

Prohászka Ottokár Az intellektualizmus túlhajtásai Több békességet!

Mű a Pázmány Péter Elektronikus Könyvtár (PPEK)
– a magyar nyelvű keresztény irodalom tárháza – állományában.

Bővebb felvilágosításért és a könyvtárral kapcsolatos legfrissebb hírekért
látogassa meg a <http://www.ppek.hu> internetes címet.



PROHÁSZKA OTTOKÁR

—
AZ INTELLEKTUALIZMUS TÚLHAJTÁSAI
TÖBB BÉKESSÉGET!

Impresszum

Prohászka Ottokár
Az intellektualizmus túlhajtásai
Több békességet!

A könyv elektronikus változata

Ez a publikáció Prohászka Ottokárnak két indexre került művét tartalmazza: *Az intellektualizmus túlhajtása* és a *Több békességet!*, melyeket az *Élő kereszténység* című, a Kairosznál 1998-ban az ISBN 963 9137 35 9 azonosítóval megjelent könyvből vettünk át. A program szintén tartalmazza Frenyó Zoltán tanulmányát, amelyet a szerző engedélyével teszünk itt közzé.

Prohászka Ottokár harmadik indexre került művét, a *Modern katolicizmus* címűt külön kötetként megtalálhatjuk a Pázmány Péter Elektronikus Könyvtárban a 333. szám alatt.

A kötetben szereplő művek eredeti megjelenése:

Az intellectualismus túlhajtásai. Székfoglaló értekezés. Értekezések a bölcséleti tudományok köréből. Kiadja a Magyar Tudományos Akadémia. III. kötet 8. szám. Budapest, 1910.

Több békességet! Egyházi Közlöny, XXII. évf. 51. szám, 1910. december 23.

Tartalomjegyzék

Impresszum.....	2
Tartalomjegyzék	3
Az intellektualizmus túlhajtásai.....	4
I. Intellektualista irányzatok	4
II. Az intellektualizmus eredeti bűne	8
III. Az értelem helye az élet erőrendszerében.....	21
IV. A léleknek intellektualista megmerevítése	26
V. Cselekvés a mi föladatunk	28
VI. Az erkölcsi tett	33
VII. A megnyugtató tett.....	38
Több békességet!	43
Utószó: Prohászka Ottokár indexre került művei	46
I. Prohászka ébresztése	46
II. Prohászka életpályája.....	47
III. Az intellektualizmus túlhajtásai	48
IV. Modern katolicizmus.....	53
V. A modernizmus	54
VI. Az index története	56

Az intellektualizmus túlhajtásai

I. Intellektualista irányzatok

Az ember el akarja gondolni a világot; Spinoza *more geometrico*¹, a modern tudós inkább *more biologico*²; minden irányzat rendszert csinál és siet vele, hogy értelmi kifejezésre s lehetőleg egy-két átlátszó elvre vezesse vissza a világot. A kész rendszer a filozófiában az, ami a forma a kultúrában. Mindenütt találkozunk vele, mert mindenütt konstruálunk, alakítunk, tudományban éppúgy, mint művészetben. Az ember művész a tudományban is, ahogy művész a vallásban, az állami, jogi, társadalmi életben. S mert művész, hát alakítania kell s ki nem fogy belőle. A determinizmusra hajló szellemek az alakító kedvből s ösztönből arra fognak következtetni, hogy ugyancsak kevés igazsági tartalom lehet a szisztémákban, melyeket az értelmi alakító ösztön hív a világba; mi azonban a stilizációtól nem vetjük meg a belső tartalmat, s mindkét elemet s irányt értékeljük, a formát éppúgy, mint a tartalmat. Gyönyörűségünk látni, hogy Wundt a psychometerrel kezében s Ostwald tisztára empirikus talajon s, last not least³, James és Bergson pragmatista irányzatukkal éppúgy alakítanak rendszereket, mint Szent Tamás és Descartes, Leibniz és Kant. S ugyancsak bizonyos, hogy az alakítók sora be nem végződött; folytatás következik. A forma végérvényes nem lehet; annak is van divatja. A filozófiák végre is értelmi összefoglalások, melyeket egyes korszakok teremtettek a nekik járó belátás és tájékozódás szerint; értelmi vetületei azok egyes nagy génuszoknak, kiknek fölfogása irányt tudott adni a szellemi világnak s ideiglenes ideológiákat tudott teremteni, melyekben a gondolat meghúzza magát, mint a csiga a maga házában. De a fejlődő élet nem fér meg bennük; megjön az idő, midőn az ideológiák kötik már s szorítják az életet, mikor már nem házaivá, hanem tömlőceivé válnak s az élet a tömlőcökben ki nem tartja, ha még oly genialitással vannak is felépítve, hanem kiköltözködik belőlük. Rosszindulatú intellektualizmus volna az, ha e törvényt meg nem értenők, s a szellemet filozófiai ideológiákba s az életet groteszk, fantasztikus cseppkőbarlangokba akarnók elzárni, mint ahogy naivság volna tőlünk észre nem venni az élet áramainak elváltozott irányát s a gondolatok múló divatját. A filozófiáknak is van divatjuk; a fölfogás, az eszmekapcsolat, a gondolatmenet más és más, s változik a korszakokat jellemző állásfoglalás és értékelés szerint, s ez bizonyára nem azt jelenti, hogy egyik korszak rendszere jó lesz máskorra is, s még kevésbé azt, hogy jó lesz mindenkorra; sőt épp az ellenkezőt jelenti. A divat nemcsak a hölgyek kalapjain, hanem a nagy doktorkalapokon is töltögeti szeszélyét. A königsbergi s hallei doktorkalapokra ugyanaz a sors vár, amely a középkoriakat érte. Az élet nem fér semmiféle vaskalap, tehát doktorkalap alá sem. Amit eredeti szellem és élet és lelkesülés teremt, az hagyományos sablonokba sohasem fér el. Új érzésekből fakadó énekeket nem lehet régi nóták kottáira szedni. Ez nem annyit jelent, hogy nincs ismeret, s hogy nincs az ismeretben értelmi tartalom és igazság; ez nem lemondás és szkepszis, hanem igenis annak a meggyőződésnek a hitvallása, hogy az élet s a világ fölényesebb, mint minden fogalom és szisztéma, s hogy mérhetetlenül több van azokban, mint ezekben. S az a pillantás, melyet ily fölényes szempontból vetünk az egymást váltó filozófiai divatokra, nem szkeptikus megadás, nem sötét bizalmatlanság érzés és tudás iránt, hanem igenis nagy bizalom a valóság és az élet fölényessége iránt. S ha mégis van e pillantásban az idegenkedésnek valami árnyalata, ez csak a meglepetés kifejezése afölött, hogy a tudomány

¹ geometriai módon

² biológiai módon

³ végül, de nem utolsósorban

néha önértékelési túlzásokba látszik esni, s többnek tartja magát valóságnál, s életnél. Ezzel az érzéssel tekinthetett Assisi Szent Ferenc, „il trovatore di Dio”, az Isten trubadúrja, a rendjébe betolakodó első doktorkalapra, melyet Paduai Szent Antal hozott be oda; tekintete azt hirdette, hogy a tudomány nagy hatalom lehet, de az élet s valóság nagyobb, s ez ül a nyeregben.

Ez igazán fölényes s nemes felfogással szemben az volna a legnyersebb intellektualizmus, ha a világfelértéssel egy kész rendszer keretei közt sebbel-lobbal el akarnánk készülni, s ha azt hinnők, hogy azontúl nincs mit keresnünk. Intellektualizmus volna a szó rossz értelmében, ha elvont fogalmi rendszerekről azt hinnők, hogy azok a valóságot önmagában kifejezésre hozzák. Ilyen filozófia nincs, s nem is lehet. Mert ha az értelmi munka maga is az életnek nagy folyama, s az általános fogalmak a világ felértését csak nagy körvonalakban adják; ha az ismeret maga a valóságnak más tehetségek s más érintkezések által kiváltandó megfogására irányít, s beleállít minket az életnek s fejlődésnek beláthatatlan perspektíváiba: akkor hát ne zárjuk le az aktákat; ne mondjuk ki, hogy íme, itt a végleges, az érvényes filozófia, hanem legyen gondunk, hogy kész szisztémák helyett inkább jó metódust keressünk, hogy a zárt filozófiai rendszereken túl az életet, a cselekvést, a fejlődést sürgessük.

