósága a legjobb biztosítéka azok békés érintkezésének és culturalis haladásának.

Mások ellenben — mint *Simon*, *Bonghi* és az amerikai béketársulatok — az általános lefegyverzésre gondolnak. E rövidlátó érzelmi politikusok, mint legújabbán a német centrupárti *Reichensperger*, azt vallják, hogy csakis az általános lefegyverzés mentheti meg a mai fegyveres béke alatt nyögő Európát a teljes tönkrementéstől. Az angol-

amerikai béketársulatok meg is formulázták annak az interventio elvetésére, az állandó hadseregek megszüntetésére s a békebiróságok létesítésére vonatkozó főbb pontjait. Pedig az általános lefegyverzésről aligha lehet szó, legfeljebb a fegyveres béke mai súlyos gazdasági válságainak és esztelen túlzásainak a nagyhatalmak részéről egyidőben és egyenlő arányban való leszállításáról. Mert hát nem normális az, hogy Európa csak úgy tudja megőrizni a békét, hogy állig fegyverben áll. Azért mondotta *Vilmos* császár elérhetetlen ábrándképnek a katonai szolgálat megtagadását s jól mondotta *Tolstoi* az orosz czár békemanifestumára, hogy az államok mindent tehetnek népük javára, csak azt nem eszközölhetik ki, hogy szomszédaik ne fegyverkezzenek. Míg az emberekben meg lesz a vágy, hogy a másokét erőszakkal megszerezzék és megtartsák, addig az államok mindig fognak fegyverkezni, sőt, ha az államok összebeszélve, együttes elhatározással el is bocsátanák hadseregeiket, ki áll jól róla, hogy egy új Bismarck, a vér- és vaselmélet embere, vagy egy új világhódító Napóleon nem támad-e, a ki a nemzetközi szerződések ellenére, durva erejével elvesz mindent, a mi csak elvehető! S csakugyan be kell vallanunk, hogy a népek története valóban a háborúk története s ritkán van szó védelmi háborúról, bár másrészt el kell ismernünk, hogy az újabbkorú háborúk p. o. az angol-búr, orosz-japán és olasz-török inkább gazdasági, mint hódító érdekűek. A pusztá hatalmi vágy helyére a rideg kereskedelem lépett. Kivételt képez a mai balkán háború.

S azt se feledjük, hogy a míg az életküzdelem s az emberek — a bűn egyetemessége folytán — önzők, addig küzdenünk kell mindnyájunknak s a háborúskodás lehetősége egyik kiváló eszköze a gondviselésnek a népek és nemzetek fékentartása és nevelése tekintetében. Azért mondotta *Kant* is a háborút „az emberiség hatalmas kultúrtenyezőjének“, sőt „pusztá agyrémnek“ jelzi „az általános világbéke“ állapotát. És tényleg, a vitézség és engedelmesség, az önfeláldozás és hűség legnemesebb akaraterényeire való nevelésnek egyik kiváló iskolája az egész embert testileg és lelkileg foglalkoztató hadseregnek az iskolája. Erre való utalással *Moltke* szerint a „háború az isteni világrendnek eleme“, mi nélkül a világ „würde ins Fäulnis geraten und sich im Materialismus verlieren“. Erre vonatkozólag mondja a mi *Eötvös*ünk is nagyhirű politikai művében, hogy „a hosszadalmas béke nincsen veszély nélkül s hogy a népek, mint a vizek megrothadnának, ha nincs mi őket megmozgattassa“. *Schiller* is mesterileg értett

a békés és harczias ideál erkölcsi jelentőségének költői kifejezéséhez, a midőn Wallensteinjában a harczos szájából halljuk a békeszeretet magasztos énekét, Tell Vilmosában ellenben a földmívelő szájából a háború magasztalását. S a néplélekben csakugyan egységben él egymással a háború és a béke ideálja, a miért is találóan mondja *Holtzendorff*: „Es liegt kein Widerspruch darin, wenn Friedensliebe und echter Kriegeszorn im Charakter des Volkes geschwisterlich mit einander gapaart sind“ és „noch immer ist für die Völker die Friedensliebe unlösbar gebunden an das Vertrauen an die eigene Waffenkraft“. Az magyarázza meg a sok befektetést s a fegyverkezés népeket sorvasztó kényszerét.

A fegyveres béke mai elviselhetetlen terheinek testvéri segélyszövetségek alapján való megszorítása azonban a világbékére való törekvés egyik legelső és legfontosabb eszköze a népek és nemzetek kölcsönös érintkezése tekintetében, a miért is az annak egyengetését czélzó nemzetközi békeegyesület áldásos működését üdvözlünk és támogatnunk kell tőlünk telhetőleg. De addig is, míg a világbéke, mint a népek s általában az egész emberiség politikai-ethikai végczélja megvalósul, kövesse mindenki *Kant* ama ismeretes kategorikus imperativusát: kiki a maga helyén mindenkor tőle telhetőleg legjobban, lelkiismeretes hűséggel és pontossággal teljesítse a maga köteleességét!

Az örök béke kérdésével a magyar irodalomban behatóbban *Pauler Tivadar* foglalkozott az „Új magyar Múzeum“ 1851. I. füzetében közzétett jeles tanulmányában. Helyesen mondja, hogy akármilyen véleménnyel legyünk az eszme valósítása iránt, akár azt az emberiség legnagyobb áldásának, akár a végtespedés s erőtlenség szakának véljük, akár a harcz magasztalói, akár ellenei sorába tartozunk: tagadhatatlan, miszerint az eddig csak a tudományosság szempontjából elvontan vitatott feladvány a társulási szellem óriás ereje által felkarolva az élet viruló terére ültetett át; nem többé a magányba vonult bölcselő fürkészetei szemlélődéseinek, hanem ezerek meg ezerek eszmecseréjének tárgya korunk társadalmi mozgalmi között oly jelentékenynyé vált, hogy elméleti és gyakorlati nyomosságát többé félre nem ismerhetni. Elméleti nyomosságát nem, mert az eszme régóta tudományos elmélkedések anyagát képezi, az örök béke eszméje irodalmi szempontból a jogbölcsélet (s főleg a nemzetközi jog) legérdekesebb kérdései közé tartozik s gyakorlati fontosságát nem, mert ki nem ismerné az egyszer megpendített eszmének, ha fogékony keblekben visszhangra talált, világrendítő hatalmát? S ki tagadhatná

meg annak óriási erejét? . . . Ha ezen társadalmi mozgalom közvetlen célját tekintve, néhány év múlva nyom nélkül elenyészne is, ezen eszme létesítésére vonatkozó közegek oly mélyen hatnak az álladalmi belélet szervezetére, hogy megpendítésök, ezerek előtti vitatásuk közvetve kiszámíthatatlan következményekkel lehet és már ez oknál fogva is, ezen eszmének a történet és tudománybani nyilvánulásai, a jelen mozgalomnak előzményei, figyelmünket méltán veszik igénybe.

Majd így folytatja: Közelíthetni pedig a joguralom és ettől folyó béke magasztos céljához: az *emberiségnek társadalmi és egyéni tökéletesedése* által; ez álladalmi intézmények kifejtése egyrésztől, s másrésztől a szellemi és erkölcsi műveltség azon egyetlenegy ösvény, melyen az erőhatalom országának megdöntésével a jog (törvény és igazság) felsőbbségét biztosíthatni. A politikai, a társadalmi haladás feltételei és közegeinek részletes megalapítása az *összes* államtan feladványa; az állami alaptörvények világos meghatározása és kellő biztosítása, alkotmányos intézmények által korlátolt főhatalom, a nyilvánosság s vélemény-szabadság törvényes honosítása, a véderőnek czélszerű, a polgári szabadság és köteleesség elvein nyugvó szervezése, a nemzetek erkölcsi személyességének („nemzeti állam“) elismerése és ennél fogva a területek magánbirtok gyanánti elidegenítések, fegyveres beavatkozások megszüntetése, végre általános nemzetjogi elveknek közmegegyezés útján („jogsocialismus“) megalapítása volnának a főpontok; melyekhez, mivel a kölcsönös viszonyokban való egyenlőség, mint a jog alapeleme, az erők arányától tételeztetik fel, az álladalom belerejének alapjául szolgáló nemzeti érzelmek szilárdítása, az erők aránytalanságának szövetségek általi kiegyenlítése és az ily módon alapított viszonyos egyensúlynak szorgos fenntartása járulna, mely intézmények életerejüket csak a nemzetek szellemi és erkölcsi fejlődése, a műveltség, erkölcsiség és vallásosság terjesztése s a nemzetgazdászati és politikai józan elvek elismerése és általánosság tétele által nyerhetik. Csakis akkor méltán remélhetni, miszerint a nemzetek, mint az emberi nagy család életműves tagjai, szövetségekbe lépendenek s ezekre bizandják kételyes jogügyeik kiegyenlítését, eldöntését.

Magvas gondolatokban gazdag és igen tartalmas értekezését Pauler a béketársulatok, a vallási elmélet követőinek, a nemzetek szövetségi szervezetének, a világuralom eszméjének s a politikai túlsúlynak előző beható bírálati ismertetése alapján következő szép megjegyzésekkel végzi:

Ha a mondottak folytán korunk jelen állapotát vizsgálat alá vesszük, kétségbe nem vonhatni, miként még távol állunk a világbéke üdvárasztó eszméjének közelítőleg történendő valósulásától; számosak az akadályok, leküzdésük békés úton alig remélhető, s e tekintetben az egyik békecongressuson alaptalanul mondatott: „az egyetlen eszköz az örök békére a háború“; de ha fontolóra vesszük, hogy a mult harcainak főforrásai közül többek már elapadtak, a vallási viszálykodások szülte háborúk ideje lejárt, a kereskedelmi politika mindinkább béketanárává válik, ha figyelmünket a közvéleménynek a tövényhozás termeiben is visszhangra talált nyilvánulásaira irányozzuk, s ha meggondoljuk végre, hogy a háború, mint a mult századok szabályszerű állapotja most már a kivételek közé tartozik, valamint a tudományok és művészetek szellemileg, a gőzhajók, vaspályák, vám-, kereskedési- és póstaszerződések anyagilag sokszorozzák, szilárdítják a rokonszenv és közös érdekek kapcsait: bátran állíthatjuk, miként lassan, időnkint visszalökve, de bizton haladunk a jog és állambölcsészet diadal-kora felé, midőn a művelt nemzetek kölcsönös viszonyaik elintézésére testvéri segélyszövetségeknek szükségét éreznie és azt saját jogaik biztosítására életbeléptetni fogják.

S Paulert kiegészítve végezetül ide iktatjuk még *Holtzendorff*-nak az örök béke jövődő útjait egyengető következő szép megjegyzéseit: Világos dolog, hogy a világbéke előkészítésének és biztosításának practikus útja csak akkor nyughatik szilárd alapokon, ha az egymással culturális és alkotmányi tekintetben rokonországok mindent elkövetnek, hogy egyesült erővel fékentartsák a külső jogrend esküdt ellenségeit. Mielőtt az államok *külső* békéje megvalósulhatna, az összes culturállamoknak előbb a *belső* békét kell megvalósítaniok és pedig három irányban: mint *vallási békét*, a mely a különböző cultusok egyenjogúságában és minden, az állam önállóságát veszélyeztető egyházi hatalom (pápaság) kirekesztésében áll; mint *gazdasági békét*, a mely korlátok közé szorítja az oeconomiciai túlhatalom visszaéléseit és mint *társadalmi békét*, a mely az ellenséges indulatú osztálygyűlölet megszüntetését és az államok nemzetközi jogszervi viszonyának elismertetését és ápolását tűzi feladatául. S csakugyan a népek *belső* békessége szükségképi feltétele azok *külső* békés érintkezésének és a haladás s a cultura tartós biztosításának!

Mi is *Kant* alapvető tanulmányának eme szavaival fejezzük be irodalomtörténeti szemléinket, hogy „az örök béke nem üres eszme, hanem oly feladat, mely fokozatosan

megoldva, mind közelebb jut céljához“, s „eszméje nem merő ábránd, hanem oly végcél, mely felé a tökéletesedés útján haladni s azt megközelíteni az emberiség soha meg nem szünő magasztos feladata“. Ez léssen megvalósulása a stoikus Zeno eszményi világállamának, a jogbölcselek emberiségi társadalmának s ama karácsonyi szózatnak is: „*békesség a földön és az emberekhez jóakaratt!*“ Úgy legyen!

Jegyzet. E közlemény még a balkán háború előtt iratott, s így annak borzalmas tanulságait fel nem használhattuk. — Az államok közötti béke ügyét *Fried H.* „*Friedenswarte*“ című jeles és tartalmas folyóirata szolgálja. Kiválóbb munkatársa *Suttner B.* bárónó.

Dr. Szlávik Mátyás

LUTHER ÉS ERASMUS AZ AKARAT KÉRDÉSÉRŐL.

A ki meg akarja érteni Luthernek minden ízében eredeti genialis és mély vallásos reformátori személyiségét, annak ismernie kell az akarat megkötöttségéről s az örök isteni előreelrendelésről, másként prädestinatióról szóló tanát. Élete végéig tántoritlanul ragaszkodott hozzá, s nem ok nélkül írta még 1537-ben is Capitonak, a strassburgi reformátornak, hogy „A keresztyén ember szabadsága“ s „Az egyház babyloniai fogságáról“ szóló két maradandó becsü reformátori röpirata s a két káté mellett főleg „a kötött akaratról“ szóló műve az, a melyet „valódi“ művének tart, s a melyben az ő komoly vallásos erkölcsi ismerete úgyszólván összpontosult, sarkpontjára talált. És tényleg az akarat kérdése egyike azoknak a hatalmas eszméknek, a melyek újból meg újból felségesen emelik fel fejüket s tárják fel igazságukat. *Du Bois Reymond* a világtalányok egyikének mondotta, — *Wundt* pedig, a világhírű ethikus ahhoz a magaslatokon található ritka forráshoz hasonlította, a melyben a régi zsidó monda szerint a sasok ha megvénültek, megfürödnek, hogy aztán ismét újult erővel a nap felé szállhassanak.

Ide vágó gondolatait Luther egységes összefüggésben: Erasmus, a német humanisták királya ellen foglalta össze. Művének a címe „*De servo arbitrio*“. Megjelent 1525-ben Erasmusnak „*Diatrise de libero arbitrio*“ egy évvel később napvilágot látott műve ellen. Németre fordította Luther barátja, *Jonas Justus* ily czimen: „Hogy a szabad akarat semmis“ („*Dass der freie Wille nichts sei.*“)¹ Eltekintve egyes dogmatikus, terjengős okoskodástól e műnek olvasása már általános irodalmi szempontból is valóságos szellemi élvezet. Személyes jellege, éles értelműsége, világos okfejtése s finom mély pszichológiai érzése legmaradandóbb reformátori művei közé sorozzák. Nem csoda, ha legújabban (1909)

¹ Újabb fordításban *Schell O.* tollából olvasható Luther műveinek legújabb Buchwald—Kawerau-féle népies kiadásában.

egy nagyobb művében *Zickendraht* K. is behatóbb tudományos kutatásának tárgyává is tette a Luther- és Erasmus-féle ellentétes akaratproblema lényegét.

Az őskori Ágostonon s a középkori Gottschalkon túlmenve, kik azt vallották, hogy „a szabad akarat mire sem képes, legfeljebb a vétkezésre“, Luther élő meggyőződése is az volt, hogy „a szabad akarat csupán szó és semmi más“, hogy „mindazt, a mit teszünk, nem szabad akaratból tesszük, hanem mindent meg kell tennünk s mindennek meg kell történnie, mert hát“ — így folytatja tovább — „isten eszközöl mindent“ mindenekben, a rosszat épp úgy, mint a jót, s épp azért mindennek, a mi történik, Isten előreelrendeléséből kell megtörténnie“. „Hisz' ő a mindenható, s minden az ő örökkévaló erejének és hatalmának a kifolyása“. Még a hitnek megtartása sem áll hatalmunkban, a mennyiben az „Istennek tiszta, drága ajándéka“, lévén a hit Luther szerint az Isten akarata által való áthatottság, mely a személyes meggyőződés közvetlen bizonyosságában nyilvánul.

Íme ilyen határozottsággal és hegyeket megrendítő hitbeli erővel utasítja vissza Luther az akarat szabadságát és hirdeti Istennek mindenhatóságát. Minden, a mi történik, az Isten mindenhatóságára vezetendő vissza, vagyis „az Isten minden mindenekben s egyedül az ő akarata valósul“. Hirdeti pedig e nézeteket az a férfiú, a kinek tetterős akarata és titáni reformatori működése egy egész világnak a felfogásával vette fel a harcot.

De álljunk meg itt egy kissé. Az akarat szabadságának problémája az újabbkori bölcséletben s Luther tana a kötött akaratról, szorosán megkülönböztetendők, mert egyikük más és más érdeknek a folyománya. Az egyik tisztán *tudományos*, hogy úgy mondjuk: causalis jellegű, a melyen a felelősség s a megtorlás elvénél fogva alapul a mai büntetőjog elmélete. Luthernél ellenben előzőihez hasonlóan a kötött akarat elmélete tisztán *vallásos* jellegű. Nála nem az akaratnak, választásnak vagy cselekvőségnek valamely októl való függőségéről vagy függetlenségéről, hanem az önmagára utalt, tehát teljesen izolált természetes emberi akaratnak képességéről, illetve képtelenségéről van szó. Luther értelmezése szerint „az Istennel szemben s az üdvösséget illető dolgokban nincs az embernek semmi szabad akarata, hanem teljesen alá van vetve a jóban az Isten, s a rosszban a sátán akaratának“.

Egyébként Luthernek a kötött akaratról szóló felfogása, mint minden, a mi nagyszerű és imponáló rajta, az

ő sajátos Istenfogalmának és személyes élettapasztalatának a kifolyása. Hitvallása nem dogma, nem is pozitív hittétel. Hanem életeleven személyes meggyőződés, a melyet aztán reflektáló gondolkodó tevékenységének körébe is vont és másokkal is közölt.

Megtántorodott az eddigi hagyományos tökéletességnek középkori scholastikus szerzetesi ideálján. A míg ennek a szolgálatában állott, sehol sem talált megnyugvást, hanem csak félelmet és rettegést érzett a haragvó és büntető Isten-nél szemben. A magasabb fokú vallásosságnak és erkölcsiségnek középkori ideálját minden buzgó szerzeteskedése daczára sem tudta elérni. Hiába viaskodott az örök élet s a lelkiismereti béke koronájáért. Arról győződött meg, hogy az embernek minden akarása és tullekedése az üdvösség dolgában hiábavaló. Ha az Isten örök határozata meg nem könyörült volna az emberen s nem gyujtotta volna meg benne a hitnek — az isteni könyörület vallásos ismeretének és tapasztalatának — világát, minden legjobb akarása daczúra, elkárhözott volna. Mit használ még ott a szabad akarat, ha egyedül üdvözítő hitünkkel mindentünk meg van már adva. Talán segítse az embert erkölcsi cselekvőségében? Korántsem. Hisz' a középkor által csodált magasabb moral elvesztette Lutherre nézve a maga nymbuszát. Rá nézve az nem volt más, mint szánalmas erőlködés, sőt nyomorúságos önámítás.

A középkori ethika mesterkélte eszme körével szemben egy egészen új erkölcsi világ- és életrend tárult fel előtte. Hitbéli bizonyosságában nyilvánvalóvá vált előtte, hogy „van kegyelmes Istenünk a Krisztusban, lelkünknek örök üdvösségére.“

Minden más, a mi a földi élet köréhez tartozik, természetes folyománya e hitnek, s a társadalmi életrend világába való. Az Istenben való hitből fakad minden jó elhatározás és cselekvőség s e hitünkben mást nem is tehetünk, mint azt, a mi az Isten előtt kedves dolog.

S ha így minden a hittől függ s a hitből fakad, akkor a szabad akarat teoriája egy teljesen nélkülözhető, mert felesleges „gondolatbéli dolog“. Mert senki sem adhatja magának e hitet és senki sem teheti azt egyéni akarat-elhatározásának tárgyává. A kinek az nem adatott Isten ingyenvaló kegyelméből, az az egyháznak szerzetesi műveivel és egyéb kegyelmi kincseivel soha el nem érheti azt. A hit az isteni kegyelem személyes élettapasztalata és nem emberi érdemet szerző cselekvőség. Így hirdette azt már 1522-ben a római levél magyarázatához írott elősza-

vában. Luther hiszen az Isten mindenható akaratában és örök gondviselésében, mivel saját személyes életében tapasztalta annak kegyelmét, mindenható akaratként működik az Isten mibennünk és miáltalunk. Milyen távol van attól az ó-szövetségnek emberies Istenképzete!

„Nagyon is üdvös és szükséges a ker. embernek tudnia azt, hogy az Isten esetlegesen vagy feltételesen semmit előre nem ismer, hanem hogy mindent változatlan, örök és csálhatatlan akarata szerint előre lát, mond vagy cselekszik. Ez a villámhoz hasonló tétel földre teperi és alaposan szétszúzza a szabad akaratot. Épp azért azoknak, a kik a szabad akaratot vallják, e villámertő magában foglaló ismeretet tagadniok vagy nemlétezőnek kell tekinteniök, esetleg más módon annak útjából kell kitérniök“. E hatalmas tétellel kezdi meg Luther tárgyi vitatkozását Erasmussal való vitájában, a melynek lényege az, hogy „a szabad akarat semmis“. Még Júdás árulását is Istentől akartnak és eszközlöttnek mondja. Az Isten akaratának se változása se határa, mert minden a mi történik. Isten akaratából történik. Az isteni akarat hatása saját természetes hatalma“. Csakis ezen az alapon érthetjük az Isten abszolút felségességét, s minden tér, idő, anyag és erő felett való élő szellemiségét. S egyedül ez a megnyugtató tudat felel meg a tőle, mint végtelentől való abszolút függőségünk érzetének is („schlechthinniges Abhängigkeitsgefühl“), a miben Schleiermacher egészen találóan psychologiailag a vallás lényegét látta.

Ezek a hatalmas gondolatok és meggyőző okfejtések a kettős kegyelemválasztás tanára vezetnek bennünket. *Weber Miksa* s legújabbán nálunk *Antal Géza* utalt arra az óriási hatásra, a melyet a kegyelemválasztás tana az angol-amerikai népek erkölcsi és gazdasági életére gyakorolt.

A kegyelemre való kiválasztás tudatának kriteriuma a hivatáshűség s folytonos munkálkodás. Ösztönzésül szolgál az az állandó önbírálatra s az egyéni életnek tervszerű berendezésére. A szigorúan rendszabályozott életfolyásban szinte garantiáját látják a népek annak, hogy az örök üdvösségre prädestináltak sorába tartoznak s a munkára való kedvetlenséget a kegyelem állapot hiányának minősítették. A kettős előreelrendelés a gazdasági tevékenységnek is hatalmas vehiculuma, a melynél az Isten által rendelt hivatáshűségen fordul meg minden. Közelebbről Lutherre nézve a kettős előreelrendelés tana és elmélete első sorban annak az élő hittapasztalatnak közvetlen bizonyossága, a mely szerint semmis a szabad akarat.

A ki valaha komolyan foglalkozott az akarat szabadságának kérdésével, át lesz hatva Luther fejtegetéseinek ama genialis közvetlensége és biztonsága által, a melylyel Erasmusnak a kötött akarat elleni polemiáját pontról pontra meggyöngíti, sőt egyenesen visszautasítja.

Erasmus kérdi: A ki életében javulni s régi érzéki Ádámját féken tartani akarja, hogyan teheti meg azt, ha mindenki az akarat megkötöttségét tanítja? Erre Luther azt vallja, hogy: „senki és sehogyan. Senki önmagától életét meg nem javíthatja, mert a hit- és lélek nélküli javulás ámitás. Isten kegyelme javítja meg egyedül a kiválasztott kegyes embereket, a többiek ellenben javítatlanul bűneikben maradnak . . . Ha pedig Te (Erasmus) azt mondod, hogy a kegyelemválasztás és elkárkozás tanával csak okot és alkalmat adunk az istenteleneknek a bűnre és gonoszra, úgy tény az, hogy egyes gonoszok ezáltal még gonoszabbakká lesznek. Ezek alkotják az emberek ama kivetni való söpredékét (lepra), a melyet hagynunk kell a maga útján és helyén. Másrészt azonban ezzel a tannal sok kiválasztott kegyes embernek egyúttal a valódi utat mutatjuk meg az alázatosságra, az istenre, az igazságosságra s az ég felé.“ De nézzük tovább. Ez alapon kevés értelmé van annak a maig is hangoztatott ellenvetésnek, mintha a determinismus elmélete s a praedestino hite passivitásra, tétlenségre, járszalagon vezetésre vezetne. Hogy milyen értelmetlen ez az állítás, igazolja a mohamedanismus történetének fénykora s maig is a mohamedán missió, mely más módszer szerint ugyan eredményes munkásságát tekintve felülmulja a keresztyénit. De teljesen megdöntik a passivitás ellenvetését a kalvinista népek gazdasági és politikai vívmányai Angliában és Amerikában.

A tudós humanistának ama további ellenvetésére, hogy „ki hiheti azt, hogy az Isten őt szereti?“ Luther azt válaszolja: „Egyetlen ember sem hiheti azt a földön. Ellenben hihetik az Istennek kegyes kiválasztott gyermekei, míg a többiek hitetlenségükben elkárhoznak és Istent továbbra is szidalmazzák („zürnen und lästern“), a mint azt a Te könyvecskéd is teszi“.

S végül nagynevű ellenfelének legfontosabb ellenérvére: hogyan mondható valamely dolog vagy munka a miénknek, ha az szükségképenileg történik és nekünk szabad akaratunk nincsen? — Luther azt válaszolja: „Miért ne volnának a mi dolgainknak nevezhetők azok, a melyeket az Isten adott nekünk az ő lelke által? Hát Krisztus nem a mienk, ha mindjárt ingyenvaló ajándékképen vet-

tük őt? Ha semmi sem a mienk, hanem csak az, a mit mi csináltunk és tettünk („gemacht und gethan“), úgy szemeink, kezeink és lábaink sem a mieink, sőt mi is volna a mi testünkben és lelkünkben, mint Pál mondja, a mit nem vettünk volna? Mondhatjuk-e azért, hogy mindez nem a mienk, vagy hogy mi magunk csináltuk?

Bámulatos, hogy milyen laposak és trivialisak a nagy Erasmusnak ellenvetései és milyen becsesek, egyszerűek és mégis imponálóan komolyak és meggyőzők Luther czáfolatai. „A kiknek a kegyelem megadatott, azok javulni fognak, megtérnek és az Isten szeretetéről bizonyosak. Éppen az előreelrendelés s a kötött akarat tana fogja nekik megmutatni a valódi utat — a többieknek e tan a megbotránkozás köve és a bosszúság okozója.“ Ezt vallja Luther minduntalan Erasmussal szemben a maga czáfoló fejtevéseiben — bár másrészt óva int az elrejtett isteni akaratról való meddő spekulációtól s az aggódókat Krisztus kiengeisztelő áldozati halálára utalja. Az Isten kegyelemakaratában való kételkedés a legnagyobb hitetlenség, a melylyel szemben a benne való erős bizalom a legnagyobb boldogság és egyedül biztos ismeret.

Tény azonban az, hogy bizonyos kizárólagosságot, merevséget sőt aristokratismust nem lehet elvitatni a nagy reformátortól. Távol állott ő minden embereknek közönséges szeretetétől, a mint Krisztusnak sem volt a gyakorlatban universalis megváltói akarata. „Az alkotók kemények“ — mondaná a szertelen Nietzsche. Minden attól függ, hogy milyen emberek számíthatók a kiválasztottakhoz. Ez adja meg a vallásnak sajátos jellegét. Nem a phariseusok, irástudók és főpapok, nem is a gazdagok és a világ előtt tekintélyesek érik el a mennyeknek országát, hanem a vámszedők, szegények, üldözöttek és elfáradottak, a kiknek nincs mit keresniök a világban s épp azért megnyitják szíveiket az eljövendők előtt. És Pál szerint is nem azok, a kik körülmetéltettek, Ábrahám fiai s az új dicsőség örökösei, hanem azok, a kik lélek szerint Istennek gyermekei. És itt ismét Luther: nem a szerzetek lakói, papok és szentek a megigazulás örökösei, hanem azok az anyák, a kik gyermekeik ruháit mossák, azok a cselédek, a kik tisztán seprik meg a házat, azok az iparosok és parasztok, a kik élethivatásuknak élnek és azok a felsőségek, a melyek hiveknek találhatnának. Másrészt azonban „nemes vadaknak“ mondja „a fejedelmeket és urakat az égben“ és Károly császárt „szegény halandó féregzsáknak“.

Ha Erasmus legutóbbi ellenvetése az emberi elhatá-

rozásnál és cselekedetnél a felelősség érzetére hivatkozik, úgy azzal szemben, Luther igen ügyesen és észszerűen a *szükségesség* fogalmából teljesen eliminálja a *kényszer* és *kényszerítés* mellékizét. „Nem eléggé alkalmas szó a mi disputationokban a szokásos: szükségesség, mert kellemetlen mellékize van a kényszerben. Mert az isteni és emberi akarat semmit sem tesz kényszerből, hanem tetszésből és kívánságból (cupiditate), mintha csak egészen szabad volna, mar akár jót, akár rosszat. És mégis változatlan és bizonyos (infallibilis) az isten akaratja, mely kormányozza a mi változó és tétovázó akaratunkat.“ Más szóval kifejezve: *Luther szerint teljesen megfér a felelősség érzete a causalis meghatározással s a jelenség mögött rejlő akarat megkötöttségével.* Önámítás az, ha a kényszeréret nemlétéből Erasmus módjára az akarat szabadságára következtetünk. „Nem akarat az, mely a kényszer alatt áll, mivel az annak lényegével ellenkezik.“ S aztán „Nöthigen ist sozusagen ein Nichtwille.“ A személyes vallásos erkölcsi életnek eme benső isteni megkötöttsége iránt hiányzik Erasmusnál az érzés pszichológiai finomsága. S hogy az egyéni akaratelhatározás és cselekvőség mögött a változatlan örök isteni kegyelemhatározat az akarat legfőbb és legutolsó instantiája, azt Erasmus laza moralis felfogása soha sem tudta megérteni. Mert hát nagyon is megnyugtató tudat az a keresztyén ember akaratéletére, hogy oly isteni szellemi világnak összefüggésébe vagyunk helyezve, a melynek tervszerű célhatározottsága adja meg létünknek utolsó, valódi értelmét. S ez alól semmi és senki sem vonhatja ki magát. Luther hitéletének ez vala a központi eszméje, s azért roko-szenvezünk vele. Az akarat isteni megkötöttsége nála nem mechanikus causalis, hanem vallásos szellemi jellegű. S ennek az *egyéni önkényes akaratnak tagadásában, s nemkülönben úgy az egyéni akaratcselekvőség, mint az összakarát (Wundt) egységesen szigorú összetartozásának és isteni áthatottságának* energikus hangsúlyozásában van Luther reformatori egyéniségének imponáló ereje, a melyben helye nincsen az esetlegesség vagy véletlen pogány fogalmának. Ezt a gondolatot neveznék az ok és okozat aequivalentiájának a philosophiában, fejlődésnek a biológiában s a személyes és társas jelenségek törvényszerű összefüggésének a sociológiában s a pszichológiában. *Paulsen* etikájában azt így olvasom: „über die mechanische Kausalverktettung hinaufsteigen zum Göttlichen!“

Egy bennünk és általunk folytonosan ható, tehát immanens, gondviselő Istenre van korunknak szüksége, a

kinek mindenhatósága énünknek és létünknek utolsó forrása, fejlődési törvénye és célja. Ezt fejezi ki a gondviselés, mint kormányzás, fenntartás és együttműködés egyházi tana. „Őbenne, őáltalá és őhozzá vagynak mindenek.“ Ez a tudat teszi a mi személyiségünk lényegét és részességévé teszi azt az Isten teremtő eszméinek. „Magadra teremtettél bennünket“ — mondja találóan Augustinus — „és szívünk mindaddig nyugtalan, míg csak Te benned meg nem nyugszik!“ De ha így áll a dolog, akkor legalább is felesleges szabad akaratról beszélni. Szabad csak az Isten immanens és trascendens valóságában egyaránt. Valódi souverain felségesség, mely túl van — Spinoza és Nietzsche terminológiájával élve — a merev megkötöttség vagy az abszolút önkény határain. S ez a felfogás korántsem sérti a hitnek legédesebb gyermekét: a csoda fogalmát. Sőt inkább Lutherrel egyezőleg valljuk a bölcs, mindenható és gondviselő Istent nemcsak a történelemben, az írásban, az egyházban és az emberi szívben, hanem a természetben is a melynek törvényei, mint az erkölcsi világban a normák, az ő mindenható akaratának végrehajtói. Joggal beszélhetünk tehát minden szeszély vagy önkény mellözésével *Istenről a természetben!*

De Luther nagy bölcsen kerülí Erasmussal folytatott vitájában is a metaphysikai speculatio s a terméketlen iskolaszerű fejtegetések meddőségeit. „Des Teufels Hure“ nála a speculativ ész. Istent és hitet kell vallanunk teljes szívünkéből, lelkünkéből és elménkéből. Istent, nem mint a világi lét alapokát és mozgató erejét, hanem mint a mi létünket, életünket és akaratelhatározásunkat hordozó alapját. „*Aufwärts und vorwärts*“ legyen a ker. ember állandó vezéreszméje! És „*wir müssen, weil wir können!*“ — mondá Kant a gyakorlati ész birálatában. A kiválasztás tudata és ereje a mint megvált a büntől, úgy másrészt képessé teszen a nagy elhatározásokra és cselekedetekre. „Az Úr nagyot művelt mivelünk“ mondotta a nagy Vilmos császár, az ő nagy vaskanczellárja Bismarck és éleseszű katonája, Moltke. Ez a tudat mondatta Lutherrel is: „S ha a világ ördöggel volna tele . . .!“

De végezzünk. Luther Erasmus elleni vitáiratóban scholastikus és mystikus mellékize daczára reformatori hit-erős érzésének és következetes elvi gondolkozásának magaslatán áll. Hogy milyen nagy jelentőséget és lelkiismereti komolyságot tulajdonított az akarat megkötöttségéről szóló meggyőződésének, maga mondja műve végén. Itt dicséri ellenfelét, hogy összes ellenei között elsőnek a dologhoz

szólott, sőt „annak velejét, summáját érintette“ és nem hiábavaló üres fejtegetésekkel zaklatta a pápaságról, a búcsúról, a tisztítóútról, mint az evangelium eddigi összes ellenségei. „Te vagy az egyedüli férfiú, ki átláttad az egész kérdésnek főczélját és alapját s a ki ebben a küzdelemben torkomon akartál ragadni.“ Vallásos ismeretének legfőbb tisztaságát és uralkodó központját Luther a kötött akarat kérdésében látta. Keresztyén meghatározással pedig a kérdésnek velejét a nagy apostollal egyezően így foglalta össze: „Ein Christenmensch ist ein *freier Herr* aller Dinge und niemand untertan“ és „Ein Christenmensch ist ein *dienstbarer Knecht* aller Dinge und jedermann unterthan“. Ím, ez a Luther és Erasmus akaratpolemiájának maradandó értéke és tanulságos igazsága!

Dr. Szlávik Mátyás.



HUSSERL TISZTA PHAENOMENOLOGIÁJA ÉS A PHAENOMENOLOGIAI MÓDSZER

Bevezetés

„Es liegt im Empirismus dies grosse Princip, dass was wahr ist, in der Wirklichkeit sein und für die Wahrnehmung da sein muss“ — mondja egy helyen Hegel.

Ha az „észrebevés“ értelmét helyes módon „kitágítjuk“ és alatta a közvetlen intuitiót általában, tehát nemcsak az érzéki, a tapasztaló észrebevést és szemlélést, hanem az intuitiót mint a „*dolgokat*“ *eredetien adó bármilyen fajtájú tudatot* értjük, úgy ama principium alkalmazása, bizonyos úton, a phaenomenologiai módszerhez és egyúttal olyan eredményekhez vezet, a melyek messze eltérnek az empirismus és positivismus uralkodó tanaitól, sőt azokkal egyenesen ellentétesek.¹

Mindenkinek el kell ismernie, hogy az empiristikus naturalismus a legbecsesebb motivumokból fakad. Az empiristikus naturalismus egy ismeretpraktikus radicalismus, mely minden „*idolum*“-mal szemben, a durva és finomult előítéletek minden fajtájával szemben, az autonom ész jogát akarja érvényesíteni. Dolgokat észszerűen, vagy tudományosan megítélni azonban annyit jelent, mint a *dolgok szerint* igazolni, illetve a vélekedésektől a dolgokra magukra visszamenni, azokat az ő önadottságukban megkérdezni és minden a dolgokra nézve idegen előítéleteket félretenni.

Az empirista azonban azt hiszi, hogy ezzel egyértelmű az, hogy minden tudománynak a *tapasztalatból* kell kiindulnia, hogy a tudomány közvetett ismereteinek, közvetlen tapasztalaton kell *alapulnia*. Igazi tudomány és tapasztalati tudomány az empirista számára egyet jelentenek. „Észmék“ „lényegek“ szemben a tényekkel, mi mások volnának az ő számára, mint „scholastikus“ entitások? Sze-

¹ V. ö. Schapp, Beiträge zur Phaenomenologie der Wahrnehmung. 1910. p. 1.

rinte az újkori természettudománynak éppen az a főérdeme, hogy az emberiséget az efajta philosophiai kísértetektől megváltotta. A tudománynak csak a tapasztalható realis valósággal van dolga és a mi nem valóság az képzelődés és egy képzelődésekből álló tudomány éppen beképzelt tudomány.

Mindez azonban, bármennyire jószándékú legyen is az empiristát eredetileg vezérlő motivum, félreértéseken és előítéleteken alapul. Az empiristikus argumentatio elvi hibája, — mondja Husserl, kinek érdekes kifejtését itt reprodukáljuk —, abban rejlik, hogy a „dolgokra magukra“ való visszamenés alapkövetelményét, minden megismerésnek a *tapasztalat* által való megalapozásának követelményével azonosítja.

De *dolgok* nem minden további nélkül *természeti dolgok* és valóság a közönséges értelemben nem minden további nélkül valóság általában és *csak a természeti valóságra* vonatkozik azon eredetien adó actus, melyet *tapasztalásnak* nevezünk.

Egyenesen állítani azt, hogy *minden* ítélet tapasztalatilag megalapozható, sőt megalapozandó, a különböző fajtájú ítéletek lényegének egy előzetes tanulmányozása nélkül és annak a megfontolása nélkül, hogy ez az állítás végre is nem észellenes-e: egy „speculativ a priori constructio“, mely azáltal sem válik jobbá, hogy empiristikus oldalról ered. Igazi tudomány és a néki sajátos igazi előítéletnélküliség minden bizonyítás alapjául közvetlenül érvényes ítéleteket mint olyanokat követel, a melyek érvényüket egyenesen *eredetien adó szemléletekből* merítik. Ez utóbbiak azonban úgy vannak képezve, a mint azt ezen ítéletek *értelme*, illetve a *tárgyak és tényálladékok saját lényege* előírja. A *közvetlen szemlélés*, nem pusztán az érzéki, tapasztaló szemlélés, hanem a *szemlélés általában mint eredetien adó bármilyen fajtájú tudat*, minden észszerű állítás utolsó jogalapja és jogot adó functiója csak annyiban van, mert és a mennyiben eredetien adó.

A tapasztalati tudománynak a tudománnyal általában való azonosítása egy skepticismushoz vezet, a mely önmagát függeszti fel. Ha azt kérdezzük az empiristától, hogy általános thesisi érvényességének mi a forrása, máris kézzel fogható esztelenségekbe keveredik. Hiszen direct tapasztalat csak singularis egyediségeket ad, nem pedig általánosságokat, tehát nem elegendő. Lényegbelátásra nem hivatkozhat az empirista, mert azt tagadja; de talán az inductióra hivatkozhat és általában a közvetett következtetési módok com-

plexumára, a melyek által a tapasztalati tudomány az ő általános tételeit nyeri. Mikép áll a dolog, kérdezzük most már a közvetett következtetések igazságával, legyenek azok bár inductivék vagy deductivék? Vajjon az igazság maga valami tapasztalható és észrevehető-e? És mikép áll a dolog a következtetési módok principiumaival, a melyekre itt a következtetési módok igazolása mint utolsó forrásra visszavezet? Vajjon ezek ismét empirikus általánosítások-e vagy nem zárja-e magába egy ilyen felfogás a legradicalisabb esztelenséget?¹

Ebből legalább is az világlik ki, hogy az empirismus alaphesisei mindenekelőtt pontosabb kifejtésre, megvilágosításra és megalapozásra szorulnának, és hogy ennek a megalapozásnak azon normáknak kellene megfelelnie, melyeket ezen thesisek kimondanak.

Míg az empiristák mint igazi „álláspontphilosophusok“, nyilvánvaló ellentétben az ő elvi előítéletnélküliséggel, meg nem világosított és meg nem alapozott vélekedésekből indulnak ki, mondja Husserl, mi abból indulunk ki, a mi minden álláspont előtt fekszik: a még minden theoretizáló gondolkodás előtt szemléletesen adottnak köréből; mindabból a mit közvetlenül megláthatunk és felfoghatunk — ha nem engedjük magunkat előítéletektől megvakíttatni és attól visszatartani, hogy igazi adottságok egész osztályait vonjuk figyelmünk körébe. Ha „positivismus“ annyit jelent, mint minden tudománynak a „positivra“ azaz eredetien felfogandóra, illetve felértendőre való abszolút előítéletnélküli alapozását, akkor igazi positivisták vagyunk, mondja Husserl.

Azt a jogunkat, hogy az összes szemléleti nemeket mint a megismerés egyenértékű jogalapjait ismerjük el, semmiféle tekintélytől nem engedjük megcsorbitani, — még a „modern természettudomány“ tekintélyétől sem. Ha valóban a természettudomány beszél, szívesen hallgatjuk meg és mint tanítványok. De nem mindig a természettudomány beszél, ha a természetvizsgálók beszélnek; és bizonyosan nem, ha „természetphilosophiáról“ és „természettudományi ismeretelméletről“ beszélnek.

„Am *Princip aller Principen*: dass jede originär gebende Anschauung eine Rechtsquelle der Erkenntniss sei“, mondja Husserl, „dass alles, was sich uns in der „Intuition“ originär, (sozusagen in seiner leibhaften Wirklichkeit) dar-

¹ Legyen szabad itt Husserl, *Logische Untersuchungen* című művének I. kötetére utalnunk, melyben az empirismus és psychologismus classikus kritikáját adta.

bietet, einfach hinzunehmen sei, als was es sich giebt, aber auch nur in den Schranken, in denen es sich da giebt, kann uns keine erdenkliche Theorie irre machen.“ Minden állítás, a mely nem teljesít egyebet mint azt, hogy ilyen eredeti adottságoknak pusztá explicatio és pontosan hozzáért jelentések által kifejezést kölcsönöz, valóban egy *absolut kezdet*, igazi értelemben megalapozásra hivatott, *principium*. Ez azonban különös mértékben áll az ilyenfajta generális lényegismeretekre, a melyekre a principium szót rendszerint korlátozzuk.

Ebben az értelemben a *természetkutatónak* teljesen igaza van, midőn azt a principiumot követi, hogy minden a természet tényeire vonatkozó állításnál a tapasztalatokra kell visszamenni, melyek azokat megalapozzák. Parallel principiumot kell követnie a *lényegkutatónak* is és elsősorban a *phaenomenologusnak*. Néki is mindenkor vissza kell mennie az eredetien adó lényegintuitiókhoz. És *csak* ha a minden principiumok ezen principiumát követjük, alkothatunk *philosophiát mint szigorú tudományt*.¹

*

A tiszta phaenomenologia egy lényegileg új és elvi sajátosságánál fogva a természetes gondolkodástól távol fekvő tudomány. A mint a neve is mutatja, „phaenomenákról“, „jelenségekről“ való tudomány. Jelenségekre más, már régen ismeretes tudományok is vonatkoznak. Így a a psychológiát a „psychikai jelenségek“ tudományának, a természettudományt pedig a „fizikai jelenségek“ tudományának nevezik. A történettudományban szó van „történeti jelenségekről“, a culturtudományokban „culturális jelenségekről“ stb. Bármennyire is különböző az ilyen elnevezésekben a „jelenség“ szó értelme, annyi bizonyos, hogy a tiszta phaenomenologia is vonatkoztatva van mindezen jelenségekre, azonban egy *egészen más beállításban*, a mely által a „jelenség“ szó minden értelme, melylyel a rég ismert tudományokban találkozunk, határozott modificatiót szenved. Csak mint modificált lép be a tiszta phaenomenologiai sphaerába. Ezt a modificatiót megérteni, illetve a phaenomenologiai beállítást teljesíteni, az ő sajátosságát felérteni, az első és egyáltalán nem könnyű feladat, a melynek teljesen eleget kell tennünk, ha a tiszta phaenomenologia területét el akarjuk nyerni.

¹ V. ö. Husserl, Ideen zu einer reinen Phänomenologie. Jahrbuch f. Philos. u. Phänom. Bd. 1, Tl. 1, §§ 19, 20, 24.

Edmund Husserl a phaenomenologia első megalapozását a „Logische Untersuchungen“ című művének II. kötetében adta, a mely 1901-ben jelent meg. Azóta a német philosophiai és pszichologiai irodalomban sokszor esett szó phaenomenológiáról. Vélt megegyezésben a „Logische Untersuchungen“-nel a phaenomenológiát mint az empiristikus pszichologia egy alfokát fogták fel, mint pszichikai élmények „immanens“ descriptióinak egy sphaeráját, a melyek szigorúan a belső *tapasztalás* keretein belül mozognak.

Husserl ezen felfogás ellen, mely a phaenomenológiát egyszerően azonosítja a descriptiv pszichológiával a „Philosophie als strenge Wissenschaft“ című dolgozatában emelt szót,¹ a mi azonban keveset használt. Azon fejtegetések, melyekben itt a phaenomenologia és a descriptiv pszichologia különbségének főpontjait élesen fixirozta, általában vagy nem értettek meg, vagy pedig nem vették figyelembe. Innen nyerik magyarázatukat azon Husserl fejtegetéseinek *értelmét* teljesen eltévesztő és ezért semmis válaszok, melyek a pszichologiai módszerre vonatkozó kritikája ellen íródtak. Egy kritika ellen, mely a modern pszichologia értékét egyáltalán nem tagadja, a mely az experimentális kutatást egyáltalán nem becsüli le, hanem a módszer bizonyos radicalis hibáit fedi fel, amelyeknek elhárításától a pszichológiának egy magasabb tudományos fokra való felemelése és munkaterének egy rendkívüli kibővítése függ.²

Az ilyen félreértéseknek és félremagyarázásoknak bizonyára egyszerre és mindenkorra véget fog vetni Husserl legújabb műve: „*Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*“, melynek első könyve az utóbbi hetekben jelent meg az általa kiadott „*Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*“ I. kötetében. Husserl ezen művében a tiszta phaenomenologia

¹ Logos, Bd I. 1910/11. pp. 289—341. Megemlítendő, hogy Husserl az 1903-ban megjelent „*Bericht über deutsche Schriften zur Logik i. d. J. 1895—1899.*“ (Archiv f. systemat. Philos. Bd. IX.) cz. dolgozatában is megvilágosította a phaenomenologia és descriptiv pszichologia viszonyát.