Csak ily értelemben lehet szó „philosophia perennis”-ről⁴. A philosophia perennis nem lehet zárt, kész szisztéma, nem lehet befejezettség, hanem inkább néhány biztos, nagy elven való elindulás s folytonos haladás, mely kitágítja s kimélyíti, de el is változtatja bennünk a világképet. A „perennis” szó itt nem örök megállást, hanem örök fejlődést, tehát mozgást s elváltozást is jelent. Az alapok azért ugyanazok lehetnek. Így például el kell fogadnunk az értelmi ismeret tárgyilagos jellegét, ugyancsak el kell ismernünk a fogalmat az érzékeléstől kvalitatíve különböző adathoz; de azért a fogalmaknak a felgyülemlett adathalmaz, a szélesbülő látókör, az elváltozott szempont és látószög lassanként más fogalmazást adnak majd, s a fejlődés nem abban áll tulajdonképpen, hogy több tapasztalatra s nagyobb adathalmazra teszünk szert, hanem abban, hogy fogalmaink tartalmának kialakításában s a világkép megalkotásában változunk el. Ez az elváltozás nem külső, nem számbeli hozzáadás, hanem belső átalakulás által megy végbe. A középkorban másképp láttak, mint mi; utódaink sok mindenfelében megint majd tőlünk ütnek el; mi sem köthetjük s kötelezhetjük le a jövődőt, hogy a mi látószögünk alatt nézze majd a világot, s így lesz ez mindig. Az elváltozások kikerülhetetlenek, mert a lét s a valóság fölértésével nem készülünk el soha. Filozófiánkkal és kultúránkkal sem készülünk el soha.

S gondolom, ez a fölfogás tért hódít, s ennek a most jellemzett legnyersebb intellektualizmusnak divatja is múltfélben van. Nem mintha nem volna építő filozófus s rendszereket alakító génusz ma is elég; van, s amint mondtam, Bergson rá a legvilágosabb példa, hanem azért, mert a közfelfogásban hódít a nézet, hogy véglegesen érvényes szisztémákat fölláttatni s az igazságot véglegesen lepecsételt dialektikai dobozokba foglalni nem lehet. Nem vagyunk készen; hanem dolgozunk s fejlődünk. Tudás, ismeret, filozófia az életfolyamnak csak egy-egy hulláma, hullám, mely nem fagy meg a fogalmakban, hanem lendül, lejt és siet tova.

Van azonban az általam hibáztatott intellektualizmusnak s racionalizmusnak sok más alakja, mely többé-kevésbé mind a forma, az elvont fogalom merevségét hordozza magán, s ezáltal elszigetel az élettől s életellenes irányokba terel. Igaz, hogy fogalmakra szükség van, s természetesen a fogalmak mint formák az ismereti adatokat statikus, tehát merev keretezésben adhatják csak; a baj azonban itt az, hogy az elvont forma felülkerekedik, s az ember hajlandó nem is egy, hanem mindjárt két ballépést tenni. Az egyik az, hogy túlságos, tehát nem igaz értéket tulajdonít az értelmi ismeretnek; a másik az, hogy ezáltal a kellőnél nagyobb szerepet juttat ismeretnek s tudásnak az életben, s ezáltal elgyöngíti és elsorvasztja azt.

⁴ örök(érvényű) filozófiáról

Ami az első tévedést illeti, a helyzet világos. Hisz valóságos filozófiai babonában szenvedünk, mikor gondoljuk, hogy a dolgok lényegét ismerjük, s hogy fogalmaink a konkrét valóságot fölmérjük s kimerítik; holott csak eligazodásokat nyerünk bennük világ s valóság fölött, hogy magunkat a világban föltaláljuk, s erőnket kifejlesszük. A tudás ki nem merítheti a valót. Valóság s filozófia úgy viszonylanak egymáshoz, mint a vízi pók a tengerszemhez s a hajó az óceánhoz. A vízi pók nem arra való, hogy a tengerszemet kiigya; a hajó sem arra való, hogy az óceánt fölszívja; hanem a vízi pók is, a hajó is arra való, hogy a tengerszemen s az óceánon eligazodjék, hogy tegyen, menjen, célt érjen. Hát a filozófia sem arra való, hogy a világot fölszívja, hogy a valóságot fogalmi adekvációkba foglalja, hanem arra való, hogy lásson, tudjon annyit, amennyit. S ugyan mennyit? Hát annyit, hogy általa az ember is tegyen, menjen, s célt érjen. Ezzel szemben az intellektualizmus s racionalizmus a világ fölértéséről álmodozik; kontemplátora akar lenni az eszmék világának, melyben állítólag több a tartalom, mint a valóságban. Az eszmék platói világát a valóságnál, az életben meg tapasztalható valóságnál különb, szebb, tartalmasabb világnak tartja, s így tényleg nem látszik öntudatában lenni annak, hogy a fogalmakban van valamelyes igazsági tartalom, de csak valamelyes. Öntudatlanul is vallja, hogy ésszel, ismerettel ki lehet a világot méríteni, holott a gondolat, az ismeret csak egy neme a valósággal való érintkezésnek. Ez a fogalmi érintkezés csak értelmi illetek, pontozások, absztrakt jelzések, összefüggések s eligazítások alakjában történik; de van ezen az érintkezésen kívül a tett, a cselekvés érintkezése is, mint ahogy a fogalmon kívül – azon kívül, amit értünk – van a valóságban még több, de mérhetetlenül több tartalom. Ezt a fontos, nagy világot, ezt a valóságos valóságot s a vele való érintkezést ignorálja s feledi az intellektualizmus.

Még nagyobb baj az intellektualizmus másik ballépése s helytelen irányzata, az ti., hogy a tudás intellektualista értékelése miatt az élet súlypontja elcsúszik, még pedig az akció, a tett, az egyéni alakítás eleven vízfolyásaiból az absztrakt eszmék jegestengerébe, vagy a passzivitás, a kétely s az apátia álló vizeibe. Minden intellektualizmus ugyanis az absztrakt fogalmi világot, a tudást állítja előtérbe, s ezáltal a lelket, az egyént, az életet a merev fogalom képére s hasonlatosságára alakítja. Átviszi az ész-absztrakciót magára a lélekre; különálló tehetségekké rögzíti az észet, az akaratot, a kedélyt, s kereteivel, fiókjaival megszakítja ez élet folytonosságát, mely a lélekben a fogalmat az akció ingereivel, s ugyancsak az ismeretet érzéssel szövö át, s fogalomban és ismeretben is a tettet sürgeti. Az intellektualizmus, ellenkezőleg, nem sürgeti a tettet, neki a tudás a tett, s így az élet súlypontját is nem az akcióba, hanem a gondolatba – nem a tényleges és igaz valóságba, hanem az absztrakcióba –, nem az egyénbe, hanem az általánosba állítja bele. Kultúránkban a lét s az élet súlypontja az értelembe csúszott, s ezzel megrekedtünk a prelúdiumban, megálltunk a kikezdésben, beértük a programmal, s a kikezdést a folytatás, a programot a cselekvés nem követte. Az intellektualizmus ezúton szerencsésen számkivetett minket az akció valóságából a gondolat absztrakciójába, napsugárból álmos holdvilágba, s az élet erős s életet adó talaját elcsúsztatta alólunk. Anteusok lettünk, kik talajt nem éreznek lábaik alatt, s azért elerőtlenednek. Ez az intellektualista állásfoglalás bizonyára téves, s megakasztja az élet erőteljes fejlődését. Az értelemnek ugyanis útcsinálónak kellene lennie, s azon az úton az életnek, a gyakorlatnak kellene járnia; ugyancsak az értelemnek a fejlődés folyamát kellene kívánnia, melyben az élet eleven hullámai hömpölyögjenek. Ehelyett ész és tudás kimerül a látásban, s a tettet felejt. Kultúránk elbódul a híres goethei szótól „zum Sehen geboren, zum Schauen bestellt”⁵, s megfeledkezik róla, hogy célja egyáltalában nem látni, hanem élni; elfelejt, hogy a tudás csak funkciót jelent az élet szolgálatában s nem külön eszményi világot, melyet csak nézni kellene, de tenni nem.

⁵ látásra születve, szemlélésre rendeltetve

Van azonban az intellektualizmus e ferde irányzatainak nagy kijózanító kritériuma is, mely az élet nevében s erejében cáfol rá egyoldalúságaira, s ez az a szomorú tény, hogy a tudásnak s az intellektuális kultúrának két balkeze van a legnagyobb valóságnak, a szép és erős egyéniségeknek kialakításában. Egyoldalú nevelés nem adhat nagy egyéniségeket, s nem lehet igazi kultúra az, mely az erős cselekvésnek s a legjellemzőbb akciónak, az egyéni önalakításnak erőit elfonnyasztja. Azonban az intellektualizmus még itt is bízik magában s reméli, hogy nagy, kulturális világnézetek által tömegpszichológiát s miliőt teremtsen, s ezekben szinte magától, funkció gyanánt, előáll az erős, lelkes ember. E részben úgy látom, a szociáldemokrácia is erősen intellektuálista, mert nem fektet súlyt az egyén érvényesülésére, s a jobb embert a jobb viszonyoktól várja, vagyis végső elemzésben a fölismeréstől várja az erős életet. Természetesen fölismerés is kell az erős élethez; de itt az a hiba, hogy csakis a fölismerést, a kulturális javulást hangoztatják, s a radikális szocializmustól várják az erős individuumot. Intellektuális világnézetekkel, tudománnyal, a kulturális haladás nagy perspektíváival akarják emelni az embert. Az igazság pedig az, hogy igenis kell fölismerés, kell miliő, kell tudomány a haladáshoz s fejlődéshez; az is igaz, hogy intellektuális világnézetek összefűznek embereket; szociális perspektívák kiváltanak nagy ingereket; de mindezek dacára kétségbevonhatatlan tény az is, hogy az egyén világát egyéni munka teremtheti meg, s értékeit csak önelhatározás, önmagából való kiindulás, nagy odaadás, nagy célokon s feladatokon való munka s az egyéni felelősség teljes átélése alkothatja meg.

Ebben az egyéni munkában van az élet súlypontja; az intellektualizmusnak hibája pedig éppen az, hogy ezt a súlypontot az ismeretbe, a látásba, a tudásba csúsztatja, hogy absztrakt tükrözésekkel az igaz valóságtól elszigetelje, s hogy az ismeret túlbecsülésével szinte megakaszt abban, hogy a végtelenből fakadó s a teljesebb létre, tehát boldogságra vágyódó életet kifejlesszük.

Vágjuk át magunkat az intellektualizmus ez igézetén! Aki ezt megteszi, az úgy bújik értelmi fogalmakon, absztrakt tudáson s tudományos szisztémákon át az élet valóságába, mint a vén, rücskös, bütykös fűzfának tavaszi hajtása a napsugárba.

II. Az intellektualizmus eredeti bűne

Mindenekelőtt állást kell foglalnom az intellektualizmusnak eredeti bűnével szemben. Ez az eredeti bűn az a téves hit, mely túlbecsüli a fogalmak logikai tartalmát s több-kevesebb öntudattal azt vallja, hogy a fogalmakban magát a dolog lényegét fogjuk meg. E helytelen értékelés által nem a maga helyére állítja az észet s a tudást, s túl fontos szerepet juttat nekik, melytől megbillen az ember erőinek rendszere, s a helytelen beállítástól elsorvad s elszegényedik az erőteljes élet.

Sokan túlbecsülték az értelmi ismeret objektív tartalmát. Tették ezt elsősorban azok az idealisták, kik Hegellel élükön a fogalom tartalmát magával a szellemmel azonosították, s ezeket nem is idealistáknak, hanem ultrarealistáknak kellene hívunk. De túlbecsüljük az értelmi ismeret tartalmát mi is, mikor hirdetjük, hogy *a lényegét ismerjük, hogy a valóságot utolsó okaiban megértjük, hogy értelmi ismeretünk a valósággal az adekváció, a kiegyenlítés viszonyában áll* s ami van még más, ehhez hasonló, a filozófiába ugyancsak bele nem illő, végzetes túlzás.

A helyes fölfogás ettől eltér. Rendületlenül vallja ugyan az értelmi ismeret reális tartalmát, de e tartalom meghatározásában lényegesen eltér. Az *értelmi ismeret objektivitása* iránt nem lesz kétsége éppen azért, mert más kiindulásában is az értelmet nemcsak logikai tartalom hordozójának, hanem – ami természetesen még előbbre való – az élet szellemi szervének, orgánumának nézi. Az értelmi életet magát magas létfoknak, magasan álló erőszisztémának szemléli, mely gyökereit belemélyeszi a valóságba; ezek a gyökök a szervek, tehetségek, a lélek, az élet erői, melyek mind arra szolgálnak, hogy egy nagy reális világba kapcsoljanak bele s kiváltsák az élet sajátos reakcióit. Mi az *értelemben* is ennek az életnek sajátos energiáját látjuk, melynek természete az, hogy a maga módja szerint reagáljon a valóság benyomásaira, vagyis úgy, hogy azt a sajátos ismereti tartalmat emelje ki belőlük, melyet fogalomnak hívunk.

A fogalomnak ismereti tartalmát mindkét végtellességgel szemben, az *empiristákkal* szemben éppúgy, mint a *túlzó intellektualistákkal* szemben, nagy elfogulatlansággal kell kezelnünk, s öntudatunkban jelentkező jellegeit élesen föl kell tüntetnünk, hogy kikerüljünk mind a két túlzást, az empiristákét, mely *tagadja az értelmi ismeretnek az érzékléstől különálló tartalmát*, azután az intellektualistákét is, mely *többet tulajdonít az ismeretnek*, s túlzásával szinte fölbillenti az okos és erős élet mérlegét. S mivel állásfoglalásommal az intellektualizmussal szemben könnyen abba a gyanúba keveredhetném, mintha magam is tagadnám az értelmi ismeret különálló tartalmát, azért mindenekelőtt e meggyőződésemről kell hitvallást tennem, s az empiristákkal szemben kifejettenem, hogy igenis van értelmi ismeret, – hogy *az értelmi tartalmat a modern pszichofiziológiai mérések szét nem szedték*; ha ezt kimutattam, akkor annál bátorosabban mutathatok rá az intellektualisták túlzásaira, kik ezt a fogalmi ismeretet nem helyesen, tehát nem is üdvösen kezelik, s rossz, egészségtelen áramlatnak okai.

A fogalom ismereti tartalmának meghatározására az öntudathoz kell fordulnunk. Öntudatunk tanúsága szerint az értelmi ismeret nemcsak a *ténylegest*, hanem az *elvont*, a *közös lényegszerűt* adja; azt a valamit, ami elvonatkozik az egyestől s a tényleges tapasztalattól; azt a valamit, minél fogva a dolgokat mélyebben, mondjuk, *bensejükben* fogjuk meg. Ez a fogalmi tartalom a metafizikának *immanens*, visszavezethetetlen adata. Ezért van metafizika, mert ez van; ezért van s lesz filozófia, mert a fogalom az értelemnek sajátos, immanens, visszavezethetetlen adata. Az értelem az az erő, mely a dolgok közös jellegeit kiemeli, mely azokat mint általános, elvont, de a sok egyneműben mint közös jellegeket fogalmakba zárja; az értelem az az erő, mely a konkrét, egyedüli materializációból kiemeli az általános fogalmat mint *új értéket*; ez az értelmi érték. S mivel mi ezekkel az általános fogalmakkal rendezzük, csoportosítjuk s rendszerezzük a sokadalmat; mivel e rendszerezés által összefoglalhatjuk s elgondolhatjuk a világot; azért van filozófiánk s lesz mindörökké. Aki metafizika elől

menekszik, az meneküljön az *értelmi adat*, a fogalom elől. De a fogalom az ésszel van adva, mely a konkrétan, a tényen, a sokfélen úgy igazodik el, hogy túlér rajta; az ész úgy reagál a konkrét, hogy az általánost s a közöst, az *univerzálét* megfogja; úgy néz végig a konkrét valóságon, hogy megtalálja a sokadalomban a közös, általános elemet, az *egységes ideát*. Így például, ha azt mondom: ló, ember, virág, az alatt én nem az egyes tényt, sem a hasonló, valamiképpen megegyező tapasztalatokat értem, s nem is azért foglalom egy szó alá, hogy – mint a régi nominalisták mondták – ne kelljen külön szavakat használnom minden egyes dolog jelzésére, hanem mikor a dolgot fogalmammal jelzem, akkor kiemelem a sok egyfélében rejlő közös jelleget, s azt az egységes ismereti tartalmat fogom meg, melyet minden egyes emberben, minden egyes lóban s virágban megtalálok. Hogy ezt fogom meg, s nem mást, arról öntudatom biztosít; tudatában vagyok ugyanis, hogy az általános fogalmakban nem a hasonló összefoglalásáról, nem is sok hasonló tapasztalatnak egy közös képbe való összegzéséről van szó, hanem szó van egységes, osztatlan adatról, melyet a legnagyobb bizonyossággal, teljes érvénnyel az egyneműekre alkalmazok. Ez a mi *értelmi fogalmunk nem a sok hasonlóknak észrevevésén épül fel*. Korántsem. Tudom én, hogy mi a hasonlóság, s tudom azt is, hogy mi az egység s az azonosság; tudom, hogy mit jelent az, hogy ez a ló hasonlít a másikhoz, de azt is, hogy mit tesz: ez ló, az is ló. Ha hasonlóságból kellene kimagyaráznom a fogalmi egységet, akkor a fogalomból kiinduló következtetésem a fogalom alá tartozó egyedek megítélésében csak valószínűk volnának, s a természettudományt tisztára tapogatódzásnak, hozzávetőlegességnek kellene tartanunk. Ha én abból, hogy az ember halandó, csak valószínűséggel következtethetnék arra, hogy Péter is, Pál is halandó, ha az a fogalom „halandó ember” nem belső összefüggésekbe való belátásból, hanem sok hasonló embernek hasonló viselkedéséből szűrődött le, ha tehát az „ember” fogalma nem belső kényszerűségnek kifejezése, hanem csak *hasonló tapasztalatoknak emlékezés által összetartott, „értelminek” mondott* élménye, akkor összes következtetéseink csak a valószínűség keretei közt kapcsolódnának. Pedig nem úgy van; vannak biztos, szükségszerű következtetéseink; van tehát más, úgynevezett értelmi ismeretünk is, mely a lényegszerűséget érti; már csak azért is van ilyen, mert a bizonyosságot a valószínűségre s az egységet a hasonlatosságra visszavezetni nem lehet; ez hamisítás volna.