² Nálunk igen felületesen ítélte meg Husserlt Pikler Gyula, a kinek úgy látszik különös nézetei vannak a phaenomenológiáról. „*Erzékles és felfogás*“ cz. cikkében (Nyugat, VI. 1913. 114—125. l.) a következőt mondja: „a mai pszichologia“ „még az érzéklet legfelületebb phaenomenológiáját sem ismeri. Husserl sem, minden idők e legnagyobb phaenomenologusa: ő is hisz, a mai pszichológiával, egyszerű érzékletekben, melyek az általánosítást megelőzik. És szerintünk nem hogy összehasonlításból erednének az általános fogalmak, hanem az összehasonlítás általános fogalmat tesz fel: mikor összehasonlítunk,

rendszeres alapvetését adja. Részletesen kifejti a tiszta phaenomenologia sajátos beállítását, módszerét és problematikáját. Egyuttal mélyreható jellemzését adja a phaenomenologiai kutatás főirányainak. A tiszta phaenomenológiát itt szemben a *psychológiával mint tapasztalati vagy ténytudománnyal, mint lényegtudományt vagy mint „eidetikus” tudományt* alapozza meg; mint oly tudományt, mely kizárólag „lényegismereteket” constatál és *egyáltalán nem „tényeket.”* Művét a lényegekre és a lényegtudományokra vonatkozó fejtegetésekkel vezeti be és megvédelmezi a lényegismerés eredeti jogát szemben a naturalizmussal.

A phaenomenologia fejlődésképeségének és problémái termékenységének és gazdagságának fényes bizonyítéka a „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung” most megjelent I. kötete, mely 847 oldalon csupa értékes és alapos tanulmányt tartalmaz, oly tanulmányokat, melyek *igazi eredményeket* nyújtanak. Az a kötelék, a mely ezen évkönyv munkatársait egymáshoz fűzi, mondja Husserl, nem egy iskolarendszer, hanem az a közös meggyőződés, hogy csak a szemlélet eredeti forrásaira és a belőlük merítendő lényegbelátásokra való visszamenés által, állíthatók fel újra és helyesen és oldhatók is meg azután elvileg a problémák, hogy a phaenomenologia mezeje, szigorúan tudományos és következménydús kutatások határtalan területe, a melyet nemcsak a philosophia, hanem a többi tudományok számára is termékenynyé kell tenni, a hol bennök elvi kérdésekről van szó.¹

Azt hisszük, hogy fontos mánkát végzünk, ha a tiszta phaenomenologia eszméjét, mely immár teljesen világos és

már általános fogalmat szerepeltetünk — (119—120. l.) Nem tudjuk határozottan, hogy Pikler mit akar azzal mondani, hogy Husserl a mai *psychológiával „egyszerű érzéletekben” „hisz”,* de azt tudjuk, hogy éppen *Husserl mutatta ki,* hogy minden összehasonlítás már általános fogalmat tesz fel és pedig kimutatta a *Logische Untersuchungen* II. kötetének 113—116. lapjain. Ezt különben már Aquinoi Szent Tamás is tanította. Husserl természetesen *általános fogalom* alatt nem ért „élőhullám”-ot, vagy „ellensúlyozást”, vagy „mintát” mint Pikler. (120. l.) Pikler szerint ugyanis már akkor, mikor első ízben érzékelünk egy tárgyat („azaz egy ingert ellensúlyozunk”), „egy eleven ellensúlyozó hullámot egy eleven szervet alkotunk, mely azonnal akárhány újabb ilyen ellensúlyozó alkalmazásra képes... Es ebben azonnal benne van a minden időre és helyre szóló általános fogalom, a minta, a mivel mi megyünk elébe az eseményeknek”. (119. l.) Ezt nevezi Pikler az érzéklet *phaenomenológiájának?* Ha igen — úgy teljesen igaza van, midőn azt állítja, hogy Husserl nem ismeri „az érzéklet legfelületesebb phaenomenológiáját sem”.

¹ V. ö. Husserl, *Ideen z. e. reinen Phänomenologie*: Bevezetés.

határozott formájában áll előttünk, a philosophia iránt érdeklődő magyar közönséggel megismertetjük. Mi teljesen meg vagyunk győződve arról, hogy a *phaenomenologiai módszer a philosophiának mint szigorú tudománynak és egyúttal az igazi kritikai ismerettannak realizálása szempontjából a legnagyobb jelentőséggel bír*, de emellett nem tévesztjük szem elől azon nehézségeket sem, melyek a phaenomenologiai kutatás útjában állnak. A tiszta phaenomenologia eszméjének megismertetésével a *tudományos philosophia* ügyét akarjuk szolgálni és győzelemre segíteni — minden dilettantistikus álphilosophia felett, a mely „természettudományi világnézet“, „természettudományi ismerettan“, „monismus“ és más nevek alatt nálunk is vígan tenyészik.

Ismertetésünkönél *Husserl* „Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie“ című művét fogjuk alapul venni, de tekintettel leszünk a „Logische Untersuchungen“ és a „Philosophie als strenge Wissenschaft“ című munkákra is. Csak a legfontosabb részek reprodukálására szorítkozhatunk, a melyeknek megválogatása *Husserl* rendkívül tartalmas előadása mellett nem könnyű dolog. A legnagyobb nehézséget azonban a nyelv fogja támasztani, mert nem bír azzal a hajlékonysággal, melyet a phaenomenologia kifejezési módja megkövetel. *Husserl* előadásának tömörsége, teljes adaequatságra törekvő szóhasználatával és szigorúan logikus mondatfűzéssel párosul, miért is ha hüen és tárgyilagosan akarunk ismertetni, nem kerülhetjük el a verbalis reproductióval való fáradozást.

A fejtegetések eredeti sorrendjének megfelelően szó lesz először a lényegről szemben a ténydologgal és a lényegtudományokról szemben a ténytudományokkal, ezután a tiszta phaenomenologiai beállítást, majd pedig a phaenomenologiai módszert és problematikát fogjuk megismertetni. Végezetül pedig a phaenomenologiai kutatás főirányait, illetve főthémáit fogjuk vázlatosan jellemezni.

I. Lényeg és lényegmegismerés

1. Azon theoretikus beállításban, melyet a „természetes“ beállításnak nevezünk, a lehetséges kutatások birodalma a világ. Az ezen eredeti beállításban „alkotott“ tudományok mind tudományok erről a világról és a meddig ez a beállítás az egyedül uralkodó, a fogalmak „valóság“, „való lét“ azaz realis lét és „lét vagy létezés a világban“ fedik egymást.

A „természetes“ ismeretsphaerának és az ő összes tudományainak adottságait adó szemlélet, a természetes tapasztalat és az azokat *eredetien* adó tapasztalat, a szó közönséges értelmében vett *észrezevés*. Hogy nékem egy realis dolog eredetien adva van az annyit jelent, hogy azt észreveszem. Eredeti észrezevésünk van, a physikai dolgokról a „külső észrezevésben“ és a tudatállapotainkról a „belső észrezevésben“. Az emlékezésben és az előrepillantó rázásban azonban már nincs *eredeti* észrezevésünk, úgyszintén mások élményeiről sem a beleérzésben. Más embereken mintegy meglátjuk az ő élményeiket testi nyilvánulásaiik észrezevése alapján. Ez a „meglátás“ a beleérzésben ugyan egy szemléletes és szemlélet által adó- de nem valamit eredetien adó actus.

A világ a lehetséges tapasztalat- vagy a lehetséges tapasztalattudományi megismerés tárgyainak összfogalma. Tudományok a világról, azaz a természetes beállítás tudományai a természettudományok, ideértve az anyagi természettről tudományok mellett az animalis lények psychophysikai természetéről szóló tudományokat is, mint a milyenek a physiologia és a psychologia. Idetartoznak továbbá az összes szellemtudományok: a történelem, a kulturtudományok és a sociologiai disciplinák.

A tapasztalati tudományok „ténytudományok.“ A tapasztalás ismeretactusai a realisat *individualisan* állítják, mint tér és időbelileg létezőt, mint valamit, a mi ebben vagy abban az időpontban van, a minék ez vagy az a tartama van és egy valóságtartalma, a mely lényegét tekintve minden más időpontban létezhetett volna; és állítják mint valamit, a mi ezen a helyen, ebben a physikai formában van, holott ugyanazon realis sajátos lényegét tekintve, minden tetszés szerinti helyen, minden tetszés szerinti alakkal létezhetne, szintűgy megváltozhatna, mialatt tényleg változatlan, vagy más formában változhatna meg, mint a hogy tényleg változik. Individualis lét egészen általánosan szólva: „*véletlen*“. Így vagy úgy van. Lényegét tekintve máskép lehetne. Legyenek bár természeti törvények érvényesek, melyeknél fogva, ha ezek és ezek a realis körülmények fennforognak, ezeknek és ezeknek a határozott következményeknek kell előállniok: az ilyen törvények mégis csak tényleges szabályozásokat fejeznek ki, a melyek egészen máskép „szólhatnak“ és a melyek mint a lehetséges tapasztalat tárgyainak *lényegéhez* tartozót, már előre felteszik azt, hogy az ilyen általuk szabályozott tárgyak, magukban tekintve véletlenek.

De ha azt mondjuk, hogy minden tény „sajátos lénye-

gét tekintve“ másképp lehetne, úgy ezzel már kifejezzük azt, hogy *minden véletlennel az értelméhez tartozik, hogy egy lényeggel, egy tiszta „eidos“-szal bírjon* és ez pedig *különféle általánossági fokhoz tartozó lényegigazságok* alatt áll. Egy individualis tárgy nem csak általában individualis, egy „ez itt“, egy egyszeri; mint így és így alkotottnak *önmagában* van sajátneműsége; *lényeges* praedicationumjai vannak, a melyek kell, hogy megillessék („mint egy létezőt, a mint az magában van“), hogy más secundaer relativ határozmányok megillettek. Így pl. minden hang magában véve lényeggel bír és a legfelsőbb általános lényeggel: hang általában; vagy inkább: acustikus általában — tisztán érve, mint az individualis hangban (egyenkint, vagy más individualis hangokkal való összehasonlítás által mint „közös“) felfogható, felérhető momentum. Az ilyenfajtájú legfelsőbb lényegáltalánosságok, individuumok „regióit“¹ vagy „kategoriáit“ határolják körül.

2. A „lényeg“ (eidos) mindenek előtt az a „momentum“ egy létező individuumban, a mely őt más létező individuumoktól megkülönbözteti és éppen ezzé a létezővé teszi. Ezt az egy létező egyedi sajátosságát, „mi“-jét kitevő „momentumot“ quidditasnak is szokás nevezni. „Jedes solches Was kann ‚in Idee gesetzt‘ werden“, mondja Husserl.

Minden tapasztaló vagy individualis szemlélet, bármilyen fajtájú legyen is az, legyen bár adaequat vagy inadaequat, *lényegszemléletté* (ideatiová) változtatható át. A szemlélt akkor a megfelelő tiszta lényeg vagy eidos, legyen az bár a legmagasabb kategória vagy annak egy különülése, le egészen a teljes concretióig.

Ez a lényeg adó, esetleg eredetien adó szemlélet egy adaequat szemlélet lehet, de többé-kevésbé tökéletlen, inadaequat is lehet és pedig nemcsak a nagyobb vagy csekélyebb világosság vagy tisztaság tekintetében. „Es gehört zur eigenen Artung gewisser Wesenskategorien“ mondja Husserl „dass ihnen zugehörige Wesen nur ‚einseitig‘, im Nacheinander ‚mehrseitig‘ und doch nie ‚allseitig‘ gegeben sein können; korrelativ können also die ihnen entsprechenden individuellen Vereinzelungen nur in inadaequaten ‚einseitigen‘ empirischen Anschauungen erfahren und vorstellig werden.“¹ Ez minden dologira, sőt minden realisra vonatkoztatott lényegre érvényes.

Miként az individualis vagy tapasztaló szemléletben adott: individualis tárgy, úgy a lényegszemléletben adott:

¹ Ideen z. e. reinen Phänom. p. 10.



tiszta lényeg. Ez nem jelent egy pusztá külső analogiát, hanem radicalis közösséget. „Auch Wesensanchauung ist eben Anschauung, wie eidetischer Gegenstand eben Gegenstand ist“ mondja Husserl.¹ A correlative összetartozó fogalmaknak: „szemlélet“ és „tárgy“ általánosítása nem egy tetszésszerű ötlet, hanem azt a dolgok természete követeli. Empirikus szemlélet, specialisan tapasztalat, tudat egy individualis tárgyról. Mint észrehevés szigoruan adottá teszi a tárgyat, hogy benne őt magát ragadjuk meg. Egészen így áll a dolog a lényegszemléletnél. „A lényegszemlélet tudat valamiről — egy „tárgyról“, egy valamiről a mire „tekintete“ irányul és a mi maga adva van benne, a mi azonban más actusokban is „képzelhető“, ingatagúl vagy világosan gondolható, igaz vagy hamis ítéletek subjectumává tehető, mint éppen minden „tárgy“ a formalis logika tág értelmében.

A lényegszemlélet principialisan *sajátos* és *újfajta* szemlélet szemben azon szemléletfajtákkal, a melyek más kategoriabeli tárgyakhoz correlative tartoznak és különösen szemben a közönséges szűkebb értelemben vett szemlélettel, t. i. az individualis szemlélettel. Tény dolog, hogy a lényegszemlélet sajátosságában rejlik az, hogy bizonyos értelemben individualis szemléleten, t. i. valami individualisnak egy „szembetiünésszerű megjelenésén“ alapul, *de természet-szerűleg nem annak mint valóságnak a „megragadásán“, sem pedig annak mint valóságnak az állításán“*. Ennélfogva nem lehetséges lényegszemlélet az egy „megfelelő“ individualisra való „tekintetfordulat“-nak és egy exemplarikus tudat képzésének lehetősége nélkül. És viszont nem lehetséges individualis szemlélet, egy ideatio actualisatiójának — és a megfelelő, az individualisan látszóban exemplificalódó lényegekre, egy az ideatióban való tekintetirányítás lehetősége nélkül. De ez nem változtat azon, hogy mind a két szemléleti fajta principialisan különböző.² A szemléletek

¹ Ibid. p. 11.

² Az ideatiókra vonatkozólag I. Husserl, *Logische Untersuchungen* II. pp. 72, 139, 156—162, 218—221, 604—606, 614—619, 633—636; Husserl, *Philos. als strenge Wiss. Logos* I. pp. 315—316. — Legyen szabad itt „*Adalék az ideatio phaenomenológiájához*“ című tanulmányunkra is utalnunk (Athenaeum 1911. évf.), melyben fontos kiegészítést találhat Husserlnek az ideatiókra vonatkozó vizsgálataihoz. Ezen tanulmányunkban az ideatiók némely fajtáinak intuitív lényeganalízisét adtuk és kimutattuk, hogy *direct* és közvetlen lényegszemlélet is van, azaz olyan ideatio, a mely az ő tiszta immanentiájában *nem alapul valami individualisnak bármely néven nevezendő „megjelenésén“ vagy adottságán és a melyben ennél fogva nyoma sincs*

lényegkülönbségének az „existentia“ és az „essentia“, a *tény* és *eidos* közötti lényegvonatkozások felelnek meg.

Egy lényeket önmagában és eredetien épp úgy ragadhatunk meg, érthetünk fel egy észrevevésben, mint egy emlékezésben vagy phantasiában. Ha a szabad phantasiában valamilyen térbeli alakokat, vagy melodiákat alkotunk, vagy ha a tetszés, a nem tetszés vagy az akarás actusait képzeljük, úgy „bennök“ ideatio által különféle tiszta lényeket szemlélhetünk eredetien, esetleg adaequate; így a térbeli alak, a melodia stb. lényegét általában, vagy akár a térbeli alak, a melodia stb. megfelelő különös typusának lényegét. Hogy ilyesmi adva volt-e valaha actualis tapasztalásban vagy sem, az közömbös. *Lényegek állítása és közelebbről lényegek szemlélő felértése, a legcsekélyebbet sem tartalmazza valamely individualis lét állításából; tiszta lényegigazságok a legcsekélyebb állítást sem tartalmazzák tényekről.* Különbséget kell tenni oly ítéletek között, melyek lényegekről szólnak és oly ítéletek között, melyek határozatlanul általános módon és nem keverten individualisról állításokkal, mégis *individualisról, de mint a lényegek egyediségeiről* az „általában“ modusában ítélnék. Így a tiszta geometriában rendszerint nem ítélnék pl. az eidosról: háromszög, hanem háromszögről általában, vagy „mint olyanról“; individualis háromszögről általában. Ilyen universalis ítéletek a lényegáltalánosság, vagy a „szigorú“, a „feltétlen“ általánosság jellegével bírnak.

Minden lényeg, legyen az bár materialis vagy formalis (tiszta logikai) a lényegek egy fokozati sorrendjébe, a *generalitas* és *specialitas* fokozati sorrendjébe illeszkedik be. Lefelé haladva, a legalsó specifikus differentiákhoz, vagy az eidetikus singularitásokhoz jutunk; felfelé haladva pedig specifikus és generalis lényegeken át a legmagasabb nemhez jutunk. Így pl. a jelentések tiszta logikai birodalmában a legmagasabb nem „jelentés általában“; minden határozott tételfaj pedig egy eidetikus singularitás; tétel általában pedig egy közvetítő faj. Valamely (materialis) lényegnek alárendeltségét egy *tiszta logikai* lényeg formalis általánossága alá, nem tévesztendő össze egy lényegnek magasabb *lényegfajtái* alá való rendeltségével. Így pl. a lényeg:

egy exemplificatio vagy repraesentatio tudatának. A szó teljes értelmében veendő lényegszemlélet az *ilyen* ideatiók eseteiben van adva. Félreértések elkerülése végett megemlítjük, hogy a tanulmányunkban szereplő „negatív“ és „pozitív általános“ kifejezések egyetértelműek a „materialis“ és „formalis“ vagy „fogalmi lényeg“ kifejezésekkel. (V. ö. 48. l. Jegyzet.)

háromszög a legmagasabb fajnak: térbeli idom, van alárendelve. Másrészt: vörös, háromszög és minden homogén és heterogén lényeg a kategorialis titulushoz „lényeg“ vannak alárendelve, a mely azonban egyikök számára sem bír egy lényegfajta jellegével. „Wesen als Gattung sachhaltiger Wesen anzusehen“, mondja Husserl, „wäre ebenso verkehrt, wie Gegenstand überhaupt (das leere Etwas) als Gattung für jederlei Gegenstände und dann, natürlich schlechthin als die eine und einzige oberste Gattung, als Gattung aller Gattungen zu missdeuten.“¹

3. Az individualis tárgy és a lényeg közötti összefüggés egy bizonyos egymásravezetést alapoz meg a ténytudományok és a lényegtudományok között. Vannak tiszta lényegtudományok mint a milyenek a tiszta logika, a tiszta aritmetika a tiszta geometria stb. Ezek mentek minden tényállítástól. A hol tapasztalás szerepel bennök, ott nem szerepel bennök *mint* tapasztalás. A mikor a geometria idomokat rajzol a táblára, ezzel nem hoz létre ténylegesen létező vonalakat a ténylegesen létező táblán. „Aber so wenig wie sein physisches Erzeugen“, mondja Husserl, „ist sein Erfahren des Erzeugten, qua Erfahren *begründend* für sein geometrisches Wesensschauen und Wesensdenken.“² Azért teljesen közömbös, hogy vajjon hallucinál-e, vagy hogy a phantasiában rajzolja-e meg az ő idomait. Egészen másképp jár el a természetbűvár. Az megfigyel és kísérletez, azaz tapasztalati létet constatál. Számára a tapasztalás megalapozó actus, a mely sohasem volna pótolható pusztá képzeléssel.

Minden eidetikus tudomány principialisan független minden ténytudománytól. A ténytudományokra vonatkozólag ennek éppen a megfordítottja áll. Nincsen oly teljesen kifejlődött ténytudomány, a mely ment volna eidetikus ismeretektől és így független volna az eidetikus tudományoktól.

4. Minden concret empirikus tárgy, az ő materialis lényegével egy legmagasabb materialis fajba, az empirikus tárgyak egy „*regio*“-jába illeszkedik be. A tiszta regionalis lényegeknél ilyenformán egy *regionalis eidetikus tudomány*, vagy más szóval egy *regionalis ontologia* felel meg. Minden ténytudománynak vagy tapasztalati tudománynak lényeges theoretikus alapjai eidetikus ontológiákban nyugosznak. Így pl. az összes természettudományi disciplinának a physikai természetről általában szóló eidetikus tudomány (a természet

¹ Ideen z. e. reinen Phänom. p. 26.

² Ibid. p. 17.

ontológiája) felel meg, a mennyiben t. i. a tényleges természetnek egy tiszta eidos, a lényeg: *természet általában* a beléje zárt lényegálladékok végtelen bőségével felel meg.

Ha egy eszmét alkotunk egy tökéletes racionalizált empirikus természettudományról, egy olyanról, melyben a theoretizálás annyira előrehaladt, hogy minden abba belevont különös, az ő legáltalánosabb és legprincipialisabb alapjaira van visszavezetve, akkor világos, hogy *ennek az eszmének a realizálása lényegesen függ a megfelelő eidetikus tudományok kifejlesztésétől*, tehát a minden tudományra egyformán vonatkoztatott *formalis mathesis* mellett, különösen a *materialis ontologiai disciplinák* kifejlesztésétől, a melyek a természet egész lényegét rationalis tisztaságban azaz eidetikusan kifejtik. És ez minden tetszésszerinti régióra áll.

A „materialis régiók“, a „tulajdonképi lényegek“ régiói, a „formalis regio“ alatt állnak. Ez utóbbi voltaképp nem is regio, hanem a régióknak általában „üres formája“. Materialis és formalis régióknak materialis és formalis ontologia felelnek meg. A formalis ontologia (a tiszta logika teljes extenzióban) egyúttal minden lehetséges (t. i. minden „tulajdonképi“, „materialis“) ontológiának formáit általában rejti magában. Ezért joggal nevezhető eidetikus tudománynak a tárgyról általában. A terminus egy „regio kategóriája“ egy határozott materialis régiót (pl. a „fizikai természet régiójának kategóriája“ — a fizikai természet régióját) vonatkozásba állítja a régióknak általában formájához, vagy a mi ezzel egyértékű, a *formalis lényeghez: tárgy általában* és a hozzátartozó „formalis kategóriákhoz“.

A formalis kategóriák vagy másképp a *logikai kategóriák*, tiszta törzsfogalmak, a melyek által a logikai lényeg: tárgy általában a logikai axiomák összrendszerében meghatározást nyer, vagy a melyek egy „tárgynak“ mint olyannak feltétlenül szükséges és constitutív határozmányait kifejezik. Ilyen törzsfogalmak pl. a következők: tényálladék (objectiv), relatio, azonosság, sokaság, egész és rész, nem és faj stb. De ide kell számítanunk a *jelentéskategóriákat*, a tétel (apophansis) lényegéhez tartozó alapfogalmakat is. (A tételek és tételtagok különböző fajtáit).

5. A szó legtágabb értelmében vett tárgyak birodalmában „tiszta grammatikai“ szempontból fontos a „syntaktikus tárgyak“ meg a „syntaktikus formák“ és a „syntaktikus substratumok“ megkülönböztetése. Syntaktikus tárgyak alatt Husserl oly tárgyakat ért, a melyek más tárgyakból syntaktikus formák által vannak levezetve. Az ezen formáknak megfelelő kategóriákat (a melyek a formal-ontologiai

kategoriák különülései) syntaktikus kategoriáknak nevezi. Ilyenek pl.: tulajdonság, egység, sokság, rend stb. Husserl az itt fennforgó lényegálladékot a következőkép írja le: Minden tárgy, a mennyiben explicálható, más tárgyra vonatkoztatható; röviden logikailag meghatározható. Különféle syntaktikus formákat vesz fel. Mint a meghatározó gondolkodás correlatumai, magasabbfokú tárgyak constituálódnak: tulajdonságok és tulajdonságilag meghatározott tárgyak. Relatiók bizonyos tárgyak között stb. Ha a gondolkodás praedicatív, úgy lépésenkint kifejezések és hozzátartozó apophantikus jelentésalakulatok támadnak, a melyek a synthetikus tárgyakat minden tagozódásukban és formáikban, pontosan megfelelő jelentéssyntaxisokban tükrözik.

Mindezen syntaktikusan categorialis tárgyak, mint tárgyak általában, ugyancsak mint categorialis alakulatok substratumai szerepelhetnek, ezek ismét és i. t. És fordítva, minden ilyen alakulat evidensen *utolsó substratiumokra* utal vissza, legalsó fokú tárgyra, tehát oly tárgyra, a melyek már nem syntaktikusan-categorialis alakulatok, a melyek önmagukban már nem tartalmaznak semmit sem azon ontologiai formákból, a melyek a gondolati functiók (ítélés, vonatkoztatás, számolás stb.) pusztá correlatumai.

A tárgynak általában formalis régiója ennél fogva utolsó substratumokra és syntaktikus tárgyra oszlik fel.

6. Fontos alapdistinctiók az önálló és önállótlán tárgyak meg a concretumok és individuumok megkülönböztetése. Önállótlán pl. egy categorialis forma, a mennyiben szükségképen visszautal egy substratumra, a melynek formája. Substratum és forma „egymásra vannak utalva“, egymás nélkül nem gondolható lényegegk. Ezen legtágabb értelemben minden tiszta logikai forma, pl. a categorialis forma: tárgy, minden tárgyi materia tekintetében; a categoria: lényeg, minden határozott lényeg tekintetében önállótlán. Az „utolsó substratumok“-nál, illetve a materialis substrat-lényegeknél azt találjuk, hogy egy lényeg egyediségei csak oly lényegegk által meghatározottan lehetségesek, melyet az előbbi lényegegkkel legalább faji közösség viszonyában állnak. Például érzéki qualitas szükségképen utal a kiterjedés valamely differentiájára, kiterjedés pedig szükségképen utal valamely vele egységes, őt „átfedő“ qualitásra. Egy önállótlán lényegnek *abstractum* a neve, egy absolut önálló lényegnek pedig *concretum* a neve. Egy „ez itt“ („Dies-da“), a melynek materialis lényege concretum: egy individuum. Concretum magától érthetőleg eidetikus singularitas, mivel fajok és nemek principialisan önállótlán

nok. Az eidetikus singularitasok ennél fogva abstractokra és concretekre oszlanak fel.

Az individuum és a concretum fogalmaival a *regio* tudományelméleti alapfogalma is szigorúan „analytikus“ meghatározást nyert. *Regio*, mondja Husserl, nem egyéb, mint az egész, egy concretumhoz tartozó legfelsőbb faji egység, tehát ama legfelsőbb fajok lényegegységes kapcsolata, a melyek az egy concretumon belüli legalsóbb differentiákhoz tartoznak. A *regio* eidetikus terjedelme magába foglalja ezen fajok differentiai concrete egységesített complexumainak ideális összességét. Az individualis terjedelme pedig az ilyen concret lényegegységes individuumainak ideális összességét. Minden regionalis lényeg „synthetikus“ lényeg-igazságokat határoz meg t. i. olyanokat, a melyek ő benne mint faji lényegben gyökereznek, nem pedig formal-ontologiai igazságok pusztá különülései. A regionalis lényegegységekben gyökerező synthetikus igazságok összessége alkotja a regionalis ontologia tartalmát. Az ide tartozó alapigazságok, a regionalis axiomák összefoglalma, körülhatárolja és definiálja a regionalis kategoriák fogalmát. „Will man die Anklänge an Kants Vernunftkritik“, mondja Husserl „(trotz erhablicher Differenzen in den Grundauffassungen) festhalten, so hätte man also unter synthetischen Erkenntnissen a priori zu verstehen die regionalen Axiome, und wir hätten soviel irreductible Klassen solcher Erkenntnisse als Regionen. Die „synthetischen Grundbegriffe“ oder Kategorien wären die regionalen Grundbegriffe . . . und wir hätten soviel unterschiedene Gruppen von Kategorien, als Regionen zu unterscheiden sind.“¹

II. A phaenomenológiai alapszemlélődés

7. Helyezkedjünk bele abba a nézőpontba, melyet mint természetes képzelő, ítélő, érző, akaró és cselekvő emberek elfoglalunk, menten mindennemű tudományos teoriától és theoretikus előfeltevéstől. Tegyük magunkévá a „természetes beállítást“ nézőpontját.

Mint velem szembeállóról és mint állandóan jelenlevőről tudok a világról, a mely mint határtalan a térben és mint folyton levő az időben tárul fel előttem. És pedig úgy tudok róla, hogy mint valóság közvetlenül és szemléletesen adja magát. hogy tapasztalom. Az érzéki észrebevés külön-

¹ Ideen z. e. reinen Phänom. p. 31.

böző modusaiban, szószerinti vagy képleges értelemben, jelen vannak számomra testi dolgok, különféleképen elhelyezkedve a térben, akár figyelek rájuk vagy foglalkozom velük, akár nem. Az actualis észrevevés mezejébe eső darab valóság, körül van véve egy homályosan tudatos, határozatlan valóság horizontja által. Ebbe a horizontba belebocsájthatom figyelmem megvilágító tekintetét és pedig változó eredménnyel. Meghatározó, először homályos, azután megelevenedő megjelenítések kihoznak valamit számomra belőle; az ilyen emlékezések esetleg lánczot alkotnak, mely összeharódik; a határozottság köre mindinkább kitágul, esetleg annyira, hogy az actualis észrevevési mezővel, mint a centralis környezettel való összefüggés helyre van állítva.

A világ, a mely éber tudatban, mindig számomra van jelen és a melynek magam is tagja vagyok, nemcsak dologvilág, hanem ugyanazon közvetlenségében értékvilág, praktikus világ is. Az előttem álló dolgokat minden további nélkül épp úgy értékcharakterekkel felruházottnak veszem, miként azokat dologi tulajdonságokkal felruházottnak találom. Mint szépeket, mint rútakat, mint kellemeseket stb. A természetes beállításban ezek az értékcharakterek is a jelenlevő dolgokhoz, mint olyanokhoz constitutive tartoznak, akár ügyet vetek rájuk, akár nem.

Erre a világra, a melynek magam is egyik tagja vagyok és a mely egyúttal az én környezetem, vonatkoznak a sokféle complex tudatactusok, a tudat különféleképp változó spontaneitásai. Így pl. az összehasonlítás, a megkülönböztetés, az előfeltevés, a következtetés, a tetszés, a vágy, az öröm, a remény és a szomorúság actusai. Ezen actusokat mind (az egyszerű Énactusokat is ide számítva) az egy descartesi terminus: „*cogito*“ fogja át. „Im natürlichen Dahinleben“, mondja Husserl, „lebe ich immerfort in dieser Grundform alles „*actuellen*“ Lebens, mag ich das cogito dabei aussagen oder nicht, mag ich „*reflectiv*“ auf das Ich und das cogitare gerichtet sein oder nicht... Immerfort bin ich mir vorfindlich als jemand, der wahrnimmt, vorstellt, denkt, fühlt, begehrt usw. und darin finde ich mich *zumeist* aktuell bezogen auf die mich beständig umgebende Wirklichkeit.“¹

A valóságot úgy veszem, *a mint adja magát nékem, mint létezőt*. A természetes világ adottságainak minden kétségbevonása és elvetése semmit sem változtat *a természetes*

¹ Ideen z. e. reinen Phänom. p. 50.

beállítás generalis thesisén. „A“ világ mint valóság mindig van, csak legfeljebb itt vagy ott van „máskép“, mint a hogy véltém. Ez vagy az *belőle* „látszat“, „hallucinatio“ és hasonló czímek alatt úgyszólván kitörleendő belőle — a mely a generalis thesis értelmében mindig valóságosan létező világ. A világot terjedelmesebben, megbízhatóbban, minden tekintetben tökéletesebben megismerni, mint a hogy azt a naiv tapasztalat képes teljesíteni, ez a célja a *természetes beállítás tudományainak*.

A helyett, hogy ezen beállításban megmaradnánk, mondja Husserl, azt radicalisan meg fogjuk változtatni.

8. Teljes szabadságunkban áll bármilyen thesis-szel szemben, legyen bár annak helyessége számunkra evidencia által biztosítva, *megkísérelni a kételkedést*. Egy mindenkor lehetséges eljárás az az általános *kételkedési kísérlet*, melyre Descartes egy abszolút kétségbevonhatatlan létsphaera megállapítása céljából vállalkozott.

Fontoljuk meg, hogy mi fekszik egy kételkedési actus lényegében. A ki megkísérel kételkedni, az egy létben vagy „úgy-lét“-ben (Sosein) kísérrel meg kételkedni. Világos, hogy ha egy „létmateriában“ kételkedünk, úgy azt nem tarthatjuk egyúttal bizonyosnak. Épp úgy világos az is, hogy a valami-ben való kételkedés *megkísérlése szükségképen feltételezi a thesis egy bizonyos felfüggesztését*. És éppen ez érdekel bennünket, mondja Husserl. Ez a felfüggesztés nem egy thesisnek egy antithesis-sé, egy positionak egy negatívává való átváltoztatása, hanem valami egészen saját-nemű. *A thesis-t nem adjuk fel, nem változtatunk semmit sem a meggyőződésünkön*, az magában megmarad olyannak, a milyen *mindaddig*, a míg nem vezetünk be új itéleti motivumokat. És a thesis mégis modificatiót szenved; a míg megmarad magában olyannak a milyen, úgyszólván „*action kívül helyezük*“, „kikapcsoljuk“ (ausschalten), „zárójel közé tesszük“ („wir klammern sie ein“). A tétel továbbra is itt van, mint a zárójel közé tett a zárójelben. Azt is mondhatjuk, hogy a thesis élmény, csak „nem használjuk“, feltéve, hogy ezt nem értjük mint privatiót. „Im *Zweifelsversuch*“, mondja Husserl, „der sich an eine Thesis, und wie wir voraussetzen, an eine gewisse und durchgehaltene anschliesst, vollzieht sich die „Ausschaltung“ in und mit einer Modification der Antithesis, nämlich mit der „Ansetzung“ des Nichtseins, die also die Mitunterlage des Zweifelsversuches bildet.“¹ Ez utóbbi Descartesnél annyira túlsúlyban van, hogy azt mond-

¹ Ideen z. e. reinen Phänomen. p. 55.

hatjuk, hogy az ő universalis kételkedési kísérlete tulajdonképp egy universalis negatio megkísérlése.

A kételkedési kísérlet különféle analitikus componensei közül csak a „zárójel közé tevés“ vagy a „kikapcsolás“ jelenségét ragadjuk meg, mondja Husserl, a mely nyilván nincsen a kételkedési kísérlet phaenomenájához kötve, jól lehet belőle különösen könnyen kihámozható. *Minden* thesistre vonatkozóan teljesen szabadon gyakorolhatunk egy sajátos ἐποχή-t, egy bizonyos „*ítélési tartózkodás*“-t, vagy itéléstől való tartózkodást, *a mely az igazságról való evidens meggyőződéssel összefér.* A thesist „*action* kívül helyezzük“, „zárójelbe teszszük“. Ezáltal modificatiót szenved. „Zárójelbe tett thesis“-sé változik át.

Ezt a tudatot természetesen nem szabad összetéveszteni a valaminek „puszta elgondolásával“, mert itt nem forog fenn egy meggyőződésnek a „kikapcsolása“. Még kevésbé szabad ezt a tudatot a feltevésekkel („*Annahmen*“), vagy az előfeltevésekkel összetévesztenünk.

Míg Descartes egy általános kételkedési kísérlethez folyamodott egy abszolút kétségbevonhatatlan létsphaera felderítése céljából, addig Husserl egy általános „*ítélési tartózkodás*“, vagy egy általános „zárójelbe helyezés“ módszere segítségével akar egy ilyen új tudományos dominiumhoz jutni. Az általános „zárójelbe helyezés“ módszerét azonban nem alkalmazza *korlátlan* terjedelemben. Mert ha ezt a módszert oly tág terjedelemben alkalmazná, a mint az lehetséges, ha minden megítélhető tárgyat „zárójelbe helyezne“, úgy nem maradna fenn terület modificálatlan ítéletek és még kevésbé egy tudomány számára.

Husserl az „*ítélési tartózkodás*“ *az egész természetes világra, a valóságra* korlátozza. A *természetes beállítás* lényegéhez tartozó generalis thesist action kívül helyezi és mindazt, a mit ez a thesis ontikus tekintetben körül fog, „zárójelbe helyezi“. Ezzel *nem negálja* a világot, mintha sophista volna. *nem kételkedik a létében*, mintha skeptikus volna, hanem a phaenomenologia ἐποχή-t gyakorolja, a mely őt minden tér- és időbeli létről való itéléstől elzárja. Tehát az összes, a természetes világra vonatkozó tudományokat, bármilyen szilárdan álljanak is azok, bármilyen kevésbé is gondol arra, hogy a legcsekélyebb kifogást is emelje ellenük, *kikapcsolja, érvényességüket absolute nem használja.* Egyetlenegy ezen tudományokhoz tartozó tételt sem sajátít el, egyiket sem veszi alapul, a míg úgy értendők, a mint ezen tudományokban adva vannak: mint igazságok *ezen világ valóságairól.* Csak miután „zárójelbe helyezte“, „fogadhat

el“ egy ilyen tételt, tehát csak az ítéletkikapcsolás modifíciált tudatával.

De vajjon mi maradhat hátra, kérdezhetjük most már joggal, ha az egész világ, beleszámítva magunkat is, minden „cogitare“-val ki van kapcsolva? — Mivel eddigi ismertetésünkéből kiviláglik, hogy Husserl meditációi egy új eidetika érdeksphaerájában mozognak, a figyelmes olvasó azt fogja várni, hogy habár a „kikapcsolás“ a világot mint tényt illeti, nem fog egyúttal a világra *mint eidosra* és épp így semilyen más lényegsphaerára vonatkozni. Azonban Husserl siet kijelenteni, hogy az ő célja, a mely egy új, *sajátosságában eddig el nem határolt létregio* (a mely mint minden valódi regio, egy singularis lét regioja) elérésében áll, nem fekszik ezen útvonal irányában.

9. A felderítendő létregiót jelentésileg az határolja körül, a mit Husserl lényeges okokból „tisztá-“ vagy „transcendentalis élményeknek“, „tisztá tudat“-nak (a hozzátartozó „tudatcorrelatumokkal“ és a hozzátartozó „tisztá Én“-nel) nevez. Ezek felderítésénél *az Énből, a tudatból, az élményekből* indul ki, melyek nekünk a természetes beállításban vannak adva.

Én, a valóságos ember, egy realis objectum vagyok a természetes világban. Tudatactusokat, cogitációkat teljesítek és ezek az actusok, mint ezen emberi subjectumhoz tartozók, ugyancsak a természetes világ tényei, történései. A „tudat“ kifejezés legtágabb értelemben az *összes* actusokat, élményeket foglalja maga alá.

Szegezzük tekintetünket erre a tudatsphaerára, mondja Husserl, és tanulmányozzuk azt, a mit benne immanensen találunk. Mindenekelőtt vessük alá ezt a sphaerát egy systematikus (ha nem is kimerítő) lényeganalízisnek, és pedig egyelőre a phaenomenologiai ítéletkikapcsolás gyakorlása nélkül. Szükséges, hogy egy általános betekintést nyerjünk a *tudatnak általában* lényegébe és különösen a tudat lényegébe, a mennyiben benne a „természetes világ“ válik tudatossá. „Wir gehen in diesen Studien so weit, als es nothwendig ist die Einsicht zu vollziehen“, mondja Husserl, „*dass Bewusstsein in sich selbst ein Eigensein hat, das in seinen absoluten Eigenwesen durch die phänomenologische Ausschaltung nicht betroffen wird.* Somit bleibt es als *phänomenologisches Residuum*‘ zurück, als eine prinzipiell eigenartige Seinsregion, die in der Tat das Feld einer neuen Wissenschaft werden kann — der Phänomenologie.“¹ Előre

¹ Ibid. p. 59.

megenlítjük, hogy a *tiszta vagy transscendentalis tudat* felderítését célzó operatio, methodikailag a „kikapcsolás“, „zárójelbe helyezés“ különféle lépéseire fog tagozódni és egy lépésenkénti reductio karakterét fogja felvenni, miért is gyakran lesz majd szó *phaenomenologiai reductióról*.

Husserl a jelzett és most ismertetendő vizsgálódásait még a phaenomenologiai *ἐποχή* gyakorlása nélkül végzi. Természetes módon vagyunk a „kívülvilágra“ irányozva, mondja, és anélkül hogy elhagynók a természetes beállítást, psychologiaiilag reflectálunk az Énre és megéléseire. Mintha az új beállítási módról nem tudnánk semmit, a „*valamiről való tudat*“-nak, a „*Bewusstsein von etwas*“ lényegébe merülünk el. Azt az általános principiumot követjük, hogy minden individualis tárgynak megvan a maga lényege, a mely az ő eidetikus tisztaságában felfogható és hogy ezen tisztaságában az eidetikus kutatás egy lehetséges területéhez kell tartoznia. Eszerint a legáltalánosabb természeti factumnak is, mint a milyen az „én vagyok“, „én gondolkodom“, „velem szemben van egy világ“ stb., meg van a maga lényege és kizárólag ez utóbbival akarunk most foglalkozni.

Tehát exemplarikusan valamely singularis tudatélményt actualizálunk, úgy véve azt, a mint a természetes beállításban adódik, mint realis emberi factum, vagy az emlékezésben, esetleg a phantasiában jelenítünk meg ilyet. És ilyen exemplarikus alapon, melyet mint teljesen világosat tételezünk fel, adaequat ideatióban felfogjuk és fixorozzuk a tiszta lényegeket, melyek bennünket érdekelnek.

Husserl az ő vizsgálatában a tudat azon legközöfelfekvőbb értelméből indul ki, a mely a legegyszerűbben a cartesianus „cogito“-val, az „én gondolkodom“-mal fejezhető ki. Ezt a kifejezést Cartesius tudvalevőleg oly tág értelemben vette, hogy alatta az összes Én-élményeket (mint: én emlékszem, én akarok, én érzek stb.) értette. Az Ént magát (bármilyen értelemben vegyük is azt), a melyre az Én-élmények mind vonatkoztatva vannak, Husserl egyelőre figyelmen kívül hagyja.

10. Elöttem félhomályban fekszik egy papírlap. Én azt látom és megtapintom. A papírlapnak ez az észrehevő látása és megtapintása, mint az előttem fekvő papírlapról való concret élmény (és pedig az éppen ezen kvalitásokban adott papírlapról való, az éppen ebben a relativ homályosságban, éppen ezen tökéletlen határozottságban megjelenő papírlapról való élmény), egy cogitatio, tudatactus. A papíros maga az ő objectív tulajdonságaival, az ő térbeli

kiterjedésével, az ő objectiv térbeli, testemhez viszonyított fekvésével, nem cogitatio, hanem cogitatum, nem észre-
vési élmény, hanem észrevett. Egy észrevett ugyan maga is lehet tudatélmény, de evidens, hogy olyasvalami, mint egy materialis dolog, pl. az ebben az észre-
vési élményben adott papiros, nem élmény, hanem egy teljesen külön-
böző létfajtához tartozó létező.

A papírlap körül könyvek, írónok, tintatartó feksze-
nek, a melyek egy bizonyos módon szintén észre vannak
véve, „perceptive“ — de mialatt a papiroslapra irányoztam
tekintetemet, még másodlagosan sem „fogtam fel“ azokat.
Megjelentek, de nem emeltem ki őket figyelmem által, „nem
vettem őket tekintetbe“. Minden dologészre-
véésnek egy „háttérszemléletek“-ből álló udvara van, és ez is egy „tudat-
élmény“, vagy rövidebben tudat és pedig mind „arról“ való
tudat, a mi tényleg a (kiemelt dologgal) „velenézett“ tárgyi
„háttérben“ fekszik (t. i. a mi mint tudatadottság fekszik
a háttérben, mint „tudatudvarban“ és nem a mi „objective“
az objectiv térben, mint az érvényes tapasztalat által suc-
cessive megállapítható fekszik a „háttérben“).

Valamely eredeti élménynek bizonyos modificatiói lehet-
ségek a melyek a „tekintet“ egy szabad fordulatának
nevezhetők. A tekintet az először megpillantott papirostól
a már előbb megjelent, tehát „implicite“ tudatos tárgyak-
hoz fordul, a melyek a tekintetfordulat után „explicit“
tudatos tárgyakká, „figyelmesen észrevettekké“, vagy csak
„mellékesen tekintetbevettékké“ válnak. Minden concret
észre-
véési és emlékezési élménynek (és oly élményeknek,
melyek emlékezésekhez hasonló megjelenítéseket tartalma-
znak) lényegéhez tartozik egy sajátos modificatio, a mely
egy actualis „hosszúirányozottság“ modusában levő tudatot
egy az inactualitás modusában levő tudatba vezeti át. Az
élmény egyszer úgyszólván „explicit“ tudat az ő tárgyáról,
máskor „implicit“, csak „potentialis“. Az „actualis“ élmé-
nyeket mindig az „inactualisak“ egy udvara veszi körül;
az élményfolyam sosem állhat pusztán inactualisakból.

11. Bármily átható legyen is a különbség, melyet az
actualis tudat élményei az inactualitásba való átmenet által
szenvednek, a modificált élmények mégis egy jelentős lényeg-
közösséget mutatnak az eredetiekkel. Ez a lényegközösség
abban áll, hogy úgy az actualis cogitatio, mint az inactualis
tudat, tudat valamiről. Azon élményeket, melyekre nézve
ez a lényegtulajdonság közös, Husserl „intentionalis élmé-
nyeknek“ vagy a szó legtágabb értelmében vett actusok-
nak nevezi. A mennyiben az élmény tudat valamiről, azt

mondja róla, hogy erre a valamire „*intentionalis*an vonatkozik“ vagy vonatkoztatva van. Megjegyzendő, hogy az intentionális vonatkozásnál nem szabad valamely élménynek nevezett *psychikai folyamat* és egy másik, *tárgynak* nevezett realis létező közötti vonatkozásra gondolni, vagy valamely pszichológiai kapcsolatra, a mely az *objectiv valóságban* az egyik és másik között fennállna. Itt élményekről *tisztán lényegüket tekintve* van szó, illetve *tiszta lényegekről* és arról, a mi a lényegekből „a priori“, szükségképen fekszik.

A *legtágabb értelemben vett* élmények alatt Husserl mindazt érti, a mi az élményfolyamban feltalálható, tehát nemcsak az intentionális élményeket, az actualis és potentialis concret cogitációkat, hanem mindazt, a mi e folyamatban és annak concret „részeiben“ mint realis momentum fellelhető. Nem minden momentum az intentionális élményfolyam concret egységében, bír az intentionális alapjellegével. Ez pl. az összes érzetdatumokra vonatkozik. Az érzetdatumok csak „hordozói“ egy intentionalitásnak, de magukban tekintve nem cogitációk valamiről.

Egy intentionális élményben a subjectum az intentionális objectumra irányul. A cogitációhoz egy néki immanens tekintet („Blick“) — az objectumra — tartozik. Ez az „Éntekintet“ („Ichblick“) valamire, a mindenkori actushoz képest, az észrevevésben észrevevő, az akarásban akaró „tekintet“ valamire stb. Ez a „tekintet“ (valamire), a mely minden actusnak, cogitonak, mint olyannak lényegéhez tartozik, nem megint egy sajátos actus és különösen nem tévesztendő össze egy észrevevéssel vagy valamely más, az észrevevéssel rokon actussal.

Figyelembe veendő, hogy egy cogitatio intentionális tárgya nem egyértelmű a „megragadott“ vagy „felfogott“ tárgy kifejezéssel. Ez a „megragadás“ vagy „ügyelés“ („Achten“) nem a cogitációnak általában modusa, hanem egy különös actusmodus, a melyet minden actus felvehet. Ha azt felvette, intentionális tárgya nemcsak általában tudatos és a szellemi ráirányozottság tekintetében tudatosított, hanem „megragadott“ tárgy (és „bemerktet Object“). Egy *dologra* természetesen csak a „megragadás modusában“ lehetünk irányozva. Azonban az értékelés actusában az értékre, a szeretés actusában a szeretetre vagyunk irányozva és ezen actusok *intentionális tárgyai*: az értékes, a szeretett mint olyan, csak egy *tárgyasító fordulatban* lesz „megragadott tárgygyá“. Ha tehát értékelőleg vagyunk egy tárgyra irányozva, úgy az még nem jelenti azt, hogy már az *értéket* bírjuk tárggyul. „In Acten der Art“, mondja Husserl, „wie

es die wertenden sind, haben wir also ein *intentionales Object in doppeltem Sinne*: wir müssen zwischen der *blossen Sache* und dem *vollen intentionalen Object* unterscheiden und entsprechend eine *doppelte intentio*, ein zweifaches Zugewendetsein. Sind wir in einem Akte des Wertens auf eine Sache gerichtet, so ist die Richtung auf die Sache ein Achten auf sie, ein sie erfassen; aber „gerichtet“ sind wir — nur nicht in erfassender Weise — auch auf den Wert.“¹

A cogitoban élvén, a cogitatóról magáról nem tudunk, mint intentionalis objectumról, de a cogito mindenkor azzá lehet. A cogitónak lényegéhez tartozik egy „*reflectiv*“ *tekinetelfordulat* lehetősége — természetesen egy új cogitatio formájában értve —, a mely egy „egyszerű megragadás“ („schlicht erfassend“) modusában irányul reája. Más szóval, minden cogitatio egy úgynevezett „belső észrehevés“, azután egy *reflectiv* értékelés tárgyává lehet.

Husserl „belső-“ és „külső észrehevés“ helyett a „*transscendens*“ és „*immanens észrehevés*“, illetve *actus* neveket használja. *Immanensen irányzott actusok*, vagy *immanensen vonatkoztatott intentionalis élmények* alatt olyanokat ért, melyeknek lényegéhez tartozik az, hogy intentionalis tárgyaik, ha egyáltalán léteznek, ugyanazon élményfolyamhoz tartoznak, a melyhez ők maguk tartoznak. Ilyen esetekkel találkozunk mindenütt, a hol egy *actus*, egy ugyanazon Énhez tartozó *actusra* van vonatkoztatva. A tudat és tárgya itt egy individualis, tisztán élmények által alkotott egységet képeznek. *Transscendensen irányzott actusok* azok, melyekre ez nem áll. (Pl. a lényegekre, idegen Én-ek *actusaira*, vagy dolgokra irányuló *actusok*.)

12. Mikép érthető meg most már az, hogy a materialis világ valami principialisan másnemű mint a tudat, valami számára teljesen idegen, valami a tudat sajátosságából kizárt és a tudat mégis összefonódhat véle?

Hogy ezzel tisztába jöjjünk, mondja Husserl, keressük fel azt az utolsó forrást, a melyből a világ generalis thesisé „táplálékát meríti“, a mely lehetségessé teszi, hogy szemben találjam magamat egy létező világgal, a melyhez magamat is sorozom. Ez az utolsó forrás nyilván az *érzéki tapasztalás* és közelebről az *érzéki észrehevés*, a mely a tapasztalás *actusok* között, bizonyos értelemben az őstapasztalás szerepét viszi. Minden észrehevő tudat azzal a sajátossággal bír, hogy egy individualis tárgy *testesült önjelenlétének tudata*.

¹ Ideen z. e. reinen Phänom. p. 66.

Mi tartozik az észrevevésnek magának, mint cogitatio-nak concret realis állományához? — kérdezi Husserl. Természetesen nem a „fizikai dolog“ (a „dolog“ a physika értelmében), a mely értelménél fogva az egész „jelenségvilággal“ szemben transscendens. De a „pusztán subjectiv“-nek nevezett jelenségvilág az ő összes egyedi dolgaival és eseményeivel sem tartozik az észrevevés realis állományához, az is „transscendens“ vele szemben.

Igyekezünk most megérteni azt, hogy mikép viszonylik a transscendens a tudathoz. Zárjuk ki az egész physikát és a theoretikus gondolkodás egész dominiumát. Tartsuk magunkat az egyszerű szemlélethez és a hozzája tartozó synthesisekhez, melyekbe az észrevevés is beletartozik. Akkor evidenssé válik, hogy szemlélet és szemlélt, észre-vevés és észrevett ugyan lényegükben egymásra vannak vonatkoztatva, de szükségképen nem lényegileg és nem realiter egyek és összekapcsoltak.

Induljunk ki egy példából. Ha egyfolytában látom ezt az asztalt, feléje közeledvén, azt körüljárván és hozzá viszonyított helyzetemet a térben bármikép is megváltoztatván, egy continualis tudatom van ennek az egy és ugyan-azon, „változatlanul“ megmaradó asztalnak testesült ittlétéről. De az asztalészrevevés állandóan változó. Változó észrevevések egy continuitása. Ha behunyam szemeimet, nincs észrevevésem az asztalról. Ha kinyitom szemeimet, ismét észreveszem az asztalt. De csak az asztal ugyanaz, a melyet már előbb észrevettem — mint identikusan tudatos a synthetikus tudatban, mely az utóbbi észrevevést az emlékezéssel összeköti, de a róla való észrevevésem egyáltalán nem individualisan ugyanaz. Miként az észrevett dolog, úgy annak minden része, oldala, momentuma, az észrevevés számára szükségképen transscendens; nevezük bár azokat primaer vagy secundaer qualitasoknak. A látott dolog színe principialisan nem realis momentuma a színről való tudatnak. A szín megjelenik, de míg megjelenik, a „jelensége“ continualisan változik. *Ugyanazon* szín színleárnyszórádások („Abschattung“) continualis különféleségében jelenik meg. Éppen úgy azonegy (mint azonegy adott) térbeli alak continualisan mindig máskép, mindig más „alakleárnyszórádásokban“ („Gestaltabschattungen“) jelenik meg.

„In Wesensnothwendigkeit gehört“, mondja Husserl, „zu einem ‚allseitigen‘ kontinuierlich einheitlich sich in sich selbst bestätigenden Erfahrungsbewusstsein vom selben Ding, ein vielfältiges System von kontinuierlichen Erscheinungs- und Abschattungsmannigfaltigkeiten, in denen alle in der

Wahrnehmung mit dem Character der leibhaften Selbstgegebenheit fallenden gegenständlichen Momente sich in bestimmten Kontinuitäten abschatten.“¹

Most már láthatjuk, hogy mi tartozik valóban, minden kétséget kizáróan a concret dologészrevezési élmények realis állományához. Míg a dolog az intentionalis egység, az identikusan-egységesen tudatos, az egymásba átmenő észrevezési különféleségek continuálisan szabályozott lefolyásában, addig ezeknek megvan a maguk mindig *határozott descriptiv állományuk*, mely ama egységnek lényegileg coordinálva van. Minden észrevezési phasishoz szükségképpen tartozik pl. a színleárnyszódások, alakleárnyszódások egy határozott tartalma. A leárnyszódás principialisan másnemű, mint a leárnyszódott. Leárnyszódás élmény. Élmény pedig csak mint élmény lehetséges és nem mint valami térbeli. De a leárnyszódott principialisan csak mint térbeli lehetséges és nem lehetséges mint élmény. A realis dolog mint olyan, lényegileg és principialisan alkalmatlan arra, hogy immanensen észrevehető és az élményösszefüggésben fellelhető legyen. És éppen ebben nyilatkozik meg a létnek cardinalis különbsége, a *tudat* és *lét*, vagy az élmények léte és a dolgok léte közötti különbség.

Hogy hogyan választandók el továbbá — systematikus teljességben — az észrevezési élmény különböző realis momentumai, a vele szemben álló transscendens tárgy momentumaitól, az terjedelmes és súlyos vizsgálatoknak képezi themáját.

13. Az a nézet, mondja Husserl, hogy az észrevezés (és minden másfajtajú dologszemlélet) nem éri el a dolgot magát, hogy a dolog maga nincsen és nem lehet nekünk adva, principialis tévedés. A kik ezt a nézetet vallják, attól a téves gondolattól engedik magukat félrevezetni, hogy a dolog transscendentiája egy *kép* vagy egy *jel* transscendentiája. De úgy a képtheoria, mint a jeltheoria helytelen, helyes értelem híján való elmélet.

A térbeli dolog, minden transscendentiája mellett is észrevett, *testesültségében* tudatosan *adott*, és *nincsen helyette kép vagy jel adva*. Ne csúsztassunk alá az észrevezésnek egy kép- vagy jeltudatot. Észrevezés között és képleges-symbolikus, vagy signitiv-symbolikus képzelés között egy áthidalhatatlan lényegkülönbség áll fenn. Ezen képzelési nemeknél valamit szemlélünk a tudatban, hogy mást ábrázoljon vagy signitive jelezzon; az egyiket a szemléleti mező-

¹ Ideen z. e. reinen Phänom. p. 74.

ben bírván, nem reája, hanem egy fundált felfogás mediumán keresztül a másakra, az ábrázoltra, jelöltre vagyunk irányozva. Az észrevevésnél ilyesmiről nincsen szó, épp úgy az egyszerű phantasiánál sem. „In den unmittelbar anschauenden Acten“ — mondja Husserl — „schauen wir ein „Selbst“ an; es bauen sich auf ihren Auffassungen, nicht Auffassungen höherer Stufe, es ist also nichts bewusst, wofür das Angeschaute als „Zeichen“ oder „Bild“ fungieren könnte. Und eben darum heisst es unmittelbar angeschaut als „selbst“.¹ Az észrevevésben ez még mint „megtestesült“ van sajátosan karakterizálva szemben a modificált karakterekkel „előttünk lebegő“, vagy „megjelenített“ az emlékezésben vagy a szabad phantasiában. Esztelenséget követünk el, mondja joggal Husserl, hogyha ezen lényegesen különbözőkép felépített képzelési módokat és correlative a nékik megfelelő adottságokat, a szokásos módon összehányjuk: tehát egyszerű megjelenítést, symbolizálással és még inkább egyszerű észrevevést mind a kettővel.²

14. A dologészrevevéshez szükségkép tartozik egy bizonyos inadaequatság. Egy dolog principialisan csak „egyoldalúan“ lehet adva, csak úgy a hogy azt a „leárnyéko-

¹ Ideen z. e. rein. Phänom. p. 79.

² Husserl külön fejezetben, behatóan bírálja azt a felfogást, mely szerint a megjelenő dolog csak tökéletlen képe (illetve annak határozmányai csak „jelei“) a „valóságos“ *physikai* dolognak és a mely a *physikai* dolgokat mint a jelenségvilág dolgainak ismeretlen okát állítja oda. Ezen igen figyelemreméltó fejtegetéseit, melyekben kimutatja, hogy ama nézet téves, nem ismertjük. Csak a következő sorokat iktatjuk ide belőlük: „Nach alledem ist es klar, dass auch die höhere Transscendenz des *physikalischen Dinges kein Hinausreichen über die Welt für das Bewusstsein*, bezw. für jedes (einzeln oder im Einfühlungszusammenhang) als Erkenntnissubject fungierende Ich bedeutet. Die Sachlage ist, allgemein angedeutet, die, dass sich auf dem Untergrunde des natürlichen Erfahrens (bzw. der natürlichen Thesen, die es vollzieht) das physikalische Denken etabliert, welches *den Vernunftmotiven folgend*, die ihm die Zusammenhänge der Erfahrung darbieten, genötigt ist, gewisse Auffassungsweisen, gewisse intentionale Konstruktionen als vernünftig geforderte zu vollziehen, und sie zu vollziehen zur *theoretischen Bestimmung* der sinnlich erfahrenen Dinge. Eben dadurch entspringt der Gegensatz zwischen dem Ding der schlichten sinnlichen imaginatio und dem Ding der physikalischen intellectio... Arbeitet so die erfahrungslogische Vernunft unter dem Titel Physik ein intentionales Korrelat höherer Stufe heraus — aus der schlicht erscheinenden Natur die physikalische Natur — so heisst es Mythologie treiben, wenn man diese *einsichtige Vernunftgegebenheit*, die doch nichts weiter ist, als die *erfahrungslogische Bestimmung* der schlicht-anschaulich gegebenen Natur wie eine *unbekannte* Welt von Dingrealitäten an sich hinstellt, die hypothetisch substriert sei zu Zwecken der *kausalen* Erklärung der Erscheinungen.“ V. ö. Ideen z. e. rein. Phänom. § 52, pp. 100—101.

zás“ által való megjelenés lényege előírja. Egy dolog szükségképpen pusztán „*megjelenési*“ *modusokban* van adva. Egy „valóban megjelenő“-nek, valóban adottnak a „magva“ szükségkép körül van véve sajátlan „veleadottság“ és többé vagy kevésbé ingatag határozatlanság egy horizontja által.

Az élményészrezevés, szemben a dologészrezevéssel, egy egyszerű észrezevése olyvalaminek, a mi az észrezevésben *mint* „*absolut*“ van adva. Mig a jelenségek által való adottság lényegéhez tartozik, hogy egyik jelenség sem adja a dolgot „*absolute*“, az immanens adottság lényegéhez tartozik, hogy egyoldalú eléállítás helyett egy absolutat adjon, a mely nem állítható elé oldalak szerint és a mi nem árnyazódhat le. Evidens, hogy a leárnyázó érzettartalmak maguk, melyek a dologészrezevéshez realisan tartoznak ugyan, mint leárnyékozások „valami más számára“ szerepelnek, de maguk nincsenek ismét leárnyázások által adva. Az élményészrezevésnek lényegéhez is tartozik egy bizonyos hiányosság, illetve tökéletlenség, a mely abban áll, hogy egy élmény nem fogható fel adaequate az ő teljes egységében. Az élmény lényegileg egy folyam, a melynek folyását reflectiv tekintetünkkel csak egy bizonyos pontig követhetjük a retentio, illetve a visszaemlékezés formájában. De ez a tökéletlenség lényegileg más, mint a dologészrezevés, a leárnyékozó eléállítás által való észrezevés tökéletlensége.

15. Minden immanens észrezevés szükségképpen kezdekedik tárgyának létezéséről. Ha egy reflectiv megragadás irányul valamely élményemre, úgy absolutan ragadok meg, melynek léte elvileg nem tagadható, vagyis a belátás, hogy az nem létezik, elvileg lehetetlen. Észellenes volna lehetségesnek tartani azt, hogy egy *így adott* élmény *nem* létezik valóban. Ezzel szemben a dologvilág lényegéhez tartozik, hogy egy a köréhez tartozó még oly tökéletes észrezevés sem ad „*absolutat*“, és ezzel lényegesen összefügg, hogy minden, bármennyire is kiterjedt tapasztalatnál is fennáll annak a lehetősége, hogy az adott, jelenlétének állandó tudata mellett is, *nem* létezik. Minden, a mi a dolgok világában számomra itt van, elvileg *csak praesumptiv valóság*; ellenben én magam, illetve *élményactualitásom absolut valóság*. „Der Thesis der Welt“, mondja Husserl, „die eine ‚zufällige‘ ist, steht also gegenüber, die Thesis meines reinen Ich und Ichlebens die eine ‚nothwendige‘... ist. Alles leibhaft gegebene Dingliche kann auch nicht sein, kein leibhaft gegebenes Erlebnis kann auch nicht sein...“¹

¹ Ideen z. e. rein. Phänom. p. 86.

A világhoz tartozó *emberi Én*-ről és tudatélményeiről és ezek „psychophysikai“ összefüggéséről való minden, a maga értelmében bizonyára jól megalapozott, beszédnek daczára is világos, mondja Husserl, hogy tudat *tisztán* véve egy *magában zárt létösszefüggésnek*, egy „absolut lét“ összefüggésének tekintendő, a melybe nem hatolhat be semmi idegen létező, a melyre nem hathat causalisan semmiféle dolog és a mely viszont nem gyakorolhat semilyen dologra causalitást (értvén causalitas alatt realitasok közötti függési viszonyt).

Másrészt az egész *térbeli-időbeli világ*, a melyhez ember és emberi Én mint alárendelt egyedi realitasok számíthatnak, *értelmét tekintve pusztán intentionalis lét*, tehát oly lét, a mely „egy tudat számára adott lét“ pusztá secundaer relativ értelmével bír. Egy lét, melyet a tudat az ő tapasztalataiban állít, a mely elvileg csak mint *motivált jelenségkülönféleségekbeni identikus szemlélhető* és meghatározható és a mely *azontúl* semmi.

16. Most már beviláglik, hogy a természetes theoretikus beállítással szemben, melynek correlatuma a világ, egy új beállítás lehetséges, a mely az egész psychophysikai természet kikapcsolásának daczára valamit megmaraszt — az egész „absolut“ tudat mezejét.

A helyett tehát, hogy a tapasztalásban naivul élénk és a transscendens természet theoretikus kutatás tárgyává tennők, mondja Husserl, végrehajtjuk a phaenomenologiai reductiót. A helyett, hogy a „természetet constitualó“ tudathoz tartozó actusokat az ő transscendens thesisekkel naiv módon teljesítenők, ezen thesiseket mind „action kívül helyezük“ és theoretikusan kutató tekintetünket a *tiszta tudatra az ő absolut önlétében* irányítjuk. Tehát ez az, a mi mint a keresett „phaenomenologiai residuum“ visszamarad; visszamarad daczára annak, hogy az egész világot minden dolgával, embereivel, önmagunkat is beleértve, „kikapcsoltuk“. Tulajdonképen semmit sem veszítettünk, de az egész „absolut“ létet nyertük, a mely *helyesen értve, az összes világi transscendentiákat magába rejti, azokat magában constituálja*.

A phaenomenologiai beállításban felfüggesztjük a természetes világra vonatkozó thesisek teljesítését, illetve a teljesítetteket „zárójelbe helyezük“; a helyett, hogy *benők* élénk, *azokat* teljesítenők, rájuk vonatkozó *reflexiv* actusokat teljesítünk és önmagukban, mint „absolutat“ ragadjuk meg őket. Most egészen ilyen másodfokú actu-

sokban fogunk élni, mondja Husserl, az abszolút élmények végtelen mezején — *a phaenomenologia alapterületén.*

17. Az eddigiekben a tudat egyrészt mint „abszolút” volt odaállítva, a melyben minden transzcendens, tehát a psychophysikai világ constitualódik, másrészt pedig *mint a világ egy alárendelt realis ténye*, folyamata volt jellemezve. Hogyan illik ez össze?

A tudat, a mely magában, tisztán immanensen véve abszolút, mondja Husserl, csak a testhez való tapasztalati vonatkozás által válik realis emberi vagy állati tudattá és csak azáltal nyer helyet a természeti térben és időben, az időben, a melyet physikailag mérünk. Csak a tudatnak és a testnek egy naturalis, empirikus-szemléletes egységgé való összekapcsolódása által lehetséges kölcsönös megértés az *egy* világhoz tartozó szellemi lények között és csak ezáltal találhatja fel minden megismerő subjectum az egész világot önmagával és más subjectumokkal együtt és csak ezáltal ismerheti meg azt, mint a hozzá és minden más subjectumhoz közösen tartozó világot.

Egy sajátos felfogási, illetve tapasztalati faj, az apperceptio egy sajátos faja, mondja Husserl, viszi véghez a tudatnak ezt a hozzákapcsolódását a realis világhoz, a tudat realizálását. Bármiben is álljon ez az „apperceptio”, annyi nyilvánvaló, hogy a tudat maga ezen „apperceptiv összerendezésekben”, illetve ezen a testre való psychophysikai vonatkozásban semmit sem veszít saját lényegéből és semmi, lényegére nézve idegent nem vehet be magába. Ennek az ellenkezőjét feltenni észellenes volna. És dacára ezen saját-lényűségének, a tudat mégis mássá vált, a természet alkatrészévé. Magában az, a mi; abszolút lényegű. Azonban nincsen ezen lényűségében „in seiner fliessenden Dasein” erfasst, sondern, als etwas aufgefasst“ és ezen saját-nemű felfogásban egy saját-nemű transzcendentia constitualódik: „es erscheint nun eine Bewusstseinszuständlichkeit eines identischen realen Ichsubjects, das in ihr seine *individuellen realen Eigenschaften* bekundet und nun — als diese Einheit sich in Zustände bekundender Eigenschaften — bewusst ist als einig mit dem erscheinenden Leibe“.¹

Mint minden transzcendáló apperceptionál, úgy itt is lényűszerűen egy *kettős beállítás* lehetséges. Az egyikben a szellemi tekintet, mintegy a transzcendáló felfogáson keresztül, az apperceptiált tárgyra vetődik, a másokban reflective a tiszta felfogó tudatra irányul. Az egyik beállítás

¹ Ideen z. e. rein. Phänom. p. 104.

a *psychologiai*, a melyben a természetesen beállított tekintet az élményekre, mint az ember vagy állat *élményállapotaira* irányul. A másik a *phaenomenologiai* beállítás, a mely reflectálóan és a transscendens állításokat kikapcsolva, az abszolút tiszta tudat felé fordul és egy abszolút élmény állapoti apperceptióját leli fel.

18. Bizonyos óvatossággal a szóhasználatban, mondja Husserl, azt állíthatjuk, hogy minden realis egység *értelmi egység* („Sinneseinheit“). Értelmi egységek *„értelmet adó tudat“*-ot („Sinngewandenes Bewusstsein“) tételeznek fel, a mely a maga részéről abszolút és nincsen ismét értelemadás által. Ha a realitás fogalmát a természetes realitásokból vonjuk el, a lehetséges tapasztalat egységeiből, akkor *„világmindenség“*, *„természet“* persze annyit jelent, mint a realitások mindensége; de a realitást a *lét* mindenségével azonosítani és azzal azt az abszolút fokára emelni észellenes. „Eine absolute Realität“, mondja Husserl, „gilt genau so viel wie ein rundes Viereck“. *„Realitás“* és *„világ“* csak czimek bizonyos érvényes értelmi egységek számára, vonatkoztatva az abszolút tiszta tudatnak bizonyos *lényegök* szerint éppen úgy és nem másképp értelmet adó és értelmi érvényességet kimutató összefüggéseire.

A ki ezen fejtegetések ellen azt az ellenvetést tenné, mondja Husserl, hogy a Berkeley-féle idealismus mintájára az egész világot subjectiv látszattá akarják átváltoztatni, az nem fogta fel ezen fejtegetések értelmét. A világ teljérvényű létéből épp oly kevésbé vonnak le valamit, mint a milyen keveset a négyszög teljérvényű geometriai létéből vonunk le valamit azzal, hogy a négyszög kerek voltát tagadjuk. Nem a realis létet *„értelmezik át“*, vagy veszik tagadásba, hanem annak egy észellenes értelmezését háritják el, mely a *saját* belátásosan tisztázott értelmével ellenkezik. Ez az észellenes értelmezés a világ egy abszoluttá való *„philosophiai“* átídomítása által származik, a mely a természetes világnézet számára teljesen idegen. Ez a természetes világnézet naivan él a fennebb leírt generalis thesis teljesítésében, tehát sohasem válhat észellenessé. „Der Widersinn erwächst erst“, mondja Husserl, „wenn man philosophiert und, über den Sinn der Welt letzte Auskunft suchend, gar nicht merkt, dass die Welt selbst ihr ganzes Sein als einen gewissen ‚Sinn‘ hat, der absolutes Bewusstsein, als Feld der Sinngebung voraussetzt; und wenn man in eins damit nicht merkt, dass dieses Feld, diese *Seinssphäre absoluter Ursprünge, ein der schauenden Forschung zugängliches ist*, mit einer unendlichen Fülle

von einsichtigen Erkenntnissen höchster wissenschaftlicher Dignität“.¹

19. Husserl beható vizsgálat tárgyává teszi azt a kérdést, hogy milyen terjedelemben eszközendő a phaenomenologiai reductio. Hogy a tiszta tudat kutatás céljaira mely tudományokat szükséges „zárójelbe helyezni“. Ez, a megalapozandó phaenomenologiai tudomány szempontjából azt is jelenti, hogy milyen tudományokból szabad a phaenomenológiának merítenie és milyenekből nem, anélkül hogy saját értelme csorbát szenvedjen.

A phaenomenologiai „kikapcsolásnak“ mindenekelőtt az összes természeti és szellemi tudományokra kell vonatkoznia. De ha az ember mint természeti lény, mint személy ki van kapcsolva, mikép áll a dolog a *tiszta Én*-nel? Vajjon a phaenomenologiai Én, a cogito formája, melyet minden teljesített cogitatio a reflexióban felvesz, egy „transscendentalis semmivé“ válik-e, ha a phaenomenologiai reductiót gyakoroljuk? Elvileg tekintve t. i. minden cogitatio változhat, jöhet és mehet. Ezzel szemben a tiszta Én elvileg szükségesnek látszik lenni és mint valami, az élmények minden valóságos és lehetséges változása mellett absolute identikusan megmaradó, semmiféle értelemben nem vehető az élmények realis momentuma gyanánt. Mint a világ és a hozzátartozó empirikus subjectivitas phaenomenologiai kikapcsolásának residuumma ilyenformán egy tiszta Én (és pedig minden élményfolyam számára egy elvileg különböző) maradván meg, vele egy sajátos — nem constituált — transscendentia, egy *transscendentia az immanentiában* adódik. Azon közvetlenül lényeges szerepnél fogva, melyet ez a transscendentia minden cogitációnál játszik, azt nem szabad phaenomenologiai kikapcsolásnak alávetni, jóllehet, számos vizsgálatnál a tiszta Én kérdése in suspenso maradhat.

A formalis logikára (illetve a formalis ontológiára) minden kutatónak kell hivatkozhatnia. Mert bármit kutasson is, mindig tárgyakat kutat és a mi tárgyakra általában (tulajdonságokra, tényálladékokra) érvényes, az egyúttal az ő sajátja. Ugy látszik tehát, hogy a formalis logika és ontologia nem kapcsolható ki.

De ha a dolgot behatóbb megfontolás tárgyává tesszük, mondja Husserl, úgy bizonyos előfeltevések mellett egy lehetőség adódik, a formalis logika és ezzel az összes formalis matematikai disciplinák „zárójelbe helyezésére“.

¹ Ideen z. e. rein. Phänom. p. 107.

Feltéve t. i. hogy a tiszta phaenomenologia nem tűz ki magának más feladatokat, mint descriptiv-analytikusokat, a melyek tiszta intuitióban oldhatók meg: akkor a matematikai disciplinák theoriái és az ő összes közvetett tan-tételeik semmit sem használhatnak néki. A hol fogalom- és itéletalkotás nem jár el construálólág, a hol nem építünk fel közvetett deductiójú rendszereket, ott a deductiv rendszerek formatana általában nem szolgálhat a materialis kutatás instrumentuma gyanánt.

A phaenomenologia tényleg egy *tisztán descriptiv* disciplina, mely a transcendentálistan tiszta tudatot a puszta intuitióban van hivatva átkutatni. A logikai tételek, a melyekre alkalmá nyílna hivatkozni, teljességgel *logikai axiomák* volnának, mint az ellentmondás elve, a melynek absolut érvényét azonban *saját adottságain* tehetné exemplárikusan belátásossá. A formalis eidetikus tudományok, azaz a formalis logika az egész mathesissel együtt tehát „zárójelbe helyezhetők“. A descriptiv phaenomenologia ezen disciplináktól elvileg független. *Csak* azt veszi igénybe, a mit a *tiszta tudaton magán, tiszta immanentában lényegszerűen* tehet belátásossá.

A materialis eidetikus tudományok közül *egy* olyan van, melynek kikapcsolására természetszerűleg nem gondolhatunk és ez a phaenomenologiailag megtisztított tudat lényegsphaerája. A többi materialis eidetikus tudomány, vagyis azon tudományok, melyek a természeti és a szellemi tudományok körébe eső objectivitásokhoz lényegszerűen tartozót kutatják (mint pl. a phoronomia, a tiszta physika stb.) mind zárójelbe helyezettnek.

20. Husserl mindazon tudományokat, melyeket a phaenomenologiai reductio körébe belevont, *dogmatikus* tudományoknak nevezi. Mert lényeges okokból belátható, hogy éppen ezek a tudományok azok, melyek „*kritikát*“ igényelnek és pedig egy kritikát, melyet ők maguk elvileg nem képesek gyakorolni és hogy másrészt az a tudomány, a mely egyedül van hivatva arra, hogy az összes többi tudományokon és egyúttal önnönmagán is kritikát gyakoroljon, nem más, mint a phaenomenologia.

A phaenomenológiának megkülönböztető sajátossága, hogy eidetikus általánosságban az összes ismereteket és tudományokat körülfogja és pedig mindannak tekintetében, a mi bennök *közvetlenül belátásos*, vagy legalább is belátásosnak kellene lennie, ha valódi ismeretek volnának. „Sinn und Recht aller möglichen unmittelbaren Ausgangspunkte und aller unmittelbaren Schritte in möglicher Methode gehört

in ihren Bannkreis,“ mondja Husserl. A phaenomenologia magába rejti az összes eidetikus (tehát feltétlenül általános érvényű) ismereteket, a melyek által a lehetőségek tetszés szerint adandó ismeretekre és tudományokra vonatkoztatott radicalis problémái feleletet nyernek. Mint alkalmazott phaenomenologia, minden elvileg sajátnemű tudományon az utolsó kritikát gyakorolja és ezzel különösen tárgyaik „létének“ utolsó értelemmeghatározását és methodikájuk elvi megvilágosítását gyakorolja.

Igy érthető, mondja Husserl, hogy a phaenomenologia mintegy az egész újkori philosophia titkos vágya. Már a mélyértelmű cartesiusi alapokoskodásban feléje irányul az igyekezet; azután ismét a Locke-féle iskola psychologismusában. Hume majdnem átlépi küszöbét, de vakított szemekkel. Annál inkább pillantja meg Kant, a kinek legnagyobb intuitióit csak akkor értjük meg igazán, ha a phaenomenologia sajátosságát világosan felértettük. Akkor evidenssé válik számunkra, mondja Husserl, hogy Kant szellemi tekintete ezen a területen pihent, habár azt még nem tudta magáévá tenni és nem tudta mint egy sajátos szigorú lényegtudomány munkaterét felismerni. Így pl. a Tiszta ész kritikája első kiadásának transscendentalis deductiója voltaképp már phaenomenologiai talajon mozog, de Kant ezt, mint psychologiait félreismeri és így ismét feladja.

III. A tiszta phaenomenologia methodikájához és problematikájához

21. A phaenomenológiának, mint egészen új és saját-nemű tudománynak, nemcsak ki kell fejtenie módszerét, hanem módszerének értelmére is teljes világosságot kell derítenie, hogy minden komoly ellenvetésnek helyt állhasson. Ehhez hozzájárul az, hogy a phaenomenológiának lényegénél fogva azt az igényt kell támasztania, hogy „első“ philosophia legyen és hogy minden teljesítendő észkritikának az eszközöket nyújtsa. Ezért a legtökéletesebb előfeltevésnélküliséget és saját magára vonatkozó abszolút reflectív belátást kell igényelnie. Ezen okból, a módszer alapjaiba való belátást célzó szorgos törekvések a phaenomenológiára nézve egészen más jelentőséggel bírnak, mint a milyennel analog törekvések más tudományokra nézve bírhatnak.

Mindenekelőtt egy methodikus meggondolást kell fel- említeni, mondja Husserl, a mely mindjárt az első lépéseket gátolhatná.

Az egész természetes világot és az összes transzcendens-eidetikus sphaerákat kikapcsoljuk, hogy ezáltal a „tisztá“ tudathoz juthassunk. De mi is tagjai vagyunk a természetes világnak. Hogyan helyezhetjük most már mi phaenomenologusok *önmagunkat* játszmán kívül?

Hamar meggyőződhetünk, hogy ebben nincs nehézség, hacsak nem értelmezzük helytelenül a „kikapcsolást“. Mint phaenomenologusok nem szűnünk meg természetes embereknek lenni és magunkat a beszédben ilyenek gyanánt állítani. „Aber als Stück der Methode“, mondja Husserl, „für die Feststellungen, die in das neu anzulegende Grundbuch der Phaenomenologie einzutragen sind, geben wir uns die Norm phaenomenologischer Reduction, die sich auf unser empirisches *Dasein* mitbezieht, und die es uns verwehrt einen Satz einzutragen, der explizite oder implizite derartige natürliche Setzungen enthält.“¹ A mennyiben individualis létről van szó, a phaenomenologus nem jár el másképp, mint minden eidetikus, pl. a geometra. A geometrák tudományos értekezéseikben nem ritkán beszélnek magukról és kutatásaikról, de a matematizáló subjectum nem tartozik bele a matematikai tételek eidetikus tartalmába.

Némelyek akadályt láthatnának abban is, hogy a phaenomenologiai beállításban, kutató tekintetünket valamilyen tiszta élményekre irányozzuk, hogy azonban ezen beállítás és tekintetirányozás, ezen kutatás élményeinek maguknak, phaenomenologiai tisztaságukban véve, egyúttal a kutatandó területéhez kell tartoznia. Azonban ez sem jelent nehézséget, mondja Husserl. Hiszen épp így áll a dolog a pszichológiában és a logikai noetikában. A psychologus gondolkodása maga is valami pszichologiai és a logikus gondolkodása valami logikus, t. i. a logikai normák terjedelmébe beletartozó. Ez a visszavonatközöttség csak az esetben volna aggodalmas, ha a mindenkori gondolkodó mindenkori gondolkodásának phaenomenologiai, pszichologiai és logikai megismerésétől a vonatkozó kutatási területeken minden más dolog megismerése függne, a mi észellenes előfeltevés.

Egy bizonyos nehézséggel természetesen minden önmagára visszavonatközötött disciplinánál találkozunk, t. i. azzal, hogy itt az első bevezetésnek épp úgy, mint az első kutató behatolásnak oly methodikai segédeszközökkel (fogalmakkal és egyéb methodikus elemekkel) kell operálnia, a melyek csak utólag formáltatnak tudományosan végérvé-

¹ Ideen z. e. reinen. Phänom. p. 122.

nyesen. Ebben az irányban természetesen nem fekszenek komoly meggondolások, melyek ilyen tudományok, különösen a phaenomenologia valóságos kivételére nézve hátrányosak lehetnének.

22. A phaenomenologiában, a mely nem akar más lenni, mint lényegtan a tiszta intuitio keretein belül, a transcendentalisan tiszta tudat exemplarikus adottságain közvetlen lényegszemléleteket actualizálunk és azokat *fogalmilag*, illetve terminologiaiilag fixirozzuk. Származzanak bár a felhasznált szavak a közönséges nyelvből, legyenek bár azok aequivocac és változó értelmök tekintetében ingatagok. A mint az actualis kifejezés modusában az intuitive adottal fedési viszonyba kerülnek, határozott és világos értelmet vesznek fel és ez alapon tudományosan fixirozhatók. De a terminusok ezen adaequat alkalmazásával még nem érhetjük be. Tudomány csak ott lehetséges, a hol a gondolkodás eredményei, a tudás formájában őrizhetők meg és oly tételek formájában használhatók fel a további gondolkodás céljaira, melyek a logikai értelem tekintetében tiszták, de a képzelési fundamentumok világossága nélkül, azaz ítéletszerűen actualizálhatók. Mindehhez tartozik az is, hogy ugyanazon szavak és tételek egyértelműen legyenek coordinálva bizonyos intuitive felfogható lényegekhöz. Az intuitio és jól begyakorolt exemplarikus egyedi szemléletek alapján világos és egyedüli jelentésekkel kell őket „ellátni“ olyformán, hogy az actualis gondolkodás minden lehetséges összefüggésében fogalmaikat lekötve tartsák.

A kifejezésekre vonatkozó megfontolásoknál nagyobb érdekekkel bírnak a phaenomenologusra nézve azon megfontolások, melyek a kifejezendő lényegekre és lényegösszefüggésekre vonatkoznak.

Ha kutató tekintetünket élményekre irányozzuk, úgy azok általában bizonyos „ürességben“ vagy homályosságban is „ingadozó távolságban“ adódnak, a mely őket úgy singularis, mint pedig eidetikus megállapítás céljaira alkalmatlanná teszi. Azért azt, a mi folyó homályosságban, nagyobb, vagy csekélyebb szemléleti távolságban lebeg előttünk, normalis közelségbe kell hoznunk és teljes világosságba előhívunk, különben nem gyakorolhatunk rajta tökéletes lényegintuitiót. A lényegfelfogásnak is megvan a maga *világossági fokai*, miként az előttünk lebegő egyedi adottságoknak. Minden lényeg számára, épp úgy mint a néki megfelelő individualis momentum számára úgyszólván egy *absolut közelség* létezik, a melyben az ő adottsága ama fokozati sorrend tekintetében absolut.

Az adottságmód az ilyen teljes világosság esetében, *tiszta önadottság*. Viszont a *teljes homályosság* esetében, nem jut semmi sem adottságra; a tudat egyáltalán nem szemlélő és tulajdonképi értelemben egyáltalán nem „adó” tudat. A teljesen világos lényegfelfogás lépésenkénti eljárást igényel. Tegyük fel, hogy a lényegfelfogást szolgáló egyedi szemléletek már annyira világosak, hogy azok alapján teljesen világosan nyerhetünk egy lényegáltalánosságot, a mely azonban „nem ér annyira”, mint a vezető intuitio; a vele összefonódott lényegeket közelebbi határozmányai tekintetében hiányzik a világosság. Ilyenkor tehát szükség van az exemplarikus egyediségek közelebbhozására, a melyeken azután a homályosan intendált egyedi vonások világos adottságra hozhatók. Megjegyzendő, hogy a lényegfelfogás evidentiája nem követeli mindig a fundáló concret egyediségek teljes világosságát. Legáltalánosabb lényegkülönbségek felfogására elegendő, ha a példák alsóbbfokú világosságban vannak számunkra adva.

A közvetlen intuitív lényegfelfogás általános lényegéhez tartozik, hogy exemplarikus egyediségek *puszta megjelenítése* alapján teljesíthető. A megjelenítés, pl. a phantasia annyira világos lehet, hogy tökéletes lényegfelfogásokat és lényegbelátásokat tesz lehetségessé. Az *eredetien adó észrezevéseknek*, különösen a külső észrezevésnek általában előnyei vannak szemben a megjelenítések különféle nemeivel. A külső észrezevés nem „párolog el” a reflexióban; általános lényegét és a hozzája tartozó componenseket és lényegcorrelatumokat az eredetiség keretein belül tanulmányozhatjuk, anélkül, hogy különös fáradságot kellene szentelnünk a megvilágításnak. Vannak azonban okok, mondja Husserl, melyeknél fogva a phaenomenológiában és minden eidetikus tudományban a megjelenítések és közelebbről a *szabad phantasiák az észrezevésekkel szemben elsőségben részesülnek*, még az észrezevések phaenomenológiájában is (természetesen az érzetdatumok phaenomenológiáját ki zárva).

A geometra hasonlithatatlanul többet operál a phantasiában, mint az észrezevésben az ábrán vagy a mintán. A phantasiában természetesen világos szemléletek actualizálásával kell fáradoznia, a mitől a rajz és a minta megkíméli. De a valóságos rajzolásban és mintázásban meg van kötve, a phantasiában ellenben ama páratlan szabadságnak lesz részesévé, a mely számára feltárja az utat a lényeglehetőségek és lényegismerések végtelen messziségeibe.

A phaenomenologus számára is, a ki reducált élmé-

nyekkel és a hozzájuk tartozó correlatumokkal foglalkozik, általánosságban ugyanígy áll a dolog. A phaenomenologiai lényegalakulatok száma is végtelen. A originaer adottság segédeszközét ő is csak korlátozottan használhatja. Originaer adottságban ugyan szolgálatára állnak az észrevések és megjelenítések összes főtypusai, t. i. mint perceptiv exemplificálódások az észrebevés, a phantasia, az emlékezés stb. egy phaenomenologiája számára. De az originaer adottság természetesen nem szolgál néki minden lehetséges különös alakulattal, épp úgy miként a geometra sem rendelkezik a testek végtelen sok alakjának rajzaival és mintáival. A lényegkutatás szabadsága mindenesetre itt is szűkségkép követeli a phantasiában való operálást.¹

23. A formalis és materialis lényegtudományok közötti analogia közelfekvővé teszi a tiszta phaenomenák matematizálásának eszméjét. Ezért Husserl felveti azt a kérdést, hogy vajjon constituálható-e, illetve constituálandó-e a phaenomenologia, mint az élmények egy matematikája, illetve egy geometriája. Világos, mondja, hogy a phaenomenologia a materialis-, illetve concret-eidetikus disciplínához tartozik. Terjedelmét élménylényegegek képezik, a melyek nem abstractumok, hanem concretumok. Ezek mint olyanok, különféle abstract momentummal bírnak és most az a kérdés, hogy vajjon az ezen abstract momentumokhoz tartozó legfelsőbb fajok itt is területeket alkotnak-e matematikai disciplínák számára, mint a milyen a geometria? Vajjon itt is egy zárt axioma-rendszert kell-e keresnünk és arra deductiv teoriákat építenünk? Vajjon a tudatfolyam egy valódi matematikai különféleség-e? Tényleg a physikai természetre hasonlít-e, a mely ha a physikusok utolsó idealja érvényes

¹ Megemlítésre méltó, hogy a phaenomenologiai megvilágosítás („normalis közelségbe“, „tiszta önadottságra hozás“) módszerét, már Bolzanonál találjuk. Igaz ugyan, hogy ő ezt a módszert csak az „objectiv“ jelentésösszefüggésekre alkalmazta, nem pedig a „Bewusstsein von etwas“ immanens adottságaira. A Wissenschaftslehre III. kötetének 398. lapján olvassuk a következőket: wir „müssen... uns wiederholt bemühen, die Vorstellung die wir nach ihrem Inhalte bestimmen wollen, bei uns zur Anschauung zu erheben und dieser Anschauung eine möglichst anhaltende Dauer zu geben“. És lejjebb a 449. lapon: „Auch hier müssen wir uns wiederholt bemühen, das zu erklärende [bzw. aufklärende] Urteil zu einer möglichst lebhaften und andauernden Anschauung zu erheben und hiebei unsere Aufmerksamkeit eigens auf die Erforschung seiner Bestandteile richten.“ Érdekes hely ez is: „Es versteht sich von selbst, dass die gegebene Anweisung zur Erklärung eines Satzes auch anwendbar sey, wenn er nicht eben als Urteil in unserem Gemüthe erscheint sondern von uns bloss vorgestellt wird.“ (Ibid. p. 450.)

és szigorú fogalmakba van foglalva, egy *concret definit* különféleségnek volna nevezhető?

Husserl mélyreható vizsgálatban kimutatja, hogy megtevéstő előítélet azt vélni, hogy a történetileg adott a priorikus tudományok *methodikájának* — a melyek egészen *exact idealtudományok* — minden további nélkül, minden új ilyenfajta tudomány számára, így a tiszta *descriptiv phaenomenologia* számára is mintaképül kell szolgálnia; mintha csak egyetlen egy *methodikus* typushoz, az „*exact-ság*“ typusához tartozó *eidetikus tudományok* volnának lehetségesek. A *transscendentalis phaenomenologia* mint *descriptiv lényegtudomány* az *eidetikus tudományok* egy egészen más alaposztályába tartozik, mint a *mathematikai tudományok*. De lássuk közelebbről, hogy mikép fogható-síthatók az *eidetikus phaenomenologiai* területen valóban tudományos *descriptiók*, és hogy mit képesek teljesíteni:

A tudatnak általában sajátosságához tartozik, hogy egy különféle dimenziók szerint elfolyó *fluctuatio* legyen, úgy hogy *eidetikus concretumok* (és azokat közvetlenül *constituáló momentumok*) fogalmilag *exact fixirozásáról* nem lehet szó. Vegyünk pl. egy a „*dologi phantasia*“ fajtájához tartozó élményt, úgy a mint az nekünk egy *phaenomenologiai* *immanens észrevevésben* adva van. Akkor a *phaenomenologiai* *singularis* (az *eidetikus singularitas*) ez a *dologi phantasia*, *concretiójának* egész teljében, epp úgy a mint az élményfolyamban *tovafolyik*, éppen abban a *határozottságban* vagy *határozatlanságban*, a melylyel a benne megjelenő dolgot majd erről majd pedig arról az oldalról jeleníti meg, éppen abban a *világosságban* vagy *homályosságban*, a mely éppen megilleti.

Csak az individuatiót ejti el a *phaenomenologia*, az egész *lényegtartalmat* az ő *concretiójának teljében* azonban, az *eidetikus tudatba* emeli fel és *mint ideal-identikus lényeg* veszi, a mely miként minden lényeg, nem csak *hic et nunc*, hanem számtalan példányban *individualizálódhatna*. Minden további nélkül *beviláglik*, mondja Husserl, hogy ezen és minden más ilyen folyó *concretum* fogalmi és terminologiai *fixirozásáról* nem lehet szó, és hogy ugyanez áll a *concretum* ugyancsak folyó részeire és *absract momentumaira*. Ha az *eidetikus singularitások egyértelmű meghatározásáról* a *phaenomenologiai descriptio sphaerájában* nem is lehet szó, egészen máskép áll a *dolog a specialitás magasabb fokán* álló lényegeknél. Ezek *szilárd megkülönböztetések*, szigorú fogalmazás is *analysis* számára hozzáférhetőek és ennek megfelelően *terjedelmes tudományos des-*

criptiónak vethetők alá. Így leírjuk és *szigorú* fogalmakban meghatározzuk az észrehevésnek általában, vagy alárendelt fajtáinak és épp úgy az emlékezésnek, akarásnak stb. faji lényegét.