Az empiristák szerint a fogalom úgy készül, hogy az ember általánosítja a konkrét elképzelést, s ezt az általánosított képzetet a dolog természetét jelző ismeretté, tehát fogalomká fémjelzi. Így lesznek általános fogalmaink, nem mintha a lényeghez férköztünk volna, hanem azért, mert a konkrét, érzéklési benyomásainkban rejlő tapasztalatszerűséget fogalmi szükségszerűségnek fogtuk fel; például, mi ugyan el nem gondolhatjuk, hogy Péter vagy Pál valamikor meg ne haljon, de csak azért nem gondolhatjuk ezt el, mert egyetlen egy eset sincs emlékezetünkben, ahol ember ne halt volna meg; ellenben nagyon sok van, ahol az ember meghalt, s így a tapasztalatszerűségből lényegszerűséget csinálunk.

Azonban ez az egész felfogás tisztára ferdítés; mert az értelmi fogalomba zárt lényegszerűség nem *emlékezetszerűség*, nem is *tapasztalatszerűség*, hanem egy *új tartalom*, melyet kimagyarázni, s akár az emlékezetre, akár a tapasztalatra visszavezetni nem lehet. Lehet-e kimagyarázni lebrezgésből s levegőhullámból az érzékelésnek kvalitatív, tehát ismereti tartalmát? Nem lehet; s az empiristák nem is akarják tulajdonképpen kimagyarázni, hanem azt mint tényt elfogadják. A kvalitások szerintük is visszavezethetetlen, kimagyarázhatatlan tények; tények, amilyenekkel tele van a világ. Helyesen; de ha az érzéklés másra visszavezethetetlen adat, mégpedig azért, mert kvalitatív jellegeket nyújt, akkor az értelmi ismeretet is ilyen visszavezethetetlen adatnak kell tartanom, mert *nem a hasonlót, nem az egyfélé, hanem az osztatlan azonost, az egységest*, s ugyancsak *nem a hozzávetőlegest, nem a valószínűt, nem az emlékezet- s tapasztalatszerűt*, hanem a *szükségszerűt* adja, melynek ellentéte lehetetlenség.

Ezt az egységes, azonos, lényegszerű adatot az érzéklésben föl nem találjuk; itt minden ismeret s minden képzet más és más, mint ahogy minden dolog más és más. Mikor a pozitivistát azt állítja Péterről s Pálról, hogy ez is ember, az is ember, ember alatt csak hasonló észrevevést érthet, de nem egy s ugyanazt a fogalmat. Tehát csupa elszigetelt, különálló, bár hasonló adatokkal állnánk szemben, s azokból tudományt csinálni nem lehet. Nominalizmussal nem ütünk össze tudományt; ahol nincs logikai azonosság, értelmi egység, gondolatfolytonosság, ahol csupa dirib-darab rajzik az ismeretben, ott tudomány is, filozófia is képtelenség. S ezen pszichofizika és pszichofiziológia sem változtat; a fogalmat fölszívni s kimagyarázni nem bírja. Tudom, hogy az analízis kimutatta, hogy az értelmi fogalom nem oly egyszerű, mint amilyennek látszik, s hogy sokféle percepció s különféle folyamat olvad benne egybe; de azért rendületlenül s kimagyarázhatatlanul áll az értelmi adat, a fogalom, melyen tudomány, filozófia s kultúra épül. Ingereket lehet mérni, de pszichikai nagy ténnyt a számadásba nem lehet bezárni. De hogy is lehet pozitivistát nyomokon lelket elérni?! Mikor minden pozitívizmus, legyen az akár Spenceré, akár az olasz Ardigóé, éppen fonákja a filozófiának, mert a pszichét a fizikában, a belsőt a külsőben keresi. Ahelyett, hogy a psziché kvalitatív oldalát, az érzéklés tartalmát, vagyis a fogalom logikai tartalmát tekintené, épp ellenkező irányban indul, s csak a pszichikai folyamatok fizikáját s összetevését bújja. Ezt alaposan, lelkiismeretesen, nagy kritikával teszi, de ez nem magyarázza meg a fogalmat, az ideát, mellyel egyesegyedül lehet elgondolni a világot, mely nélkül nem lehet.

Vallom tehát az empiristákkal szemben az értelmi ismeret különálló tartalmát; tudom, hogy új s visszavezethetetlen adat, mely a tudomány, az erkölcs s a kultúra kulcsa; de az én problémám voltaképp itt kezdődik, mert meg kell határoznunk, hogy mit is nyújt hát önmagában, mi újat ad az a *visszavezethetetlen értelmi elem, a fogalom*? Mi azt mondjuk, hogy *a lényegét adja, a dolog lényegét*, azt a magában körülírt, meghatározott, a sajátosságokat hordozó s azokban megnyilatkozó valóságot adja, mely állandó, maradandó eleme a természetnek, s ugyancsak hogy ezt valamiféle reprezentációban, képbe foglalva adja, amit aztán képnek, vagyis ideának is hívunk, s hogy ezáltal valamiféle adekváció, kiegyenlítődéssé támad lélek és valóság közt. Azonban minden ilyen meghatározás ellen tengernyi nehézség támad, mert az ideáknak az a merev, kész, a dolgot változatlan kifejezésben, egyenletszerűen adó formája nagyon is emberi alakulásnak bizonyul a természet valóságával szemben, ahol vannak ugyan állandóságok, van levegő, víz, napsugár, vannak fák, állatok régtől fogva, de mindez éppúgy benn van a változások folyamában is s az állás, megmaradás, a stáció és szubsztancia nem nagyobb igazság, mint a *παντα ρει*⁶. Aki tehát a lényegét meg akarja ismerni, annak a maradandót az elváltozóval kellene kombinálnia; s az eredőnek, az elváltozónak, a folyamatban lévőnek jellegét is be kellene venni a fogalomba, amint beveszi a maradandónak, a változatlanak, a merevnek jellegét; de ezt az intellektualista fogalmazás nem teszi. Hasonló nehézségeink vannak a lényegismerettel szemben. Mert állítjuk ugyan, hogy a fogalmak a dolgok lényegét adják; de mivel minden, ami van, konkrét valóságban létezik, a fogalmak pedig mind elvontak, ez a lényegismeret nem mondja meg, hogy mi is hát az a dolog a maga konkrét valóságában; nem mondja meg, hogy miből áll, mily összetétele s fölépítése van. A dolgok lényege előttünk hét pecséttel lezárt titok s ahhoz, valamint minden konkrétéhoz önmagában nem férközhetünk. A világ tehát tele van érthetetlen, értelmünk által megközelíthetetlen elemekkel, telve irracionális valósággal; a tényleges, a konkrét, az egyedi valóság, szóval a valóságos valóság mind irracionális, s racionálissá, vagyis elgondolhatóvá csak kis mértékben lesz, annyiban ti., amennyiben mi azt értelmi elvek s meghatározások közé foglalhatjuk. Ez értelmi elveink, meghatározásaink ilyfélék: valami, állag, járulék, maradandó, változó, abszolút, relatív, szükséges, esetleges, lét, okság, anyag, alak, erő, cselekvés. Az érzék

⁶ minden áramlik

konkrét meghatározásokkal fog meg minden egyes dolgot külön-külön; az ész nem, hanem a lét általános elvei, a lét értelmi elemei szerint fogja meg s érti meg a valóságot. Tehát mi is az a mi értelmi ismeretünk? Nem egyéb, mint csupa jelleg, értelmi elem, notio, meghatározás, momentum; csupa általános, elvont elem. Ezekből az általános jellegekből fonom és kötöm én az én hálómát s ezzel fogom be a világot, a valóságot. Nem tudom én, hogy ez az asztal, ez a pohár, önmagában micsoda, hanem kivetem rá az én értelmi hálómát, s befogom általános meghatározásaiba a létnek, s azt mondom: valami, ami ilyen meg olyan, ami így viselkedik, úgy hat, így törlik, úgy változik; beállítom azt az irracionális valóságot az én értelmi meghatározásaim közé, s azokon alakítom ki róla a lényeg, természet, állag, sajátság, hatás, okság meghatározásait; de az az asztal s az a pohár végre is önmagában irracionális, megközelíthetetlen valóság, s bármennyire sürgölődöm körülötte s iparkodom elhatolni mélyeibe, absztrakt fogalmaknál egyebet nem kapok; a konkrét valót, magát létezését, csak mint érthetetlen, de érzékileg észrevett ténylegességet ismerem.