A systematikus inductiv eljárás nem methodikus követelmény a phaenomenológiában. Deductiv theoretizálások pedig éppenséggel ki vannak zárva köréből. A közvetett következtetések csak alárendelt szerepet játszanak a phaenomenologia methodikájában. „*Mittelbare Schlüsse* sind ihr [der Phaenomenologie] nicht geradewegs versagt“, mondja Husserl, „aber da alle ihre Erkenntnisse descriptive, der immanenten Sphäre rein angepasste sein sollen, so haben Schlüsse, unanschauliche Verfahrensweisen jeder Art, nur die methodische Bedeutung, uns den Sachen entgegenzuführen, die eine nachkommende directe Wesenserschauung zur Gegebenheit zu bringen hat.“¹

24. A phaenomenologiai reductio által a transscendentalis tudat régióját, mint egy határozott értelemben veendő „absolut“ lét régióját nyertük. Ez a regio, mondja Husserl, a létnek általában ősrégiója, a melyben az összes többi létregiók gyökereznek, a melyre *lényegök* szerint vonatkoztatva vannak és a melytől ennél fogva mind lényegszerűen függnék. A kategoriatannak az összes létmegkülönböztetések ezen legradicalisabbjából -- a lét *mint tudat* és a lét mint a tudatban „*megnyilvánuló*“ — transscendens lét megkülönböztetéséből kell kiindulnia, a mely az ő tisztaságában csak a phaenomenologiai reductio módszere által nyerhető.

A phaenomenologiai „kikapcsolás“ egyúttal egy *átértékelő előjelmegváltoztatás* jellegével bír és általa az átértékelt ismét a phaenomenologiai sphaerába rendeltetik be. Képlegesen szólva: A „zárójel közé tett“ nincsen a phaenomenologiai tábláról letörölve, hanem éppen csak zárójel közé van téve is ezáltal index el van ellátva. Ezzel azonban a kutatás főthemájában szerepel.

Feltétlenül szükséges, mondja Husserl, hogy ezt a tényálladékot a számára sajátos különböző szempontokkal egyúttal alapjából megértsük. Ide tartozik pl az, hogy a fizikai természet a kikapcsolásnak van alávetve, míg mindazonáltal nemcsak a természettudományi tudatnak, gondolkodásnak van egy phaenomenológiája, hanem a természetnek magának mint a természettudományi tudat correlativejének is van egy phaenomenológiája. És hasonlóképen, habár a psychologia és szellemtudomány kikapcsolatnak, van egy phaenomeno-

¹ Ideen z. e. reinen Phänom. p. 140.

logia az emberről, az ő személyiségéről, az ő szellemi tulajdonságairól és emberi tudatfolyamatairól stb. Minden transcendens, a mennyiben tudatszerűen jut adottságra, nemcsak a róla való tudat oldaláról (pl. azon különböző tudatmódok tekintetében, a melyekben mint ugyanaz jut adottságra) tárgya a phaenomenologiai kutatásnak, hanem — jöllehet ezzel lényegileg összefonódva — mint az *adott* (t. i. mint a tudat számára közvetlenül éppen így és így adott) is és *mint az adottságokban „odavett“*.

Miután Husserl a phaenomenologiai beállítást megismertette, a megtévesztő methodikai kétkedéseket elhárította és a tiszta descriptio jogát megvédelmezte, a szabaddá vált kutatási területen fekvő nagy themák felé fordul, hogy kimutassa azt, hogy az élmények legáltalánosabb lényegalkata a descriptiók milyen alapirányait írja elő. Hogy ezen vonatkozásokban világosságot derítsen, a következő fejezetekben megkísérli ama legáltalánosabb lényegalkatnak némely különösen fontos vonásaiban való jellemzését. Ezzel egyúttal a módszer problémájába is mélyebbre behatol.

25. A tiszta élménysphaera legáltalánosabb lényegsajátosságai között elsősorban a *reflexiót* tárgyalja. Mert a reflexio a phaenomenologiában universalis methodologiai functiót teljesít: a phaenomenologus egészen a reflexio actusában él.

A „reflexio“ névvel azon adottságokat jelöljük, melyekben az élményfolyam az ő különféle alkatelemeivel és momentumaival evidensen felfoghatóvá és analysálhatóvá válik. Más szóval a „reflexio“ név a tudat megismerésének — általában — módszerét jelenti. Ebben a „tudatmódszer“-ben a reflexio maga válik lehetséges tanulmányok tárgyává. Reflexio lényegileg összetartozó élményfajtákat is jelent. Tehát a phaenomenologia egyik főfejezetének themáját jelenti.

Mindenekelőtt tisztába kell jönnünk azzal, hogy minden „reflexio“ egy *tudatmodificatio* jellegét viseli magán, egy oly modificatiót, a melyet elvileg *minden tudat* szenvedhet. Modificatióról itt annyiban van szó, hogy minden reflexio lényegileg beállítási változásokból támad, melyek által egy előreadott (nem-reflectált) élmény, illetve élménydatum, egy bizonyos átváltozást szenved és pedig a reflectált tudat modusában. Az előreadott élmény maga is már egy valamiről való reflectált tudat karakterével bírhat, úgy hogy a modificatio egy magasabbfokú; de végre is absolute nem reflectált élményekhez jutunk. Bizonyos lényegtörvényeknek megfelelően *minden* élmény reflectiv modificatiókba vihető

át és pedig különböző irányokban. A reflexiók lényegtanulmányának alapvető phaenomenologiai — és nem kevésbé psychologiai jelentősége abból tűnik ki, hogy az immanens lényegfelfogás és másrészt az immanens tapasztalás összes módusai a reflexio fogalma alá esnek. Így pl. az immanens észrevevés, a mely valóban reflexio.

A phaenomenológiának fontos feladata, a reflexio fogalma alá tartozó összes élménymodificatiókat mindazon modificatiókkal való összefüggésökben, melyekkel lényegvonatkozásban állnak és a melyeket *feltételeznek* systematikus kutatás tárgyává tenni.

Az utóbbiak alatt értve azon lényegmodificatiókat, a melyeket *minden* élménynek originaer lefolyása alatt szenvednie kell. „Jedes Erlebnis“, mondja Husserl, „ist in sich selbst ein Fluss des Werdens, es ist was es ist, in einer *ursprünglichen Erzeugung* von einem unwandelbaren Wesenstypus; ein beständiger Fluss von Retentionen und Pro- tionen vermittelt durch eine selbst fließende Phase der Originalität, in der das lebendige Jetzt des Erlebnisses gegenüber seinem „Vorhin“ und „Nachher“ bewusst wird.“¹

Másrészt minden élménynek megvannak a maga paral- lelái a reproductio különböző formáiban, a melyek ez eredeti élmények ideális „operatív“ átformálódásai gyanánt tekinthetők: mindegyiknek megvan a maga „pontosan megfelelő“ és mégis egészen átmodificált „ellendarabja“ egy visszaemlékezésben és épp úgy egy lehetséges pusztá phantasiában.

Egyedül reflectiv tapasztaló actusok által tudunk az élményfolyamról és annak szükséges vonatkozottságáról a tiszta Énre; tehát arról, hogy egy és ugyanazon tiszta Én cogitatói szabad teljesítéseinek mezeje. Arról győződünk meg, mondja Husserl, hogy ezek a tapasztalatok mint *reducáltak* is megtartják értelmöket és jogosultságukat. Így felértjük pl. az immanensen *észrevevő* reflexio, illetve az immanens észrevevésnek általában *absolut jogát* és pedig annak tekintetében, a mit lefolyásában valóban originaer adottságra hoz; épp úgy az *immanens retentio absolut jogát* annak a tekintetében, a mi benne a „még“ élő és „épp most volt“ karakterével tudatos, de természetesen csak annyira, a mennyire az így karakterizált tartalma ér. És épp így felértjük az immanens visszaemlékezés *relativ jogát*, a mely annyira ér, a mennyire ezen emlékezés tartalma

¹ Ideen z. e. rein. Phänom p. 149.

egyenként tekintve az igazi visszaemlékezés karakterét mutatja.

Észellenes volna azt vélni, hogy élmények csak annyira vannak ismeretszerűen biztosítva, a mennyiben immanens észrevevések reflectáló tudatában vannak adva, vagy éppen hogy csak a mindenkori actualis „most“-ban vannak biztosítva; hogy visszás dolog volna „das Gewesensein des in Rückwendung des Blickes als „noch“ bewusst Vorgefundenen (der unmittelbaren Retention) zu bezweifeln“¹ és kételkedni abban, hogy azon élmények, melyek visszaforduló tekintetünk elé lépnek, nem változnak-e át ezáltal valami toto coelo mássá.

26. Husserl beható vizsgálat tárgyává teszi, hogy a „belső tapasztalás“, illetve önmegfigyelés oly gyakran hangoztatott nehézségei bírnak-e jelentőséggel a phaenomenológiára nézve és erélyesen utasít vissza minden, a phaenomenologiai descriptio lehetőségét tagadó methodikus skepsist.

Újabban H. J. Watt adott kifejezést ennek a skepsisnek „Über die neueren Forschungen in der Gedächtnis- und Assoziationspsychologie aus dem Jahre 1905“² cz. dolgozatában. Ebből a dolgozathoz, melyre Husserl az ő kritikai fejtegetéseit alapozza, kitűnik, hogy szerzője a phaenomenologia értelmét nem fogta fel és hogy a tiszta phaenomenologiai és az empirikus pszichologiai „tényálladék“ közötti különbséget nem látja. Wattnál ilyen és hasonló kijelentésekkel találkozunk: „Man kann ja kaum Vermutungen darüber anstellen, wie man zur Erkenntnis des unmittelbaren Erlebens kommt. Denn es ist weder Wissen noch Gegenstand des Wissens, sondern etwas anderes. Es ist nicht einzusehen, wie ein Bericht über Erleben des Erlebens, auch wenn es da ist, zu Papiere kommt.“ „Es ist aber immerhin dies die letzte Frage des Grundproblems der Selbstbeobachtung.“ „Heutzutage bezeichnet man diese absolute Beschreibung als Phänomenologie.“ És lejjebb azt állítja „dass eine functionell zergliedernde Psychologie die Tatsache des Wissens nie werde erklären können“.³

Az ilyen, napjaink pszichológiája számára karakteristikus kijelentésekkel szemben, mondja Husserl, a mennyiben pszichologiailag értelmezendők, mindenekelőtt a phaenomenologiai és a pszichologiai kérdés különbségét

¹ Ibid. p. 151.

² Archiv f. d. ges. Psychol. IX. 1907.

³ Watt, id. m. p. 5., 12.

kell érvényesítenünk és hangsúlyoznunk, hogy a phaenomenologiai lényegtannak épp oly kevésbé kell érdeklődni azon módszerek iránt, a melyek által a phaenomenologus azon élmények létezése felől bizonytságot szerezhethetne, a melyek phaenomenologiai megállapításaiban fundamentumul szolgálnak, mint a milyen kevésbé kell a geometriának aziránt érdeklődni, hogy mikép szerezhethetne methodikus bizonytságot a táblán levő figurák létéről. Geometria és phaenomenologia, mint tiszta eidetikus tudományok, nem ismernek realis létezők felőli megállapításokat.

Habár a phaenomenológiának nem is feladata élményekről létmegállapításokat, tehát a szó természetes értelmében vett „tapasztalatokat“ és „megfigyeléseket“ eszközölni, abban az értelemben, melyben ténytudományoknak kell ilyenekre támaszkodniok, mégis nem-reflectált élményekről lényegmegállapításokat eszközöl. Ezeket azonban a reflexiónak, közelebbről a reflectiv lényegintuiciónak köszöni. Következésképp az önmegfigyelés tekintetében támasztott kételyek a phaenomenologia számára is tekintetbe jönnek és pedig annyiban, a mennyiben ezek a kételyek közelfekvő módon az immanensen tapasztaló reflexióról minden reflexióra általában kiterjeszthetők.

Watt annyira megy, hogy a következő állítást kockáztatja: „die Psychologie muss sich klarmachen, dass mit der Selbstbeobachtung die gegenständliche Beziehung der zu beschreibenden Erlebnisse verändert wird. Vielleicht hat diese Veränderung eine viel grössere Bedeutung, als man zu glauben geneigt ist.“¹

Minden igazi skepticismus — mondja Husserl, Watt ellenvetéseire czélozva — bármilyen fajtájú és irányú legyen is az, egy bizonyos észellenesség bélyegét viseli magán, hogy t. i. az ő argumentatióiban implicite éppen azt előfeltételezi (mint érvényességük lehetőségének feltételeit), a mit thesis-eiben tagad. Minden nehézség nélkül meggyőződhetünk arról, hogy ez a szóbanforgó argumentatiókra is áll. A ki csak annyit mond is: „én a reflexio megismerési jelentőségét kétségbevonom“, esztelenséget állít. Mert kételkedéséről ítélve, reflectál; és ezt a tételt mint érvényeset odaállítani, feltételezi, hogy a reflexio a kétségbevonat *ismeretértékkel* valóban és kétségkívül *bír*, hogy a tárgyi vonatkozást *nem* változtatja meg és hogy a nem reflectált élmény a reflexioba való átmenetben lényegét *nem* veszíti el.

¹ Watt, id. m. p. 12.

Továbbá: Az argumentációban állandóan szó van a reflexióról mint tényről és arról, a mit hibáz és hibázhat és ezzel természetesen szó van „nem tudott“ nem reflectált élményekről is, ismét mint tényekről, t. i. mint olyanokról, melyekből a reflectáltak támadnak. Tehát állandóan fel van tételezve egy *tudás* nem-reflectált élményekről, míg egyúttal egy ilyen tudás lehetősége van kérdésessé téve. Ez t. i. annyiban történik, hogy kétségbe lesz vonva annak a lehetősége, hogy a reflectálatlan élmény tartalma felől és a reflexio teljesítése felől valamit is constatálhassunk: hogy mennyire változtatja meg az eredeti élményt és hogy nem hamisítja-e azt meg teljesen.

Világos azonban, mondja Husserl, hogy ha ez a kétely jogos volna és ha a benne állított lehetőség valóban fennállna, akkor a legcsekélyebb jogalap sem maradna hátra azon bizonyosság számára, hogy nem-reflectált élmény és reflexio egyáltalán van, illetve lehetséges. Világos továbbá, hogy az utóbbi, mely állandóan előfeltételezve volt, csak reflexio által lehet tudottá és hogy mint közvetlen tudás, csak reflectív adó szemlélet által lehet megalapozva. Ha azonban ilyesmi szemlélet által van adva, akkor szemléleti tartalomban van adva; tehát észellenes dolog azt állítani, hogy itt nincsen semmi megismerhető adva a nem-reflectált élmény tartalma tekintetében és azon modificatio tekintetében, melyet szenved. Ennyi elegendő, mondja Husserl, a szóbanforgó argumentatio észellenességének megvilágosítására. A skepsis itt, mint mindenütt, elveszti erejét, a verbális definitiótól a lényegintuitióhoz, az eredetien adó szemlélethez és ősi jogához való visszamenetel által.

A reflexio phaenomenái valóban tiszta és esetleg teljesen világos adottságok. Mindenkor elérhető közvetlen lényegbelátás, hogy a tárgyszerűen adottból, mint olyanból, egy reflexio lehetséges az adó tudatra és subjectumára; az észrevettből az észrevevésre, az emlékezés tárgyából az emlékezésre stb., a hol az észrevevés, mint éppen ennek az észrevettnek az észrevevése, a mindenkori tudat, mint éppen az erről vagy arról való mindenkori tudat jut adottságra. Evidens, hogy lényegszerűen csak az ilyenfajta reflexio által ismerhető meg (realis vagy intentionalis értelemben) tudat és tudattartalom.

Elvi észellenesség nyilvánul meg abban a reményben, mondja Husserl, hogy az önmegfigyelés lehetősége ellen támasztott skeptikus kételyek *psychologiai inductio* útján az experimentalis psychologia segítségével küzdhetők le. Ez épp olyan dolog, mintha a fizikai természetmeg-

ismerés birodalmában azt a parallel skepsist, hogy végtére nem csal-e minden külső észrevezés (mivelhogy valóban mindegyik külön véve csalhatna) az experimentalis physika által akarnók leküzdeni, a mely a külső észrevezés jogát minden lépésében előfeltételezi.

27. A transscendentalisan tisztult élménysphaera lényeg-sajátosságai közül voltakép első helyen említendő az élményeknek a „tisztá Én“-re való vonatkozása. Minden „cogito“, minden actus, mint az Én actusa van karakterizálva, az Énből „sarjadzik ki,“ benne „él actualisan“. Ha a phaenomenologiai „kikapcsolást“ gyakoroljuk, ha a természetes thesis világát kikapcsoljuk, úgy visszamarad a tisztá act-élmény az ő sajátos lényegével. A „cogito“ formájának — tisztán véve — a „valamire való irányozottság,“ a „valamihez való állásfoglalás,“ a „valamiről való tapasztalat,“ a „valaminek elszenvedése“ lényegéhez tartozik: „dass es eben ein ‚von dem Ich dahin‘ oder im umgekehrten Richtungsstrahl ‚zum Ich hin‘ ist“¹ és ez az Én, a „tisztá Én,“ melyet nem érhet semmiféle reductio.

A többi élmények, melyek nem tartoznak a „cogito“ típusához és a melyek az Enactualitas számára az általános milieut alkotják, természetesen híján vannak az Én-vonatkozásnak, de azért mégis részök van az Énből és az Ennek ő belőlük. Az Énhez tartoznak mint az övéi, az ő tudathatnerét alkotják. Ezen sajátos összefonódások mellett is, a megélő Én nem valami, a mit *magában* vehetnének sajátos vizsgálati tárgy gyanánt. „Vonatkozási módjaitól“ vagy „viselkedési módjaitól“ eltekintve, lényegcomponenseknek teljesen híján van, egyáltalán nincs explicabilis tartalma, magában véve leírhatatlan: tisztá Én és semmi egyéb. Mindazonáltal alkalmat nyújt számos fontos descriptióra és pedig azon különös módok tekintetében, a melyekben a mindenkori élményfajtákban mint megélő Én szerepel. Ezen szükséges egymásravezettség daczára mindenkor fennáll a különbség az *élmény maga* és az *élmény tisztá Énje* között és ismét az *élmény subjective tájékozott* oldala, az *élménymód* és az *élmény objective tájékozott* oldala, az *élménynek*, hogy úgy mondjuk az Énre nézve idegen tartalma között.

Husserl behatóan foglalkozik a *phaenomenologiai idő* kérdésével, a mely az összes élmények általános sajátossága. „Wohl zu beachten ist der Unterschied,“ mondja, „dieser *phaenomenologischen Zeit*, dieser einheitlichen Form

¹ Ideen z. e. reinen Phänom. p. 160.

aller Erlebnisse in *einem* Erlebnisstrome (dem *eines* reinen Ich) und der ‚*objectiven*‘, d. i. *kosmischen Zeit*.“¹

A phaenomenologiai reductio által a tudat a kosmikus időbe való belevonatkoztatottságát is elveszítette. Az az idő, mely lényegszerűen tartozik az élményhez, mint olyanhoz, az ő adottságmodusaival: most, ez előtt, ezután, egyúttal, egymásután stb., semmiféle órával, semmiféle physikai eszközzel nem mérhető.

A kosmikus idő a phaenomenologiai időhöz analog módon viszonylik, miként egy concret érzettartalom (pl. egy visualis érzettartalom a visualis élménydatumok mezejében) immanens lényegéhez tartozó „kiterjeszkedés“ az objectiv térbeli „kiterjedéshez“ viszonylik, t. i. a megjelenő és az ezen érzetdatumokban visualisan „leárnnyékozódó“ physikai tárgy „kiterjedéséhez“. A mint észellenes volna egy érzetdatumot, mint a szint, vagy a kiterjeszkedést az általa leárnnyékozódó dologi momentummal, mint a dologi színnel és a dologi kiterjedéssel egy és ugyanazon lényegfajta alá sorozni, akkép esztelenség volna az, a phaenomenologiai-időbeli és a kosmikus-időbeli tekintetében is. Az élményben és az ő élménymomentumaiban a transscendens idő jelenségszerűen eléadódhat; de itt is mint másutt, elvileg nem volna értelme a megjelenésnek és a megjelenetnek képleges hasonlatosságot supponálni, a mely mint hasonlatosság lényegegységet tételezne fel.

Minden tiszta Énnak egy „phaenomenologiai időmező“, vagy más szóval egy hármás élményhorizont felel meg, melyet az egy tetszésszerűen hozzátartozó élményből kiindulva, három dimensio szerint, az „ez előtt“, „ezután“ és „egyidejű“ dimenziói szerint „átmérhet“. *Egy* tiszta Én és *egy* mind a három dimensio szerint betöltött, ezen betöltésben lényegileg összefüggő élményfolyam, szükséges correlatumok.

28. Az *intentionalitas*, melyről már fennebb szó volt, főthemája az objective tájékoztatott phaenomenológiának.

Az *intentionalitas* annyiban lényegsajátossága az élménysphaerának általában, a mennyiben valamilyen módon az összes élményeknek részök van belőle, ha mindjárt nem is mondhatjuk *minden* élményről egyazon értelemben, hogy *intentionalítással* bír. Az *intentionalitas* az, a mi a *tudatot* praegnans értelemben karakterizálja és a mi igazolja azt, hogy az egész élményfolyamot *egy* tudat élményfolyamának és egységének nevezzük.

¹ Ibid. p. 161.

Az élmények általában körén belül, mondja Husserl, különbséget kell tennünk egyrészt azon élmények között, melyek a „Logische Untersuchungen“-ben „primaer tartalmak“-nak neveztettek¹ és másrészt azon élmények között, melyek az intentionalitas bélyegét viselik magukon. Az előbbiekhöz tartoznak bizonyos nemű „*sensualis*“ élmények, „*érettartalmak*“, mint színdatumok, tapintási datumok, hangdatumok és egyebek, a melyeket nem szabad megjelenő dologi momentumokkal összetévesztenünk. Ugyancsak ide tartoznak a sensualis élv- és kínérzetek stb. Az ilyen concret élménydatumokat, mint bővebb concret élmények componenseit leljük fel, a mely élmények az ő egészökben intentionalisak és pedig olyképen, hogy bennök ama sensualis momentumok felett *értelmet adó* „réteg“ fekszik, egy „réteg“, a mely által a *sensualisból*, a mely *nem bír intentionalitással* éppen a concret intentionalis élmény áll elő. Hogy vajjon ilyen sensualis élmények, mondja Husserl, az élményfolyamban mindenütt hordozói-e valamilyen értelmet adó karakternek, vagy hogy mindig *intentionalis functióban* állnak-e, azt itt nem dönthetjük el, úgyszintén azt sem, hogy az intentionalitást lényegileg elállító karakterek birhatnak-e concretióval sensualis fundamentumok nélkül.

A sensualis és intentionalis momentumok ezen nevezetes kettőssége mindenesetre uralkodó szerepet játszik az egész phaenomenologiai területen. „In der Tat“, mondja Husserl, „drängen sich uns die Begriffe von Stoff und Form geradezu auf, wenn wir uns irgendwelche klare Anschauungen oder klar vollzogene Wertungen, Gefallensacte... u. dgl. vergegenwärtigen. Die intentionalen Erlebnisse stehen da als Einheiten durch Sinngebung (in einem sehr erweiterten Sinne). Sinnliche Daten geben sich als Stoffe für intentionale Formungen oder Sinngebungen verschiedener Stufe, für schlichte und eigenartig fundierte...“²

Husserl ezért a sensualis momentumokat „*sensualis*“, „*hyletikus*“ vagy „*érzéki anyagoknak*“ (Stoffe) nevezte el. „Intentionalis momentum“ helyett pedig (terminologiai okból) a „*noetikus momentum*“, vagy röviden „noesis“ kifejezést használja.

A phaenomenologiai lét folyamának tehát egy *anyagi* és egy *noetikus* rétege van. Phaenomenologiai analysisek, melyek specialisan az anyagi rétegre vonatkoznak, *hyletikus-phaenomenologiaiaknak* nevezhetők, a noetikus momen-

¹ II. 6. Untersuchung. § 58.

² Ideen z. e. rein. Phänom. p. 172.

tumokra irányulók pedig *noetikus-phaenomenologiaiaknak*. A hasonlíthatatlanul fontosabb és gazdagabb analysisek a noetikusak.¹

29. A phaenomenologia legnagyobb problémái azonban a *functionalis problémák*, azaz a *tudattárgyak constitutiójá*-nak problémái. Ezek a problémák arra a módra vonatkoznak, hogy a noesisek az anyagit megszellemiesítvén és különféle egységes continuumokká és synthesisekké összefonódván (pl. a természet tekintetében) mikép hoznak létre egy tudatot valamiről, úgy hogy bennök a tárgyak objectív egysége egyértelműen megnyilvánulhat, mutatkozhat és értelmesen meghatározhatóvá válik.

„Functio“ ebben (a matematikaitól teljesen különböző) értelemben, valami páratlan a maga nemében, valami a noesisek tiszta lényegében gyökerező.

A tudat, tudat valamiről („von“ etwas). Lényegéhez tartozik, hogy értelmet („Sinn“) rejtjen magában.

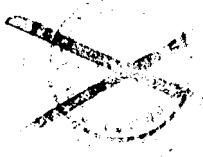
Tudat nem egy czím „psychikai complexumok“, összeolvaszt „tartalmak“, érzetek kötegei számára, a melyek magukban értelem híján vannak, hanem „egészen tudat“, minden értelemnek és értelmetlenségnek, minden realitásnak és fictionnak forrása. Tudat tehát toto coelo különböző attól, a mit a sensualismus egyedül látni akar, a magában

¹ Legyen szabad e helyen „Egy phaenomenologiai adottság-osztályról“ (Athenaeum 1911. évf.), „Adalék az ideatio phaenomenologiajához“ (Athenaeum 1911. évf.) és „A phaenomenologiai adottságok lényegismeretéhez“ (Athenaeum 1912. évf.) cz. dolgozatainkra figyelemztetni, a melyekben a phaenomenologiai adottságok egy addig tudomásunk szerint ismeretlen osztályának általános lényegjellemzését adtuk. Ezen közvetlen adottságok, melyek tisztán, az „önfeledt elmélyedés“, „önfeledt maga elé nézés, bámulás“ eseteiben lépnek fel és a melyeket jobb szó híján „jelenlevők“-nek neveztünk, a nem intentionális adottságok körébe tartoznak. Relatív önállóság jellemzi őket. Intentionális élmények fundamentumául szolgálhatnak, de nem mindig és szükségképen szerepelnek mint ilyenek. Bizonyos esetekben significativ actusokat is betölthetnek. Egy részök talán a „hyletikus anyagokhoz“ áll a legközelebb, de nem azonosak velők, mert *nem pusztán érzetdatumok* és mert *önállóbbak*, semminthogy „anyagoknak“ volnának nevezhetők, melyek noetikus formáktól függenek. Az általunk „jelenlevők“-nek nevezett adottságok ezen osztályát az jellemzi lényegesen, hogy bennök valami „perceptive“, „tárgyszerűen“-szemléletesen jelen van, de *anélkül* hogy intentionális vonatkozások modusában *mint* általunk képzelt vagy észrevett és mint egy megmaradó individualis tárgyra vonatkoztatott volna adva. Adva van bennök valami szemléletes „tárgyszerű“, a melynek „objectivitása“ azonban nem constituálódik egy complex continualis intentionális élményben, mint pl. egy fáról való észrehevésünk esetében az individualis fa. Egy ilyen adottságban, a mely az ő tisztaságában rendszerint csak egész rövid tartamú pl. „perceptive“ jelen van egy fa szemléletes adottsága

valóban irrationalis — de természetesen a rationalisatio számára hozzáférhető anyagtól.

A functio szempontja, mondja Husserl, a phaenomenologia centralis szempontja; a belőle kisugárzó vizsgálatok körülbelül az egész phaenomenologiai sphaerára ágazódnak ki és végre az összes phaenomenologiai analysisek valamiképpen mint alfokok vagy „alkatrészek“ az ő szolgálatába lépnek. Az egyes élményeken tapadó analysisek és összehasonlítások, descriptiók és classificatiók helyébe az egyediségeknek „functiójuk“ teleologikus szempontjából való vizsgálata lép, annak a vizsgálata, hogy mikép tesznek lehetőségessé „synthetikus egységet“. A vizsgálat kideríteni igyekszik, hogy mikép, mi módon „tudatosak“, „intendáltak“, „vélték“ a különböző fajtájú objectiv, nem realisan immansens egységek, hogy az intendált identitásához mikép tartoznak nagyon különböző és mégis lényegszerűen követelt felépítésű tudatalakulatok és hogy ezek az alakulatok mikép írhatók le szigorúan methodikusan. Kimutatni igyekszik továbbá, hogy mikép határozható meg és határozandó meg a gondolkodás, a tudat formáiban minden tárgyi régióhoz és kategóriához tartozó tárgyi egység, hogy mikép határozható, illetve határozandó meg „közelebről“ vagy „máskép“, vagy mikép vethető, illetve vetendő el mint „semmis lát-

(és annak is csak egyik oldala), ezenkívül azonban semmiféle intentionalis datum. Ez az adottság tehát híján van intentionalis momentumoknak, melyek által a „fa“ egy rája vonatkozó complex élményben *mint* megmarad (általam észrevett vagy képzelt) *individualis tárgy; mint*: „ez a létező fa“ constituálódhatna. Egy ilyen adottságra azonban mindenkor *felépülhet* egy reflexiv élmény, melyben azt mint egy tárgyról való észrevevésemet vagy képzelésemet fogom fel. Ezen sajátos adottságok természetesen nemnevezhetők képeknek sem, mert a képtudat épp úgy hiányzik belőlük, mint az észrevevési vagy képzelési tudat. Mivel ezen adottságokban valami „tárgyszerűen“-szemléletesen (*esetleg teljesen világosan*) van adva, *anélkül hogy mint létező individualis tárgy volna felfogva*, ezen adottságok igen fontos szerepet játszanak az ideatiók intuitiv betöltésénél. A mennyiben ideatiókat betöltötenek („érzéki abstractio“ esetében) ők teszik lehetőségessé a *direct közvetlen lényegintuítót*: a mint azt „Adalék az ideatio phaenomenológiájához“ *cz. tanulmányunkban kimutattuk*. (V. ö. 10. l. jegyzet). Még megjegyezzük azt, hogy a „jelenlevők“-nek az „Egy phaenom. adottságosztályról“ *cz. értekezésünkben adott felosztása*, a melynek provisorikus jellegét ott kiemeltük, tökéletlen. Az ott felemeltet osztályok, *magasabbrendű* „jelenlevők“ osztályai. A „jelenlevők“ *törzsoosztályába* tartozó adottságokat, melyekről most volt szó (melyekről először az „Adalék az ideatio phaenomenológiájához“ *cz. dolgozatunkban* szóltunk és a melyek az ideatióktól függetlenül is előfordulnak) nem constituálják felmerülő „szóképzetek, melyek nincsenek közvetlenül megélt tárgyvonatkozást kifejező actusok modusában adva.“



szat“. Ezzel összefüggésben állnak a „valóság“ és „látszat“, az „igazi realitas“ és „látszólagos realitas“, az „igazi érték“ és „látszólagos érték“ közötti különbségre vonatkozó phae-nomenologiai megvilágosítások. „In umfassender Allgemeinheit gilt es also zu erforschen“, mondja Husserl, „wie sich objective Einheiten jeder Region und Kategorie, bewusstseinsmässig constituieren. Es gilt systematisch zu zeigen, wie durch ihr *Wesen* all die Zusammenhänge wirklichen und möglichen Bewusstseins von ihnen — eben als Wesensmöglichkeiten — vorgezeichnet sind . . .“¹

A phae-nomenológiának az élményeket nem szabad mint holt dolgokat, mint „tartalmi complexumokat“ — a melyek pusztán vannak, de semmit sem jelentenek, semmit sem intendálnak — tekintenie, hanem azt a *principialisan sajátnemű problematikát* kell magáévé tennie, a melyet mint *intentionalis* élmények nyujtanak és *tisztán lényegük által* nyujtanak, mint „Bewusstsein von“.

Az intentionalis élmény sajátosságát általában könnyű megjelölni, mondja Husserl. A kifejezést, „tudat valamiről“ mindenki megértheti, különösen a tetszésszerű exemplificatiókon. Annál nehezebb azonban a néki megfelelő phae-nomenologiai lényegsajátosságokat tisztán és helyesen felfogni. Ez a cím fáradságos megállapítások és pedig eide-tikus megállapítások egy nagy sorát jelenti.

30. Fundamentális különbség áll fenn az intentionalis élmények *tulajdonképi componensei* és azok *intentionalis coorrelatumai* között. Különbséget kell tennünk egyrészt azon részek és momentumok között, melyeket az élmény *realis analyse* által nyerünk. Másrészt azonban az intentionalis élmény lényegileg tudat valamiről, pl mint emlékezés, mint ítézés, mint akarás stb.; és így kérdezhetjük, hogy mi állapítható meg lényegszerűen ezen „valamiről“ tekintetében.

Minden élmény, noetikus momentumainál fogva, noetikus. Lényegéhez tartozik, hogy „értelmet“ rejtjen magában. Ilyen noetikus momentumok pl.: a tiszta Én tekintetirányozásai az általa „vélt“ tárgyra, arra, a melyet „ért“ („der ihm im Sinne liegt“; továbbá ennek a tárgynak a „megragadása“; „fogvatartása“, mialatt a tekintet más általa „vélt“ tárgyak felé fordult és hasonlóképen a vonatkozás, explicálás, hívés, értékelés stb. állásfoglalásainak teljesítései.

Az exemplarikus momentumok ezen sora bármennyire is utaljon az élmények *realis componenseire*, mégis — az

¹ Ideen z. e. rein. Phänom. p. 177.

„értelem“ czim által — *nem realisakra* is utal. A realis noetikus tartalom különböző datumainak mindenütt egy correlativ „noematikus tartalomban“, vagy röviden a „noema“-ban foglalt (valóban tiszta intuitióban felmutatható) datumok különfélesége felel meg.

Az észrevevés pl. az *észrevettben mint olyanban* birja noemáját, az ítéles a *megítéltnben mint olyanban* stb. „Überall ist das noematische Correlat das hier (in sehr erweiterter Bedeutung) ‚Sinn‘ heisst“, mondja Husserl, „*genau so zu nehmen, wie es im Erlebnis der Wahrnehmung, des Urteils . . . usw. ‚immanent‘ liegt, d. h. wie es, wenn wir rein dieses Erlebnis selbst befragen, uns von ihm dargeboten wird.*“¹ Hogy mindez mikép értendő, Husserl egy exemplarikus analysisen világosítja meg.

Tegyük fel, mondja, hogy gyönyörködve tekintünk egy kertre, egy benne álló viruló almafára, a pázsit üde zöldjére stb. Nyilvánvaló, hogy az észrevevés és az azt kísérő gyönyörködés nem az egyúttal észrevett és tetszetős. A *természetes beállításban* az almafa egy létező a transscendens térvalóságban és az észrevevés épp úgy, mint a gyönyörködés, egy hozzánk, realis emberekhez tartozó pszichikai állapot. Az egyik és a másik realis között, a realis ember, illetve a realis észrevevés és a realis almafa között realis viszonyok állnak fenn. Ilyen élménysituációban bizonyos esetekben azt mondjuk, hogy az észrevevés „puszta hallucinatio“; az észrevett, ez az almafa előttünk, a valóságban nem létezik. Ilyen esetben a realis viszony, melyet azelőtt valóban fennállónak véltünk, meg van zavarva. Egyedül az észrevevés maga maradt fenn és nincsen realitas, a mire vonatkozik.

Menjünk most át a *phaenomenologiai beállításba*. „Helyezzük“ a transscendens világot „zárójelbe“. Mi található már most fenn lényegszerűen az észrevevés és a tetsző értékelés noetikus élményeinek complexumában? Az egész physikai és pszichikai világgal az észrevevés és az észrevett közötti realis viszony valóságos fennállása ki van kapcsolva és nyilvánvalóan mégis fennmaradt egy viszony az észrevevés és észrevett (és a tetszés meg a tetsző) között, egy viszony, a mely „tiszta immanentiában“ jut lényegadottsághoz, t. i. tisztán a phaenomenologiailag reducált észrevevési és tetszési élmény alapján. Daczára annak, hogy a thetikus valóság ki van kapcsolva, hogy az számunkra ítéletszerűen niacs jelen, mégis úgyszólván minden

¹ Ideen z. e. rein. Phänom. p. 182.

a réginél marad. A phaenomenologiailag reducált élmény is észrehevés „erről a viruló almafáról, ebben a kertben“ stb. (és éppen így a reducált tetszés).

A fa mindazon momentumokból, qualitasokból, a melyekkel *ebben az észrehevésben megjelenő, ebben a tetszésben „szép“, „gyönyörű“* vagy más hasonló volt, a legcsekélyebb nuance-ot nem veszítette el. És — jóllehet mint „éppen ugyanaz“ adódik — a phaenomenologiai reductio által bizonyos tekintetben mégis radicalisan mássá lett. A fa mint egy dolog a természetben (a természetes beállítás fája) leéghet, felbomolhat elemeire. Azonban az értelem (Sinn) — *ennek az észrehevésnek az értelme* (melyet a phaenomenologiai beállításban nyertünk) nem éghet le, nincsenek chemiai elemei, realis tulajdonságai. „Alles was dem Erlebnis rein immanent und reduziert eigenthümlich ist“, mondja Husserl, „was von ihm, so wie es in sich ist, nicht weggedacht werden kann und in eidetischer Einstellung eo ipso in das Eidos übergeht, ist von aller Natur und Physik und nicht minder von aller Psychologie durch Abgründe getrennt . . .“¹

A phaenomenologiai beállításban szigorúan szem előtt tartandó, hogy az „észrevett“ mint értelem, csak azt zárja magába, a mi az észrehevésszerűen megjelenőben, adott esetben „tényleg megjelenik“ és éppen abban a modusban, abban az adottságmódban, a melyben az észrehevésben tudatos. Erre az értelemre, a mint az az észrehevés számára immanens, mindenkor egy sajátos reflexio irányulhat és csak az ebben a reflexióban megragadotthoz kell a phaenomenologiai itéletnek hű kifejezésben illeszkednie.

A mit itt az észrehevésre vonatkozólag ismertettünk, az az intentionalis élmények minden fajtájára áll. Az emlékezésre, várásra, phantasiára stb. Ezen élmények mind-egyikében egy noematikus értelem lakozik, a mely azon különböző fajoknak megfelelően, melyekhez tartoznak, különböző.

31. Ismertetésünk folyamán több ízben volt szó a tudatváltozások egy neméről, a melyek az intentionalis adottságok összes többi fajtáival kereszteződnek és ezzel egy sajátos dimenziójú általános tudatstructurát alkotnak. Hasonlattanál élve, szó volt a tiszta Én „szellemi tekintetéről“, vagy „tekintetsugaráról“, annak egy adottsághoz való „odafordulásáról“ és „elfordulásáról“. Az ide tartozó phaenomenának mindenütt ott, a hol „figyelem“-ről van szó, a

¹ Ibid. p. 184.

főszerepet viszik; más phaenomenáktól való elkülönülés nélkül is ezekkel összekeverten a figyelem modusainak neveztetnek. Husserl ezen nevet megtartja és kivüle még az „*attentionalis változások*“ kifejezést használja. Ezen cím alatt szó van idealisan lehetséges változások egy soráról, a melyek egy noesist és azt szükségkép megillető különböző fajtájú karakterizáló momentumokat már előre feltesznek, a melyek, mint olyanok a hozzátartozó noematikus teljesítéseket nem változtatják meg és a melyek mégis az *egész* élmény noetikus és noematikus oldala tekintetében változásokat mutatnak. A tiszta Én tekintetsugara majd ezen. majd pedig azon a noetikus rétegen megy át, majd directe, majd pedig reflexive. A potentialis noesisek, illetve noetikus objectumok adott összességén belül majd egy egészre tekintünk, majd pedig annak egyik vagy másik részére vagy momentumára; azután ismét egy mellette álló dologra vagy egy sokalakú összefüggésre vagy folyamatra stb.

Ha pl. egy észreveésszerűen tudatos dolgot vagy egy dologi folyamatot noetikus tartalma tekintetében fixirozunk és éppen így a róla való egész concret tudatot, a phaenomenologiai tartam megfelelő szakában, teljes intentionalis lényege szempontjából fixirozzuk, akkor ehhez az „attentionalis sugárnak“ a hozzátartozó *határozott* vándorlásában való fixirozása is tartozik, mert az is élménymomentum. Evidens, hogy a fixirozott élmény oly változási módjai lehetségesek, a melyek pusztá változások a figyelem és modusainak eloszlásában.

A vándorló attentionalis sugár változásai *correlativ noetikus és noematikus módosulatok egy sajátos dimenzióját* jelenti, a melynek systematikus lényegvizsgálata az általános phaenomenologia alapfeladataihoz tartozik.

32. Husserl az ő vizsgálataiban a „magasabb“ tudat-sphaera structuráival is foglalkozik, a melyeknél egy concret élmény egységében többszörös noesisek vannak egymásfölé építve és a melyeknél ennek megfelelően a noematikus correlatumok ugyancsak fundáltak. Behatóan foglalkozik az itéletnoesissel és itéletnoemával és az analog megkülönböztetésekkel a kedély- és akarati sphaerában. Terjedelmes kutatásokat szentel azután a noetikus-noematikus structurák problematikájának, majd pedig ezzel összefüggésben az értelem phaenomenologiai problémáinak. Ezen rendkívül mélyreható és értékes vizsgálatokat nem vonjuk ismertetésünk körébe.

Célunk nem az volt, hogy Husserl phaenomenologiai

kutatásait az ő egész terjedelmükben ismertessük, hanem csak azt tűztük ki magunknak feladatul, hogy a tiszta phaenomenologiai beállítást, módszert és problematikát, a legfontosabb szempontokra való tekintettel, de mégis lehetőleg hű ragaszkodással az eredeti kifejtésekhez, megismer-tessük az olvasóval. Ismertetésünkben kiterjeszkedtünk a phaenomenologiai leírás főirányainak, illetve a phaenome-nologiai kutatás főthemáinak vázlatos jellemzésére is. Erre nemcsak a módszer mélyebb problémáiba való bevezetés céljából volt szükség, hanem abból a célból is, hogy tartalmasabb képet nyujthassunk a phaenomenologia termé-kenységéről és problémáinak nagyságáról.

A ki alaposabb betekintést akar nyerni a phaenome-nológiába, annak melegen ajánljuk Husserl műveinek beható és gondos tanulmányozását. A ki tájékozódni akar a phaenomenologiai kutatás ezidei állásáról és eredményeiről, annak bibliographiai összeállításunk szolgál útmutatóul.

Bibliographia

- Husserl**: Logische Untersuchungen. Tl. 1—2. Halle a. S.: Niemeyer 1900—1901. (XII, 258; XVI, 718 p.)
- Husserl**: Philosophie als strenge Wissenschaft. (Logos. Bd. I. 1910/11. pp. 289—341)
- Husserl**: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. (Jahrbuch f. Philos. u. Phänom. Bd. I. Tl. 1. 1913. pp. 1—323.)
- Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung. In Gemeinschaft mit M. Geiger, A. Pfänder. A. Reinach, M. Scheler hrsg. von E. Husserl. Bd. I. Tl. 1—2. Halle a. S.: Niemeyer 1913. (VII, 404; IV, 405—847 p.)
- Brunswig**, Alfr.: Das Vergleichen und die Relationserkenntnis. Leipzig: B. G. Teubner 1910. (VIII, 186 p.)
- Conrad**, Theod.: Über Wahrnehmung und Vorstellung. (Münchener philosoph. Abhandlungen. Th. Lipps gewidmet. Leipzig 1911. pp. 51—77.)
- Enyvvári Jenő**: Egy phaenomenologiai adottságostályról. Bpest: Benkő biz. 1911. (13 p.) (Kl. az Athenaeumból.)
- Enyvvári Jenő**: Adalék az ideatio phaenomenológiájához. Bpest: Benkő biz. 1911. (20 p.) (Kl. az Athenaeumból.)
- Enyvvári Jenő**: A phansikus (phaenomenologiai) adottságok lényegismeretéhez. Budapest: Benkő biz. 1912. (13 p.) (Kl. az Athenaeumból.)

- Geiger, M.:** Beiträge zur Phänomenologie des ästhetischen Genusses.
(Jahrbuch f. Philos. u. Phänom. Bd. I, Tl. 2. 1913. pp. 567—684.)
- Heinrich, Erich:** Untersuchungen zur Lehre vom Begriff. Dissert.
Göttingen, 1910. (VI, 136 p.)
- Linke, Paul:** Die phänomenale Sphäre und das reale Bewusstsein.
Halle a. S.: Niemeyer 1912. (IV, 50 p.)
- Schapp, Wilh.:** Beiträge zur Phänomenologie der Wahrnehmung
Halle a. S.: Niemeyer 1910. (V, 157 p.)
- Scheler, Max:** Der Formalismus in der Ethik und die materiale
Wertethik. Tl. 1. (Jahrbuch f. Philos. u. Phänom. Bd. I, Tl. 2.
1913. pp. 405—565.)
-

CONDILLAC PAEDAGOGIÁJA.

Írta: Nagy József.

I.

Condillac élete és kora.

Az a felvilágosultsági mozgalom, mely Anglia egész szellemi életének átalakulásából, Newton és Locke gondolatművéből indult ki, már a XVIII. század első felében legerősebb visszhangra talált a szomszédos Franciaországban. Csak oly nevekre kell utalnunk, mint Voltaire és Montesquieu, kik közül az utóbbi egy szabad alkotmány áldásait irigyeltette meg honfitársaival, az előbbi pedig a szellemi világ egész területén új lökést adott a gondolkodásnak: olyant, melynek hatása Európa-szerte érezhető volt.

Ez átalakító szellemi mozgalmakban az „encyklopaedista“ írói kör (az „Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers“ cz. irodalmi vállalat vezetői Diderot és D'Alembert köré csoportosulva) és a párisi szalónok töltötték be a legfontosabb szerepet. Vallási téren az eleinte csak a papi hatalom túltengése ellen irányuló mozgalom lassan a teljes atheismusba csap át, melyet Holbach, la Mettrie és követőik tudományos bizonyítékokkal igyekeztek megalapozni.

Hume D. 1764-ben Holbach szalónjába volt hivatalos ebédre s beszédközben kifejezte kételkedését, vajjon egyáltalában vannak-e igazi atheisták, legalább ő még nem találkozott egygyel sem. Mire Holbach csendes gúnyolódva megjegyezte, hogy „hiszen most is 17 atheista társaságában ül az asztalnál“.¹

¹ Hogy minő szellem uralkodott e szalónokban, arról érdekes rajzok maradtak fenn. L. Hettner: Geschichte d. Franz. Lit. 286. l. „Szabad ítélés, szabad gondolkodás volt a jelszó minden téren. A szabad szellem divatos lett. Az előkelőség egy jelének tekintetett a hitetlenség és szabad gondolkodás. A nemesség a zsarnokság, a lelkész a fanatizmus ellen deklamált“...

Színes korpépet nyújt a szalónok életéről dr. Fináczy E.: Helvétius paedagogiája 3. lapján:

Rousseau félrevonul az Encyklopaedista-körtől, szakít volt barátaival s a természetes vallás és morál apostolává szegődik. Voltaire szellemes kétszínűséggel kaczerkodik hívőkkel és hitetlenekkel: „Si Dieu n'existait pas, il faudrait l'inventer!“ . . .

A fent említett körökben megfordult egy időben a két „abbé“-testvér: de Mably és de Condillac is a kor több jeleseivel együtt.