Ebből láthatjuk, hogy *mily szegényes és silány ez a mi értelmi ismeretünk* s hogy abban az irányban, mely a dolgok konkrét létébe, az igaz valóságba vezet, egyáltalában ki nem mélyíthető. Semmiféle tudománnyal sem érjük föl, hogy mi a dolog önmagában, hogy mi az anyag, mi a lélek, mi az ember; nem érjük föl s nem értjük meg soha, hogy mi hát voltaképpen ez az ember, ez az asztal, ez a pohár. A valóság önmagában oly tartalom, melyet az értelem föl nem szív soha, reánk nézve irracionális. Ezt jól kell emlékezetünkbe vésnünk; *a világ tehát csak valamiképp értelmes, s az intellektualizmus s racionalizmus álmodik*, mikor a világot fölértetni akarja, s mikor azt a parányi fényt, mely a mi értelmi energiánk, központi napnak képzei, mely alkalmas legyen a világnak, a valóságnak abszolút megvilágítására. Értelmünk nem arra való, hogy a világot, amint az magában van, fölértse, hanem arra, hogy ezt a relatív, emberi életet a maga fokán, neki megfelelően a világon eligazítsa. Van ismeretünk, van objektív ismeretünk, de éppen annyi, amennyi; ez az értelmi ismeret csak olyan, mint a háló, az általános jellegek s elvek fonalaiból kötve, mellyel úgy fogjuk meg a valóságot, mint a halász a halat; befogjuk vele; húzzuk a dolgokat, de csak úgy, közvetve. Ugyancsak mécs, világosság a mi fogalmi ismeretünk, sajátos energia; világít is, el is igazít, de csak „in usum delfini”⁷ való, való az emberélet szolgálatára.

Mi tehát a dolgok lényegét önmagukban nem ismerjük, s ha fogalmaink adják is a dolgokat, de nem adják önmagukban való mibenlétüket, hanem csak a mi általános létmeghatározásaink szerint. Ezek a mi fogalmaink mind csak pontozások, nagyban odavetett körvonalak. Az a szubsztancia a maradandó, állandó jelleget; az a lényeg a sajátságok összetartozásának alapját, az az anyag a nagy változandóságok hordozóját; az az alak az egymástól váltó külön-külön állást jelzi; ezt és semmi mást. Hogy aztán az a szubsztancia tényleg valami merev, statikus elem, vagy pedig csak állandóbb erőszintézis, mely egy darabig van s aztán másba megy át, azt a szubsztancia fogalma nem mondja; vagyis a szubsztancia fogalmának általános körvonaláiban foglalt tartalmat lehet így is, lehet másképp is elgondolnunk. A régi filozófia pl. a formát, az állagot, mint merev valamit gondolta s a szubsztancia elvont, általános fogalmát, azt a pontokkal határolt keretet, statikus elemmel töltötte ki. Benyomást tett reá a dolgok állandósága, mely tartósságot, rendet, harmóniát mond. Ugyanakkor azonban a világban a dolgok folyamatban is vannak, $\pi\alpha\nu\tau\alpha \rho\epsilon\iota$ ⁸, s ezt az igazságot a természet történésebe mélyedő belátásunk ugyancsak öntudatunkra hozta. Észrevette ugyan a világ elváltozását a platói s az arisztotelészi filozófia is, de ezt a maradandósággal úgy kombinálta, hogy a maradandóság jellegével fémjelezte az ideát s a formát. Az idea, a forma önmagában meghatározott, merev eleme a valóságnak, van ilyen sok, s ezek egymásután foglalják le az anyagot. A merev,

⁷ „módjával”. A latin mondás francia szójátékon alapul: a „dauphin” egyaránt jelent delfint és trónörökös, akinek (majd általában az ifjúságnak) a használatára megrostálták a könyveket.

⁸ minden áramlik

meghatározott lények, természetek s formák valami metafizikai mechanikával egymásba voltak kapcsolva; egyik formát követte meghatározott rendben a másik; ez ennek, az annak s nem másnak adta át helyét s e felfogásban az átváltozás s a levés, „das Werden”, nem jelentette az egyiknek a másikba való átmenetelét, hanem az egyiknek a másik helyébe való lépését. Mint mikor az őrálló bakát fölvaltja az ulánus, az ulánust a tüzer; nem a baka változott el az ulánusba, hanem az egyik a másiknak lépett helyébe: úgy váltakoznak a formák is. Új dolog itt voltaképpen nem történik, s a változás csak egymásutánt s fölvaltást jelent.

De a modern tudományban az elváltozás mást jelent. A világ folyását nem a létező, egymást követő formák fölvaltásával, hanem új levéssel, új alakulással magyarázzuk. A dolgok vannak s alakot cserélnek s újak támadnak. Az anyag képzeletet meghaladó megoszaltsága nagy energiákat halmoz fel magában, vagy tán az anyag közeiben, s ezek az energiák többé-kevésbé megmaradó, de folyton mozgásban levő szisztémákat adnak, egymás közt kombinálva s azáltal elváltozva. A radioaktivitás az energiák ez országába, az új „elemeknek” keletkezésébe már konkrét bepillantást is enged, s ezek nyomán lassan-lassan elváltozik a mi fogalmunk a szubsztanciáról, a lényegről, a formáról. Valami csodálatos endozmózis⁹ megy végbe, mely által a tartalom változik el. Megmarad ugyanis a szubsztanciának, a lényegnek, a formának absztrakt körvonalazása; megmarad a fogalom, de *a körvonalon belül változik el, mondjuk, töltődik ki másképp s mással a keret*. Mi tudniillik a dolgot magát nem gondoljuk merevnek, állónak, hanem inkább dinamikus tartalommal töltjük ki azt, s mivel számunkra a konkrét valóság nincs meghatározva a fogalomban, hanem a fogalom nekünk a konkrét létnek csak egy jellegét adja, azért azután nem is érezzük magunkat lekötve a dolgokról való régi felfogáshoz. Az absztrakt jelzés, az absztrakt keret megvan, ez jellege is a valóságnak; de ez a jelleg metafizikai, s nem mondja meg, hogy a fizika konkrétsége micsoda. Például a szubsztancia, a megmaradás, a kitartás, az azonosság bizonyára jellege a létnek, de hogy in concreto ezt hogyan koncipiálom, azt a szubsztancia fogalma meg nem határozza. A keretek tehát megmaradnak, a jellegek metafizikája kifogástalan; de a keretek konkrét tartalmáról elváltozik a felfogás. S ezt az elváltozását a fogalmaknak tapasztaljuk máshol is, s ebben látom én a filozófiai felfogás elváltozásainak magyarázatát. A szubsztancia, a forma, a lényeg és természet előttünk is értelmi elem, mely szükséges is, s alkalmas is a világ megértésére; van a természetben maradandóság, azt mi is látjuk; de a merev, örök, magukban kész s befejezett formáktól elidegenedtünk, s a maradandóságot is mint valami ideiglenes erőszisztémának egyensúlyát nézzük.

A lényegismeretnek ez az alakja a lényeket mint az elfolyónak relatíve állandó, egy darabig maradandó alakját értelmezi, de nem mondja ki, hogy merev, statikus valami; mert nem tudja, hogy voltaképp magában mi.

Így állunk *minden egyéb fogalmunkkal*. Értelmi elemekkel dolgozunk, melyek a konkrét valóságba bele nem vezetnek, hanem csak arra valók, hogy hálójukba befogjuk, hogy különítsük, csoportosítsuk a dolgokat úgy, hogy az élet, az emberélet erős kialakítására szolgáljanak, mégpedig annak egész vonalán.