Eleinte Mme de Tencin, majd Mme de Geoffrin szalónja a leglátogatottabb, de Mme Helvétius szalónjában is otthonosak lesznek az írói körök. Ámde a romboló felületes kritika, a lelkiismeretlen szellemes gúnyolódás minden — még oly megszentelt — hagyomány ellen is, a komoly érzelmű és rendszeresen gondolkodó Condillacot vissza-riasztja s ezentúl a csendes magányban érleli eszméit. Rousseau (Émile II. k.) megemlékezik egy előre haladott korú férfiről, kit saját családjá „korlátolt“-nak tartott. „Hirtelen philosophus lett és nem kétlem, hogy számára az utókor tiszteletreméltó és kiváló helyet fog kijelölni jegjobb bölcseleinek és legjobb metaphysikusainak sorában.“ S e jóslat be is teljesült egészen! Rousseau ugyanis nevelő volt egy ideig de Mablynál, Condillac bátyjánál, ki Lyonban főhadbíró volt, s itt ismerkedett meg Condillac-kal s a benső szíves baráti viszony egész életükön át megmaradt közöttük.

*
*
*

Étienne Bonnot, abbé de Condillac a francziáknak csaknem egy egész századon át uralkodó „classikus philosophusa“, az „egyedüli, a ki a felvilágosult írók köréből a philosophus névre érdemes“,¹ Grenoble-ban született 1714-ben szeptember 30-án, elszegényedett nemesi családból. A sok gyermekkel megáldott szülők csak a legnagyobb erőmegfeszítéssel taníttathatták Condillac-ot. Gyermekkorában sokáig gyenge, beteges; szembaja miatt alig képes olvasni még 12 éves korában is. Később egy a házhoz

„Mindenki, a ki megfordult bennök, gyűlölte a hagyományos intézményeket, a kormányzó hatalmat, a tekintélyt; mindenki felháborítóan igazságtalannak tartotta az emberek egyenlőtlenségét; mindenki mindent kritika alá fogott, minden oldalról megvilágított, alkotó elemeire széjjelbonczolt, gondolatban át- meg átgýrít s mindenkinek jól esett képzeletben rombolni és alkotni“ . . .

¹ L. Cousin, Dewaule, Réthoré, Burger, De Puchesse ide vonatkozó műveit.

járó lelkész veszi nevelői gondjaiba s az érett eszű fiú gyorsan pótolja a mulasztottakat.

Majd Lyonban lakó bátyjához, de Mablyhoz kerül s itt önmaga neveli magát. Csendes, zárkózott természet, sokat figyel, keveset beszél s e miatt saját környezete is kevéssé becsülte képességeit.

Iskoláztatásáról keveset tudunk, de annyit önmaga megörökít — akár Descartes! — a korabeli „collège“-ek tanításmódjáról, hogy az oktatás, melyben részesült, értéktelen, lélekölő; mert mihelyt az ember elhagyja iskoláit — ekként vélekedik —, kénytelen újra önneveléséhez fogni, hogy váljék belőle valami. Tudatlan kor maradványai az iskolák, melyek „akadályokat emelnek az emberi haladás elé, miket csak kiváló energiájú ember képes legyőzni“.

Ez a jellemzés egészen összevág nagy kortársának, Voltaire-nak ítéletével, valamint általában azokkal a véleményekkel, melyeket a kor minden kiváló gondolkodója (D'Alembert, Rousseau stb.) a collegiumi nevelésről hangoztat. Voltaire például a „Dictionnaire philosophique“-ban a korabeli iskolák tanítási anyagáról ekként nyilatkozik: „Mikor kikerültem az iskolából, megpróbáltam beszélni: kinevettek. Mi haszna volt a latin ódák és keresztény pædagogusok idézésének? Nem tudtam semmit Páviáról, I. Ferenczről, szülőföldemről, törvényeinkről, egy szót sem a mathesisből, józan philosophusokról, csak a latint értettem, ezt a butaságot.“¹

Előkészítő tanulmányai végeztével egyházi pályára lépett Condillac; pappá is szentelték, de csak egyszer misézett egész életében. Gondolkodása, úgy látszik, mind jobban eltávolodott hivatásától, bár mindvégig viselte a papi köntöst.

Csakhamar a philosophia lesz tanulmánya tárgya. Saját vallomása szerint azért foglalkozik vele, hogy a philosophusok tévedéseiből okulhasson s ezeket a tévedéseket elkerülhesse. Ismeri a francia írók közül a Port-Royal Logikáját, Descartes, Malebranche, Leibniz műveit. A Cartesianusok rationalismusát már korán elítéli, de azért önkénytelenül is sokat befogad módszerükből. Így ő is keresi az ismeretek alapforrását, ugyanolyan okfejtéssel, mint a

¹ Voltaire-nek e nyilatkozata és Bessenyei hasonló kijelentései közt érdekes megegyezés van. L. Bessenyei Gy.: „A. Holmi“ (Bécs, 1779.) XIV. r., I—II. r. „Belső nevelés“ cz. fejezetét, a mi a magyar testőrök reformgondolatainak és törekvéseinek eszmei kapcsolatára és irányára igen jellemző, értékelésükre pedig tanulságos. A szellemi rokonság semmiesetre sem véletlen.

rationalisták, csak más eredménnyel: az öntudat bizonyossága helyébe az érzés bizonyossága („sensatio“) lép; s Malebranche „alkalmi oka“ (causa occasionelle) nála is megvan. Az angol phillosopusok közül, kiket csak fordításból ismer, különös kedvvel olvassa Bacon, Newton, Locke, Berkeley műveit. Főleg Locke lesz kedvelt írója, kinek gondolatait ő terjeszti leginkább honfitársai közt.

Első művét Párisba kerülése után írja „Essai sur l'origine des connoissances humaines“ czímen. Cousin azt tartja róla, hogy ez Condillac „legjobb műve“,¹ valóságos pszichologiai fejtegetés, éles megfigyeléssel, szigorú logikai rendezettséggel, világos nyelven. Második műve 1749-ben jelent meg, ez a „Traité des Systèmes“. Itt a rationalistikus rendszereket (Spinozát, Leibnizet stb.) bírálja: valamennyit mesterkél, erőltetett s képzeleti alkotásoknak tartja. A mű annyira tetszett, hogy az „Encyclopédie“-nek egyik cikkirója „Divination et Systèmes“ czím alatt egész lapokat szösz szerint lenyomatott a könyvből, mely a Diderot mondása szerint az összes rendszeralkotó metaphysikusokra nézve felette „félelmetes“.²

Condillac-ot immár a hír szárnyaira veszi. Műve megjelenése után néhány évvel a berlini kir. akadémia Fontenellel együtt tagjai közé választja. Innentül Párisban ünnepeelt tagja a legelső szalonoknak. Sűrűn látogatja őket: így Mme Geoffrin, D'Épinay, De Vassé, Mlle Ferrand, De Lespinasse stb. társaságát. Ezekben a szalonokban ismerkedik meg Diderot révén: Duclos, d'Holbach, Morellet, Helvétius, Grimm, Voltaire s más jelesekkal. Mme Helvétius szalónja pedig összehozza Franklinnal, kora ünnepeelt államférfiával, úgyszintén Turgot-val, a későbbi nemzetgazdászszal. Mme de Tencin termeiben, melyeket egy ideig fivére is látogat, ismeri meg Fontenelle-t Marmontelt, Montesquieut. E szalonban, mely 1749-ig Mme de Tencin (D'Alembert természetes anyja!) haláláig állt fenn, nem volt oly vallásellenes a szellem — még a jezsuitákat is kimélték —, azért szívesen járt ide Condillac. Mme de Tencin után Mme de Geoffrin vette át az „uralkodást“ („ce royaume“) e közben s itt folynak le a legélénkebb viták a kor politikai és tudományos kérdéseiről. Egyedül Voltaire nem található itt, mert már ekkor Ferney mellett (Genf határában) levő birtokán

¹ Picavet: „Condillac Traité des sensations“ cz. m. IX. l.

² L.: Robert „Les théories logiques de Condillac“ 11. l. így ír róla: „En plus d'un endroit l'ironie mordante et la verve satyrique nous font reconnaître un contemporain de Voltaire.“

él, de sűrű levelezésével állandó kapcsolatot tart fenn az írói körökkel s így is irányító hatást gyakorol az irodalmi mozgalmakra. Condillac azonban a mind zajosabb és ádázabb harczot indító összejövetelekről lassan elmarad s a természetének megfelelő csendes munkálkodásban keresi lelki szükségletei kielégítését.

E visszavonultságnak gyümölcse csakhamar megérkeik. 1754-ben jelenik meg legnevezetesebb műve a „*Traité des Sensations*“. Bármint ítélkezzünk róla, kétséget nem szenvedhet, hogy ebben a könyvben mutatkozik Condillac először teljesen önállónak s Locke rendszerétől való eltérése itt válik szembeszökvé. Nyíltan szembehelyezkedik Lockenak azzal az alapvető elvével, hogy ismereteinknek kettős forrása, „*sensation*“ és „*reflection*“ lehetne, Condillac csak egyiket ismeri el, az érzetet („*sensation*“) s ebből az egyből vezeti le összes ismereteinket.

A könyv széles körökben nagy feltűnést keltett, de egyúttal éles vitába keveri a szerzőt, mert az általa használt analízis jelképnek, a „költött szobor“ eszméjének eredetiségét Diderot is, Buffon is maguknak követelik. Különösen a párthivek részesítik Condillacot keserű megrovásban. Grimm hidegen ír a könyvről, epés sarkasmussal érzeti Condillac-kal, mennyire veszedelmes „új íróra“, ha nem hódol a régi mesterek előtt s szemére veti, hogy nem is hivatkozik a „*l'Histoire Naturelle*“ ünnepelt írójának rokonyonású értekezésére.¹ A tüszúrárok Condillacot is igen érzékenyen érintik; siet a burkolt gyanúsítást visszautasítani. Az önállótlanúság vádjával szemben kimutatja, hogy sem Diderot: „*Lettre sur les Sourds et les Muets*“ cz. művecskéjéből, sem Buffon műveiből nem vett át semmit. Valami rokonság lehet a gondolatmenetben, de ő maga teljesen önálló felfogással dolgozta ki a „közismert“² eszmét. Szinte érthetetlen szerénységgel elhallgatja ironik, hogy a mű eredeti eszméjét ő még 1746-ban az „*Essai*“-ben felvetette, tehát Buffon és Diderot művei előtt s így a plagisálás vádja őt semmikép sem illetheti. Az érzékekkel fokozatosan ellátható szobor gondolata, mint az ismeretek

¹ L.: *Correspondance de Grimm*: „Nem találjuk a genie vonását, a felséges ragyogó, még tévedéseiben is csodálatos képzelőerőt, a félig sejtető fénysugarat... azon merészséget sem, mely jellemzi a mi Buffon-unk s Diderot-unk *metaphysikáját*, de találunk benne sok okosságot, pontoságot, világosságot és ritka szabatoságot és igen ügyes megfigyeléseket“ ...

² „Michelet szerint maga a mű czime majdnem minden században többször előfordult.“ L.: *Picavet i. m. XVII. l.*

növekedésének világos szemléltetője már teljesen magában foglalja a fenti alapgondolatot. Csupán a korán elhalt Mlle Ferrand-ra hivatkozik, mint a kitől kapta az „élőszobor“ eszméjéhez az első gondolatokat s a ki tanácsaival állandóan támogatta, a nélkül, hogy a nyilvánosság előtt részes kívánt volna lenni Condillac szerzői érdemében. Megható szavakkal idézi fel emlékét a korán elhunyt kedves lénynek de Vassé grófnőhöz, a közös barátnőhöz intézett sorai-ban, melyek a legnemesebb érzelmű gyengéd barátság tiszta illatát lehelik akkor, a mikor az erkölcsök hihetetlen lazasága s az érzéki szerelem korlátlan kicsapongása ural-kodik mindenütt.¹

Buffon vadjaira írja Condillac 1755-ben az „Állatok-ról“ szóló értekezését, („Traité des animaux“ cz.), melyben ellenfelének szemére hányja tévedéseit, leirói felületességét, téves megfigyeléseit. Hogy pedig a közönség tisztán lát-hasson, lenyomatja a hivatkozott mű részét, annak bizouy-ságául, hogy a mit más, csak mint másodrendű kérdést, ötletszerűen vetett fel, azt ő termékeny rendszerré fejtette ki, levonva a gondolatnak összes következményeit. A mit írt, az sajátja, saját conceptiója, saját elmélkedésének gyü-mölcse. Fejtegetései mély hatást tesznek. Még Voltaire² is elragadtatással ír róluk s egy levelében Condillacot kora legnagyobb gondolkodójának mondja, a ki nemzetét is philo-sophussá fogja tenni.

Talán emelkedő írói hirneve okozta, hogy 1758-ban, mikor az Encyklopédie nyomtatását betiltották s Helvétius „Esprit“-jét elégették, Condillac meghívást kapott egyik joakarójának — Nivernois herczegnek — ajánlatára XV. Lajos király unokája, Ferdinánd páрмаi herczeg s trón-örökös mellé nevelőül. Vele együtt Deleyre, egy szabadon-gondolkodó politikai- és történetíró, mint könyvtáros került a trónörökös mellé, úgy hogy méltan írhatta Voltaire D'Alembert-nek, hogy a páрмаi trónörökös igen „jó környezetbe“ került.

Condillac 1758—1767-ig, tehát kilencz évig maradt Pármában. legjobb tudását, minden erejét áldozva a neve-lés sikere érdekében. Nevelői feladata végeztével, 1767-ben

¹ L. : Picavet i. m. XVI. l. „Rien de plus touchant, que cette émotion chez un homme, qui a vécu beaucoup plus par l'intelligence que par le cœur. On trouverait difficilement dans tout le XVIII. siècle une page ou l'amitié out revêtu une forme plus affectueuse, plus respectueuse et plus délicate“ . . .

² L. B. de Puchesse : „Condillac, sa vie, sa philosophie son influence“ cz. m. 102—103. l. „Il me semble que tel ouvrage manque à notre nation : vous la rendriez vraiment philosophe“ . . .

ismét Párisba tér vissza: jól kiérdemelt nyugdija és a mureauxi apátság jövedelme független életet biztosítottak neki. Egy évre rá (1768.) a Francia Akadémia rendes tagjául választja s e minőségében nemsokára megtartja székfoglaló beszédét, melyben a „barbár tudatlanság“ és babona sötét korszakának háttérbe szorulását s a tudomány és művészetek haladásának biztató képét rajzolja a jövő fejlődés határvonalául. Voltaire a La Harpehoz irt levelében¹ magasztalással emlékezik meg Condillac érde-meiről; Európa első tudósai közé sorolja, ki Locke-nál jobban írta volna meg az „Emberi értelemről“ szóló értekezését. Megválasztásával az akadémia „jó szerzemény“-hez jutott.

De Condillac nem a zajos ünneplések embere. Miután alig pár hetet töltött Párisban, vidékre menekül. Egyik unokahugát keresi fel, ki szerencsétlen házasság miatt fiatalon válni volt kénytelen. Itt marad most Condillac, megfeszített erővel dolgozik, hogy a páрмаi infans mellett végzett nevelői eljárásáról s a végzett tanítási anyagról egy nagyobb munkában számot adhasson. Az 1769—73. évek közt jelent meg 16 kötetben „Cours d'Études“ czimmel a philosophiai eszméket gyakorlati, rendszeres alkalmazásban feltüntető nagy mű, paedagogiai munkásságának érett gyümölcse.

Az 1773. évben unokahuga számára megvette a Beaugency mellett fekvő „Flux“ nevű birtokot és kastélyt s itt töltötte élete hátralevő idejét ernyedetlen munkában. Hiába csábítják ismét az udvarhoz fényes — nevelői — ajánlattal a királyfiak mellé (a későbbi XVI. és XVIII. Lajos és X. Károly mellé!), állhatatosan megmarad csendes visszavonultságában. Csak olykor látogat el Párisba, hogy művei kiadását intézze. A mit ilyenkor lát, sok keserűséggel tölti el. Lelke elborul egyrészt az általános társadalmi felfordulás jelenségein, melyek hallatlan fényűzésben és szemérmetlen erkölcsi kicsapongásban nyilvánulnak, másrészt mély részvétet érez a tudatlan nagy néptömegek kiáltó nyomora miatt. Előre látja a forradalmat, mely szükségyszerű következménye az általános romlottságnak és züllésnek. Érti, hogy már morajlik a föld a közelgő rengegektől, melyeknek nyomában pusztulás fog járni. E tapaszt-

¹ L. Picavet i. m.: „Je crois le successeur de d'Olivet, abbé de Condillac, un des premiers hommes de l'Europe par la valeur des idées. Il aurait fait le livre de „l'Entendement humain“, si Locke ne l'avait pas fait, et Dieu merci, il l'aurait fait plus court. Nous avons fait la une bonne acquisition“...

talatok, e sejtések hatása alatt csak még jobban megkedvelte Condillac a csendes, tisztább falusi léghőrt, hol gazdálkodik, szemlélődik s érleli gondolatait. E nyugalmas élet eredményeként jelenik meg 1775-ben a „Le Commerce et le Gouvernement“ cz. kétkötetes munkája, melyben közgazdasági nézeteit fejti ki s még Smith Ádám híres nemzetgazdasági műve előtt eljut ahhoz a megokolt igazsághoz, hogy a nemzetek gazdagodásának igazi alapja a *munka* s a mely nép többet dolgozik, az gazdagabb, erősebb. Öt év múlva, 1780-ban Potoczky Ignác gróf kérére a lengyel „*école palatine*“ számára megírja népies, világos nyelven „*Logique*“ cz. művét, melyben módszertani elveit s az emberi értelem eredetére, működésére vonatkozó eszméit még egyszer összefoglalja. E mű Condillac gondolatrendszerének valóban legérettebb terméke, legvilágosabb előadása. Utolsó műve a „*Langue des Calcules*“ csak halála után jelent meg. Ebben is, mint az előbb említett munkájában az analitikai módszert akarta bemutatni, támogatásául annak az elméletének, hogy minden tudományra a legfontosabb a pontos műnyelv megállapítása, mert minden analitikai módszer: nyelv s minden nyelv: analitikai módszer. Fennmaradt többi iratainak, melyek ma is kiadatlanok, inkább történeti értékök van.

A mint Condillac írói munkásságában került a fel-tünést, a szereplést, úgy házi életében is csendes egyszerűség uralkodott. Ő maga igazi mintája a kötelességteljesítésnek s az általa hirdetett elvek harmonikus megvalósításának. Saját személyére alig költ valamit; élelmezése, fekvőhelye a legegyszerűbb; mint minden igazi nagy lélek, ő is bölcsen le tudott mondani minden feleslegesről. A mily igénytelen önmagával szemben, oly nemes szívű, adakozó mások iránt; nemcsak pénzt osztogat, de jó tanácsot, meleg szívet is; a hozzáforduló szegényeken nemcsak pillanatra akar segíteni, hanem a munka megkedveltetése, megbecsülése által ki akarja őket ragadni nyomorúságukból a jövőre is. Kastélyában ünnepnapokon misét hallgat, melyen vele együtt huga családjá. cselédsége is részt venni köteles. A vallásról mindig a legnagyobb tisztelettel szól. Midőn betegeskedni kezd, papot hivat, kijelenti, hogy a katolikus vallás tanaihoz való hűségben kíván meghalni; temetéséről pedig úgy intézkedik, hogy jeltelen sirba, a közös temetőbe helyezték a „szegény szőlőművesek“ közé. Mikor 1780. évben Párisban megbetegedett, sietve utazott vissza birtokára. Láz fogta el s gyenge szervezete nem sokáig bírta a küzdelmet; augusztus hó 2-án éjjel csende-

sen elszenderült. Temetésén a környékből nyolcz lelkész vett részt, bizonyágaul a nagy tiszteletnek, melyben egyházi körök is részesítették. Mint maga óhajtotta, jeltelen sirba helyezték, mely a köztemető áthelyezésekor végleg eltűnt. Nem maradt fenn utána semmi külső jel, csak művei: nemes életének s az igazságot kutató lelkének soha el nem múlt emlékei.¹

II.

Condillac philosophiája.

Condillac philosophiájának megismerése céljából szükségesnek látszik főbb műveinek vázlatos elemzése.

1. Első munkájában, az „Essai“-ben, még szorosan Locke hívének vallja magát. De tévednénk, ha egyszerű „befogadó“ elmét látnánk benne; itt is kritikával kíséri mesterét. Arra törekszik — a mint ezt a mű bővebb címében is jelzi —, hogy egységes elvre vezesse vissza az értelem összes vonatkozásait. A rendszerépítő „ambitiosus“ metaphysika helyett józan és hasznos metaphysikát kíván s ennek lehetőségében bíz is. „Úgy tetszik nekem — írja — (I. Essai: 17. l.), hogy a metaphysikában és moralban épp oly pontossággal lehet okoskodni, mint a geometriában s a philosophusnak e téren épp oly helyes fogalmakat lehet alkotnia, a mint a geometernek a maga körében.“ Teljes *bizonyosságot* ígér módszerével, s az emberi lélek keletkezésének, eredetének legegyszerűbb elemeiből való levezetésére vállalkozik. A Cartesianusok a „szívárványt kergető gyermek“-hez hasonlóan, rendszerépítésükkel nem haladtak semmire, az emberi haladást nem vitték előre. Egyedül Locke jelöli meg a helyes utat, mikor az emberi szellem vizsgálatára fordítja erejét és pedig sikerrel. Ismerni kell a tévedések zátonyát, mint tengerésznek a szirtet, hogy kikerülhessük. Vissza kell menni az *első okra*, talán így nemcsak a hibák forrásait, hanem az *igazság útjait* is megtaláljuk. A szellem *működését* kell vizsgálnunk s *nem belső természetét*, mely úgyis örökre rejtve marad szemünk előtt. A képzetek eredetére kell visszamennünk, kimutatni korlátaikat s így mintegy „*megújítani*“

¹ L. De Puchesse i. m. 20—23. l. Születési évét is de Puchesse a keze közé került hiteles okiratok alapján állapította meg s tette 1714-re a régebbi források 1715. éve helyé't.

az emberi értelmet. Lelkesedik Bacon eszméiért (Nov. Org.), a ki szintén az emberi értelem megújítását tűzi ki céljául. A szellem működése, melyet vizsgálni kell, két területen ismerhető meg. Egyik a *képzetek associatiója*, a másik a *képzetek és jelek közt levő kapcsolat* („*liaison*“). A tapasztalatilag beigazolható kiindulópont: a *perceptio*, észrevétel. (Itt mindjárt szemére hányja Locke-nak, hogy nem mélyed el egészen az ismeretek eredetébe, s nem magyarázza meg azok kifejlődését.) Megállapítja, hogy a gondolat *első alakja*: az *érzet*, melyre a *sensatio* és *perceptio* kifejezést egyenlően használja. Csak az *érzet* vehető észre, a *tárgy soha*. (Descartes hatása: minden létbizonyosság alapja a tiszta tudat, a „*clara et distincta perceptio*“ a *cogitatio*.) A mint Locke, épp így *ő sem ismeri el* a velünk, jobban mondva, a *bennszülett* eszméket, *képzeteket*; minden *képzet szerzetnek* tart.¹ A lélek különálló a testtől, s míg ez *több qualitasból* összetett *sokaság*, addig a *lélek egyszerű és osztatlan*.² A test nem lehet igazi forrása az ismereteknek, csak „*alkalmi okul*“ — *cause occasionelle* — szolgálhat a lélek érzéseinél. Az *érzet* az *első fok* s ebben három dolog egyesül: 1. észrevétel, 2. rávonatkoztatás, 3. ítézés. A két első, vagyis az *érzéki észrevétel* nem csalhat; csakis az *ítélés* csalhat. Az *érzékek fogyásával* és *növekedésével* arányban áll a *létrehozott érzetek* s így az *ismeretek mennyisége*. (Íme az *érző szervekkel fokozatosan* ellátható *élő szobor első csirája* már Condillac első felléptekor!) Az *észrevétel* és a *tudat* voltaképp egyet jelent, mindkettő = *felismerés*. A *tudatfolytonosság* az „*én*“-nek nélkülözhetetlen feltétele. A *figyelem* itt = *egyetlen érzet*; az *emlékezés* is csak *eltűnt, elhomályosodott állapotban* levő *érzetfolyamat*, mely abban áll, hogy a *mi volt*, arra „*ráismer*“ a lélek.

A szellemi élet az *associációs törvény* hatása alatt áll s esetei a következők: 1. a *kinek egyáltalán nincsenek*, vagy csak igen kis mértékben vannak *associatiói*, az *gyengeelméjű*; 2. a *kinek erős, válhatatlan képzetkapcsolatai* („*fixa idea*“) vannak, az *bolond*. E két véglet között helyezkednek el: 1. a *gyors*, a *könnyű felfogású* és 2. a *logikus szellemek*. Az *ösztről* csak azt tartja, hogy az a *test fenntartóképessége* s oly *érzet*, mely *közvetlenül*

¹ L. Essai 18—20. 1. Általában igyekszem Condillac művei magyarázatában saját kifejezéseit használni az értelmi hítség kedvéért is.

² L. Essai 22. és 27. 1. „Un point de réunion, une substance, qui soit en même temps un sujet simple et indivisible, . . . distinct par conséquent du corps: une âme, en un mot . . .“

hat az akaratra; de valaha ez is tudatos volt — kezdetben — s a sok gyakorlás tette tudatossá.

Az érzetek a jelekhez fűződnek s így fejlődik ki lassan a nyelv. A jelek háromfélék: 1. alkalmi, véletlen jelek, 2. természetesek (érzelmi kitörés, örömben és fájdalomban) és 3. tanult vagy intézményes jelek, vagyis a conventionalis jelentésű nyelv. Az állat csak az első két fokra juthat el, a harmadikra csak az ember. Az igazi szellemi élet csak a nyelvvel kezdődik, mely a memoria felkeltésével szabályozza lelki működésünket. (L. i. m. 87. l.) A képzetek összehasonlíthatása is csupán a jelek fennmaradásának feltételezésével eszközölhető s magyarázható. A sok hasonló egyező qualitasból lesz az abstractio; az emlékezetben fennmaradt két képzet összehasonlításából: a distinctio. E kettő váltakozásából — az egyezés és különbözősége alapján — származik: 1. a compositio (összetétel) és 2. a decompositio (szétválasztás).

Az analysis nem egyéb, mint összetett képzeteknek egyes részekre való felbontása, miáltal a részek között levő új viszonyokat (relatiók) felismerjük. Ebben az elméletben rejlik a felfedezések titka, mely a dolgok eredetéhez, keletkezéséhez vezet. (L. i. m. 111. l.: ... c'est ce que j'appelle *analyser*.)

A képzetek továbbá: 1. egyszerűek és 2. összetettek. Jellemző Condillacra, hogy az *egyszerű érzeteknél a lelket teljesen passivnak* mondja, pl. egy színt, hangot stb. csakis érzéklni lehet; csakis az *összetett* képzetnél *activ* a lélek. Az állatok csak az érzet fokáig (sensatio+perceptio) juthatnak el, míg a *képzet*, fogalom (idea, notion) fokáig egyedül a gondolkodó ember emelkedhetik fel. A „penser“ (gondolat!) nála a lélek összes tartalmát: az értelmi és érzelmi oldalt magába zárja.

A jelek a képzetek megőrzői s több qualitas összefoglalói; e qualitasok pl. sárga, súlyos, szilárd, nyújtható stb. helyett egy representatív jel: az arany használható. A kitől a jeleket, szavakat elvonnék: hülye lenne; míg a közepes tehetség is magasra fejlődhetik a jelek segítségével. (L. i. m. 185. l.)

A II. részben Condillac a nyelvekkel és a methodussal foglalkozik. A nyelv kezdete az ősi *jelbeszéd*, az érzések kifejezője (a „*langage d'action*“, a mint ő nevezi) az öröm, ijedség, kedv, bánat stb. felkiáltásai, melyeknek fejlődési alakulatai: a táncz és pantomimika is. Sok évezredre volt szükség, hogy a szerv (nyelv) hajlékonyságával

együtt az egyszerű felkiáltás a mai gazdag kifejezésű, articulált, művészi nyelvvé fejlődhetett.

A módszerek fejtegetésében hibáztatja az író a régiék eljárását, kik a definitiókon kezdték az okoskodást, gondolkodást, holott megfordítva, a *qualitásokon*, megfigyeléseken kell kezdeni, mert az ismeretek létrejöttenek ez a természetes útja, s ezt kell utánozni. Analyzálni az összetettet: ez a felfedezések egyedüli titka! (L. i. m. 240—44. l.) „Hogy haladhassunk, újra végig kellett menni a természet fokain, a melyeken eddig áthaladtunk.“ (L. i. m. „Pour avancer dans la recherche de la vérité, il fallait les refaire! . . .“)

Íme, ezek az „Essai“ főgondolatai. Vázlatos ismertetésükből is kiderül, hogy Condillac jelentékeny mértékben kimélyítette, kiegészítette Locke ismeretelméletét. Tette ezt teljes tudatossággal. Különösen három irányban érvényesült ez a kiegészítő elmélkedése: 1. Kimerítőbben elemezte az értelmet, mint Locke. 2. Felfedezte a jelek abszolút fontosságát. 3. Kimutatta a képzetek és jelek szoros összefüggését.

2. *A Traité des Systèmes* (Értekezés a rendszerekről) cz. művében főkép a rationalismussal szemben fejti ki a Locke empirismusát, az okszerű sensualismus előnyeit; az összes rendszereket hiábavalóknak, értékteleneknek véli s állítja, mert nem alkalmasak felfedezésekre. Az elvont fogalmak szükségességét — fogalmaink rendezése szempontjából — elismeri; a hypothesisek alkalmazását is — átmenetül — megengedi, de csak a *jól konstatált tényeket* ismeri el a tudományok egyedüli helyes alapjául. Szépen jellemzi itt¹ az emberi elmének a nagy mindenséggel szemben való korlátoltságát: „Ha már egyetlen test is rejtvény eltűnik, milyen nagy rejtélynek kell lennie a világegyetemnek! . . .“

3. *A Traité des Sensations* (Értekezés az érzetekről)² című művet általában Condillac főmunkájának tartják. Így La Harpe, Johnson (a mű első német fordítója) Burger és mások, a kik azt hirdetik, hogy ezzel a könyvével szerzett

¹ L. i. m. 338. l. : „Si un seul corps est un énigme pour nous, quelle énigme n'est ce pas que l'univers! . . .“

² Jelen értekezés az eredeti források tanulmányozása alapján már kész volt, midőn időközben megjelent Jancsovics Ferencz fordításában magyarul is a „Tr. des Sensations“ a F. I. T. XXVI. köt. alatt. Ugyanott Jancsovics alapos és gondos tanulmányt csatol a fordításhoz, melyben a Condillac philosophiai rendszeréről, hatásairól is kimerítő összefoglalást nyújt.

Condillac legtöbb dicsőséget. (Cousin szerint e mű: „sans comparaison; c'est le *chef d'oeuvre* de Condillac.) Habár Condillac teljes megismeréséhez egyéb művei sem mellőzhetők, annyit valóban el kell ismernünk, hogy ebben a munkájában (a *Traité des Sensations*-ban) jelennek meg legjellemzetesebb alakban az író gondolatai. A mit Condillac tanított, a *sensualismusnak e kátéjában* van összefoglalva; itt őlt végleges alakot Locke-tól való eltérése is. A mű négy részre oszlik:

1. Az érzékszervek önmagukban csak a lélek önmódosulásai.

2. A tapintás az egyedüli szerv, mely a külvilágról ítél.

3. A tapintás tanítja a többi szerveket ítéletre.

4. Az egyedül álló ember szükségleteiről s képzeleiről.

Condillac az „élőszobor“ eszméjében akarja bizoyítani rendszere alapelvét, hogy t. i. minden ismeretünk érzeteinkből származik. A szobor eszméje eredetileg nem egyéb hypothesisnél, allegoriánál (L. Johnson és Burger i. m.), mely szemléletessé akarja tenni, hogy az emberiség és az egyén is mily módon jutott el fokozatosan a műveltségre, ismeretekre. A szobor minden érzékszervvel el van látva, de ezek nem működnek; csak az író akarata szerint éled munkára fokozatosan minden egyes szerv, s e végett a szobor márvány burkolattal van a külső ingertől elzárva. Szerző később megfeledkezni látszik a hypothetikus kiinduló pontról, s a realis való, a tapasztalat szemléltetésére használja alakítását és e jelképi alapra építi egész rendszerét. Így alapjában elhibázott lesz az egész rendszer, mert a valósággal ellentétesen, sorjában, *successive* kelti életre az érzékszervek munkáját, a mi a természetben egyszerre, kölcsönös egymásrahatás alakjában történik. A hibás feltevésekből vonható helytelen következtetések csábítása alól még Condillac szigorú óvatossága sem vonhatta ki mindig magát.

Itt ismétli Condillac régi nézeteit, hogy minden *ismeretünk forrása az érzet*, de a testi szervek csak vezető csatornák, alkalmi okok, mert csak a lélek érez. Új e mondásában az a tanítás, hogy *érzeteinkbe ítéletek* vegyülnek, hogy *nem születik* szerveinkkel az érzés tehetsége, hanem *meg kell tanulnunk a látást, hallást stb.*, szóval az *érzékek funkcióját*. Ismeretelméleti szempontból különösen ez az utóbbi tétel, hogy t. i. az ítélet is érzés dolga, mutatkozik nagyjelentőségűnek. Itt nyilvánul meg leginkább a különbség empirismus és sensualismus között. Mig Locke

szerint ismeretünknek két forrása van: az *érzet*, és az észrevételnek *benső* tudomásulvétele, addig Condillacnak az a sarkalatos kiindulópontja, hogy ismereteinknek csak egyetlen forrása van, az érzet, mert a mit Locke reflexiónak nevez, végső elemzésben szintén érzet.

Locke-kal szemben kiemeli, hogy az egész lelki élet *átalakult érzet* („sensation transformée“).

A figyelem maga is érzet, de a lélektől különösen megvilágított *intenzív érzet*. Az érzet az inger elmulta után is fennmaradhat, s ekkor emlékkép (=idea) a neve. Ha két érzet kerül egyszerre a lélekbe, a figyelem megoszlik a kettő közt, összemér, különböztet. más szóval: *ítél*. A gondolat sem egyéb, mint „transformált“ érzet, az összehasonlítás egész sorozata után visszamaradt képzettszövedék, a figyelem éles fényétől részeiben megvilágítva.

De nemcsak az érzet értelmi oldala, hanem az *affektusok alakulatai* sem egyebek érzetátalakulásoknál. Az érzet maga kellemes, vagy kellemetlen; azt keresni, emezt kerülni igyekszik a lélek az összehasonlítás után. Így származik a vágy és akarat. A *vágy* is ítélet egy *élvezethiányról*; ha már nincs jelen a tárgya, az emlékezet festi kívánatosra, s röpi felé a lélek. Így lesz ez különböző erősségi fokon: szenvedély, remény, félelem, akarat.

E szerint minden lelki tartalom az érzetből ered. Az érzékek csak felfogják a külső hatást. A megkülönböztetési képesség (szervi functio) sem „innée“. hanem szerzett, mert tökéletesíthető s így kezdetének is kellett lenni. Az ember eleinte csak „néz“, de nem lát: ezt meg kell tanulnia lassan. A sok *gyakorlás* által *készség* lesz belőle. A festő gyakorlottabb szeme ugyanazon képen többet lát meg egyszerre, mint a laikus látású. Az egyes szervek érzetei a lélekre nézve csak önlétének módosulásai: szag, fény, hang stb. Csak a tapintás helyezi ki az eredetileg „bennlevő“ érzeteket a külvilágba, s így lassan megszokja a külső tárgyakban keresni azt, a mi eredetileg a lélek benső érzete. A külvilágról való *képzetek* csak a hatásra vallanak, de a *tárgyak igazi természetéről*, lényegéről *nem adnak* semmi *felvilágosítást*; hogy ezek *mik* önmagukban, azt nem tudhatjuk: csak mintegy tükörképei a ráeső hatásnak. Hiába igyekeznek a philosophusok a dolgok természetébe hatolni (L a tárgyalat mű IV. r. 1. l.) Az ismeretek forrása: az érzet, de alapja: a *képzet*, mert csak *erről tudunk!*

Az eredeti érzet egyszerű s ebből complicálja a lélek az összetett lelki folyamatokat, képzetsorokat a maga gaz-

dagítására. (L. a tárgyalt mű 386—89. l.) A régi philosophusok nem ismerték a képzetek eredetét; innen a sok tévedés. Hogy benntermett képzeteket tételeztek föl, ennek az az oka, mert teljességgel ismeretlen előttünk az az idő, a mikor képzeiteinket szerezzük; csak a már „tudottra“ emlékszünk s el nem tudjuk képzelni, hogy volt idő, mikor a lélek teljesen üres volt. Az ismeret épp úgy, mint az érzékszerv minden képessége is, kívülről okozott lassú fejlődés, tanulás eredménye. A szobor a kellemes vagy kellemetlen érzet szerint határozza el magát a cselekvésre; a szükségérzet a vezetője, ez hajtja a tapasztalat szerzésére s így végeredményében az *emberiség mestere* összes ismeretei megszerzésében: a *szükséglet*.¹

Mindez az ismeretre vonatkozik. De Condillac érzi, hogy elméletének — ha egyetemességre számít — az erkölcsiség megmagyarázására is alkalmasnak kell lennie. Ezért a szóban levő művéhez csatolja „*Dissertation sur la Liberté*“ című értekezését, melyben a moralitást is a tapasztalat eredményeképp értelmezi s az *ész uralma alá* helyezett *akaratban* leli meg az igazi *erkölcsi szabadságot*. *Isten* is csak azért mondható *szabadnak*, mert *mindent ismervén*, soha sem tesz egyebet, csak a mi méltó hozzá. (L. i. m. 428—30. l.)

4. A „*Traité des Animaux*“ (Értekezés az állatokról) cz. mű az előbbi értekezés kiegészítője a vonható következtetések alapján. Az állat is érez, tapasztal, ítél. De *szükségletei* kevesebbek, mint az emberéi, így *ismeretei is kevesebbek* lesznek, s inkább *készségek* a sok gyakorlat folytán. Az ember előtt sok minden áll az utánzásra, ezért sok egyéni typus fejlődhetik ki. A ki elzártan él, keveset tapasztal, keveset utánoz, míg a nagy társaságban élő több mintát láthat, követhet, s éppen e miatt nem hasonlít egyikhez sem. (L. i. m. 97. l.)

Az emberi haladás egyik főszközlője a *nyelv*, a „társaság lelke“, mely csak a társas közösségben fejlődhetik tökéletessé folytonosan. Az állatok — *beszéd híján* — nagyjában mindig *ugyanazon ismeretre* vannak *korlátozva*, mint a melyet a magában álló egyén képes megszerezni, s így kultúrákincsük nincs, nem lehet: de azért az ember társaságában a „jelbeszédet“ ők is jól megértik.

¹ L. i. m. 372. l.; „*Mais comme sans expérience il n'y aurait point de connaissance; il n'y aurait point d'expérience sans les besoins, et il n'y aurait point de besoins sans l'alternative des plaisirs et des peines . . .*“

Az állat nem lehet szabad, mert szükségletei s a körülmények uralkodnak rajta, ezek a vezetői, ezeknek a rabja. Főleg két dolog különbözteti meg még az állatot az embertől; 1. Isten eszméje és 2. a morális élet, melyekre csupán az ember emelkedhetik fel. (L. i. m. V. r.) Az ember választ szükségletei közt, szabadon, ész által a szenvedélyek hatalma ellen, maga vezeti magát, vagyis ő szabad akaratu. Az állat vezetője az: ösztön (instinct), az emberé: az ész (raison); ez a főkülönbség! (L. i. m. 184. l.)

5. A „*Cours d' Études* pour l'instruction du prince de Parme.“ (Tanmenet a pármai herceg oktatására.) 16 kötetes munkája Condillacnak, melyben a tanítói évek munkásságát foglalja össze. E mű részei: 1. Discours préliminaire és Grammaire, 2. L'Art d'Écrire, 3. L'Art de Reasonner, 4. L'Art de Penser (1—1 kötet), 5. Histoire ancienne, 6. Histoire moderne 6—6 kötet és végül 7. Étude de l'Histoire. (Megjelent az egész mű az 1769—1773. években, Párisban és Pármában egyidejűleg.)

E 16 kötetes munka, mely alább külön fog tárgyalatni, Condillac elveinek paedagogiai összefoglalása és alkalmazása.

6. A „*Logique*“ cz. mű eredetileg tankönyvül volt szárv a lengyel udvari iskola („*école palatine*“) számára; tényleg Condillac philosophiájának legrendszerezesebb összefoglalása. Úgy ezen könyvében, mint a „*Langue des Calculs*“-ben is szerző az analitikai módszer tudományi-alkalmazását mutatja be; erre a módszerre pedig a természet tanított bennünket, mely az emberiség évezredes haladásának is az útja. A nyelv az emberi művelődés kincsének megőrzője; valójában nem egyéb, mint elemző módszer, s minden analitikus módszer nem más, mint nyelv.¹

Ez azon módszer, melyet „a legkisebb párisi varrónő is ismer és alkalmaz, midőn szétfejtí azt a mintát, melyről utánzatot kell készítenie, majd a részek megismerése után összeállítja az új ruhát is.“ . . . A tudatlan pór és tudós között az egyedüli különbség csupán analsáló képességeik különböző fokaiiban van. Gúnyolja a philosophusok zagyva nyelvét, mint annak a biztos jelét, hogy olyanról beszélnek, a mit maguk sem ismernek. A helyes terminusok megállapítása ezért fontos minden tudományra; a nyelv alkalmazásától függ az okoskodás is. (L: i. m. 134 l.)

Ezekben ismertetem Condillac műveinek tartalmát.

¹ L. i. m. 167. l. „Non seulement toute langue est une méthode analytique, mais toute méthode analytique est une langue.“

Talán hosszabban foglalkoztam is velük, mint tárgyam kimért köre engedné, de szükséges volt megtennem a későbbiek megértése végett.

Condillac sensualista, de nem oly értelemben, hogy ismereteink pusztá érzéketek, inkább „*sensationista*“, a ki az *érzetet* tekinti ugyan összes ismereteink *forrásának*, de erősen hangsúlyozza ugyanekkor, hogy *csak a lélek érez*, ennek épp oly *ismertetőjegy*e az *érzés*, („*sentir*“), a mint a testnek a *kiterjedés* („*extension*“). Ezért nem szabad őt materialistának tekintenünk; inkább *szélsőséges empiristának* volna mondható, hiszen ismereteinkben a tapasztalat („*empiria*“) döntő szerepét, a külvilág fontosságát állandóan hangsúlyozza. (Tanainak egyik legszélsőbb túlzója, Helvétius, sem materialista!) Külön kiemeli Condillac, hogy az ismeret alapja a *tudatos képzet*, a melyből az egész lelkiélet levezethető. A világ anyagi eredetét — óvatos önmérséklettel — nem állítja, sőt többször kijelenti, hogy a *világ valódi természete rejtve marad* elménk előtt. Mi csak a *hatásokat*, a *jelenséget* érezzük, s a hatásból *joggal következtethetünk az okra*, a *valóságra*, de hogy ez — épp úgy, mint maga a lélek is — *előjében minő substantia*, arról hallgat mindenütt. „Érzem, tapintom a jelenségeket, de még azt sem tudom, hogy magam mi vagyok“, mondja több helyt¹ műveiben. (L. Tr. d. Sens. IV. és VIII. fej.)

Az istenség létét is a jelenségektől feltételezett okok láncolatából, egy első okból — koszmologiai bizonyítás — vezeti le, de részletesebb elemzésbe nem megy sehoh.

Sokan egyenesen Condillacot tették felelőssé a materialista tanok, sőt a francia forradalom rombolásaiért is, a mi igazságtalan és téves is. La Mettrie már jóval előbb, 1745-ben, megírta híres művét (Hist. nat.), melyből merítettek a forradalom vezérszónokai is. Sőt Condillac egyenesen ellene szól a materialismusnak (l. Tr. d. Sens. I. 1. 3.): . . . akik csak mindent materiának néznek, gondolják meg, miképen létezhetnék a pusztá anyag. A kik csak egy substantiát ismernek el, épp úgy csalódnak, mint a rationalisták.²

¹ Helyenként egyenesen Kant kriticismusának terminológiájával beszél, egy „jelenségvilágról“ és egy örökre „megismerhetetlen“ szellemi világról. L. ez álláspontról Windelband id. műve illető helyét s ezenkívül a Jancsovics „Condillac“-fordításához csatolt (60. és 61. sz.) jegyzetét (200. l.), a ki többi jegyzeteiben is részletesen kiterjeszkedik Condillac eszméinek más rendszerekkel való kapcsolatára.

² Réthoré is kiemeli — i. m. 79. l. —, hogy Condillac az érzékek munkáját csak „alkalmi okok“-nak tekinti, s így legfeljebb csak empiristának tekinthető.

Azzal is vádolják Condillacot, hogy az akarat szabadságát nem ismeri el, hogy csak az érzékek és megszokás, a „vak véletlen“ művéül hirdeti az akaratot. Tény az, hogy a tapasztalatnak az akarat kialakulásában való nagy fontosságát kiemeli, de az akarat szabadságáról nem mond le, sőt egyenesen hangsúlyozza azt.¹

Több helyütt mondja, hogy az igazi *moralis szabadság* abban áll, hogy *a jót tegyük, hogy azt akarjuk, a mit kell akarnunk.* (Akár Kant szigorú erkölcsi tanácsát hallanók: „Du kannst, denn du sollst!“) Mentől inkább *legyőzzük szenvedélyeinket, annál szabadabbak vagyunk.*²

Condillac tehát Locke után indulva, önálló álláspontra jutott; a sensualismus ismeretelméleti álláspontjára, habár a racionalisták (Descartes, Malebranche!) hatása alól ő sem tudta magát kivonni, a mint ezt műveiből sok helyt kimutattuk.

Követői tovább fejlesztették tanait (l. Picavet: „Les Idéologues“ cz. művét!); pszichológiáját főleg physiologiai szempontból kiegészítették: így főkép Destutte de Tracy, Laromiguière, s az újabbak közül Taine is. De különösen hatott az angolokra, főképen associatio-elméletével: Stuart Mill, H. Spencer és A. Bain philosophiájára, és az olasz philosophusokra is, a mint ezt Dewaule („Condillac et la psychologie anglaise contemporaine“) alapos tanulmányában gazdag adalékokkal kimutatta.

III.

Condillac paedagogiája.

Lássuk már most, hogy a fent kifejtett philosophiai elveit hogyan valósította meg Condillac, mint gyakorlati paedagogus.³ Szándékát ugyanis, hogy paedagogiai elveit

¹ L. Tr. d. Sens. IV. IX. 2. §. „A tapasztalat és reflexio lesznek a vésők a szobrász kezei közt, ki a holt kődarabból tökéletes szobrot készít. Hogy milyenné válik az anyag, az a művészettől, a módtól függ, a hogyan az eszközt kezelni tudják. (L. 418—20. l. is!)

² L. Dissert. 18. §, továbbá a Tr. d. Sens. IV. R. VIII. fej. 53., valamint „Dissert. 429—31. l. is: „Instruit par l'expérience, j'examine, je delibère avant d'agir . . . et je fais un meilleur usage de ma liberté à proportionnelle, que j'ai acquis plus de connaissance!“

³ Condillac bár maga 9 évig nevelő volt XV. Lajos unokája mellett, rendszeres paedagogiai művet nem írt; terve — sajnos — csak szándék maradt. L. Picavet: i. m. „Avant propos“-ját: „On peut regretter en psychologue comme en éducateur, qu'il n'ait pas mit ce plan à exécution.“

összefoglaló rendszeres munkában megírja, nem valósíthatta meg. Úgy kell azokat összeszednünk műveiből, tanítványa számára készített „tanmenetéből“, hol elszórtan sok becses útmutatást, pszichológiai megfigyeléseket, módszertani észrevételt és követett tanítói eljárásának teljes leírását közli.

Hogy kora iskolai tanításáról miként vélekedik, már fentebb érintettem. Azt tartja, hogy a legtöbb ember az iskolából kikerülve. kénytelen újra kezdeni a tanulást és pedig egészen más módszerrel, mint az iskolai tanításé. De erre csak ritka energiával bíró szellem képes; a többség elkallódik, vagy zavaros fogalmakkal, haszontalan ismerettel sínylődik az életben. Hasonló rossz véleménynyel vannak, mint láttuk, még a korabeli iskolákról: Diderot, D'Alembert¹ és Voltaire is. Nem is lehet ezen csodálkozni, különösen a XVIII. század forrongó korszakában, mikor Európa-szerte nyilatkozik az iskolával való elégedetlenség. Innen van, hogy a század második felében annyi iskola-reformátorral találkozunk. A kor eszméit az iskolában szeretnék terjeszteni az „apostolok“, de az iskola ekkor is, mint minden időben, roppant conservatív intézménynek bizonyult. A jezsuiták által vezetett középiskolák, melyek az egész XVII. század folyamán oly népszerűségnek örvendtek, lassan megmerevednek s eljárásuk gépiessé válik az egyszer megállapított rendszerhez való ragaszkodás miatt. Az intézeteikből kikerülő legnagyobb szellemek válnak legszenvedélyesebb ostorozóivá a fennálló iskolai rendszernek. (L. Voltaire-t és másokat is!)

Condillac is az elégedetlenek közé tartozott. Gondolkodásával, törekvéseivel semmikép sem egyezhetett az akkori iskola munkássága. Javítani, reformálni akar, a hol lehet. Új módszert ajánl a tanítóknak. De hozzáteszi, hogy ez a módszer tulajdonképen nem új, jóllehet annak tűnik fel, mert oly régi, mint az emberiség művelődésének hosszú története; hiszen ennek a módszernek a segítségével jutott el az emberiség a haladás mai magas fokára — jóformán a semmiből. Kifogásolja, hogy sokan képtelenek tartják a gyermeket az „ész koráig“ („âge de raison!“) a gondolkodásra, pedig helyes módszerrel jó korán és sikerrel vezethető a gyermek tanítása. Helyesen jegyzi meg, hogy az emberiség — csupán a rövidség kedvéért — általános fogalmakkal fejezi ki gondolatait, de az oktatásban nem szabad így kezdeni, hanem úgy, a mint maga az emberiség kezdte: egyes dolgok megfigyelésével, észlelettel, máskép eljárá-

¹ L. Összes művei között „Collège“ cz. értekezését.

sunk fordított lenne. A korabeli iskolák eljárásában a főtévedés abban van, hogy úgy tekintik a gyermeket, mintha már megszerzett, kész ismeretekre lehetne támaszkodni. A sok sikertelenség másik oka azon balhiedelem, hogy a gyermekek még nem tudnak a dolgokról gondolkodni, ezért csak „szavakat“ tanítanak nekik dolgok helyett.¹

E mindenképen figyelemreméltó fejtegetések után kerül Condillac — szinte érthetetlen módon — önmagával, módszerével, filozófiai tanainak alapvető elveivel a legélesebb ellenmondásba, mikor azt ajánlja, hogy a megfigyeléseket nem a külső concret tárgyakon, hanem a lélek benső tulajdonságainak, képességeinek analizálásán kell kezdeni. Így a legelvontabb filozófiai fogalmakon akarja kezdeni az oktatást s 7—8 éves tanítványában igazi „kis bölcselőt“ lát, a kivel a legnehezebb metaphysikai problémákról értekezhetik a külső tárgyak helyett s a mint többször megjegyzi: „e terv nem végrehajthatatlan“.² Bizonyára filozófiai rendszerének alapelve: az *ismeretek genesisének fontossága* téveszti meg itt a tanítót, úgy hogy mindenekelőtt ezt akarja tisztázni a kis tanítvánnyal is. Az analtikai módszer „egyedüli helyes“ eljárása készletti Condillacot, hogy mindenekelőtt az ismeretek származását, a képzetek keletkezését akarja megvilágosítani, s ha ez sikerült, akkor a többi tanítás könnyen végezhető. A mint látjuk, Condillac a tudományok módszerét alkalmasnak véli a tanítás iskolai eljárásában is.

Mielőtt azonban a didaktikai eljárásról vallott felfogását ismertetném, tisztázandónak vélem két fontos kérdés megállapítását: 1. hogy *minőnek* képzelte Condillac a *gyermeki* lelket; 2. *minő* célt tűz ki a nevelés elé.

Miként említve volt, Condillac csak az érzetet tekinti ismeretforrásnak. A lélek csupán *egy képességet*: az „*érzést*“ hozza magával, *a mely azonban* a külvilág hatásaira *nem egyformán* reagál. A külső hatások gyönyört vagy fájdalmat okoznak a lélekre s ennek foka minden gyermeknél más és más lesz, s ez nem függ a nevelőtől. Az öröm és fájdalom iránt való *fogékonyság* („dispositio“) az alapja minden *egyéni különbségnek*, melyet így a nevelésben figyelembe kell venni. Az öröm iránt való fogékonyság átvezeti Condillacot a figyelemnek, a jó tanítás feltételének felkeltő eszközére: az *érdeklődésre*. A gyermek ugyanis azon dol-

¹ L. Discours préliminaires IV. és követk. lapjain.

² L. Disc. prélim. IX. 1.

gokról nyer világos, tiszta képzetet, a melyek érdeklik, míg az érdeklődést fel nem keltő dolgok zavartalan, határozatlan körvonalakban maradnak a lélekben.¹ A gyermeknek örömet, kedvet kell éreznie a tanusított tárgyak iránt: ekkor éri el célját az oktatás. Fontos rügök a gyermeknél: a hiúság, önbizalom, siker. Ha valami eredményre magától jut el, ez fokozza önbizalmát s hasznos indítást ad a jövő önálló munkálkodáshoz: „mentől tanultabb, annál könnyebben tanul“.²

A *tehetségeknek* már most kétféle típusát különbözteti meg, ú. m. 1. a *gyakorlati* („penser par habitude“) és 2. az *elméleti* (penser par réflexion“) tehetséget. Az első típus képviselője az összes hatásokból könnyen és *gyorsan itél*, a második az *okról-okra* következtető *lassúbb felfogású gyermek*. A gyermeket éppen úgy *szükségletei* vezetik első ismeretei megszerzésében, mint az emberiséget is s csak e „gyakorlati ismeretek“ után jő nála is a kíváncsiságtól vezetett kutatási vágy. Az előbbi fokon a hibák önmaguktól kijavíthatók, míg az utóbbin gyakori a tévedés. „Ebből érti meg a gyermek az emberiség lassú fejlődését is“ — véli Condillac.

Mint ezekből kiderül, Condillac sokkal rövidebben végez a gyermeki lélek elemző tanulmányával, mint tőle, a *Traité des Sensations* szerzőjétől várhatnók.

Lássuk most, minő célt tűz ki Condillac a nevelésnek a *Cours d'Études*-ben?

Mint hogy a pármái herceghez való nevelői elhivatásával „készen adott“ helyzetet talált, ennél fogva nevelői cél kitűzés, és nevelői terv megállapítása tekintetében alkalmazkodni kellett az eléje szabott helyzethez. Itt tehát a nevelői célt a jövőendő fejedelem hivatása: a népek felett való uralkodás által magától kitűzöttnek tekinti. A jövőendő fejedelem pedig nem önmaga, hanem főleg az alattvalók érdekében tiszta, erkölcsös életet tartozik élni — „helyzetéhez méltó példakép nyújtása“ céljából: hisz „ő nem önmagáért, hanem másokért él“ — mondja Condillac.

Mindamellet mégis talál itt-ott alkalmat a trónörökös nevelője arra is, hogy az általános nevelési célról néhány megjegyzést tegyen, a melyekből összeállíthatjuk tárgyunkra vonatkozó véleményét. Condillac eszerint tulajdonképen nem foglalkozik egyetemes célkitűzéssel. Ez kitűnik abból, hogy a mikor a célról beszél, kiemeli ugyan „a

¹ L. Tr. des. Sens. 390. l.

² L. Disc. préI. XII.

széles látókörű általános“ műveltséget, de nyomban hozzáadja azt a korlátozást, hogy az „*élet-hivatás*“ az irányadó, vagyis az ő szavaival élve, figyelemmel kell lenni a „*társadalmi állapotok*“-ra. A herczeg azért tanulja a történelmet, hogy uralkodni és kormányozni tanuljon belőle, mert ez fontos a nép boldogítására. A gyakorlat, a hivatás annyira fontos az ő szemeiben, hogy ennek kedvéért lemond a nevelés önálló céljáról. Az általános népnevelés eszméjére — hiven legkiválóbb kortársaihoz! — nem tud felemelkedni, mert szerinte „a nevelés alkalmazkodni köteles az egyes polgári állapotokhoz, épp azért, mert a *társadalomnak* nem egyformán vannak *hasznára* s az életfeltételekkel emelkedik a műveltség terjedelme is“. ¹ (Saját-ságosan találkozik e gondolatban Rousseau azon elvével, hogy „a szegénynek nincs szüksége nevelésre, mert őt az *életviszonyok* nevelik“.)

Lássuk már most, hogyan, minő részletes munkaterv segítségével igyekezett Condillac nevelői feladatainak megfelelni. Könnyebb áttekintés céljából a közhasználatú hármas felosztást — a testi, erkölcsi és értelmi nevelés rendjében — kívánom alapul venni.

a) *Testi nevelés.*

A testi nevelésről Condillac igen kevés helyt nyilatkozik, a mi Rousseau Emiljének megjelenése után nagyon feltűnő volna, ha nem gondolnánk arra, hogy a Cours d'Étudesben — mint a cím mutatja — csakis a tanulmányokról akar szólni, s hogy a herczeg testi nevelése feltehetően külön gondozásban részesült. Az író paedagiájának alapelveiből s némely tárgyak tanításában tett észrevételeiből annyit mégis lehet következtetni, hogy híve a *testedésnek*, mert az „elpuhultságot“ tartja a népek, államok romlásának főokozójául. ² A *mozgás* fontosságát külön is hangsúlyozza; abból pedig, a mit a tapasztalatszerzésnek módjairól mond, szintén az következik, hogy a testi erő kifejtését szükségesnek véli. ³ Hibáztatja azt az anyát, a ki, csakhogy gyermekét a fájdalomtól megóvjá, kímélni akarja;

¹ L. Disc. pré. (55—70.) több helyét: „Il est évident, que *l'instruction doit varier comme l'état* auquel on les *destine*.“ Máshol ismét így szól: „A talaj sem egyenlően alkalmas az építkezésre, az ember sem a műveltségére.“

² L. A történelem tanításánál tett megjegyzéseit.

³ L. Tr. des Sens. II. r. VI. f. „Mozgás a gyermek legnagyobb élvezete, még ha elesik is, a fájdalmat szívesen tűri!“

ez a túlságos kímélet képességei kifejlesztését akadályozná meg s az ily gyermek „testi-lelki lethargiába“ süllyedne. Azon elvéből, hogy a képességek, ha nem gyakoroltatnak, visszafejlődnek, félreérthetetlenül következik az *érzékszervek gyakorlásának* szüksége s az *egész test* gondos *ápolása*, mert a *képességek a szervi gyakorlottságnak* a kizárólagos eredményei.

Nem akarjuk a felsorolt nézeteket Condillac műveibe „belemagyarázni“; de a ki az ő nevelői eljárását, tanítását gondosan tanulmányozza, meggyőződésünk szerint kikerülhetetlenül ugyanerre a következtetésre fog eljutni. Éppen, mert Condillac e fontos kérdésekről hallgat, kellett következtetés útján kinyomoznunk idevágó álláspontját.

b) *Erkölcsei nevelés.*

Condillac az erkölcsi nevelés kérdését sem tárgyalta rendszeresen. Annál többet mond alkalmilag e tárgyról, más területekkel kapcsolatban, a honnan saját szavai is idézhetők.

Az *erkölcsi nevelés céljául a moralitást*, gyakorlatilag az *erényes életet tüzi ki*, mely nem egyéb szerinte, mint „a törvények szerint való élés“. Itt azonban nem pusztán külső, világi törvényeket ért, hanem az „Isten sugallatára létrejött törvényeket“ — mert Isten az igazi törvényhozó a lelkiismeret közvetítésével —, a világi törvény, feltéve hogy helyes, csak ennek megvalósítója. Szükségleteink ugyan természettől jönnek s legtöbbször *elhatározók* cselekvéseinkre, de nem mindig s éppen ezen téren nyilvánulhat a „*szabad akarat*.“

Cselekvéseink *irányítója* kezdetben csak a *legnagyobb gyönyör*, míg később éppen a tapasztalat hatására a kisebb fulánktól, „a kevesebb bánattól kísért gyönyör“, a csendes megelégedés keresése lesz reánk az igazi boldogság, a mi magával hozza a vágyak megzabolázását, a *szenvedélyeinken való biztos uralmat*, vagyis — Condillac szavaival élve — „választhatunk a motivumok között“. A helyes választás s így az *erkölcsi szabadság* főbiztosítója a *minél több ismeret*: „Isten maga is csak azért szabad, mert mindent ismervén, sohasem tesz egyebet, csak a mi méltó hozzá“. (Dissert. 431. l.) Az ember csak a tapasztalat által válhat szabaddá s csak a szenvedélyek viharaiiban nem ír a belátás akaratunkon, máskor mindig. (Dissert. 435. l.)

E szerint Condillac az *értelemnek döntő szerepet* tulajdonít az erkölcsi *akarat nevelésében*, hisz bizonyos csekély

korlátozással az *erény* taníthatóságában. Becses utasításokat ad erre, midőn a nevelés „*megelőző hatásairól*“: „a jó *magvak* korai *elhintéséről*“ szól.¹

A jó szokások („*habitudes*“) épp úgy keletkeztethetők, a mint a rosszak visszafejleszthetők, elfojthatók. A *tévedés* egyedüli út a helyes fogalomhoz erkölcsi téren is, mert csak így lehet a jót a rossztól megkülönböztetni. „A jó utat *ismernie* kell annak, a ki azon menni akar!“

Az erkölcsi tanácsok csak a megfontolások „*csendes idejére*“ valók, mikor az elme higgadt belátásra, minden oldalú bírálatra képes. A motiválás itt is fontos a cselekedethez: a *jutalmazás* és *büntetés* társuljon *nyomban* a cselekedettel, hogy az alkalom csábításakor mindig legyenek „*intőink*“ — a képzettársítás révén — a rossz legyőzésére, a jó mellett való megmaradásra.²

Alkalmilag — a lélek fogékonyabb állapotában — ki kell emelni a gonosz ember önvádjait épp úgy, mint a becsületes ember nyugodt lelkiismeretét, a tiszteletet, melylyel környezetétől bír. A gyermeki lélek örömet hajlik a megbecsültetésre, az elismerésre, dicséretre: ez nagy hatalom a nevelő kezében.

A törvényhozók is erkölcsnevelők, a kiknek szintén „*meg* kell mérgeznü a szenvedélyek édességét s ekként a legdurvább nép is *erényre szokik*“.³ A szabadság nem természetfölötti erő, mert a körülmények és az ismeretek teljesen meghatározzák. Az állat mindig szükségletei uralma alatt áll, a legerősebb szenvedélyének rabja. Az *ember választ eszével* a lehetőségek közt, széttöri bilincset: *szabaddá válik* s felemelkedik a *tiszta moralitás*,⁴ a *tökéletesség*: Isten fogalmára. Látnivaló, hogy Condillac a vallást nélkülözhetetlennek tartja az erkölcsi nevelés s az egész erkölcsös élet területén.

Szintügy kiemeli az élő példa a környezet fontos nevelő hatását is. Sőt az olvasmányok hatásáról is megemlékezik⁵ egy helyütt: „*Veszélyes az ifjak lelkére izgató olvasmányok hatása, melyek felforgatják okoskodásukat, mivel szenvedélyeikre, heves képzeletükre hatnak. A vallási fanatikus könyvek („jelenések“ stb.) is épp ily veszélyesek; fel kell őket világoztatni.*“

¹ L.: Tr. des Animaux, 172—75. l.

² L.: Tr. d. Animaux, 178. l. „En un mot, lorsque nous sommes méchants, nous avons à quoi devenir meilleurs!“

³ L. Étude de l'Histoire, 31. l.

⁴ Tr. d. Animaux, 184. l.

⁵ l. Essai, 84—129. l.

„Az államok nagysága, a népek boldogsága is az erkölcsökön, a belső tisztaságon alapul“, mondja s ennek bizonyítására a történelemből bőséges példákat hoz fel. A hol az erkölcs hiányzik, ott kikerülhetetlen a bukás.¹

„Mikor a szellem a gyönyör hajhászatában merül ki, mikor a pénz becsesebb az erénynél, szabadságnál, akkor semmi reform sem ér semmit. Ezért az *erkölcsök reformálásával* kell kezdeni az orvoslást“.

Fel is használ Condillac minden alkalmat, hogy az erényes életet megkedveltesse tanítványával. Saját példászerű tiszta erkölcsi életén kívül a történelem nemes példáinak felidézésével igyekszik fejedelmi tanítványának lelkébe a nemes magvakat elhinteni. S ha mégis az elhintett mag nem kél ki mindig, vagy éppen gyom, dudva nő helyén: ezért nem lehet a magvetőt felelőssé tenni, mert a siker más tényezőktől is függ.

Jellemző Condillac emelkedett szellemű tanítására a nemes intés, melyet a herceghez intéz:² „Ha ön nagy ember akar lenni, *felejtse el, hogy fejedelem!*“ . . .

c) *Értelmi nevelés.*

Legbővebben foglalkozik Condillac az értelmi neveléssel, miről a Cours d'Études bevezetése és a „Discours préliminaire“ bőven tanuskodik.

Az értelem kiművelését tartja a legfontosabbnak. „Többet él“, többet élvezhet az életből, a kinek több az ismerete s ez teszi az embert valóban szabaddá s úrrá a természetben és önmagán is. (A hit és tudás nincsenek ellentétben nála, sőt kiegészítik egymást.) A tudás alapja: a képzet s ennek forrása az *érzet*, gyökere minden emberi ismeretnek. Az érzés („sentir“) eredeti mivoltában magával hozza a gyönyör és fájdalom iránti fogékonyságot, mely a tapasztalatszerzésre — s így az ismeretekre nézve — elhatározó fontosságú. E „magával hozott egyéni dispositiók“ gondos megfigyelése első kötelessége a jó tanítónak.

Az érzékek gyakorlással fejleszthetők s így jutunk bizonyos készségek birtokába, melyek a sok gyakorlással tökéletesednek s legvégül „mechanikusokká“ válnak.

Az érdeklődés a gyönyör iránt érzett fogékonyságon alapszik, mely az érzőszervek funkcióját kíséri s melynek

¹ L. Étude de l'Hist. 359. l.

² L. Étude de l'Hist. 410. l. „Si Vous voulez être un grand homme, oubliez, que Vous êtes un prince!“

segítségével irányítható a gyermek tudásvágya. A tudásvágy vezetésére érdekes gyakorlati útmutatást ad a tanítónak: Ha a gyermek kíváncsisága jogos, elégítsd ki; ha pedig nem körébe vágó, csak egy részét elégítsük ki. (Tehát ne mondjunk meg mindent, de a mit mondunk, igaz legyen!) Hadd maradjon fenn benne némi kíváncsiság, melylyel vezetni lehessen.¹ *A gyermeki lélek maga kívánja az oktatást* — kinyilik minden hatásra! — ezért jó korán gondoskodni kell a *hasznos, nemes magvak elhintéséről*. A gyermek könnyen ítél a korán látott, tapasztalt dolgokról. Így fejlődik ki „készség“ alakjában az *ízlés* is, mely nem egyéb, mint a dolgok *értékének gyors* észrevevője és pedig minden reflexió, gondolat közbejötte nélkül. Az ízlés nevelése csakis szép minták, választékos tárgyak szemléltetésével lehetséges,² „ezért a jó ízlés a világi osztályrésze“.

A tanítási terv elkészítése és a tananyag megválasztása előtt kifejti, hogy a gyermeknek azért kell áthaladni az emberiség fejlődésének útjain, hogy megérthesse saját értelmi fejlődését, mert az emberiség és az egyén fejlődése lényegileg egy.³ Az értelmi nevelés főcéljául a *gondolkodóképesség kiművelését* jelöli meg, mert csak ez adja meg a lehetőséget a későbbi haladásra.⁴ Ellenben a „memoria csodáit“, mire kis gyermekeknél oly gyakori példa található, éppen nem becsüli. Az erre való törekvést — mint a melyet a középkor híres elve fejez ki legtalálóbban: „*Tantum scimus, quantum memoria tenemus!*“ — egyenesen elítéli. Ezzel szemben felállítja a saját tételét: „A ki sokat gondolkodott, sokat is őrzött meg“ („*Celui, qui a beaucoup réfléchi, a beaucoup retenu!*“). Az iskola feladataul a *gondolkodni megtanítást* jelöli ki. („*En un mot il s'agit de lui apprendre à penser!*“). A tehetség hiánya azonban nem pótolható!

Az értelmi nevelés körének feldolgozásában — könynyebb áttekinthetés céljából — Condillac nevelői eljárását az alábbi hármass felosztás szerint taglalom.

- α) Mit kell tanítani?
- β) Minő rendben? és
- γ) Hogyan?

¹ L. Tr. d. Anim. 172—73. l.

² L. Essai. 147. l. . . . „c'est pourquoi le bon goût est ordinairement le *partage du monde*“.

³ E gondolatával Condillac érdekes találkozásba jut Ziller „Kulturfokok elméletével“, melyre a csirát Condillac rendszere adja. De hogy itt kölcsönzésről vagy véletlen megegyezésről van szó, annak eldöntése jelen munka keretén kívül esik.

⁴ L. Disc. prélim. XIII—XIV. lapokon.

α) *A tanítás anyaga.*

Az egyén épp úgy, mint az emberiség a maga fejlődésének útján három fokozaton megy keresztül: 1. Először csak a *szükségesség* vezeti; 2. majd eljut a kényelemre, kifejlődik izlése; 3. s csak legvégül vezeti a *tudásszomj a spekulációra*, költészetre, philosophiára.

A tanítás anyaga e szerint hármass csoportra oszlik, helyesebben e három fejlődési fokon megy át:¹

1. Szükséglet.

2. Izlés.

3. Tudomány köre, mely a *természetes fejlődés sorrendjének is megfelel*. E három fokozat a legtöbb tárgycsoporton belül is érvényesül.

A tanított *tárgyak* — Condillac sorrendje szerint — a következők voltak:

I. A *nyelvtudományok* köréből: a) *Anyanyelv*: nyelvtan, stilisztika, poétika, irodalom. b) *Idegen nyelvek*: latin nyelv és irodalom.

II. *Vallás*: katechismus és bibliatörténet.

III. *Philosophia*: lélektan, bölcsélettörténet.

IV. *Történelem*: Ókori és újkori történelem, művelődéstörténelem.

V. *Mathematika*: Algebra és geometria.

VI. *Természettudomány*: kísérleti physika.

VII. *Gyakorlati tárgyak* a többi tárgyakkal kapcsolatosan: a geometria, astronomia elemei, hadi tudományok, hadi építészet, rajz stb.

β) *A tantárgyak sorrendje, terjedelme, értékelése.*

A tantárgyak megválasztásánál előre bocsátja Condillac, hogy azok között — éppen úgy, mint az egész emberi tudásban — szoros összefüggés, *egymásra vonatkozás* van. Az egyes tárgyak az ismeretek fennmaradását kölcsönösen támogatják, a régiek az újak megértését elősegítik.

Mielőtt a rendes tantárgyak oktatásába belefogott Condillac, szükségesnek látta mintegy „*előkészítésül*“ a

¹ Condillac e gondolatával némileg emlékeztet Fleury tantárgyi beosztására: ott is vannak 1. mindenkire szükséges, 2. mindenkire hasznos és 3. némelyekre hasznos tárgyak. De a megegyezés csak külsőséges, mivel Condillac a művelődési *fejlődés fokait* jelzi ott, a hol Fleury a tárgyak kiválasztását, *értékelését* eszközözi.

szerinte „könnyen felfogható“ lélektani bevezetést elvégezni tanítványával, mert az itt előforduló alapfogalmak megvilágítása nélkül a későbbi haladás nehéz lenne. Hogy ez „előkészítő leczkék“-ről fogalmat alkothassunk magunknak, legalább címeiket s rövid tartalmukat közlöm. Őt ilyen „leczke“ volt, mindenik egy-egy órára terjedő.

I. leczke: A képzetek fajai (substantia, abstractio stb.).

II. leczke: A lélek működése (érzet, figyelem, ítélet, gondolat stb.).

III. leczke: A készségek („habitudes“) (szoktatás a jóra, rendre stb.).

IV. leczke: A test és lélek különböző volta (az összetett és egyszerű stb.).

V. leczke: Isten fogalmára való emelkedés (az ok és hatás szemléltetése; az óramutató oka: a rugó; a jelenségek oka: Isten)

A mint látható, itt egész psychológiáját s metaphysikai rendszerét rövid foglalásban adja Condillac 7 éves kis tanítványának, vagyis olyat nyújt, a minek megértése még felnőttre is fásztó. Annál csodálatosabb, hogy Condillac szerint „mindez érdekelte a kis herceget és megértett mindent.“¹ Úgy látszik, a módszeren fordult meg minden. Condillac nyilván egészen közel tudott férközni a gyermek lelkéhez, felfogásához s egészen egyszerűen, naiv módon tudott a kis herceggel beszélgetni. Maga is mondja, hogy a legnehezebbnek látszó psychologiai fejtegetéseket mintegy „csevegve“ („comme en badinant!“ . . .) sajátította el a gyermek, a mi megerősítette a mestert abban a meggyőződésében, hogy a gyermekek jó korán képesek „okoskodni“, ha a dolgok eredetét meg tudjuk velük értetni.

Ezután áttér az anyanyelv tanítására. A *nyelvtanítás* célja a helyes *gondolkodás, beszéd és írás*. A nyelvtan tanítására ma is értékes paedagogiai utasításokat ad Condillac: a hallás, előbeszéd és írók műveinek olvasása után ajánlja a grammatika tanítását; általában a gyermek a maga anyanyelvét inkább mulatva tanulja, mint komolyan („...il apprit sa langue en paraissant moins étudier que s'amuser“). A növendéknek magának kell a gyakorlati példákból a *szabályt*, az egyesből általánosítani, másképp nem látja be annak hasznát.

Tankönyveken kívül a saját maga írta: 1. Grammaire-t; 2. Traité de l'Art d'Écrire-t; 3. Traité de l'Art de Rai-

¹ L.; „Motif d. Lec. prél.“ bevezetésében és „Motif d. Études“ bev. CXXV.

sonner-t ajánlja — megjegyezvén, hogy e három tárgy lényegében *egy* —, úgy szintén a 4. *Traité de l'Art de Penser*-t. (Szellemesen gúnyolja itt a formális logikát, a mely az „okoskodás szabályait“ akarja megtanítani, a mi értéktelen, mert nem egyéb, mint „semmiről okoskodni“; („raisonner sur rien!“) mert a valódi okoskodás: jó megfigyelés és helyes ítéles.)

A helyes kifejezési készség, a világos beszéd mind a jó nyelvtanítás eredményei. Különös figyelmet fordít Condillac az anyanyelv tökéletes elsajátítására, a kifejezések gazdagságára. Megjegyzi, hogy „minél több jellel“ rendelkezünk; annál több a *szabatosság* gondolkodásunkban, mert a *nyelv* is *viszahat* a gondolkodásra.¹ A *beszéd készségét* az ítéles és *gondolkodás* előző sorozatainak egyszerre való *gyors felidézési* képessége: a gyors és *hű associatio* adja meg.

Beszélni is a szükség kényszerítéséből tanul meg a gyermek: mikor már kifejezésre váró képzeleti vannak. Jelekké itél, mielőtt még bármely nyelven egy szót is beszélne. Jelek nélkül nem fejlődhetnének lelki képességei, a gondolkodás menete is beszéd közben világosodik meg, analizálódik mintegy összetevő részeire s így mintegy a gondolat lefolyása a beszédben tükröződik. Így lesz a gondolkodás is mesterséggé: a beszéd mesterségévé.² A mint a mértan alapja a számolás, a gondolkodásé a beszéd; a nyelv ugyanaz az emberre, mint a „geometrikus“-ra az algebra s mindkettő analitikai módszer.

Az anyanyelv tanításának vázolása és értékelése után áttér a részletes tanterv és tanmenet ismertetésére. A tanított tárgyak sorrendje a következő:

1. *Bevezetésül olvastatta* (a délutánokon) *Goguet*: „*L'Origine des Lois*“ cz. művét, mint a mely Condillac elvének megfelelően azt mutatta be, miképen jutott az emberiség a műveltség, tudomány elemeire, csupán a szűkeglettől hajtva.

2. A délelőtti órákat a *költők olvasására* fordította. Olvasott írók: Lutrín, Molière, Corneille, Racine (ez utóbbi drámái műveinek kapcsolatában a *dráma szerkezetét* (!) igyekszik megértetni.). Majd Despréaux (Boileau) „l'Art poétique“-je és satyrái következtek. Ezek után *teljes egy*

¹ L. „Tr. d. Systèmes“ elején ezt mondja: „Voulez-vous apprendre les sciences avec facilité, commencez par apprendre votre langue!...“

² L. Disc. prél. (LV. l.)

évig Racine összes műveit tanulják — javarészt könyv nélkül —, mert az izlés kifejlesztésére ez az író a legalkalmasabb. Eleinte sok magyarázat szükséges az új fogalmakhoz, később több olvasmány, kevesebb magyarázat. Ha eleinte nem értené is jól a gondolat magvát, nem baj; fő, hogy kísérni tudja a gondolatmenetet, a végén majd megvilágosodik az előzmény is. „A költők tanítják meg az embert a szépre!” — így értékeli az irodalom nevelő hatását. Ne tömjük meg pusztá adatokkal a gyermek fejét, inkább *gondolkodását* fejtsük ki, hogy magától tanulhasson („*qu'il s'instruise lui-même!*“). A verstanulást felhasználja a memoria művelésére, de a *prózá*t *soha sem tanítja* szóról szóra, inkább „variálással” ismételtet.

Az eddig tanult előismeretek után áttér: I. a *Vallás-tanításra*, melynél Fleury: „*Catéchisme*“ és Royaumont: „*Bible*“ cz. tankönyvét használta. Tanalakul — előzetes átolvasás után — a magyarázó tanokat használta s ezután annyiszor újra átolvastatta, a míg a herczeg a rövid tartalmat vázlatosan eltudta mondani.

Jellemző megjegyzést tesz a vallásoktatással kapcsolatban a belső vallásosságról s a külsőséges szertartások értékéről s ez utóbbit — a kor szelleméhez hiven — elítéli: „Nem mindenkinek szükséges okoskodni a vallásról, de mindenki köteles azt alázattal tanulmányozni“. Egy herczegnek — szerinte — e tekintetben tanultabbnak kell lenni a közembernél, mert neki a példaadás kötelessége.

Egyébként a gyakori és szertelen ájtatosságot, a sok imádkozást nem tartja okos fejedelemhez illőnek, mert „ez által észrevétlen felcseréli helyét a szerzetesekével“, — „a királyi udvart a kolostorral“ s a papok — teszi hozzá ironikusan — szívesen dicsérik az ily „látványosságot“, mert ez alatt ők uralkodhatnak a fejedelem helyett.¹

A *grammatika tanítását* a sok olvasmány megelőzi, mert máskép — véli Condillac — „fárasztóbb lenne, mint hasznos“. A saját „*Grammaire*“ cz. kézikönyvéből tanítja az anyagot. Szórakoztatóul hozzácsolja Mme de Sévigné „*Leveleit*“.

¹ L. „*Mot. d. Études*“: „Par ce que la prière est nécessaire. Vous croiriez toujours devoir prier; et ne considérant pas, que la vraie dévotion à remplir votre état, il ne tiendra pas à vous que vous ne viviez dans votre cour comme dans un cloître. Les hypocrites se multiplieront autour de vous. Les *moins* sortiront de leurs cellules; les *prêtres* quitteront le service de l'autel pour venir s'*édifier* à la vue de vos saintes oeuvres... vous prendrez insensiblement leur place, pour leur céder le vôtre“...

Erre következik a „l'Art d'Écrire“ mintegy stilisztikául. A végzett anyag többszöri ismétlése után a „l'Art de Reasonner“-t adja növendéke kezébe; ennek a könyvnek a célja „új igazságokhoz való eljutás új tárgyakkal“. A syllogismust élesen elítéli, mert ez „nem okoskodás, csak egy bizonyos külső formula, melyet már bevégzett okoskodás helyébe tesznek s többnyire zagyva jargon.“ (L. Motif d. Études“.)

E helyett a megfigyelést, hasonlítást és kísérletet ajánlja, melyekre legjobbak a felfedezések ismerete, pl. Kopernikus, Galilei, Kepler s főleg Newton („Éléments de la philosophie“) cz. művei. Olvastatja még e célra Du Châtelet, Voltaire („Newtonról“), Maupertuis („Traité de la Sphère“) műveit.

Közben az egyes tárgyak folytonos kapcsolatairól gondoskodik, úgy hogy az összes tantárgyak „néhány kis számú s folyton ismétlődő képzetre tömörülnek“.

Mindez két év alatt történt s ez ideig semmi idegen nyelvet nem tanított, minek okát becses paedagogiai érveléssel indokolja meg alább.

III. Idegen nyelvtanítás.

Előbb ismerje meg a gyermek anyanyelvét, értse szerkezetét, élvezze szépségeit, mert e nélkül az idegen nyelv oly akadályokat emelne a gyermeki lélek elé, hogy megutálná általa az új nyelvet. „A nehézség arányban álljon az erővel!“ Ha már saját nyelvét jól érti, az új nyelvnek jóformán csak a szókincse ad gondot a tanulónak. Eleinte könnyebb írókat ad a gyermek kezébe, a kit, „ha anyanyelvén írna, tárgyilag minden nehézség nélkül megértene“. A szabályt csak a tárgyi tudás s alaktani magyarázat után taníttatja be s a két nyelv eltéréseire állandóan figyelmeztet, a mi a tanulást is érdekessé teszi.

Igy vezeti be a növendéket a *latin nyelv* elemeibe: naponkint tanulják s rövid idő alatt nagy haladást tesz a növendék.

Eleinte — „könnyítőül“ — *Du Marsais* „interlinearis“ módszerét használja (a latin szöveg közé tett francia fordítás!), míg lassan a nagyobb szókincs és szerkezet el-sajátítása ezt is feleslegessé teszi. A fordítással párhuzamosan haladt az irodalomoktatás is: Racine, Voltaire, („Henriade“) főbb műveit és *Horatius* „Ars poëtiká“-ját vették át, melyek most már könnyen érthetők voltak. Együtt olvasták még: Horatius ódáit, satiráit, melyekhez a herczeg maga kereste ki az ismeretlen szavakat s végezte a praeparatiókat. Épp így együttesen olvasták még: *Vergilius*

„Aeneis“-ét s többi főbb műveit. Továbbá Keralio mesterrel (a Condillac mellé beosztott segédnevelővel) együttesen olvasták *Ovidiust* („Metamorphosis“) s ezután áttértek a prózaírókra: *Livius*, *Cicero* (Levelek), *J. Caesar* s végül *Tacitus* (Agricola, Germania), műveire s ezzel bezáródott a latin nyelvi oktatás. De ezentúl is hét éven át, a harmadiktól a kilencedik évig naponkint foglalkoztak a latin irodalommal, hogy el ne felejtődjék a megszerzett ismeret.

Egyidejűleg tovább folytatták a francia irodalom jeleseinek tárgyalását is: Molière-t, Racine-t, Voltaire-t (Színdarabok) olvasták.

A harmadik év végén Condillac „Art de Penser“-ját tanulták át.

IV. *Historia*. A negyedik évtől végig, tehát hat évig tanulták a „*Historiát*“, mely mintegy „főtárgy“ lett ezentúl. Vezérfonalul szolgált a szerzőnek „*Histoire ancienne*“ és „*Histoire moderne*“ cz. 12 kötetes nagy munkája, kézikönyv helyett inkább *történelembölcselet*.

Condillac szerint a *történelem* kinek-kinek csak „relatív igazságot“ ad s így *tanulása* nem való mindenkinek. A herceg is jövő uralkodói hivatása miatt tanulja, hogy lássa a *fejlődés* okait, alakulatait. Ezért különösen bőven tárgyalja a forradalmak okait s egy-egy korszak rendszeren valamely forradalomban végződik be.

A történelemtanítás előiskolájául szolgált az eddig tárgyalt anyag mind, így: 1. a lélek ismerete, 2. a társadalom eredete, 3. az ízlés csiszolása az olvasmányokon (költészet), 4. a filozophiai gondolkodás fejlődésének ismerete.

A történelemoktatást főleg növendéke *erkölcsi és politikai iskolájának* tekinti Condillac. Habár a szív megindítását és az érzés nemesítését is feladatául tűzi ki, de kiválólag az értelemre való hatásért tanítja s az események közt a *kérlelhetetlen törvényszerűséget* érezteti. Szinte megdöbbenően hat szigorú ítéletével: „Minden nemzetnek olyan sorsa, a minőnek lennie kell!“

A dolgokat valódi becsük szerint ítéli meg: „nem a vagyon, hanem az ész, az okosság a fő!“¹ A jó *törvény igazságos* és *részrehajtatlan* legyen s ezt főleg a fejedelmeknek kell szigorúan megtartani, mert a jó példaadás, pártatlanság az ő szent kötelességei.

V. A *mathematikát* Keralio mester tanította s az algebraiban: a másodfokú egyenletig, a geometriában: a kúpmetszetekig haladtak.

¹ L. Étude de l'Hist. (19. l.).

VI. Mintegy járulékképen — más tárgyakkal kapcsolatban — tanultak még *Astronomiát, Geographiát, Hadi-építészetet, Hadtudományt* stb.

VII. A tanítás utolsó két évében két jezsuita-anya (Pp. Jaquier és Seur) a *kísérleti fizikát* vette át a kis herceggel s ugyanők a *felső mathesisbe* is bevezették, a melyben a *differential* számításig haladtak.

A nevelés befejezésekor azon intelemmel búcsúzik tanítványától Condillac, hogy a nyert oktatást önmagának kell teljessé tennie, mert az iskola csak előkészítő a jövőre, az életre.¹

* * *

Ime a gazdag tananyag — melyen a gondos nevelő átvezette tanítványát — valóban méltó lehetett egy jövő uralkodó neveléséhez. Hogy az eredmény mégis oly csekély lett, az semmikép sem írható Condillac lelkiismeretes tanítói munkássága rovására, hanem a tőle nem függő kedvezőtlen körülményekére.

A rontó környezet: az udvaroncok hízelgése, áskálódása, képmutatása, sokasága, a sok hazugság és színlelés, az erkölcsi erőnek az udvar körében tapasztalható teljes megfogyatkozása képes volt a leggondosabb nevelés hatását is semmivé tenni. Condillac elég tehetségesnek állítja növendékét, de mások könnyelműnek, tunyának, minden nemesebb törekvés iránt közömbösnek rajzolják, a ki- ben a legjobb mag sem válhatott termékenynyé.²

* * *

Miután Condillac nevelői munkásságával kapcsolatban megismertük oktatásának anyagát, vizsgáljuk meg röviden, mennyiben felel meg ez az anyag a gyermeki lélek minden oldalú kifejtésének és a kítűzött nevelői célznak.

A fent vázolt tananyagot két szempontból tekintjük: 1. a *culturjavak* és 2. a *lélekképzés tekintetéből*.

Az első szempontból azt látjuk, hogy megvan benne az összes értékes emberi culturjavak anyaga: Nyelv, Vallás,

¹ L. „*Hist. moderne*“ végső fejezetében: „Vous vous imaginez peut-être avoir fini; mais c'est moi, Monseigneur, qui ai fini; et vous vous avez — à recommencer!“ ...

² Voltaire igen kedvezőtlen véleménynyel volt a herceg tehetségéről. L. *Correspondance* 1769. D'Alembert-hez írott levelét: „J'apprends, que le prince passe la journée à voir des moines et que sa femme Autrichienne et superstitieuse sera maîtresse.“

Irodalom, Történelem, Tudományok, Művészet (ez utóbbi körre leginkább a költészet szolgál). Benne van tehát mindaz, a mit emberiség történeti élete sorára értékeset hozott létre. E történeti tudatosság teszi oly teljessé Condillac tantervét. Nem csekély érdem ez¹ abban a korban, mikor a történeti érzék hiánya általános volt s mikor a történeti fejlődés elvét kiváló elmélkedők is semmibe nem vették. Gondoljunk csak például Diderot tantervére, melyben a történet második sorba szorul, a classikus nyelvek pedig, melyeknek tanulása szintén nem más, mint historia, csak egy évben, az utolsóban taníttatnak, az esetleges jelentkezők számára; Condillacnál éppen ellenkezőleg, a fejlődés, a keletkezés alakulatának végigkísérése az alapja minden tudatos megértésnek. Korát messze megelőzve, az emberiség egész történeti fejlődését akarja „átéltetni“ mintegy a gyermekkel, hogy saját helyzete megvilágosodjék lelke előtt, mintegy történetbölcselet akar faragni tanítványából. Igaz, hogy ez nála inkább ötlet, mint rendszeres gondolat. De az eszme megsejtése, a fejlődés gondolatának intuitív meglátása e korban kétségkívül nagyon figyelemre méltó tény.

Mindez azonban nincsen kidolgozva, csak odavetve. Sokkal jobban emelkedik ki Condillac didaktikájában az a szempont, hogy az oktatás anyagának, a mint ő kisértelmeli, lelki folyamatokat kell kiváltania minden egyes egyénben. Főfeladatának az anyag *lélekművelő hatását* tekinti. Így elsősorban az *értelemre* való hatást tartja a legértékesebbnek az egész oktatásban. Minden tárgy körében azt nézi leginkább, mikép fejleszti és gyarapítja az értelmet? mennyiben járul hozzá az elme felvilágosításához, a balvélemények kiigazításához, a rendszeres gondolkodáshoz? Mindenütt utal arra, hogy az anyagnak és a vele való elbánásnak, helyesbítésének kell az ítéletet az okoskodás és következtetés képességeire vezetnie. Az intellektualista sehol sem tagadja meg magát. Még az oktatás ethikai és aesthetikai hatásainak méltatásában sem. Így a történelem tanításában az események „törvényszerűsége“ egyik leg-

¹ L. Essai. 165. l. Meglepő a latin nyelv képzőerejéről tett megjegyzése: „Rousseau elbeszélő stylusa varázsát a latin nyelv szellemébe való beavatottságának köszönheti“. Ez állítás igazságához azonban sok szó fér. Rousseau igen keveset foglalkozott latin nyelvvel; oly keveset, hogy elbeszélő stylusára alig hathatott a latin irodalom.

Másutt ismét: „A nyelv szerkezete hű tükre a nép jellemének s a nyelv is hat a szellemre.“ L. Essai 199. l.

főbb tekintet, a mi mutatja, hogy ezt a tárgyat is pusztán gondolkodtatva akarja taníttatni. Az *ízlés* fejlődésének pszichológiai feltételét abban látja, hogy a szép tárgyakról korán szerzett ismeretek készségekké válnak, melyek összefoglaló gyors *ítéletre* képesítenek. Innen pl. a művész ízlési felsősége a közönségé felett! A „génie“ is eredetileg erősebb „szervi képesség“ a gyorsan ítélésre.

Egy hiánya érezhető mégis ennek a különben gazdag és gondos tananyag összeállításnak: nem találjuk benne az érzelem melegségét és a kedély nevelésének a legcsekélyebb figyelembevételét sem. Pedig az érzelem heve, lendülete nélkül hiába a sok ismeret: a tette kész aktivitás hajtóereje nélkül hiányos marad a legtehetségesebb, a leggondosabban kiművelt növendék lelke is. Sőt már a tudásvágy, az ismeretszerzés fokozása sem végezhető az érzelem, a megindítás suggestív ereje nélkül a legtöbb esetben. Méltán mondja Rousseau: „A nagy gondolatok a szívből jönnek!“

Ezért semmiféle oktatás — mely pszichológiai alapon épül — nem mondhat le a tanuló spontán közreműködéséről, mely mintegy fele útig eléje siet az oktatás munkájának, megkönnyíti és biztosítja a teljes sikert. A tanító munkája az érzelemfelkeltés olvasztó ereje nélkül a legjobb esetben is olyan, mint a téli napsugár, mely világít, talán ragyog is, de nem melegít; hidegen hagyja, természetlenségre kárhóztatja a növendék lelki világát. Már Lockenak az a tanítása is gondolkodóba ejthette volna Condillacot, hogy az ember értéke *nem ismeretei mennyiségétől*, hanem *erkölcsi tartalmától* függ.

γ) Az oktatás módszere.

Condillac-ot a tanítás módszerének megállapításában az ismeretek keletkezéséről vallott elmélete vezette: a mint az emberiség eljutott a „természet“ vezetésével mai ismereteihez, ezen az úton kell a növendéknek is átmennie, hogy helyzetét megérthesse. Elve, hogy a gyermek a nevelés által maga is átélje, mintegy „újra végigcsinálja“ azon művelődési folyamatot, a melyen az emberiség történeti életében áthaladt: (*Refaire tout ce que les peuples ont fait!* . . .) így értheti meg a tanuló a maga korát, a saját jelen helyzetét is. A mint az emberi értelem vizsgálatánál is a keletkezés, az eredet a főkérdés, éppen így a világ megértésére a dolgok eredetét kell mintegy a növendék elé (à leur portée!) vinni. A tanulónak is át kell mennie

az „ösfoglalkozások“ kezdetleges fokain (földmivelés, ipar stb.) A kis herczegnek — a mint Condillac megjegyzi — „tetszeni fognak“ e dolgok; mintegy játékból tanul majd földmivelést, kertészkedést, ás, vet, arat, majd erdőt növel.“¹

Tanítói eljárásában Condillac — mint jeleztük — az *analitikai módszer* egyedüli helyességét hangoztatja, (nemhiába ez az alapja egész pszichológiai vizsgálódásának) de ennek az eljárásnak mibenlétét többféleképp magyarázza. Lényege az *analysisnek*: az összetett tárgyakra *successive* egyes kvalitásokra való *felbontása* s újra összerakása, vagyis az ő nyelvén kifejezve: „*décomposer+recomposer.*“ A két mozzanatot voltaképp egy művelet.