Ezek után méltán föl kell vetnem a kérdést: ha ilyen s ennyi a mi lényegismeretünk, remélhetjük-e, s egyáltalában igényelhetjük-e, hogy egy korszaknak filozófiája kimondja a valóságról, a valóság fölfogásáról az utolsó szót? Lehet-e azt gondolnunk, hogy létezik egy philosophia perennis abban az értelemben, hogy a felfogást véglegesen meghatározza, s a jobb, tüzetesebb, sokoldalúbb értesülésnek útját vágja? Philosophia perennis csak a helyes alapokon elinduló, az erőket, pl. az értelmet, helyesen meghatározott erőknek tartó, folyton kutató, magát folyton megreformáló, tehát haladó és sokban elváltozó filozófia lehet. Ugyancsak kérdezem, teszi-e ránk ez a mi lényegismeretünk azt a benyomást, hogy köze van a világhoz s a végtelen

⁹ híg oldatnak töménybe való beszívargása

valósághoz mint általa kimerítendő s feldolgozandó tartalomhoz, s nem sorakozik-e ez az emberi értelem is ennek a relatív létnek szervei s tehetségei közé, melyeknek föladata végre is nem a mindenség fölértése, hanem ennek az emberi életnek szerencsés kialakítása? Kell az emberi élethez is világnézet, kell világfölényesség; kell, hogy a világ céljába igazíthassuk bele utunkat; kell hozzá, hogy a relatív létből az abszolút okhoz jussunk el. De azért az ember a valóságon éppen hogy elsiklik, mint a vízi pók a víz tükre fölött, anélkül, hogy a konkrét mélységbe belehatolna. A lényegismeret tehát szerénységre int, s teljes bizonyossággal fölvilágosít aziránt, hogy értelmünknek nem lehet hivatása a valóság, az igazság kontemplációja. A vaksi ember már csak nem gondolhatja, hogy festőnek született, s a vidék szépségeinek szemléletét már csak mi sem denevérre, hanem inkább sasra bízónk. Ezzel nem becsmérlem az értelmi ismeretet, hisz kifejtettem, hogy új, visszavezethetetlen s a kultúrát hordozó hatalom; de az intellektualizmussal s racionalizmussal szemben szükséges, hogy öntudatunkra hozzuk, hogy mink van abban az értelmi ismeretben, s mit becsülünk rajta, hogy azután helyesen állíthassuk azt be az élet szisztémájába s egyensúlyába. A realitás kimerítéséhez, az igazság fölértéséhez, adekvációknak ész s valóság közt való fölállításához ugyancsak nincs közöm, mert fogalmaim, összes ismereteim tartalma nem a dolgok fölértésére önmagában, hanem azoknak az életbe való beállítására vonatkoznak. Valamit fogunk érteni a világból, de annyi bizonyos, hogy az nem lesz elég ahhoz, hogy az értés, látás önmagában cél legyen. Az is csak eszköz, s tartalmát is nem a merev adat, hanem az akcióra való tekintet szerint kell értékelnünk. Az akció, az élet, a tapasztalat, a cselekvés fogja az ismeretet kiegészíteni, több tartalommal kitölteni, az fogja egyre jobban kifejteni, meghatározni az ismeretet. Ez nem annyit jelent, hogy nincs értelmi ismeretünk; nem is azt, hogy az igazság csak életrevalóság, csak hasznosság, mint ahogy azt a pragmatizmus szeretné; hanem igenis azt jelenti, hogy az értelmi ismeret, miután csak elvontan, általános körvonalakban, jellegekkel való meghatározásban adja a tárgyakat, azok kitöltését s pozitív tartalommal való telítését nem maga adja, nem is adhatja, hanem azt az akciótól, az élettől várja. A fogalomban tehát senki sem nyugodhatik meg, az nem pihenője az életnek; annak elvont, átlátszó, éteri, híg miliője nem az erő s az élet levegője; az csak eszköz, csak jelzés, csak utalás, csak eligazítás s konkrét, belső tartalmat, értéket, súlyt a valósággal való érintkezés által, az élettől nyer.

Az értelmi ismeret e tartalmán nem változtat, ahhoz nem ad hozzá semmit a tudomány. Sőt, az ismeret e jellegét osztja szükségképpen minden tudomány. Az értelmi ismeret tartalma s a tudományoknak a fogalmakon épülő világa nagy kincse s öröme a léleknek, s az ember szívvel-lélekkel dolgozik e művén; teóriákat alkot s szisztémákba foglalja össze ismereteit; *de a fogalom jellegén mindez nem változtat*. A fogalom mindig elvont, tehát a tudomány is absztrakt adatokat, összefoglalásokat, rendszereket szolgáltat, fogalmi szisztémákban gyönyörködhet; de mindez nem adja a valóságot önmagában; tudománnyal az meg nem közelíthető.

Ez állításomat igazolni fogja a tudományokon való rövid áttekintés. A történelemre nem kell reflektálnom, mert ott a történeti kritika túlságosan is relatív értékekké szedte szét a történelmi adatokat, s azon fölfogás szerint, hogy a történetben voltaképp nincs is általános érvényű adat, hanem minden adatban csak a kortársak s írók fölfogását, a történetnek lelkükön való tükrözését kell látnunk, belekerültünk a múltnak teljes relativitásába, mely mindenütt csak a viszonyost láttatja. Viszonyos volt az a történet az akkor élt nemzedékhez, mint viszonyban áll megint hozzánk, s másban fog állni ismét utódainkhoz, s e fölfogás révén szinte megkísérthet minket a metafizikai relativizmus is, ha nem tudnók, hogy az a kritikai író, ha most szét is szed mindent, de legalább a fejlődés folytonosságában s annak törvényében fogja megelélni a maradandó, az értelmi magot. A történelemből térjünk át a mathézisre. A mathézis elvont formalitás alatt, a mennyiség formája alatt nézi a dolgokat, s iparkodik számtani kifejezésre hozni a mechanikában a mozgást; de ha az egész mathézist s mechanikát kiépítjük is, azzal még semmit sem tudunk meg az objektív világ miségéről. Hozzájárul még az is, hogy a matematikai kifejezés, amellet hogy csak a mennyiség s a mozgás oldaláról mutatja be a

valóságot, ugyanakkor az empirikus szemléletet egy bizonyos határon túl lehetetlenné teszi, s már nem dolgot, hanem inkább szimbólumot ad. Így pl. ha beletévedünk a billiók közé, ott már csak a szám képzete kísér, de a konkrét történet szemlélete elhagy. Hogy a vörös szín 400 billió rezgés, az a tudományra nézve fontos, de a tapasztalatra nézve nem létezik; a lényegről meg egyáltalában nem mond semmit. A természettudomány sem férkőzik a dolgok belsejébe, a kvalitás s a forma titkaiba. Hiszen csak azzal teszi érthetőbbé a világot, hogy összefoglalja a hasonló tüneteket, s azokat egységes okokra vezeti vissza. Ez vezeti a szimbólumok kigondolásában is, aminek az atomot, az étert nézem; ez vezeti abban a törekvésében, hogy a történéseket számtani kifejezésre hozza. A természettudománynak nonplusultrája a tünetek számtani kifejezése. De mily kevés van mindebben a lényeg ismeretéből! Mit ismerek belőle, mikor a tömeget, a mozgást számokban fejezem ki, s mikor a képzelet segítségére szimbólumokat állítok fel. Mindez nem mondja meg nekem, hogy micsoda az az arany, az a vas, az a levegő; az atom, az éter sem mond róla semmit.

A kvalitásokról vannak tapasztalati szemléleteink, de definícióik mind a kútba esnek, amennyiben szemlélet nélkül még halvány sejtelmünk sem volna a tulajdonságokról, bármennyire értenők is a definíciókat. Mit használ pl. meghatározni, hogy a fény az éter rezgése, s hogy a vörös szín 400 billió rezgés? Igaza van Chamberleinnek, aki írja: „Die Natur des Lichtes wird wohl nie ein Sterblicher aussprechen und sollte er's können, so würde er von niemanden, so wenig wie das Licht, verstanden werden.”¹⁰ Hiába igyekszünk bármely belső meghatározására a sajátságoknak, összes fogalmaink róluk, mint mindenről, ami lényeg, a legnagyobb általánosságban mozognak, s ezt közvetlenül érezhetjük, s szinte szenvedünk tehetetlenségünkötől, ha vakkal színekről beszélünk. A vak kitűnő matematikus lehet; a magyarázat is a szín mibenlétéről páratlan lehet; a képzelet élénken föl is foghatja az éter hullámain; de azért e nagy értelmi világosság mellett a napvilágnak egyetlen egy csillámát sem kaphatja el az éjbe merült lélek. Az a matematikai szemlélet is, mint minden absztrakt értelmi fogalom, nem egyéb, mint lepel, mint hüvely, s a lényeg alatta van. A gondolatok elvont, kísértetszerű árnyak, melyek dialektikailag kifogástalanul kapcsolódhatnak egymásba, de csak a lét törvényszerűségét lesik el, mást nem.