Az igazi tanítási módszer oly *pszichológiai folyamatok* megindításában áll, melyek által az oktatási anyag a tanuló birtokává válik. Intuitive *sejti* ezt Condillac, mert sokszor szól az *érdeklődés* felkeltéséről, a *figyelem* fontosságáról, a rokonképzetek összekapcsolásáról stb., de mindezeket a megállapításokat *nem fűzi szervesen együvé.*

Az igazi módszer az ismeretszerzés pszichológiai folyamatának világos átlátásából következik s három fokozaton megy végbe:²

1. *figyelés*, 2. *megértés*, 3. *megtartás*. Lássuk, hogy felelt meg Condillac eljárása e fokoknak:

A figyelem főfontosságú Condillacnál. Láttuk, hogy e lelki jelenség nála nem más, mint intenzív érzet. Épp ezért az érzetek intenzitásának fokozása szemléletek útján az ismeretszerzésben nála is alapvető jelentőségű. Szemlélni és tapasztalni kell mindenekelőtt.

2. A megértésre nézve elismerésre méltó Condillacnak az a szigorú következetességgel hangsúlyozott elve, hogy „*semmit se tanuljon a gyermek könyv nélkül, a mit nem értett meg tökéletesen.*“³ Ismeretes, hogy már Montaigne is ezt tanította. („*Scavoir par coeur ce n'est pas scavoir.*“)

3. A gyors és hű *visszaidézés* kívánalmával a tanítás

¹ L. Disc. prél. XXVIII. 1.

² L. erre vonatkozólag a dr. Fináczy E. egyetemi előadásairól („*Didaktika*“) szóló jegyzetekben ennek rendszeres összefoglalását:

I. *Psychológiai folyamatok*: 1. Figyelés. 2. Megértés. 3. Megtartás.

II. Ennek *eredményei* lesznek: 1. Szemlélet. 2. Fogalom. 3. Emlékezeti birtok.

III. Erre *vezető oktatási fokozatok*: 1. Szemlélet foka. 2. a) Összehasonlítás foka. b) Rendszerezés foka. 3. Alkalmazás foka.

³ L.: „*Motif. d. Étude*“ — „...*ne lui faire apprendre par coeur, que des choses qu' il entendrait parfaitement.*“

eredményének megőrzését hangoztatja. A „szótanulás“ helyett a „tartalmi“, logikus tudást dicséri (a mai terminusnak „iudiciosus emlékezet“-ére gondolt), mely magától képes visszaidézni a „kihullt“ képzeteket.¹

Eljárásának kindulópontjait érdekesen írja le a „Motif d. Leçons préliminaires“ egyik helyén.

Mindenekelőtt a kíváncsiságát keltette fel a kis herczegnek: figyelmeztette, hogy ő sem tudott mindig úgy mozogni járni, gondolkodni stb. mint most. (Így értette meg állítólag nehézség nélkül a herczeg a lélek eredetét, képességeit stb.) A kezdet volt csak nehéz. „Olykor gyermekké kellett válnia a nevelőnek is a növendék kedvéért.“ Játékközben észleltette vele, hogy mit csinált, mint végezte játékát stb. s ennek megfigyelése „újabb játék lett a növendékre nézve“. Így lassan érdeklődni kezdett a gyermek s ő is közeledett a mesterhez . . .

A tanítói eljárásra egyébként alkalmilag még sok helyes megjegyzést tesz Condillac, így: Egyszerűről haladjunk az összetettre, ismertről az ismeretlenre, s a magunk helyes eljárását közöljük a gyermekkel. Szabad tért kell engedni a gyermek minden oldalú kifejlődésének. A gyermek öntevékenységét is sokszor kiemeli: a saját magától elért eredmény maradandóbb, mint a betanult szóismeret. A legjobb módszer azon az úton vezetni a gyermeket, a melyen nekünk is menni kellett volna, vagyis „a természet útja.“ (Essai 185. l.) Ismerni kell a nevelőnek a gyermeki lélek első rugóit, s a helyes nevelés feltételeit, hogy ne haladjunk ellenkező úton, mint kell (Essai 185 – 6. l.).

A tantárgyak elrendezésének elvszerűsége is megnyilvánul abban a beosztásban, hogy az anyanyelv mindig megelőzi az idegen nyelv tanítását; épp így az élőnyelv, olvasmányok, irodalom ismertetése a nyelvtant, stilisztikát.

A tantárgyak rokonelemeinek alkalmi összekapcsolásában, egymásra vonatkoztatásában, s mindabban, a mit e

¹ A sensualis rendszerre jellemző magyarázattal kíséri Condillac a memoria fejlődését, mely bár hiányos fiziológiai ismeretre vall, mégis érdem e korban. Ez elmélet szerint elvész a memoria:

1. Ha nem gyakorolják.
2. Ha az agyban akadály keletkezik.
3. Ha túlságosan megerőltetik.

4. Ha az öregség miatt az agysejtek megkeményednek, elvesztik hajlékonyságukat.

5. Az idegszálak részleges bénasága („paralysis“) miatt.

„Bár e mozgásokat ismerjük, de első okát (az agy visszaható mozgását érti) nem ismerjük idáig.“

L. „Logique“ 93. l.

tárgyról mond, a „*tantervi simultaneitás*“ gondolatainak némi tudatos nyomait fedezhetjük fel.

E vázlatos ismertetés is a mellett tanuskodik, hogy habár Condillac kidolgozott paedagogiai rendszert nem adott is, de — kora mértékével mérve — elismerésre méltó megfontolással, tervszerűséggel és tudatossággal, mindenestre pedig lelkes hivatásszeretettel végezte tanítói munkásságát.

* * *

A philosophia története kimutatja Condillac rendszerének jelentékeny hatását a rákövetkező gondolkodókra. Bízvást mellőzhetjük tehát e dolgozatunkban mindazt, a mi szerzőnket, mint bölcselőt, kapcsolatba hozza a XIX. század különböző pszichológiai és ismeretelméleti irányjaival.

Tárgyunkra tartozik azonban annak vizsgálata, vajjon Condillac paedagogiai gondolatai eltűntek e a további fejlődés árjában, avagy felfedezhető-e paedagogiai elmélkedésének némi hatása azoknál, kik utána következnek?

Mindenekelőtt meg kell állapítani, hogy ily hatás nyilvánvaló voltára, úgy szólva, semmi biztosítékunk nincs. Condillac Cours d'Études-je sokáig elfeledett mű volt, s a paedagogia történetében is csak újabban találkozunk nevével s itt is inkább csak francia szerzők műveiben. Ennélfogva nagyon óvatosan kell fogadnunk az olyan összehasonlító fejtegetéseket, mint a minők E. Johnsonnak Condillac főműve (a „*Traité des Sensation*“) fordításához csatolt kritikai bevezetésében, de főleg K. Burger: „*Ein Beitrag zur Beurtheilung Condillac's*“ című értekezésében,¹ megnyilvánul. Johnson és Burger szerint *Condillac pszichológiai* elveit Németországban *Herbart* és *Beneke* „nagyobb következetességgel és tudományos szigorúsággal keresztülvitték és *alkalmazták* a paedagogiára“.

Condillac legnagyobb érdeme — a szerzők állítása szerint — az empirikus pszichologia elveinek rendszeres kifejtése.² Herbart képzetpsychológiája pedig egyenesen Condillac sensualismusának tudományos kifejtése volna, vagyis Herbart a Condillac rendszerének egyenes továbbépítője lenne.

Szerintünk a Herbarttal való némi megegyezés, mely itt-ott szemünkbe ötlük, inkább érdekes találkozás, mint

¹ L. Johnson i. m. 2—12. l. és Burger m. 11. l.

² L. Burger i. m. 29. l. és Johnson i. m. 11. l.

belső, rendszerbéli rokonság, mivel nem mutatható ki, hogy Herbart Condillac műveivel foglalkozott volna.

Burger tovább megy „következtetéseiben“ és épp ily kapcsolatot vél „felfedezni“ Rousseau és Condillac nevelői elvei közt. Hogy Rousseau és Condillac egy és ugyanazon kor szellemi áramlatában éltek és éveken át tartó személyes ismeretségben voltak, az — mint már mi is kimutattuk fentebb — tény. De a szellemi rokonságot a két nevelési elmélkedő között csupán egész általánosságban szabad érteni, mert a kimulópontokban és alapfelfogásokban nemcsak önálló mindkét paedagogus, hanem igen sokszor *éppen alapvető kérdésekben* egyenesen ellenlábasai egymásnak. Csak a teljesen ellenkező pszichológiai megalapozásra, továbbá a részletekre vonatkozólag a vallástan és történelem paedagogiai értékelésére utalok, hogy igen sok más lényeges különbséget ne említsék. Burger állítása teljesen jogosulatlan tehát — még a külső, felszínes látszat sem támogathatja itt — midőn Rousseau neveltjét, „Emile“-t úgy tünteti fel, mint Condillac „élőszobor“ eszméjének megtestesülését, mint egyszerű „kísérleti“ tárgyat.¹

Épp így Herbartnak eredeti felfogású módszertani elméletét — a mely az ő sajátos pszichológiai tanainak egyenes következménye — szintén a Condillac analytikus rendszerének elveiből vezeti le Burger.²

A magunk részéről az ily beigazolatlan „következtetés“-eket félreértésnek, vagy olykor belemagyarázásnak tartjuk, melyek önkényesek és erőltetettek, mivel a belső szerves kapcsolatot nem tudják elfogadhatóan beigazolni. Különbözik pedig az emberi szellem egymásrahatása a tudományos munkálkodásban fennálló szükségképeni szoros kapcsolat folytán kikerülhetetlen. Sőt az előrehaladás egyik főbiztosítója a kölcsönhatás továbbadása, melynek kettős eredménye: egyrészt az önálló egyéniségek kialakulásában való közreműködés, másrészt a közös emberi cultura kincsesházának továbbépítése, egyaránt fontos a tudományok fejlődésében.

Condillacnak tudományos munkássága minden túlzás és kölcsönzött fény nélkül is maradandó emléket biztosít a művelődéstörténetben, s méltán, mert az emberi haladás,

¹ L. i. m. 30. l. „Emile ist im Grunde nicht anders, als die Statue Condillac's, ein Mensch, ohne alle Kenntnisse, Fähigkeiten den Rousseau dieselben willkürlich giebt. Emile ist ein *Versuchsobiect!*“

² L. Burger i. m. 30—31. l.

a közös boldogulás önzetlen munkása volt egész életében. Soha mellékérdekért nem dolgozott: „sem dicsőségért, sem haszonért“, a tiszta tudományos haladás volt életecélja, hite. A művelődés és nevelés hatalmáról vallott lelkes bizodalját önmaga fejezte ki legjellemzőbben: „Egy jó gondolkodó embert semmi sem képes megakadályozni gondolataiban!“ Ha munkássága eredményeivel egyéb hasznot nem okozott volna a tudományok területén, már maga az is nagy haszon, hogy tévedéseivel¹ „mint hajóroncs a tengerésznek“ intőjelt adott a nyomait követő munkás utódoknak a jobb, a célravezetőbb útra.

A mi pedig paedagogiai elmékedését illeti, daczára minden rendszerhiánynak, oly gondolatokat szögezett le, a melyek az utána kövétéző fejlődésben termékenyeknek bizonyultak.

Hogy a nyelvnek mily rendkívüli jelentősége van egész lelki életünk kifejlődésében, s különösen a gyermek képzeteinek világossá tételében, kialakításában, gazdagításában, oly gondolat, mely utóbb philosophiai alapon álló nyelvészeti iskolák irányító elve lett. Ezt a gondolatot paedagogiai vonatkozásaiban Condillac mondotta ki teljes tudatossággal először.

A mit az értelemfejlesztő tanításról ír, minden hibái mellett s Locke-tól való függése daczára, ma is haszonnal olvasható.

A mit az analytikus tanítói eljárásról tanít, számot tesz a didaktikai módszer történetében.

S a mit az oktatás menetéről hirdet, hogy t. i. a gyermeket végig kell vezetni az emberiség művelődésének útján, később sokat vitatott, s ma is még napirenden levő rendszerek és elméletek alapgondolatában felismerhető.

Mindenesetre olyan íróval van dolgunk, a kinek művein nem lehet átsiklanunk, ha a XVIII. század paedagogiai elmékedéseinek minden érdemleges jelenségét egymással szoros összefüggésben akarjuk meglátni s igazságosan megítélni.

¹ L. Condillac „Essai sur l'origine des connaissances humaines“ című művének bevezetését, melyben az előző philosophiai iskolák munkáját e jellemző szavakkal értékeli.

Irodalom.

1. *Condillac*: Oeuvres complètes (1803-iki kiadás).
2. *F. Réthoré*: Condillac ou l'empirisme et le rationalisme. Paris, 1864.
3. *F. Picavet*: Traité des Sensations de Condillac (2 k. Paris, 1905).
4. *L. Dewaule*: Condillac et la psychologie anglaise contemporaine. Paris, 1892.
5. *G. Compayré*: L'histoire des doctrines de l'éducation en France. Paris, 1906.
6. *Th. Ribot*: La psychologie anglaise contemporaine. Paris, 1907.
7. *B. de Puchesse*: Condillac, sa vie, sa philosophie, son influence. Paris, 1910.
8. *Ed. Johnson*: Condillac's Abhandlung über die Empfindungen. Phil. Bibl. 25. k.
9. *K. Burger*: Ein Beitrag zur Beurtheilung Condillac's. Altenburg, 1885.

Felhasználtam ezenkívül Cousin, Windelband, Höfding, Faguet, Hettner szakirodalmi adatait, valamint dr. Fináczy Ernő egyetemi tanár úrnak a XVIII. századi nevelés történetéről tartott egyetemi előadásait és a kortörténeti szempontból kapcsolatos kisebb munkákat.

AZ AESTHETIKA ALAPVETŐ ELVEI.

Fenti címet *Kelecsényi János* könyve viseli, mely tavasszal jelent meg Budapesten, a Franklin-társulatnál 169 kis oldalon. Öt fejezet tartalmát összesen huszonnégyszázötven oldal alatt tárgyalja. Ismeretelméleti alapvetésen kezd, majd a tudat esztétikus jellegű tartalmának ismertetését kísérli meg; aztán az esztétikus élmény érzelmi elemeit tárgyalja. Ezek után tér át észrevehetően fő tárgyára, az esztétikai értékekre. Mikor ezzel is végzett, utolsónak fejezti az esztétika viszonyát a többi tudományokhoz.

Minden szerzőnek teljes joga van anyagának tetszés szerinti elrendezéséhez. A természetes rend mégis úgy kívánna, hogy rendszeres előadásban a vizsgálódásunk tárgyául szolgáló tudománynak a többiekhez való viszonyát, a többiek sorában elhelyezkedését, tárgyalásunknak ne a végén, hanem talán inkább az elején tisztázzuk. A házban, mielőtt megtelepednénk, annak először a fekvésével, környezetével szeretünk megismerkedni. Lehetnek azonban a megfordított rend követéséhez szerzőnknek különös okai. Lehetséges, hogy az esztétikának az érintkező tudományokhoz való viszonya csak a tárgyalás rendén tűnik ki határozottan. Akkor egészen jogosult ez a beosztás. Ám ez nem így van Kelecsényinél. Az egyes tudományoknak viszonyát az esztétikához semmivel sem tisztázza az első négy fejezetben s az előzők tartalmát alig használja fel az ötödikben. De hagyján, ha végül, akár a könyv elején, akár a végén, ez utóbb s végül mégis megtörténik. Azonban az is baj, hogy voltaképen itt nem is ez a viszony tisztázódik; sőt, erről alig is esik szó. E viszony helyett legtöbbször inkább az egyes tudományok főbb irányát és törekvéseit látjuk meglehetősen elnagyolva (33 kis hasábon, a kritikával együtt, összesen nyolcz tudományról van szó!) ismertetve. Mivel ismertetésünk folyamán az esztétikát közelebb érintő kérdések behatóbb tárgyalása elől nem térhetünk ki, ezzel a fejezettel tüzetesebben foglalkozni nem kívá-

nunk; meg kell azonban említenünk azt a furcsa elbánást, a melyben az összehasonlító irodalomtörténeti törekvéseket részesíti; kikel az irodalomtörténet aprólékos adatgyűjtése ellen; az összehasonlító irodalomtörténet kutatási eredményeit pedig „sajátságos curiosumoknak“ véli (145. l.) s egyáltalán nem veszi észre azok nagy néplélektani fontosságát, nem is szólva irodalomtörténeti jelentőségükről. Kétségtelenül sokszor túlozzák a találkozások fontosságát, mikor azonos motívumok jelentkezésében mindig a kölcsönzés vagy kölcsönhatás eredményét látják, holott igen sokszor csak az emberi psyche lényegbeli azonosságának a jelenségéről van szó. De éppen ezért fontos éppen a néplélektan szempontjából ezeknek az azonos elemeknek a felkutatása és megállapítása olyankor is, mikor azok nem kölcsönzések eredményei.

Könyvének a gerinczére, az aesthetika alapvető elveinek a megbeszélésére térve vissza, mindenképen csak helyeselni tudjuk, hogy ismeretelméleti alapvetésen kezdi. Milyen nagy szüksége volna ezeknek az alapvető kérdéseknek a tisztázására, különösen éppen szerzőnknek végzetes tévedései és az a *confusio* bizonyítja, melybe lép-ten nyomon, kilábolhatatlanul belebonyolódik.

Főleg három kérdésben kell itt tévedéseit szavá tenni. Ezek: egyenes, változhatatlan, örökérvényű törvények feltevése és azok felismerésére való törekvés; másik a megismerés pszichológiai alapjai s a harmadik az empirismus elleni heves és a tárgyalások folyamán többször ismétlődő kifakadásai.

Mindjárt az előszóban az aesthetikusnak feladatául tűzi ki, hogy a „ragyogó jelenésformák mögött“ „örök törvények tiszta érvényességét kell meglátnia“, „az idea ragyogó megjelenését átélnie“ (V. l.). Azt hirdeti, hogy ítéleteinknek „az empirikus, egyes *üéletactusoktól független* alapja van“. És „ez alap nem a subjectum helyes vagy helytelen ítélmi tudása, hanem egy *általános törvény-szerűség*“ (9. l.). Egy „egyetemes, általános, normatív tudat“-ot feltételez, a melynek törvényei „*nem függenek egyes eleményektől, üéletactusoktól*, csak szabályozzák, logikailag értékessé teszik azokat“ (Ü. o.). Egyszóval „az egyetemes tudat tiszta általánosságait keresi“ (VI. l.). De hogy mik legyenek ezek és miféle eszközökkel és módszerekkel közelíthetők meg, azt nem tudja velünk megértetni.

Következetes makacssággal zárkózik el emberi megismerésünk összes forrásaitól. Az előszóban ugyan szükséges óvatossággal még csak így nyilatkozik: „Az egyetemes tudat

tiszta általánosságait kereső értékelméleti kutatás... nem szárnyalja túl elbizakodott szárnyacsapással a tapasztalati élmény kiindulási zónáját, hiszen csak ebből indulhat igazi tudományos kutatás" (VI. l.). A helyesen kitűzött elvről azonban tárgyalásai folyamán teljesen megfélekedezik. Az empirizmus ellen mindig élénken sikra száll. Így pl. az értékeket, a melyeknek megállapítására törekszik, elsősorban „önmagukban, időtől és empirikus tudattól függetlenül" igazaknak és érvényeseknek tartja (14. l.). Könyvének végén is visszatér a tárgyra s ezt mondja: „történeti kialakulások mindig csak *empirikus jelenségek*, változók s éppen mert történetiek, *nem szabhatják meg az állandó aesthetikai értéket*, a mely általánosságánál és a priori értékes voltánál fogva *személy- és idő-, tehát történetfeletti*" (142. l.). Az empirizmus ellen felhossa, hogy „korlátolt, véges a tényeket megismerő képességünk; általában oly kötött a tapasztalati kutatás egyfelől, másfelől nincs semmi biztosítékunk, hogy maga a tapasztalás, tehát maga a tények gyűjtése megbízható-e, van-e valami alapja, oka, rendezője?" (5. l.) De később ezzel összeférőnek tartja ezt a kijelentést is: „szemléletből források (l) az egész értelmi élet" (35. l.). Hát mi más a szemlélet, mint tapasztalás és ha az értelmi élet ebből „*források*", akkor nem tapasztalásfeletti hát? Hol itt a zavarosból kivezető út?

A tapasztalástól egyébként kézzel lábbal függetleníteni akarja magát. Azt mondja: „Itélő actusomnak önmagában igaz, az empirikus tudattól és empirikus, egyes, itéletactusoktól *független alapja van*. Ez az alap nem a subiectum helyes vagy helytelen itélési tudása, hanem egy *általános törvényszerűség*... Ennek az *egyetemes, általános, normatív tudatnak* érvényes törvényei az igazolói, meg-alapozói az egyes itéletactusoknak" (9. l.). De hát mi ez az *egyetemes tudat*? Azonos vagy hasonló fogalom ez a sensus communishoz vagy a Platon-féle általános eszmékhez? S miből tudjuk egyáltalán, hogy van? Mert Kelecsényinek rossz szokása, hogy az egyetemesség kódében csak beállítja a maga tényeit és törvényeit, de soha, sehol sem igazol vagy bizonyít semmit. Még csak meg sem kíséri. Aztán meg mi az az általános törvényszerűség? miben tükröződik? honnan ismerjük fel? és mi a kriteriuma? hogyan tudja meg az ember, hogy az csak afféle esetleges dolog, de ez a másik már általános törvényszerűség? Mi nyomja rá valamire az egyetemes érvényűség bélyegét, ha nem az, hogy mindig azonosnak és egyetemesen érvényesülőknek „*tapasztaltuk*". Talán valamely *tekintélyi elv* vagy *isteni ki-*

jelentés? Vagy kalapból húzzuk ki azt, a mit ilyenül elismerni vagy ilyennek megtenni akarunk?

Elég az hozzá, hogy Kelecsényi tudásunk forrásává megint a tudatot teszi, még pedig „az egyetemes, általános, normatív tudatot“, a melyet hajlandó „*őstény*“-nek tekinteni. Ennek pedig egyedüli alapja logikum, mert ítélő actusunknak „önmagában igaz, az empirikus tudattól és empirikus, egyes itéletactusoktól független alapja van“. Magát a tudatot így írja körül: „Kétségbevonhatatlan tény, hogy összes éleményeink egységbe foglalódnak, folytonos átmenetekkel összetartozókká lesznek bennünk; ezt az egységet, folytonosságot tudatnak hívjuk“ (8. l.).

Szerzőnk tehát elismeri, hogy a tudat „élemények“ folytonossága, kapcsolata, ez pedig nem egyéb, mint maga a tapasztalás. Ime, a *circulus vitiosus*. A tapasztalás, mint ilyen megbízhatatlan, ingadozó, tehát nem lehet megismerésünk forrása és szabályozója. Ismereteink egyedüli forrása és szabályozója hát csak a tudat lehet. Igen, de az meg nem egyéb, mint éppen az imént megvetett tapasztalás, vagyis „éleményeink egységbe foglalása“. Hol itt a „logikum“ — ha szabad szerzőnket apostrophálni —, melyet a tudat alapjának hirdet?

De menjünk tovább. A tudat a maga rendezési elveivel, kizárólagos birtokában levő „*a priori ismeretekkel*“ minden más megismerési forrásnak felette áll, mert a tudatnak éppen emez a priori ismeretei azok, „a melyek az a posteriori, az empirikus ismeretactust is érvényessé, azaz értékessé teszik“ (15. l.). Másfelől azonban, ha a tudat logikum, akkor is kell ismereteinkbe valami szabályozó elvet vinnünk, azok megszerzéséhez bizonyos módszereket és segítő eszközöket alkalmazni. Kell valami eljárást követnünk, melynek segítségével a tudat logikai alapértékéből, melyre Kelecsényi mindent visszavezethetőnek tart, a részletigazságokat deriválhatjuk. Ezt természetesen a logika nyújtaná. Csakhogy itt már maga szerzőnk is megdöbben s méltán veti fel a kérdést: „eléggé logikai alap-e, ha az én itéletem, az én ítélőactusom constatalja, állapítja meg a tudat egységét? Hiszen ez az ítélőactus maga is *alá van vetve, élelményvoltánál fogva, bizonyos pszichikai törvényeknek*“ (9. l.). Itt van a másik *circulus vitiosus*, a melybe szerzőnk belebonyolódik. A tudat logikum; szabályozói az empirikus tapasztalástól független logikai értékek; functiója logikai functio, ez azonban „*alá van vetve élelményvoltánál*“ (tehát empirikus természeténél fogva) bizonyos pszichikai törvényeknek“. Egy másik helyen meg ilyen vallomást

tesz: „Az aesthetika semmiféle alapvetése nem vonhatja ki magát, ha helyes, tudományos módszert akar követni, a pszichologiai elemzés követelménye alól“ (133. l.). In ultima analysi tehát még sem logikum az alapja a tudatnak; azok a bizonyos egyetemes és változatlan törvények és „logikai értékek“ mégsem végső forrásai a megismerésnek, hanem igenis az emberi lélek (tudat) tényei és törvényszerűségei. Ezt kénytelen szerzőnk is beismerni, mikor kissé kiköppen az empirismus és psychologismus ellen vállalt szerepéből; a mikor a logika és tapasztalás erre kerülhetetlenül kényszeríti.

Efféle vallomásokban azonban csak mintegy „ráhibáz“ az igazságra. Nem ez az ő „állandó“ meggyőződése. Általában élesen harczol az általa lenézett psychologismussal. Mindenekelőtt szerző elítéli, hogy „ennek módszere nem találja meg azt a *változatlan elemet*, a mihez a pontos physikai vizsgálat kapcsolódhatnék, mert a folyton változó, hullámzó lelki életből ez az elem egyáltalán nem szigetelhető el“ (4. l.). Hogyan, hát a pszichológiában lehetséges-e egyáltalán változatlan elemek elszigetelése? Hiszen itt állandóan cselekvések folyamatáról van szó s nincs módszer, melylyel ezek megrögzítése lehetséges volna. Sőt ez egyenesen meghamisítása volna a vizsgálati anyag lényének és természetének. De nincs is szüksége rá annak a természettudományos módszernek, a melylyel a szerző haragját érezteti, mert az a tényeknek a viszonyából is pl. reakciós idő, inger- és érzet-intensitas viszonya stb. megtudja hozni a maga termékeny következtetéseit, anélkül, hogy valami „változatlan“ elemre kellene támaszkodnia. De ugyanez azt is mutatja — ime a saját bevallása szerint —, milyen phantomot kerget a szerző, mikor a „tisztá általánosságok“ és „változatlan elemek“ után töri magát.

A psychologismus ellen egyik fő kifogása, hogy a pszichologia segítségével „még mindig csak a feltételeket és módot fogjuk megismerni, a hogyan az bennünk kialakul, lejátszódik, de jelentésében, értelmében nem fogjuk jobban megismerni.“ Tökéletesen elégséges. Ha ismerjük azokat a feltételeket, a melyek mellett az aesthetikus lelki mozgalmak létre jönnek s a módokat, a hogyan lefolynak, mindent ismerünk. Megtudjuk, mik annak a kellékei, s ettől csak egy lépés a normák megállapítása és az értékek tisztázása. Helyesen jegyzi meg Volkelt (Syst. d. Ást. I. 47. l.) rendszeres nagy művében, hogy sem pusztán descriptiv, sem pusztán normativ aesthetika nem képzelhető tudományos alapon, külön önmagában. A tények felvétele és

körülírása már magában is normákat és értékeket állapít meg. Viszont normák és értékek megállapítása tudományosan lehetetlen volna tények és jelenségek gyűjtése, körülírása s kapcsolataik keresése nélkül. Az ilyen szabályok, normák vagy értékítéletek, a melyeknek alapja, czélja vagy összefüggése ismeretlen — mondja nagyon helyesen Wundt (Einleit. in die Philos. 1901. 37. l.) — lehetnek kitünő jóslatok, oraculumszerű megnyilatkozások, de egyébként üres phrasisok és tudományos értékük egyáltalán nincsen.

A psychologismus és ezzel kapcsolatban az empirismus ellen egyik fő kifogása az is, hogy *a dolgok magánvalóját tapasztalás útján sohasem lehet megismerni.* (17. l.) Nohát felteszem a kérdést szerzőnek, hogy a saját és iskolája módszerével megismerte-e mára a dolgok magánvalóját? És ha meg, az a kérésöm, ismertesse meg mivelünk is, mert ezzel a jóniai természetbölcselektől kezdve Bergsonig valamennyi philosophusnál nagyobb szolgálatot tesz a gondolkozó emberiségnek. Hirdeti ugyan, hogy a természet megismerését a logikai értékek a priori érvénye lehetővé teszi. De hát a természet megismerése nem a dolgok magánvalójának a megismerése ám! Meg aztán a „logikai értékek“ alkalmazása mellett itt talán csak a tapasztalásnak is van valamelyes szerepe! ? Ugyanitt folytatólag azt is mondja, hogy „a tiszta ész tevő (mi az a tiszta ész? Kantnál súlyos értelme volt a szónak, szerzőnkél nincs tartalma) tiszta érzelmek teszik lehetővé a természet tapasztalását stb . . .“ (16. l.) Ahá! tehát a tapasztalás! De hát mi szüksége van erre a szerzőnek, mikor az ő „örök törvényeinek tiszta érvényessége“, az ő „egyetemes tudatának tiszta általánosságai“ függetlenek minden tapasztalástól? ! Mért fanyalodik rá erre a tapasztalásra, mikor az ingatag és megbízhatatlan? ! Vagy a kriticismus álláspontján úgy gondolta el magában — mert mondani mást mond — hogy a tapasztalásban az ész rendező elveire is szükség van? Igen, ez vitatható álláspont, bár nem — szemben az empirismussal. De akkor stylistikai különlegességek helyett inkább paraszti világosságra törekedjék.

Többek között még egy súlyos kifogása van a psychologismus ellen. Ennek lényegét a psychikai elemek felvételében, „jogtalan és indokolatlan elszigetelések s szűkös területek kimerése“-ben látja s e helyett inkább a „lelki élet belső megfigyelésétől, leírásától“ vár nagyobb sikert (4—5. l.). Sajnálatos félreértés. Nincs ma olyan pszichológiai iskola, a mely ne a psychikai egység törvényének alapján

állana. És nincs a modern lélektudománynak olyan képviselője, a ki ezeknek az elemeknek az osztályozó szerepen kívül más nagyobb fontosságot tulajdonítana. Hivatkozom Höffdingre, korunk psychikai tudásának szerencsés és világos tollú összefoglalójára. Ő egyenesen az értelmi, érzelmi és akarati elemek, illetőleg tudatállapotok megkülönböztetése alapján osztja fel az ő összefoglaló munkáját és mégis a felvett legegyszerűbb elemnek, az érzetnek is átláthatatlan gazdagságát és complicáltságát fejtegeti. Igazolja, hogy eme felosztás hívei is a tudomány abstraháló munkájának tekintik az elemek megkülönböztetését és azoknak csak az osztályozás szempontjából tulajdonítanak fontosságot, úgy a mint azt szerző is teszi (34. l.). És hogy erre, vagy akár más osztályozásra mennyire szükség van, szerző szavai igazolják, mely szerint a „teljes kutatás sikere lehetetlen bizonyos osztályozó, megkülönböztető rationalismus nélkül“ (32. l.). Sajnálatos és megbocsáthatatlan tévedés, hogy a psychikai elemek ilyenén szerepét szerző annyira félreismeri és ezek alkalmazását szembe állítja a lelki jelenségek gondos megfigyelésével.

Szerzőnek mind e fejtegetéseiben, melyeket bő kivonatban s lehetőleg saját szavaival ismertettünk, az ismeretelméleti alapvetésnek óriás hézagait, sőt, azt is mondhatjuk, teljes tarthatatlanságát kell megállapítanunk. Úgy szólván állandóan vitázik az empirismussal; igazságait függetleneknek hirdeti a tapasztalástól, az egyenkénti concret jelenségektől. Alapul az egyetemes tudatot véli odaállíthatónak. Mivel pedig szellemi életünk állapotaival a lélektudomány foglalkozik, joggal várhatnók, hogy a psychologiában találja fel az ismeretelméleti kutatás legfőbb segítségét. Ámde egy pár kizökkenéssel hadat izen a psychologismusnak is. Tehát sem általában a tapasztalás, sem közelebből a psychologiai empirismus. Mi lesz hát forrása emberi megismerésünknek? A speculatio? a tiszta észelvek? A speculatióra is van kárhóztató szava. A tiszta észelvekre vonatkozólag még utalunk arra a beismerésre, a mely szerint a logikai functio is „alá van vetve bizonyos psychikai törvényeknek“.

Ez a folytonos cselés-botlás az ismeretelméleti kérdésekben végeredményökben határozottan tudományellenes törekvések felé szédítik. Tapasztalaton felül álló, egyetemes törvényszerűségeket keres. De, ha egyszer ezek felülemelkednek a tapasztaláson, a tudomány hogyan közelíti meg őket? Ha sem a lélek, sem a természettudomány empirismusát nem tartja megbízható forrásnak, honnan merítsünk

hát? Nem marad más hátra, mint újból a vérszegény speculatio, az emberi léleknek a lélektudomány vezetése és ellenőrzése alól újból kivont tehetetlen gyötrődése, mely így magában semmivel sem eredményesebb foglalkozás, a megszerzett tapasztalás anyagja s a pszichologia diktálta rendszeresség nélkül, — az üres malom bomlott forgásánál. Pedig egy helyen a metaphysikai önkényes feltevések és személyesített fogalmak használhatatlanságára, a melyek az elvont, gyökértelen speculatiók szokásos termékei, maga is rámutat.

De, mint mondtuk, nemcsak értéktelen erő- és időpocsékolás, de veszedelmes is. Ha valaki ennyire meg van győződve a tapasztalás értéktelenségéről és megbízhatatlanságáról, a komoly tudományosság teréről feltétlenül lesodródik és könnyűszerrel magával ránt másokat is. És pedig a veszedelem nemcsak abban rejlik, hogy az egyéni speculatio, semmiféle controlnak sem vetvén alá magát, az egyetemes érvényűséget követeli magának, hanem még inkább abban, hogy dogmatikus felfogásoknak az útját egyengeti. Hiszen ha sem nem a tapasztalati tények, sem nem az emberi lélek törvényszerűségei, a mi tudásunk forrásai és mértékei, nem marad más hátra csak a — *kijelentés!*?

Ezzel tökéletesen párhuzamos a Kelecsényi-féle eszmék, igazságok, törvények *egyetemességének* a hangsúlyozása. Ő egyetemes igazságokat, eszméket és törvényeket keres. Hát lehetséges ez? Hát a ki a tudományok, főleg a természettudomány és bölcsélet történetét ismeri, biztathatja-e magát mással, mint viszonylagos és módosulásoknak nagyon is alá vetett tételeknek a felismerésével? A pszichologismus bizony ettől a túlzástól is megóvta volna a szerzőt. De mert megveti a lélektudomány ujjmutatásait, elhagyja a tapasztalás talaját és korlátait: elvet magától mindent, a mi a komoly tudományossághoz hozzáfűzné. Ha a Kelecsényi-féle tudományos halálugrásoknak volna némi jogsúlya, akkor minek éltük át a tudomány fejlődéstörténetének fényes századait?!

Ámbár a lélektudománytól és tapasztalástól szerzőnk ilyen módon minden megbízhatóságot és értéket megtagad, saját álláspontjának ő maga sem tulajdonít túlságos komolyságot. Hiszen munkájának egyik fejezetét ezekkel a szavakkal végzi: „Munkánk a továbbiakban tehát ekképen tagolódik: I. az aesthetikai empirikus tudattartalom elemzése, a mely egyúttal alapvetésünknek pszichologiai része is lesz“ stb. Tehát empiria és pszichologia! Ime szerzőnk „empirikus itéletactusoktól“ független „általános és válto-

zatlan törvényszerűségei“. Ime philosophusunk jól fegyelmezett következetessége! . . .

Kelecsényinek szorosabb értelemben vett aesthetikai vizsgálatait is a fentiekben ismertetett elvek határozzák meg.

Kivehetőleg az aesthetika főfeladatának az értékbecslést tartja; ehhez képest az aesthetikai értékek megállapítására törekszik, az ethikai és logikai értékeket kiegészítőleg. Az ethikai alapértékek összeségét „a tapasztalat feletti ethikai tudatban (látja) általában“ s azt tartja ezekről, hogy „az autonom ethika értékei *önértékek*, az emberi szellem autonom méltóságából fakadók“ és hogy „a psychologismus az erkölcsi cselekvések alapos, lényegében való magyarázására képtelen“ (18—19. ll.). Logikai alapértékeknek az *azonosság*, *ellentmondás* és a *harmadik kizárásának elvét* tartja. Végül aesthetikai alapértékek ő nála a „*tiszta forma*“ és a „*tiszta érzés*“.

Mindenekelőtt az érték fogalmával kapcsolatban kell szóvá tennünk azt a tételét, a mely szerint „az érték önmagában is, időtől és empirikus tudattól függetlenül, igaz és *érvényes*“ (14. l.). Természetesen ezt most már nem találjuk nála meglepőnek, mert hiszen ez semmi egyéb, mint az ő, megfigyelésünk köréből kiemelt s attól függetlenített philosophiájának (?) axiologiai alkalmazása. Nem kell azonban bővebben fejtegetnünk, hogy ennek sehol oly kevés jogosultsága nem lehet, mint éppen az értékelmélet terén. Szerzőnk helyesen emeli ki az értékfogalomról annak „érvényességét“. Ez azonban kikerülhetetlenül együtt jár a „viszony“ fogalmával. Bármely érték csak valakire vagy valamire bírhat érvénnyel. Az érték tehát sohasem lehet független attól, a kivel szemben annak érvényességét felállítjuk vagy megvitatjuk. A vakra nézve színértékek nem léteznek. Az érték tehát elvitathatatlanul és feltétlenül viszonylagos. Szerzőnk természetesen éppen az ellenkező nézeten van, de épp ily természetes, hogy szokásához hiven mivel sem bizonyítja. Hogy czáfolhassa, idézi Böhmöt, a ki nagyon helyesen azt vallja, hogy „az érték nem önmagától való, hanem csak *az ész származéka*“. Ennek a tételnek elfogadásától az rettentí vissza, hogy „akkor összes ismeretünk relatív, tehát bizonytalan értékeken nyugszik“ (15. l.). Hát lehet ennél charlatanság nélkül többet állítani? Abszolút, megdönthetetlen, örökérvényű tételeket, a mikkel Kelecsényi áltatja magát, sikerült-e már valakinek felismerni. Hiszen ha valamely tétel önmagában — feltételezhetően — helyt álló, nemcsak részigazság marad-e önmagában? Giordano

Brunonak a szemlélet és mérték relativismusáról és az indifferencia della natura-ról adott fejtegetései szerzőnk számára teljesen kárba veszttek volna?

Az önérték feltevését sem lehet megjegyzés nélkül hagyni. Az önérték fogalma épp úgy mesterségesen korlátozott vizsgálat eredménye, mint a l'art pour l'art elmélete az esztétikában. Sem az emberi tudat körében, sem az universumban nem képzelhetők el ilyen elszigetelt jelenségek és fogalmak. Minden magasabb egység fokozatosan távoluló egészébe tartozik bele. Azért minden olyan korlátozás, mely célt és okot egy fogalomban erőszakolt össze, mesterségesen belevitt korlátozásnak szülötte. Olyan abstractio, mely a helyett, hogy egyszerűsítene vagy megvilágosítana, zavart okoz és félrevezet.

Azt mondja továbbá, hogy ezek az önértékek az emberi szellem méltóságából fakadnak. Ez tehát a forrásuk (íme a „viszony!“, „az emberi szellem, a miből deriválódnak. Így hát, a ki fogalmukat tisztázni akarja, forrásukat kell előbb megkeresni. De mi más foglalkozhatik az emberi szellemmel, ha már ezzel a metafizikai fogalommal kívánunk dolgozni, mint a lélektudomány? De hát szerzőnk minden scrupulositás nélkül tagadja meg a képességet erre a psychologismustól. Sőt mivel minden empirikus és utilitaristikus mozzanat jogosságát is tagadja, így az ethica socialis alapjait is perhorreskálnia kell. Ezzel, mint a vizsgálat alá vett összes kérdésekkel teszi, az ethikai értékek alól is kirántva minden pozitív alapot, szerencsés kézzel sikerül ezt is a levegőbe felkapnia.

Aesztetikai értékei a tiszta forma és a tiszta érzés. Ennek a kérdésnek tárgyalásánál a forma és érzés fogalmait próbáljuk elszigetelni szerző technikus terminusának attól a bölcsellettörténeti árnyalatától, a melyet Kant és követőinek tanulmányozása vitt bele. És pedig főként azért, mert ennek az árnyalatnak fontosságáról a saját álláspontjának respektálása mellett sem képes meggyőzni bennünket. Mi az a tiszta forma? mi az a tiszta érzés? Miért tiszta emez, miért amaz? Avagy melyik a tiszta és melyik az, a melyet ez a jelző már nem illet meg? Ugyebár, ha „tiszta“ formának és érzésnek, mint ilyennek, fontosságot tulajdonít, joggal várhatnók, hogy efféle kérdésekre valamelyes tájékoztatást nyújt. A tiszta formáról még leghatározottabban a következők szólnak: „a szemléletnek teljes önmagában, az önmagáért való elkülönülése“ „a forma esztetikai alapértéke“ (103. l.). Úgy látszik tehát, hogy a forma a szemlélés egy neme, tehát nem objectív, hanem

subjectiv tulajdon; de akkor nem is műformáról van szó, hanem szemlélésformáról. De ez meg nem az aethetikába tartozik. Erről a formáról még kiegészítőleg ezt idézhetjük: „Ebben a formában jelenik meg a tisztán emberinek, kellemestől és moráltól való függetlenségének és a tiszta közösségnek (közülhetőségnek) érzése, a tiszta egyéninek, tiszta magunknak érzése.“ (U. o.) Tehát a tiszta közösségnek és a tiszta egyéninek *érzése* együtt a tiszta forma. Ebből megtudunk két dolgot. Először is azt, hogy ime a forma is érzés, vagyis megérezés. Másodszor, hogy a tiszta forma, — de egy lélegzetvételre — a tiszta közösségnek és a tiszta egyéninek a megérezése. Együtt a tiszta közösség és a tiszta egyéni. Tűz és víz; magyarul: fából vaskarika.

A tiszta érzést így magyarázza: „A tiszta érzés, mint érték, jelenti az aethetikai élelménynek azt a sajátságát, a mi által a logikai és ethikai értékektől legjobban különbözik: a tiszta subjectum érzését, helyesebben a tiszta subjectum megérezését.“ (113. l.) Tehát, mert másképen nem lehet, ez is érzés és pedig a tiszta subjectum megérezése. De hiszen a forma is érzés volt, egyebek közt a tiszta egyéni megérezése. Amaz a subjectumnak emez az egyéni megérezése.

Nézetünk szerint mindezek nem tisztázzák sem a tiszta formának, sem a tiszta érzésnek a kérdését. Sőt még jobban összekúsálják. Hiszen a forma is érzés, szerzőnk előadásában, s akkor minnek ez a megkülönböztetés. És ha érzés, akkor már nem forma, mert a forma objectiv megjelenési mód. Vagy az érzés mást jelent, ha a tiszta forma az érzés és mást, ha a tiszta érzés az érzés?! Memento: ne játszunk a szavakkal.

Mint egyedül kihivelyezhető positivumok mellett maradjunk meg a mellett, hogy aethetikai alapértékek a forma és az érzés. De a mellett is meg kell maradnunk — bocsássa meg a szerző — hogy az érték viszonyfogalom. Jelen esetben ki kell indulnunk a műdarab és műélvező viszonyából. Lehetne ugyan felvetni: ne a művész és műélvező viszonyáról szóljunk-e? Végső eredmény azonban egy lenne, mert az értékek képviselője tárgyi oldalról ekkor is a műdarab maradna. Tehát műdarab, általában aethetikai objectum és műélvező viszonyából kell kiindulnunk. Az illető objectumnak vannak olyan tulajdonságai, melyek a szemlélőre aethetikai értékkel bírnak. Ilyen tulajdona a forma; ilyen értékek, melyeket a művész a szemlélőnek alkotásában nyújt, formai értékek. Ezek kétségtelenül a tárgyhöz fűződő, motívumaiban a tárgyból kiinduló értékek. De hát

az érzés, avagy töltjük kedvét a szerzőnek, a tiszta érzés? Ez már csak egészen subjektív természetű? Míg a forma a műdarab formája, addig az érzés már csak nem a műdarab érzése? Hol van hát itt az értékek csoportosításában az a logikum, mely szerző szerint a tudatnak az alapja?

Az esztetikai értékek elméletét lehet tárgyi, lehet alanyi oldalról kiindulólá megállapítani. Az érték kritériumának a körülírását el tudom képzelni így is: érték az esztetikai objectumnak ilyen és ilyen tulajdona, mely alkalmas ilyen és ilyen tudatállapotok előidézésére; de el tudom képzelni így is: érték egyéni tudatnak, vagy általában az emberi tudatnak ilyen és ilyen alkotó eleme. Ebben a perczben a kettő közül nem kívánok választani. De egy lélekzetvéltre mind a kettőt választani és azt mondani, hogy az egyik érték objectív tulajdon, a másik subjectív állapot: ezt én rendszeres gondolkodásnál hallatlan tévedésnek tartom. Kelecsényi ezt követi el. Mert hát nem kell visszatérni a szóra. hogy forma objectív tulajdon, érzés subjectív állapot. És a kettő együtt az ő esztetikai alapértéke. Vagy hát a forma fogalmának afféle kifízamított magyarázására gondol. a mely már nem is a tárgynak, hanem a szemlélő tudatnak megszürt tulajdona? Végre semmi sem lehetetlen.

Behatóan foglalkozik az esztetikai szemlélet sajátosságaival, végsőleg azonban szegényes eredménnyel. Hangsúlyozza annak „időbeliségét“. Maga is beismeri azonban, hogy általában a „psychikai kép“ sem „megrögzített kép, időbeli történet“. Ez tehát nem megkülönböztető sajátossága az esztetikai szemléletnek. Azután azt mondja, hogy „a kép mindig a valóság egy darabja“. Nohát szemléletünk tárgyainak ez is meglehetősen széles körére kiterjeszthető; másfelől ugyanennek a mondatnak a végén már csak „valóságnak tartjuk“ a tartalmát, tehát már nem is olyan kétségtelen darabja a valóságnak. Továbbá a biztonság érzése kíséri. Természetesen ez sem kizárólagos sajátossága, de helyes észrevétel. Ezekén felül az esztetikai élemlény kizárólagos képszerőségét vallja nagyon helyesen, a mit másképen a megjelenítés concret mivoltában láthatunk. Valamennyit kiegészíti még a célszerűség eliminálásával és az individuális jelleg hangsúlyozásával.