Mondjuk hát ki világosan, hogy mi a realitást nem értjük. Az a konkrét valóság, az a lényeg és miség, az a lét s ténylegesség fölszívhatatlan elemek s visszavezethetetlen nagy tények, melyekig az ész föl nem ér. Ez a szemünk előtt elterülő nagy világ, többet mondok, ez a kezünkkel megtapogatott valóság, ezek a régi ismerősök mind, mind ismeretlenek, s nemcsak ismeretlenek tényleg, de föl nem ismerhetők soha. Neth istenasszony fátyolát szellőztetünk nem lehet.

De azt mondhatná valaki, hogy ezzel magát az értelmi ismeretet tagadjuk. Nem tagadjuk, de meghatározzuk. Van ismeretünk, van objektív ismeretünk, de ez nem azt jelenti, hogy a tárgyak a maguk konkrét valóságában adják, közlik magukat. Hisz a tárgyak „irrationale quid”; az értés maga pedig immanens valami, az élőnek aktivitása, mely a maga sajátos energiája szerint veszi föl, fogja föl a világot. S épp ez az ő természete s az ő módja, hogy ezt a konkrét valóságot nem érti, hanem elvont, általános meghatározásokkal, a létet jellemző, általános elvekkel fogja meg, szedi szét, osztja föl a valóságot. Mint ahogy a tárgyak a szemnek színesek, a nyelvnek ízesek, úgy az észnek értelmesek, de nem értelmesek konkrét valóságukban, hanem csak a *létnek általános momentumai s a lét összefüggését jellemző értelmi elemek szerint*.

A szellem ezeket a momentumokat veszi észre a valóságon, s ezek adják az egész létet hordozó s átjáró, s mindenütt föltételezett metafizikai összefüggést. Ezek az értelmi momentumok nem tények, nem dirib-darabjai a valóságnak, nem fizikai valóság, nem alkotó

¹⁰ A fény természetét aligha fogja halandó ember kifejezni, s neki tudnia kellene, hogy őt is éppoly kevésbé fogják megérteni, mint a fényt.

részek, hanem az egész valóságnak szellemi csontváza: a fizikai valóságot hordozó metafizikai, gondolati kapcsolat, s az értelem ezt veszi észre. Mikor az értelem a valósággal való érintkezés folytán kiemeli a maga fogalmait a lényegről, alanyról, a természetről, anyagról s alakról, az okosságról, ezekkel a fogalmakkal nem azt mondja, hogy nekik dirib-darab valóságok felelnek meg. Nem mondhatja ezt, mert a valóság egyáltalában mint konkrét ténylegesség érthetetlen, hanem igen, azt állítja, hogy ezek a fogalmak tárgyi jelleget jelentenek, mert az elgondolhatóságnak, jobban mondva annak az *elgondolható valóságnak* elemeit alkotják. A fogalmak állítják be a világot az értelem, az érthetőség kereteibe; de azok a fogalmak nem a nyers valót, a való valóságot, hanem a valóság ideális, értelem által észrevett s felfogott adatait adják; mást nem adhatnak.

S ebből levonom a következtetést, hogy mi magunk, mi érthetetlen értelmiségek, nem azért állunk szemben a világgal, hogy a valóságot, mely némileg érthető, kész, véglegesített, változatlan, merev formákba szorítsuk, s azt gondoljuk, hogy kimerítettük; hanem azért, hogy általános, értelmi meghatározások által a lét fölött eligazodjunk. Az értelmi elemek, az általános fogalmak egymásba kapcsolva, hidat képeznek a valóság fölött el; de valamint a folyam a híd alatt iramlík, úgy a csendes, sztereotip, megmerevült fogalmak alatt rejlik a valóság; valamint a híd a folyam fölött vezet el, úgy az egész értés és tudás nem a valóságot, hanem csak a valóságtól elvont, immanens alakítást adja. Van azonban egy nagy különbség a híd s a fogalmi világ közt, s ez az, hogy míg a híd arra való, hogy a folyam fölött elvezessen, addig a fogalmi világ, az ismeret arra való, hogy a valóságba bevezessen. Nem maradhatunk az elvont lét-idealizációban; nem maradhatunk a való világnak valamiféle tükrözésében; hanem le kell szállnunk, a valóságba kell merülnünk; tenni, cselekedni, érezni, akarni, élni kell. Az elvont ismereti világban nincs benn a konkrét valóság, sőt ott valamiképpen kivetkőzödünk belőle; ellenben a cselekvésben, érzésben s akaratban konkrét tartalommal töltjük ki az absztrakt ismeretet!

Van azonban még egy más tekintet is, melyet az értelmi ismeret tartalmának meghatározásánál szem előtt kell tartanunk, s ez az, hogy az alany s a tárgy közt áthidalhatatlan örvény nyílik. Az alany az ember, ez az élő, mégpedig relatív életet élő lény; a tárgy pedig a rajta kívül álló, heterogén, idegen valami, ami csak az élet aktusai révén közlekedhetik velem.

Eszerint tehát relatív vagyok, valami vagyok, rész vagyok; ha fölényes is, de mégis csak része vagyok a nagy valóságnak. Élek, s az a körülmény, hogy életem nem minden, nem abszolút, nem relatív élet, kijózanít az iránt, hogy a világot s a létet önmagában valamikor megismerjem.

Mit akar a rész az egészszel? Föl akarja tán szívni? Mit akar a patak az ócéánnal? Föl akarja tán venni? Hiába iparkodik; nem fér el sem az óceán a patakba, sem az egész a részbe. Így viszonylunk mi is a világ kimerítéséhez. Bármilyen fölényes legyen is helyzetünk épp az értelmi ismeret révén; bár igaz, hogy a világ fölé emelkedünk; de azért a rész jellegét, a viszonylagosság korlátját le nem győzzük soha. Mi a léttel szemben mindig mint az egésztől függő, az egészbe beállított, arra rászoruló típusok vagyunk. A másik korlátozó tekintet az, hogy relatív élet lévén, csak életemnek megfelelő, sajátos aktusok révén közlekedhetem a világgal. Az élet mindenütt zárt egységet mond, mellyel szemben az egész világ külső s az élet belsősege s a nagy világ külsősege csak a viszonyosság révén érintkezhetik egymással. Quid- quid recipitur, per modum recipientis recipitur.¹¹ Az a recipiens itt az életenergia. Fizikára pszichével felel. Nem is fizikai kapcsolatról van már itt szó, hanem az élet tapasztalatáról. A lélek az élet sajátossága szerint érintkezik a világgal; fölvesz, fölszív, bír; de az élet sajátosságával; ez pedig itt abban áll, hogy a világ reprezentálódik benne, hogy ismer, hogy így s nem másképp veszi föl. Semmi sem hatolhat bele, csak az ő módja szerint. Az egész világ

¹¹ Bármí, amit befogadnak (megértenek), a befogadó módján fogadnak be.

nem egyéb, mint *materia bruta*¹², minden történés kívül s körülöttünk csak *factum brutum*. Ilyen nyers állapotban nem hatolhat bele az életbe, amely immanens, autonóm egység; hanem belehatol úgy, ahogy azt az élő alak a maga sajátos reakcióival, magánakvalóan megfogja, szétszedi s fölveszi. Az élet ez immanens s autonóm jellegét megőrzi az egész vonalon, akár érzéklésről, akár értésről legyen szó, s ez a jelleg az, hogy a tárgy nem a maga tényleges valósága szerint, hanem mint ez élethez alkalmazott, az élet aktusaiban feldolgozott valóság lép be s hatol be az élőbe. A fogalom tehát nem a dolog; a dolog *bruta materia*, objektum; a fogalom pedig élet, eleven valami. Az érzékelés is nem a fizikai benyomás, hanem egy új világ, élet; az értés is nem a külső tárgy nyers fölvétele, hanem az életenergiának ily reakciója, amellyel a világot s a valóságot megfogja. Megfogja is, de alakítja is. Az alakítás nem hamisítás, hanem szubjektív felfogása az objektív elemnek, vagyis az ismeretben az objektív jellegek mellett ott lesznek mindig a szubjektív aktivitás nyomai s formái is. Az emberi ismeret mindig emberi ismeret; az lesz s az marad mindörökké, s *a legobjektívebb ismeret világa mindig a mi sajátos világunk lesz*, s az marad. Az ismeret maga is akció, az élet produktív erőinek világa; ezt a világot mi alakítjuk, a valóságot formákba mi hozzuk, a fogalmakat mi fogalmazzuk.