Hosszúra nyúló megbeszélésünkben még az associatio és kellemes-kellemetlen (Lust-Unlust) kérdésével kell röviden foglalkoznunk Kelecsényi fejtegetései nyomán.

Az associatio szerepét nagyon kevésre becsüli az esztetikában; azt tartja róla, hogy „egészen mellékes

tünemény lehet a legtöbb aesthetikai élményben“ (51. l.), ámbár két oldallal odább már úgy véli, hogy „az associatio figyelembe vehető területe az aesthetikai élményeknek“ (53. l.). Mind a mellett az előbbi szavak fejezik ki Kelecsényi igazi meggyőződését. Erre vall az is, hogy az associatióknak csak ott tulajdonít szerepet, hol pl. torso-k, töredékművek képzeletbeli kiegészítéséről van szó. Felfogása onnan származik, hogy kisebb tudatelemek társulását, úgy látszik, kizárja az associatiók köréből, úgy szintén az érzelmi társulásokat egészen. Úgy látszik, csak a leg tudatosabb társulásokat fogadja el associatióknak, holott azok legnagyobb része a tudattalanság mélyén folyik le és éppen ezeknek van jellegzetes, sőt uralkodó szerepe az aesthetikai tudatállapotok fejlődésében. Természetesen ennek kiemelésével nem kívánunk a kimondottan associatiós aesthetika irányához csatlakozni. Az associatio lényegének és aesthetikai szerepének illetén félreismerése is mutatja, hogy szerzőnk a legkiemelkedőbb psychikai actusok felismerésére sem képes és ezért teljesen alkalmatlan a lelki jelenségeket általában, az aesthetikai mozgalmakat pedig különösen is jellemző finomságok elemzésére.

Éppen ilyen legteljesebb mértékben téved az érzelmi momentumok értékelésében is. A benyomások kellemes vagy kellemetlen színezetét csupán csak kizárólag érzéki természetű impressióknak tulajdonítja. „Az élv és élvtelen — úgymond — csak érzékileg kellemes és kellemetlen dolgot jelölnek.“ (59. l.) Ez lévén felfogása, méltán veti fel a kérdést: „beérhetjük-e itt is az érzékileg kellemes alacsonyabb rendű zónájával?“ (60. l.) Természetesen nem érheti be az aesthetika, de hát nem is erről van szó. A kik az érzelmek kérdésével behatóan foglalkoztak, azok ezt, mint kísérő elemet, kiterjesztik tudatéletünk összes jelenségeire. Ezt az ismertetett munka 58. oldala is igazolja, hol néhány erre vonatkozó elmélet összefoglalását találjuk. Kelecsényi tekintetének psychologiai iskolázottsága csak úgy, mint az associationalál láttuk, ennek észrevezésére sem mutatkozik elegendőnek. Ő a jelenségnek itt is csak legdurvább alakulatát képes felismerni, az érzéki érzetekhez fűződő hangulati velejárókat. Ezzel és sok másvalóságos psychologiai antitalentumnak mutatkozik.

De más baja is van a tetszés kérdésénél. A tetszés és nem tetszés nem lévén „önálló jelenségek, ezekre nem lehet egy egész különálló tudomány épületét felállítani“ (59. l.). Azonban ez az érvelése is teljesen fegyelmetlen gondolkozásra vall. Elfelejtkezik arról, a mi ellen pedig

korábban határozottan harczol, hogy lelki állapotainkban nem lehet egymástól teljesen független elemeket megkülönböztetni. Így nem is találhat olyat, a melyik általa ez alkalommal elképzelt önállásával alkalmas lehetne egészen különálló tudomány megalapozására. Hiszen itt simultan és successiv continuitásról van szó. Továbbá nincs is egymástól egészen független tudomány s így az aesthetika sem lehet ilyen. Az aesthetika igenis a psychológiára támaszkodó tudomány, attól főleg normatív irányával és értékbecslésével különbözvén.

Csupán arra a hibájára kell még rámutatnunk, hogy az érzelmeket egészen megfosztja tartalmuktól és színezetüktől. Ez újból hiba, az abstractio túlzásbavitele, a melyet semmi sem tesz megokolttá.

Az előzmények után természetesen már nem várhatjuk szerzőtől, hogy méltányolni tudja a tudattalan elemeknek psychologiai és aesthetikai fontosságát. Talán, ha erre képes volna, sok dolgot másként látna. Talán az a priori logikai értékeket, helyesebben ítéleteket is, ilyen tudattalanul lefolyó empirikus sor következményének ismerné fel. Talán az associációk lényegét és szerepét sem kicsinyelte volna le. Így csak azon csodálkozunk, ilyen fogyatékos műszerek birtokában, hogyan mert ilyen rendkívül finom és bonyolult összetételű tárgyak vizsgálatához fogni.

Az igazság kedvéért azonban egy helyes — bár nem új — észrevételét is ide kell jegyezniem, a mely szerint „a stylus formateremtés, a genialis technika jellemzője s eredménye. Csak a genie-nek van igazán stylusa“ (111. l.).

Ezek után még nagyon sok concret megjegyzéséhez volna észrevételünk. Stylusának jellemzéséhez is ki lehetne még a bemutatott szemelvényeket egészítenünk. De már is szokatlanul hosszúra nyúlt észrevételeinket csak két idézettel egészítjük ki: „Ingadozó az alany vagy a tárgy okozása“ (68. l.) (Aranyat annak a ki megérti, szerzőt sem véve ki!) „Az aesthetikai tudattartalom empirikus psychologiai jellemző sajátosságait a szemléletnek önmagában teljesen elkülönülésében és a tiszta, művészi színezetű ember-szeretében, helyesebben az örök emberi szabadt megnyilvánulásának szeretetében“ (85. l.). Pont. Semmi több.

Részben, mert az olvasó türelmét hosszasabban foglaltam le kelletténél, szerzőnek forrásaihoz való viszonyát nem tehetem tanulmányozás tárgyává. Két dolgot azonban itt is meg kell jegyezniem. Az egyik az, hogy lapszámra sehol nem hivatkozik. Ezt tudományos munkánál megengedhetetlennek tartom és a helyes szokással is ellenkezik.

Ámbár távol van tőlem, hogy ebből szerzőre bármily következtetést levonni akarnék, akár csak gondolatban is. A másik az, hogy a magyar műveket, alig egy-két kivétellel, csak egyetemi tanárok sorából idézi. De ezt megteszi.

Végül nem lehet említés nélkül hagyni, hogy művét Beöthynek ajánlja. Róla méltán mondja ajánló sorában: „a ki a mester ihletével tanít“. Szerzőnket azonban nem a mester iránya és szavai ihlették.

És ha mindezek után már most meg akarjuk csinálni végső számadásunkat, az szerzőnkre nézve legjobb akaratunk mellett is nagyon balul üt ki. Legfőbb hibája, hogy határozottan zavaros fejű ember, a ki a legelemibb kérdéseket is lépten-nyomon összekuszálja. A mely kérdésekben a leghatározottabban ad felfogásának kifejezést, azokban is meginog s az ellenkező álláspontra csúszik, mint az empirismus és a psychologia dolgaiban láttuk. Ennek következménye, hogy vizsgálódásainak nincs egyetlen pozitív és felhasználható eredménye sem. Előadása is, mint láttuk, oly zavaros, sok helyt egészen érthetetlen, sőt értelmetlen, a minővel hasonló munkákban ritkán találkozunk. Mindezek alapján talán nem túlozunk, ha ítéletünket ebben foglaljuk össze: szerzőnktől végzetes ballépés, ha ezzel és rokonkérdésekkel foglalkozik.

Kötelességiünk ezt nyíltan megmondani, szerzőnkre tekintettel azért, mert folytatását igéri, de általában is azért, mert éppen a mi zsenge bölcseleti irodalmunkban efféle tudományellenes törekvésekkel mind sűrűbben találkozunk.

Dömötör Gyula.

IRODALOM.

K. Marbe: Die Action gegen die Psychologie. Berlin. 1913. Verl. von G. B. Teubner.

A német psychologusok és philosophusok táborában a legújabb időben mind a tudományok elkülönülésének története szempontjából, mind tudománypolitikailag érdekes küzdelem indult meg azon kérdést illetőleg, vajjon a psychologia egyetemi előadása továbbra is a philosophiai katedrához legyen-e kötve, vagy pedig külön tanszékek állíttassanak fel a kísérleti psychologia számára. A vitát *H. Rickert* indította meg, midőn a németországi, ausztriai és svájci egyetemek philosophiai (mind rendes, mind magán-) tanáraihoz egy köriratot intézett őt más tanárral együtt aláírás végett. A nyilatkozatot, mely állást foglal a philosophiai tanszékeknek az experimentális psychologia képviselőivel való betöltése ellen s a tanügyi kormányzatoktól külön, új katedrák felállítását kéri a kísérleti psychologia számára mind a philosophia, mind a psychologia érdekében, 106 tanár írta alá. Azóta többen foglalkoztak pro és contra az ügygyel. Többek között *Wundt*,¹ ki oly fontosnak tartja a kérdést, hogy egyenest a psychológiának a létért való küzdelmét látja benne. Élesen állást foglal az *Erklärung* aláírói ellen s továbbra is fenntartandónak véli azt a personal-uniót, melyben az egyetemi tanszékeken eddig a philosophia és psychologia élt. Szerinte a philosophia és psychologia annyira egymásra vannak utalva, problémáik annyira összeszövődnek, hogy merev didaktikai kettéválasztásuk mindkettőre a legnagyobb kárral járna. Marbenak, a würzburgi egyetem tanárának, czímül írt munkája is éles kritika alá veszi a százhat tanár nyilatkozatát s ki akarja mutatni, hogy a nyilatkozat a psychologia elnyomását czélozza.

Először is vádolja a nyilatkozatot, hogy azon nézetet látszik terjeszteni, mintha a sajátlagos psychologia mellett volna egy külön experimentális psychologia is. Ez olyan felfogás

¹ *Die Psychologie im Kampf ums Dasein.* Leipzig. Verl. A. Kröner. 1913. Ismertetve a *Budapesti Szemle* 1913. augusztusi számában.

volna, mintha a sajátlagos chemia vagy psychologia mellett külön kísérleti chemiáról és psychológiáról is beszélhetnénk. Mindezen disciplinákban a kísérlet lényeges módszertani mozzanat, mely azonban nem constituál külön tudományt. Minden lépés a kísérleti psychologia ellen voltaképp egyenlő értékű a psychologia ellen általában való küzdelemmel. Épp oly kevésbé lehet az experimentalis psychologia ellen harcolni s egyszersmind a psychologia ügyét előmozdítani, a mint nem lehet egyszerre a kísérleti physika ellen támadni s ugyanakkor a physika ügyét szolgálni.

A tudomány szempontjából új, külön psychologiai tanszékek felállítására igen kedvezőnek látszik, annál is inkább, mert e tanszékek mellé psychologiai intézeteket is kellene alapítani s felszerelni. De éppen ez a körülmény zárja ki azt, hogy a kormányok a felállítással járó nagy költségek miatt a legnagyobb egyetemeket kivéve hajlandók volnának külön psychologiai tanszékek szervezésére. Így a nagyrészt psychológiával foglalkozó tudósok előtt a nyilatkozat értelmében el volnának zárva a philosophia katedrák, viszont azonban a külön psychologiai tanszékek ügye is csak pium desiderium maradna. Ez az állapot a főképp psychológiával foglalkozó fiatalabb tudósnemzedék számát a psychologia mérhetetlen kárára nagyon lecsökkenténé.

Marbe az 1913-iki Minerva alapján kimutatja, hogy a nyilatkozatot Rickerték nem küldötték meg *minden* német philosophiai tanárnak, de viszont aláírták a rokonszakok (például a paedagogia) rendes és magántanáraival is. Így az aláírások nagy számából látszólag következő numerikus érték illusorius s egyáltalán nem tükrözi vissza az összes szakemberek idevágó nézetét és hangulatát. De különben is, ha a rendes tanárok számát nézzük, azt tapasztaljuk, hogy 27-en aláírták és 39-en nem írták alá a nyilatkozatot; tehát csak a kisebbség (40·9%) óhajtja a kísérleti psychologusok kizárását a philosophiai tanszékekről. Az a kérdés azonban, vajjon a nyilatkozatot aláíró ezen kisebbség psychologiai szakismeretén alapuló illetékessége milyen lábon áll? Marbe erre nézve több statistikai táblát állított össze, melyekkel bizonyítani törekszik, hogy az ordinariusuk ezen kisebbsége psychologiai kérdésekben sokkal kevésbé kompetens, mint a nyilatkozatot alá nem író tanárok összesége. Amazoknak csak 7%-a publicált önálló psychologiai kutatást, míg ezeknek 51%-a (Marbe külön felsorolja az egyéneket). Ugyanilyen eredményre jut a psychologiai tanítási tevékenységét illetőleg is. Husz semesterre visszamenőleg megállapítja, hogy melyik tanár tartott előadást. E szerint a nyilatkozat aláírói közül semesterenként átlag 25% tartott előadást a psychologia területén. Ellenben azok közül, a kik mint alá nem írók többségben vannak, 43% tanított átlag psychológiát. Jellemző,

hogy *Rickert* az utolsó 20 félévben egyáltalán nem tartott pszichológiai előadást, *Windelband* is alig valamit. Egyébként a mit sok philosophus psychologia czimén előad, annak sokszor semmi köze sincs a mai modern értelemben vett psychológiához. Marbe e tekintetben különösen Cohent és Henselt gúnyolja ki. A kísérleti módszerű psychologia ellen való egész mozgalmat egy clique törekvésének minősíti, melynek teljesítésétől a tan-székek betöltését illetőleg óva inti a tanügyi kormányzatokat.

Jóllehet Marbenak nagy gonddal összeállított statisztikai tabellái érdekes adatokul szolgálhatnak a mozgalom pszichológiai rugóihoz s hátteréhez, az a meggyőződésünk, hogy ezt a kérdést nem a statistika, hanem a kérdéses tudományok természetéből folyó tárgyi bizonyítás van hivatva eldönteni.

K.

*

Geschichte der Ethik als philosophischer Wissenschaft von Friedrich Jodl. II. Band: Kant und die Ethik im 19. Jahrhundert. II. Aufl. Stuttgart, J. G. Cotta'sche Buchhandlung, 1912. — 739 n. 8. r. lap, ára 14 márka.

Jodl bécsi tanár ethika-történetének második kiadása mind első, mind második kötetében — bár irányában, szellemében, módszerében a régi maradt — joggal viseli czimlapján a „teljesen átdolgozott és bővített“ jelzést. Mert az első kötetnél, a mely 1906-ban jelent meg, az ó- és középkor ethikájának első kiadásbeli vázlatos előadása helyére a második kiadásban e két korszak rendszeres és részletes ismertetése lépett (1—187. l.), úgy hogy ez az új részlet most $\frac{1}{3}$ -ad részét alkotja a kötetnek, a mely ehhez képest czimében is változást szenvedett, a mennyiben a „Geschichte der Ethik in der neueren Philosophie“ helyébe a fent irt czim lépett, nem is említve azt, hogy egyéb fejezeteiben (így a Spinozáról, Geulincxről, a francia és német felvilágosodásról szóló fejezetekben) is jelentékeny bővülésen, átdolgozáson ment keresztül. Ugyanily arányú jelentékeny változásokkal találkozunk az új kiadás második kötetében is. Itt is vannak — a többi, többé-kevésbé módosított, átdolgozott részletek mellett — teljesen újonnan írott szakaszok, a melyeket minden olvasó, a ki az ethikai problémák fejlődése, előhaladása iránt érdeklődik, a Jodl nyugodt, tárgyilagos, világos, szemléletes előadásában tetszéssel, sőt élvezettel fog olvasni. Ilyen a kötet negyedik könyve: *Entwicklung der Ethik im letzten Drittel des XIX. Jahrhunderts.* Ez teljesen új részlet, a melyből az első kiadásban egy szó sem szerepelt; nem, hiszen akkor, a 80-as évek közepén, a mikor Jodl a II. kötetet kidolgozta, azok a philosophiai és ethikai mozgalmak és törekvések részint

még csak megindulóban, részint a teljes megállapodás elérése nélkül még forrongásban voltak s így azok történetének megírásáról szó se lehetett. De ehhez járult aztán mint második nehézség az a körülmény, hogy e korszak képviselői akkor még jobbára élő, esetleg működésük derekán álló gondolkodók voltak, a kik még nem illettek a történeti keretbe. Most, 10—12 évvel a XIX. század befejezése után, e nehézségek eloszlottak; azok a böleseleti és ethikai áramlatok, a melyek a XIX. század három utóbbi tizedében uralkodtak, ma kellő történeti távlatban állanak előttünk, hogy kellőleg méltathatók, értékelhetők legyenek, akár élnek s fennállanak még ma, akár túlhaladott álláspontokká váltak már; s ugyancsak azok a gondolkodók, a kik ez időszak etikai törekvéseinek hordozói, kifejezői voltak, nagyrészt letűntek a szereplés színpadáról s beléptek a történelembe.

E negyedik könyv tartalma, egyes részletei a következők: XVI. fejezet: *Darvinismus és evolutio*. 1. darvinismus, 2. a humanitási ethika megbuktatása (Buckle, Marx), 3. Nietzsche és Hartmann, 4. a kifejlődési és humanitási ethika kiegyenlítésére irányuló kísérletek (Ruskin, Spencer, Fiske, Carneri), 5. a humanitási ethika segéderői: socialismus (Engels, Lassalle, Lange) és keresztyénség (Lamennais, Ketteler, Wichern); XVII. fejezet: *A tudományos ethika kiépítése*: 1. Angolország és az evolutionistikus eudaemonismus (Sidgwick, L. Stephen, Alexander), az angol új idealismus (Martineau, Bradley, Green, Caird), 2. Franciaország, spiritualismus és kriticismus (Renouvier), evolutionismus (Marion, Fouillée, Guyau) és sociologiai irány; 3. Olaszország, 4. Németország, az ethikai érdeklődés felébredése, új tudományos alapvetés (Wundt, Paulsen, Höffding), régi irányok további szereplése (Steinthal, Cohen, Natorp). XVIII. fejezet: *Ethika és paedagogia*, 1. Franciaország (a polgári ethika), 2. Olaszország, 3. Amerika és Angolország, 4. Németország és Ausztria.

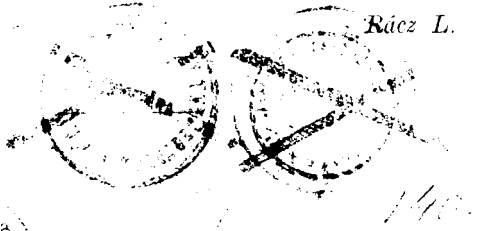
Jodl ethika-történetének jellemző vonásai és jelességei a második kiadásban is megmaradtak: most is főként az erkölcs-tan alapvető, elvi kérdéseinek tárgyalására szorítkozik és így nem igen tér át azoknak gyakorlati alkalmazására; most is különös súlyt fektet az erkölcsi és vallásos eszmék kölcsönhatására, habár a moral autonomiájának szószólója is; most is figyelembe veszi az irodalmi, politikai és az általános művelődési viszonyokat, hasonlóképen mindig kapcsolatba hozza az erkölcsi tanításokat az egyes gondolkodók jellemével, általános philosophiai (metaphysikai) felfogásával. Nagy gondot fordít arra, hogy a döntő jelentőségű alapkérdéseket sehol felesleges, mellékes dolgokkal el ne homályosítsa s az egyes gondolkodók

szerepét az ethikai problémák előmozdítása terén kellőleg ki-domborítsa, a miből következik aztán, hogy művében fokozatosan láthatjuk az ethikai problémák fejlődését, előrehaladását.

E *második* kötetnek is nagyon becses részlete a csaknem másfélszáz lapra (591—732) terjedő *Jegyzet*, a mely nemcsak az egyes korok és moralisták bibliographiáját nyújtja, hanem az írók és kritikusok méltatását s számos oly adatot és utalást is, a melyek mind az egyes erkölcsi problémák behatóbb tanulmányozására, mind azok továbbfejlesztésére kellő útbaigazítással szolgálnak.

A műnek egy hiánya kissé fájdalmasan érintett: magyar ethikai munkákról, ethikai törekvésekről — így pl. Böhm érték-tanáról vagy Pauer, Medveczky, Pauler A. ide vonatkozó munkáiról — egy szó említés se történik a kötetben, a minek vagy az lehet az oka s ebben némileg még meg tudunk nyugodni, hogy a szerző a vezető német, francia, angol-amerikai és olasz philosophián kívül a többi nemzetek (oroszok, svédek, hollandok, lengyelek stb.) bizonyára csekélyebb jelentőségű ethikai irodalmáról színtén nem emlékezett meg, vagy az, hogy nyelvünknek a nyugati nyelvektől távol eső volta miatt a magyar ethikai irodalom alkotásairól vagy tudomást se vett, vagy tüzesebben nem tudott tájékozódni. De e szeplőfolt nem csorbithatja e mű nagyszámú jelességeit, a melyekkel Jodl e második kiadásban még szaporítani fogja műve eddigi jó barátait.

Rácz L.



ATHENAEUM

PHILOSOPHIAI ÉS ÁLLAMTUDOMÁNYI FOLYÓIRAT

*

A MAGYAR TUD. AKADÉMIA MEGBIZÁSÁBÓL

SZERKESZTI

Dr. PAUER IMRE,

OSZTÁLYTITKÁR.

22. ÉVFOLYAM.

1. SZÁM.

TARTALOM:

	Lap
1. <i>Dr. Rácz Lajos</i> : Rousseau mint moralista	1
2. <i>Balogh Arthur</i> : Az 1867: XII. t.-cz. felfogásának kérdése	34
3. <i>Fogarasi Béla</i> : Az ítélet voluntaristikus elmélete	58
IRODALOM: Le Comte Baguenault de Puchesse. <i>Dr. Elek Oszkár</i> .	
Lalo: Introduction à l'esthétique. <i>Révhegyi Rózi</i>	101

BUDAPEST

KIADJA A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA.

1913.

Ezen füzet ára 2 kor. 80 fill.

Az „ATHENAEUM“ a philo-
sophia és államtudományok szakszerű
művelését és tudományos irodalmi fej-
lesztését tűzi feladatául.

Megjelen az Akadémia kiadásában
időhöz nem kötött füzetekben 28—30
ívnyi tartalommal.

Előfizetési ára 10 kor. Előfizethetni
az Akadémia könyvkiadó-hivatalában
(Akadémia palotája).

A szerkesztőséget illető közlemé-
nyek a szerkesztő neve alatt az Aka-
démia palotájába intézendők.

▲ szerkesztésért kizárólag a szer-
kesztő felelős.

Kéziratokat nem adunk vissza.

A Magyar Tudományos Akadémia kiadásában
megjelenő

folyóiratok:

Akadémiai Értesítő. A M. Tud. Akadémia megbízásából szerkeszti Heinrich Gusztáv főtítkár. Huszonnegyedik kötet. 1913. évfolyam.

A M. Tud. Akadémia üléseiről a tárgyalások jegyzőkönyvi alakban, az üléseken fölolvastott emlékbeszédeket, jelentéseket, bírálatokat, valamint az értekezések kivonatát (ha ugyan a kivonatozásra alkalmasak) külön cikkek során közli. Ismerteti az osztályértekezletek és állandó bizottságok tárgyalásait, kiszemelvén belőlük azokat, a melyek szélesebb köröket is érdekelhetnek. Az Akadémia kiadásában vagy az ő támogatásával megjelent munkák- és folyóiratokról tárgyas ismertetések közül vagy az illető szerzők és szerkesztők, vagy más megbízható szakférfiak tollából. Megjelenik minden hó 15-én. Évi előfizetési ára 6 kor. Az „Akadémiai Értesítő“-t díjtalanul és bérmentve kapják: az Akadémia minden rendű beltagjai, alapítványtevői s a Könyvkiadó Vállalat pártoló tagja. Az I—XXII. kötet még néhány példányban rendelkezésre áll. Egy-egy kötet ára 6 kor.; a Könyvkiadó Vállalat új aláíróinak 4 kor.

Archaeologiai Értesítő. Új folyam. XXXIII. köt. A M. Tud. Akadémia arch. bizottságának és az orsz. régészeti s embertani társulatnak közlönye. Szerkeszti Hampel József.

Czélja a hazai és külföldi archaeologiai és műtörténelmi mozzanatokat a közönséggel megismertetni, és kisebb archaeologiai s műtörténelmi cikkeket közölni. Megjelenik évenként öt füzetben, mindenkor hat nagy ívnyi tartalommal és számos képpel, február, április, június, október és december hónapok 15-ik napján. Bolti ára 12 kor., egyes füzetek ára 2 kor. 40 fill.

Athenaeum. Philosophiai és államtudományi folyóirat. A M. Tud. Akadémia megbízásából szerkeszti dr. Pauer Imre osztálytitkár. Huszonkettedik évfolyam.

Az „Athenaeum“ a philosophia és államtudományok szakszerű művelését és tudományos irodalmi fejlesztését tűzi feladatául. Megjelen az Akadémia kiadásában időhöz nem kötött, füzetekben, 28—30 ívnyi tartalommal. Előfizetési ára 10 kor.

Irodalomtörténeti közlemények. Huszonkettedik évfolyam. Szerkeszti Szilády Áron, a bizottság előadója.

E negyedévenként megjelenő folyóirat a M. Tud. Akadémia irodalomtörténeti bizottságának megbízásából bocsátatik közre s irodalomtörténeti tanulmányokat és adatokat közöl. Előfizetési ára egész évre 10 kor., egyes füzet ára 3 kor.

Mathematikai és Természettudományi Értesítő. XXXI. kötet. A M. Tud. Akadémia III. osztályának folyóirata. Szerkeszti König Gyula osztálytitkár.

A „Mathematikai és Természettudományi Értesítő“ a M. Tud. Akadémia III. osztályának folyóirata, melyben az ülésein részletesen bemutatott vagy csak röviden bejelentett tudományos munkálatokat teszi közzé feltéve, hogy a követelményeknek megfelelnek. Az Értesítőben csak oly közlemények foglalhatnak helyet, melyek az illető szaktudomány művelésében az elért eredmények vagy a használt módszerek tekintetében haladást jeleznek és irodalmi szempontból is kellő gonddal készültek. Terjedelem tekintetében az Akadémia rövid és szabatos fogalmazást kíván, melyben a dolgozat tudományos tartalmának megértésére szükséges részletek kellően kidomborodnak. Az Értesítő évi öt füzetben jelenik meg; a füzetek megjelenési határideje február, április, június, október és december hónapoknak mindenkor utolsó napja. Előfizetési ára egy-egy kötetnek 10 kor.

Nyelvtudományi Közlemények. XLIII. kötet. A Magyar Tudományos Akadémia nyelvtudományi bizottságának megbízásából szerkeszti Szinyei József.

A tágabb értelemben vett magyar nyelvtudományt öleli fel, melynek feladata: a magyarral hason alkotású altáji nyelveket behatóan tanulmányozni s tudományosan feldolgozni, kiváló tekintettel arra, hogy a magyar nyelv tényeinek földterítésére vagyis tudományos megfejtésére szolgáljanak. Más, bár nem hason alkotású nyelveknek, a melyek a magyarral történelmileg érintkeztek, reá gyakorolt hatását feltüntetni. Megjelenik negyedévenként, még pedig márczius, június, szeptember és december elsején. Az egész évfolyam legalább harmincz ívből áll s előfizetési ára 6 kor.

Megrendelhetők
a Magyar Tud. Akadémia könyvkiadó-hivatalában
Budapesten, V. kerület, Akadémia-utca 2. szám.

ATHENAEUM

PHILOSOPHIAI ÉS ÁLLAMTUDOMÁNYI FOLYÓIRAT

*

A MAGYAR TUD. AKADÉMIA MEGBIZÁSÁBÓL

SZERKESZTI

DR. PAUER IMRE,

OSZTÁLYTITKÁR.

22. ÉVFOLYAM.

2. SZÁM.

TARTALOM:

	Lap
1. <i>Dr. Rátz Lajos</i> : Rousseau mint moralista (Folytatás) . . .	1
2. <i>Fogarasi Béla</i> : Az ítélet voluntaristikus elmélete (Folytatás)	32
3. <i>Bartók György</i> : Bevezetés a keresztyén erkölcsphilosophia történetébe	53
IRODALOM: W. Deonna, L'Archéologie, va valeur, ses méthodes. <i>Dr. Lázár Béla</i>	103

BUDAPEST

KIADJA A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA.

1913.

Ezen füzet ára 2 kor. 80 fill.

Az „ATHENAEUM“ a philo-
sophia és államtudományok szakszerű
művelését és tudományos irodalmi fej-
lesztését tűzi feladatául.

Megjelen az Akadémia kiadásában
időhöz nem kötött füzetekben 28—30
ívnyi tartalommal.

Előfizetési ára 10 kor. Előfizethetni
az Akadémia könyvkiadó-hivatalában
(Akadémia palotája).

A szerkesztőséget illető közlemé-
nyek a szerkesztő neve alatt az Aka-
démia palotájába intézendők.

A szerkesztésért kizárólag a szer-
kesztő felelős.

Kéziratokat nem adunk vissza.

A Magyar Tudományos Akadémia kiadásában
megjelenő

folyóiratok:

Akadémiai Értesítő. A M. Tud. Akadémia megbízásából szerkeszti Heinrich Gusztáv főtítkár. Huszonnegyedik kötet. 1913. évfolyam.

A M. Tud. Akadémia üléseiről a tárgyalások jegyzőkönyvi alakban, az üléseken fölolvasott emlékbeszédeket, jelentéseket, bírálatokat, valamint az értekezések kivonatát (ha ugyan a kivonatozásra alkalmasak) külön cikkek során közli. Ismerteti az osztályértekezletek és állandó bizottságok tárgyalásait, kiszemelvén belőlük azokat, a melyek szélesebb köröket is érdekelhetnek. Az Akadémia kiadásában vagy az ő támogatásával megjelent munkák- és folyóiratokról tárgyas ismertetéseket közöl vagy az illető szerzők és szerkesztők, vagy más megbízható szakférfiak tollából. Megjelenik minden hó 15-én. Évi előfizetési ára 6 kor. Az „Akadémiai Értesítő“-t díjtalanul és bérmentve kapják: az Akadémia minden rendfő beltaggjai, alapítványtevői s a Könyvkiadó Vállalat pártoló tagja. Az I—XXII. kötet még néhány példányban rendelkezésre áll. Egyegy kötet ára 6 kor.; a Könyvkiadó Vállalat új aláíróinak 4 kor.

Archaeologiai Értesítő. Új folyam. XXXIII. köt. A M. Tud. Akadémia arch. bizottságának és az orsz. régészeti s embertani társulatnak közlönye. Szerkeszti Hampel József.

Czélja a hazai és külföldi archaeologiai és mőtörténelmi mozzanatokat a közönséggel megismertetni, és kisebb archaeologiai s mőtörténelmi cikkeket közölni. Megjelenik évenként öt füzetben, mindenkor hat nagy ívnyi tartalommal és számos képpel, február, április, június, október és december hónapok 15-ik napján. Bólti ára 12 kor., egyes füzetek ára 2 kor. 40 fill.

Athenaeum. Philosophiai és államtudományi folyóirat. A M. Tud. Akadémia megbízásából szerkeszti dr. Paner Imre osztálytítkár. Huszonkettedik évfolyam.

Az „Athenaeum“ a philosophia és államtudományok szakszerű művelését és tudományos irodalmi fejlesztését tűzi feladatául. Megjelen az Akadémia kiadásában időhöz nem kötött, füzetekben, 28—30 ívnyi tartalommal. Előfizetési ára 10 kor.

Irodalomtörténeti közlémények. Huszonkettedik évfolyam. Szerkeszti Szilády Áron, a bizottság előadója.

E negyedévenként megjelenő folyóirat a M. Tud. Akadémia irodalomtörténeti bizottságának megbízásából bocsáttatik közre s irodalomtörténeti tanulmányokat és adatokat közöl. Előfizetési ára egész évre 10 kor., egyes füzet ára 3 kor.

Mathematikai és Természettudományi Értesítő. XXXI. kötet. A M. Tud. Akadémia III. osztályának folyóirata. Szerkeszti Fröhlich Izidor osztálytitkár.

A „Mathematikai és Természettudományi Értesítő“ a M. Tud. Akadémia III. osztályának folyóirata, melyben az ülésein részletesen bemutatott vagy csak röviden bejelentett tudományos munkákat teszi közzé feltéve, hogy a követelményeknek megfelelnek. Az Értesítőben csak oly közlémények foglalhatnak helyet, melyek az illető szaktudomány művelésében az elért eredmények vagy a használt módszerek tekintetében haladást jeleznek és irodalmi szempontból is kellő gonddal készültek. Terjedelem tekintetében az Akadémia rövid és szabatos fogalmazást kíván, melyben a dolgozat tudományos tartalmának megértésére szükséges részletek kellően kidomborodnak. Az Értesítő évi öt füzetben jelenik meg; a füzetek megjelenési határideje február, április, június, október és december hónapoknak mindenkor utolsó napja. Előfizetési ára egy-egy kötetnek 10 kor.

Nyelvtudományi Közlemények. XLIII. kötet. A Magyar Tudományos Akadémia nyelvtudományi bizottságának megbízásából szerkeszti Szinnyei József.

A tágabb értelemben vett magyar nyelvtudományt öleli fel, melynek feladata: a magyarral hason alkotású áltáji nyelveket behatóan tanulmányozni s tudományosan feldolgozni, kiváló tekintettel arra, hogy a magyar nyelv tényeinek földéritesére vagyis tudományos megfejtésére szolgáljanak. Más, bár nem hason alkotású nyelveknek, a melyek a magyarral történelmileg érintkeztek, reá gyakorolt hatását feltüntetni. Megjelenik negyedévenként, még pedig márczius, június, szeptember és december elsején. Az egész évfolyam legalább harmincz ívből áll s előfizetési ára 6 kor.

Megrendelhetők
a Magyar Tud. Akadémia könyvkiadó-hivatalában
Budapesten, V. kerület, Akadémia-utoza 2. szám.

ATHENAEUM

PHILOSOPHIAI ÉS ÁLLAMTUDOMÁNYI FOLYÓIRAT

*

A MAGYAR TUD. AKADÉMIA MEGBIZÁSÁBÓL

SZERKESZTI

Dr. PAUER IMRE,

OSZTÁLYTITKÁR.

22. ÉVFOLYAM.

3. SZÁM.

TARTALOM:

	Lap
1. <i>Dr. Szemere Samu</i> : Giordano Bruno élete	1
2. <i>Dr. Makkai Sándor</i> : Collectivismus és individualismus	20
3. <i>Fogarasi Béla</i> : Schelling történetfilosóphiája	47
4. <i>Braun Soma</i> : Horatius philosophiájáról	60
5. <i>Dr. Szlávik Mátyás</i> : Az örök béke	86
6. <i>Dr. Szlávik Mátyás</i> : Luther és Erasmus az akarat kérdéséről	107

BUDAPEST

KIADJA A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA.

1913.

Ezen füzet ára 2 kor. 90 fill.

Az „ATHENAEUM“ a philo-
sophia és államtudományok szakszerű
művelését és tudományos irodalmi fej-
lesztését tűzi feladatául.

Megjelen az Akadémia kiadásában
időhöz nem kötött füzetekben 28—30
ívnyi tartalommal.

Előfizetési ára 10 kor. Előfizethetni
az Akadémia könyvkiadó-hivatalában
(Akadémia palotája).

A szerkesztőséget illető közlemé-
nyek a szerkesztő neve alatt az Aka-
démia palotájába intézendők.

A szerkesztésért kizárólag a szer-
kesztő felelős.

Kéziratokat nem adunk vissza.

A Magyar Tudományos Akadémia kiadásában
megjelenő

folyóiratok:

Akadémiai Értesítő. A M. Tud. Akadémia megbízásából szerkeszti Heinrich Gusztáv főtítkár. Huszonnegyedik kötet. 1913. évfolyam.

A M. Tud. Akadémia üléseiről a tárgyalások jegyzőkönyvi alakban, az üléseken fölolvastott emlékbeszédeket, jelentéseket, bírálatokat, valamint az értekezések kivonatát (ha ugyan a kivonatozásra alkalmasak) külön cikkek során közli. Ismerteti az osztályértekezletek és állandó bizottságok tárgyalásait, kiszemelvén belőlük azokat, a melyek szélesebb köröket is érdekelhetnek. Az Akadémia kiadásában vagy az ő támogatásával megjelent munkák- és folyóiratokról tárgyas ismertetéseket közöl vagy az illető szerzők és szerkesztők, vagy más megbízható szakférfiak tollából. Megjelenik minden hó 15-én. Évi előfizetési ára 6 kor. Az „Akadémiai Értesítő“-t díjtalanul és bérmentve kapják: az Akadémia minden rendfő belfogója, alapítványtevői s a Könyvkiadó Vállalat pártoló tagja. Az I—XXII. kötet még néhány példányban rendelkezésre áll. Egyegy kötet ára 6 kor.; a Könyvkiadó Vállalat új aláíróinak 4 kor.

Archaeologiai Értesítő. Új folyam. XXXIII. köt. A M. Tud. Akadémia arch. bizottságának és az orsz. régészeti s embertani társulatnak közlönye. Szerkeszti Hampel József.

Czélja a hazai és külföldi archaeologiai és műtörténelmi mozzanatokat a közönséggel megismertetni, és kisebb archaeologiai s műtörténelmi cikkeket közölni. Megjelenik évenként öt füzetben, mindenkor hat nagy ívnyi tartalommal és számos képpel, február, április, június, október és december hónapok 15-ik napján. Bolti ára 12 kor., egyes füzetek ára 2 kor. 40 fill.

Athenaeum. Philosophiai és államtudományi folyóirat. A M. Tud. Akadémia megbízásából szerkeszti dr. Pauer Imre osztálytitkár. Huszonkettedik évfolyam.

Az „Athenaeum“ a philosophia és államtudományok szakszerű művelését és tudományos irodalmi fejlesztését tűzi feladatául. Megjelen az Akadémia kiadásában időhöz nem kötött, füzetekben, 28—30 ívnyi tartalommal. Előfizetési ára 10 kor.

Irodalomtörténeti közlemények. Huszónkettedik évfolyam. Szerkeszti Szilády Áron, a bizottság előadója.

E negyedévenként megjelenő folyóirat a M. Tud. Akadémia irodalomtörténeti bizottságának megbízásából bocsáttatik közre s irodalomtörténeti tanulmányokat és adatokat közöl. Előfizetési ára egész évre 10 kor., egyes füzet ára 3 kor.

Mathematikai és Természettudományi Értesítő. XXXI. kötet. A M. Tud. Akadémia III. osztályának folyóirata. Szerkeszti Fröhlich Izidor osztálytitkár.

A „Mathematikai és Természettudományi Értesítő” a M. Tud. Akadémia III. osztályának folyóirata, melyben az ülésein részletesen bemutatott vagy csak röviden bejelentett tudományos munkálatokat teszi közzé föltéve, hogy a követelményeknek megfelelnek. Az Értesítőben csak oly közlemények foglalhatnak helyet, melyek az illető szaktudomány művelésében az elért eredmények vagy a használt módszerek tekintetében haladást jeleznek és irodalmi szempontból is kellő gonddal készültek. Terjedelem tekintetében az Akadémia rövid és szabatos fogalmazást kíván, melyben a dolgozat tudományos tartalmának megértésére szükséges részletek kellően kidomborodnak. Az Értesítő évi öt füzetben jelenik meg; a füzetek megjelenési határideje február, április, június, október és december hónapoknak mindenkor utolsó napja. Előfizetési ára egy-egy kötetnek 10 kor.

Nyelvtudományi Közlemények. XLIII. kötet. A Magyar Tudományos Akadémia nyelvtudományi bizottságának megbízásából szerkeszti Szinnyei József.

A tágabb értelemben vett magyar nyelvtudományt öleli fel, melynek feladata: a magyarral hason alkotású altáji nyelveket behatóan tanulmányozni s tudományosan feldolgozni, kiváló tekintettel arra, hogy a magyar nyelv tényeinek földterítésére vagyis tudományos megfejtésére szolgáljanak. Más, bár nem hason alkotású nyelveknek, a melyek a magyarral történelmileg érintkeztek, reá gyakorolt hatását feltüntetni. Megjelenik negyedévenként, még pedig márczius, június, szeptember és december elsején. Az egész évfolyam legalább harmincz ívből áll s előfizetési ára 6 kor.

Megrendelhetők
a Magyar Tud. Akadémia könyvkiadó-hivatalában
Budapesten, V. kerület, Akadémia-utca 2. szám.

ATHENAEUM

PHILOSOPHIAI ÉS ÁLLAMTUDOMÁNYI FOLYÓIRAT

*

A MAGYAR TUD. AKADÉMIA MEGBIZÁSÁBÓL

SZERKESZTI

Dr. PAUER IMRE,

OSZTÁLYTITKÁR.

22. ÉVFOLYAM.

4. SZÁM.

TARTALOM:

	Lap
1. <i>Enyvvári Jenő</i> : Husserl tiszta phaenomenológiája és a phaenomenologiai módszer	1
2. <i>Nagy József</i> : Condillac paedagógiája (Forrástanulmány)	58
3. <i>Demeter Gyula</i> : Az aesthetika alapvető elvei	97
IRODALOM: K. Marbe: Die Action gegen die Psychologie. K. — Geschichte der Ethik als philosophische Wissenschaft, von Friedrich Jodl. <i>Rácz L.</i>	112

BUDAPEST

KIADJA A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA.

1913.

Ezen füzet ára 3 kor.

Az „ATHENAEUM“ a philo-
sophia és államtudományok szakszerű
művelését és tudományos irodalmi fej-
lesztését tűzi feladatául.

Megjelen az Akadémia kiadásában
időhöz nem kötött füzetekben 28—30
ívnyi tartalommal.

Előfizetési ára 10 kor. Előfizethetni
az Akadémia könyvkiadó-hivatalában
(Akadémia palotája).

A szerkesztőséget illető közlemé-
nyek a szerkesztő neve alatt az Aka-
démia palotájába intézendők.

A szerkesztésért kizárólag a szer-
kesztő felelős.

Kéziratokat nem adunk vissza.

A Magyar Tudományos Akadémia kiadásában
megjelenő

folyóiratok:

Akadémiai Értesítő. A M. Tud. Akadémia megbízásából szerkeszti Heinrich Gusztáv főtktár. Huszonnegyedik kötet. 1913. évfolyam.

A M. Tud. Akadémia üléseiről a tárgyalások jegyzőkönyvi alakban, az üléseken fölolvastott emlékbeszédeket, jelentéseket, bírálatokat, valamint az értekezések kivonatát (ha ugyan a kivonatozásra alkalmasak) külön cikkek során közli. Ismerteti az osztályértekezletek és állandó bizottságok tárgyalásait, kiszemelvén belőlük azokat, a melyek szélesebb köröket is érdekelhetnek. Az Akadémia kiadásában vagy az ő támogatásával megjelent munkák- és folyóiratokról tárgyas ismertetéseket közöl vagy az illető szerzők és szerkesztők, vagy más megbízható szakférfiak tollából. Megjelenik minden hó 15-én. Évi előfizetési ára 6 kor. Az „Akadémiai Értesítő“-t díjtalanul és bérmentve kapják: az Akadémia minden rendű tagjai, alapítványtevői s a Könyvkiadó Vállalat pártoló tagja. Az I—XXII. kötet még néhány példányban rendelkezésre áll. Egyegy kötet ára 6 kor.; a Könyvkiadó Vállalat új aláíróinak 4 kor.

Archaeologiai Értesítő. Új folyam. XXXIII. köt. A M. Tud. Akadémia arch. bizottságának és az orsz. régészeti s embertani társulatnak közlönye. Szerkeszti Hampel József.

Célja a hazai és külföldi archaeologiai és műtörténelmi mozzanatokat a közönséggel megismertetni, és kisebb archaeologiai s műtörténelmi cikkeket közölni. Megjelenik évenként öt füzetben, mindenkor hat nagy ívnyi tartalommal és számos képpel, február, április, június, október és december hónapok 15-ik napján. Bólti ára 12 kor., egyes füzetek ára 2 kor. 40 fill.

Athenaeum. Philosophiai és államtudományi folyóirat. A M. Tud. Akadémia megbízásából szerkeszti dr. Pauer Imre osztálytitkár. Huszonkettedik évfolyam.

Az „Athenaeum“ a philosophia és államtudományok szakszerű művelését és tudományos irodalmi fejlesztését tűzi feladatául. Megjelen az Akadémia kiadásában időhöz nem kötött füzetekben, 28—30 ívnyi tartalommal. Előfizetési ára 10 kor.

Irodalomtörténeti közlemények. Huszonkettedik évfolyam. Szerkeszti Szilády Áron, a bizottság előadója.

E negyedévenként megjelenő folyóirat a M. Tud. Akadémia irodalomtörténeti bizottságának megbízásából bocsátatik közre s irodalomtörténeti tanulmányokat és adatokat közöl. Előfizetési ára egész évre 10 kor., egyes füzet ára 3 kor.

Mathematikai és Természettudományi Értesítő. XXXI. kötet. A M. Tud. Akadémia III. osztályának folyóirata. Szerkeszti Fröhlich Izidor osztálytitkár.

A „Mathematikai és Természettudományi Értesítő“ a M. Tud. Akadémia III. osztályának folyóirata, melyben az ülésein részletesen bemutatót vagy csak röviden bejelentett tudományos munkálatokat teszi közzé föltéve, hogy a követelményeknek megfelelnek. Az Értesítőben csak oly közlemények foglalhatnak helyet, melyek az illető szaktudomány művelésében az elért eredmények vagy a használt módszerek tekintetében haladást jeleznek és irodalmi szempontból is kellő gonddal készültek. Terjedelem tekintetében az Akadémia rövid és szabatos fogalmazást kíván, melyben a dolgozat tudományos tartalmának megértésére szükséges részletek kellően kidomborodnak. Az Értesítő évi öt füzetben jelenik meg; a füzetek megjelenési határideje február, április, június, október és december hónapoknak mindenkor utolsó napja. Előfizetési ára egy-egy kötetnek 10 kor.

Nyelvtudományi Közlemények. XLIII. kötet. A Magyar Tudományos Akadémia nyelvtudományi bizottságának megbízásából szerkeszti Szinnyei József.

A tágabb értelemben vett magyar nyelvtudományt öleli fel, melynek feladata: a magyarral hason alkotású áltáji nyelveket behatóan tanulmányozni s tudományosan feldolgozni, kiváló tekintettel arra, hogy a magyar nyelv tényeinek földéítésére vagyis tudományos megfejtésére szolgáljanak. Más, bár nem hason alkotású nyelveknek, a melyek a magyarral történelmileg érintkeztek, reá gyakorolt hatását feltüntetni. Megjelenik negyedévenként, még pedig márczius, június, szeptember és december elsején. Az egész évfolyam legalább harmincz ivből áll s előfizetési ára 6 kor.

Megrendelhetők
a Magyar Tud. Akadémia könyvkiadó-hivatalában
Budapesten, V. kerület, Akadémia-utca 2. szám.