Mindenben érvényesül az ész sajátos aktivitása, akár a világról, akár önmagáról gondolkozzék az ember. Mindig s mindenütt ő az, aki gondolkodik, tehát a világ s az életenergia sajátosságai egyesülnek benne. Így, hogy csak egy-két jellemző pontra mutassak rá: a mi értelmi alakításunk *a tér s az idő fogalma*. Ezeket mi alakítjuk, kívül nincsenek. Rajtunk kívül kiterjedt dolgok s egymást követő történések vannak, s ezeknek mi hüvelyt, tartályt, formát teremtünk; az egymás mellett levőnek teret, az egymást követőnek időt. Ez a tér, ez az idő nekünk valami, hiszen mérjük, bejárjuk, átéljük s ez mind nem realitás, de a reális világon kiinduló alakítás.

De nemcsak az érzékelés s tapasztalat világában alakítunk mi, hanem értelmi akciónk minden mozzanata alakítás; mert ha gondolkozunk, akkor elvonunk, – ha ítélnék, akkor szétválasztunk vagy egybefűzünk. Fogalmakkal dolgozunk, oly szelvényekkel, oly kiszabásokkal, melyek nekünk való formákban adják az objektív tartalmat. Tehát a tartalom is elvont, vagyis valami, s a forma is szubjektív, vagyis nekünk való, s a mi ismereti világunk is nem az a külvilág, hanem az az emberi ésszel alakított világ; ebbe a viszonyos, sajátos, emberi életbe fölvetett világ.

Tudom tehát, hogy sémákkal, szimbólumokkal, fogalmakkal dolgozom; de bátran dolgozhatom, mert kritikus reflexiók által tisztába jövök az iránt, hogy a sémák, a fogalmak mik, hogy honnan valók, s hogy mi felel meg nekik; de mindenekelőtt tisztában vagyok az iránt is, hogy ismeretem az én életenergiám tevékenysége, s hogy ettől a valamitől, ettől az imbolygó exisztenciától világot kimerítő, *a valóságot felölelő ismeretet nem várhatok*. Bölcsességem e részben is azt sugallja: *homo sum*¹³, tehát csak valamit értek; annyit, hogy eligazodjam.

Mindezek után következtethetünk az intellektualizmus irrealitására, amely azt gondolja, hogy érti a világot s hogy fogalmaiban, ezekben az értelmi, immanens képletekben, kifejezésre hozza a konkrét valóságot. Szegény feje! Jelleget, momentumokat s eligazításokat tartalmaznak a fogalmak, de fölértést, a valóság ismeretét nem! Valahogy, úgy ahogy, tájékoztatásul, útmutatásul, igen, értünk; de azokon az elvont fogalmakon túl, azaz hogy azok alatt, ott áll, él az a nagy világ, s ellentáll minden hódításunknak. Az értelem jár körötte, sokszor megáll, más-más szempontból nézi, viszonyul hozzá; de a bloc áll s nem enged. Sem érzéklés, sem értelem, sem a rajta épülő tudomány nem hatol bele a realitásba.

S itt most már sokatmondóan rámutathatók annak a nagy állításnak tarthatatlanságára, mely szerint *az igazság, tehát az igaz ismeret adekváció, összemérhetőség, kimerítés, kiegészítés*.

¹² oktan, pusztá anyag

¹³ ember vagyok

Ha abban a definícióban: „veritas est adaequatio intellectus et rei”¹⁴, a res alatt valóságos dolgot, a konkrét ténylegességet értik, akkor azt kell mondanom, hogy azt a fogalom föl nem érti, miután az önmagában egyáltalában érthetetlen. Nem érthetnek tehát a res alatt mást, mint azt a sokszor említett értelmi jelleget, azt a metafizikai momentumot, melyet az értelem a való léten fölfedez s mely a lét ésszerűségének momentuma. De ha föl is fogjuk e jelleget, azért a konkrét valóság mégis az irracionalitás sötétségében áll, s mi azt meg nem közelítjük, sem meg nem értjük, annál kevésbé mérjük föl.

Ugyancsak nem mondanám, hogy *az értelmi, nevezetesen a filozófiai ismeret a dolgokat végső okaikban ismeri föl*. Nem mondanám, mert ez túl sokat mond; hanem azt mondanám, hogy értelmi jellegei szerint, vagy még jobban, hogy értelmi jellegeiken fogjuk meg a dolgokat.

Hasonlóképpen intellektualizmust látok abban a kérdésben is, mely azt feszegeti, hogy *hol vannak a titkok, a látható vagy a láthatatlan világban-e?* Amint hogy intellektualizmust látok némely embernek önhittségében, aki *a tudománytól a világ fölértését s minden probléma megoldását várja*. A látható s láthatatlan valóság közti különböztetésnek minden esetre van létjogosultsága; de a filozófus a láthatatlant nem a szellemnél kezdi, s a láthatót nem azonosítja az anyaggal. A filozófus tudja, hogy a konkrét anyagi világ is a maga tényleges s egyedi valóságában láthatatlan s megközelíthetetlen világ, melybe bepillantás nincs, s nem lesz, mert nem lehet. Sőt mivel az öntudat révén a szellemi világgal közvetlenebbül érintkezünk, mint a tőlünk távol eső anyagi világgal, Wildenek kolportált szava is igaz, mely szerint: „the very secret of the world is the visible not the invisible”¹⁵. Különben pedig mindkettő titok, s az is lesz, a láthatatlan éppúgy, mint a látható. A pozitív tudomány ugyan sok történésben, melyet most még nem értünk, kimutathatja a kapcsolatokat s számtani kifejezésre hozhatja a tüneményt; a biológia föltűntetheti, a kémiai elemek mily funkciókat végeznek az élőben, talán azt is, hogy a „punctum saliens” az állati sejtekben nemcsak szökellő, de sós pontocska is, s azért szökell, mert meg van sózva; de nem a sejt, sem a nátrium, sem az élet konkrét valóságát nem értheti soha. Mi neki, ő meg nekünk idegen, mikor ismeretről van szó; de nem idegen, mikor cselekvésről van szó; hisz belőle nőttünk ki, s azért van, hogy az élet bennünk rajta fejlődjék ki.

Ugyancsak intellektualizmusnak tartom *a fogalmaknak mint kész, merev formáknak alkalmazását a lét, a világ megmagyarázására*. Fogalmaink ugyanis csak értelmi nézőpontokat adnak a világnak valamiféle megértésére; de miután a létet csak absztrakt [módon] ölelik fel, azért a valóság tele van érthetetlen, az értelemre nézve emészthetetlen elemekkel. Ki érti pl., hogy mi a mozgás, a levés, az eredés, az elválkozás? Ki érti az anyagnak a végtelenbe folytatható oszthatóságát? Erről értés nincs, s ha ilyenbe belemegyünk, csupa ellentmondással találkozunk; bizonyára azért, mert fogalmaink erre nézve nem tájékoztatnak minket, kik csak elvont általánosságokkal vagyunk fölszerelve az élet útjaira. Az intellektualizmus tehetetlenségét, hogy merev fogalmakkal akarja kimagyarázni a dolgokban végbemenő történést, megvilágítja az a tan, mely a dolgok elválkozásában az egymást váltó kész formáknak sorát látja, melyben nem támad új dolog, hanem csak a régi, kész formák pattannak ki s váltják föl egymást. Ezzel szemben mások inkább az energiák kurtább vagy hosszabb tartamú összetételeivel s más-más kombinációval magyarázzák a dolgot, melyek egy darabig fönnállnak, aztán szétesnek s másképp alakulnak, mit ahogy a világ képe is nem a fönnállót s kezdet óta meglevőt, hanem a folyamatban levőt, a végtelenből kiindulót s fejlődőfélben levőt jelenti. Jelent világot, melyben nem volt tán kezdet óta éleny, köneny, ólom, ezüst, levegő, víz; hanem ki tudja, mi volt a különböző fokokon az anyag s mily alakokban jutott el hozzánk s változott el energiája. De ezzel nem azt akarom mondani, hogy a formák helyébe az energiákat

¹⁴ az igazság az értelem és a dolog megfelelése

¹⁵ A világ igazi titka nem a láthatatlan, hanem a látható

kell állítani s akkor meg lesz oldva a probléma. Ez is csak spekuláció, mely az értelmi ismeret absztrakt jellegein s a természettudomány nyújtotta adatokon akar eligazodni, s azokat ily magyarázattal, ily teóriával akarja kiegészíteni. Csak annyit akarok nyomatékozni, hogy a folyton fejlődőfélben levő, alakuló világot merev formákkal nem foghatjuk le, mert azok csak elvontan adják a lét jellegeit s az általánosságban adott, mintegy csak pontozott fogalom tartalma iránt nincs tüzetes értesülésünk, de teóriánk bőven.

Még inkább érezzük fogalmaink elégtelenségét, mikor lélekről, Istenről van szó. Isten valósága bele nem fér semmiféle kategóriánkba, sem a merev szubsztanciába, sem az elváltozó aktivitásba. De épp úgy állunk a világ konkrét valóságával is, ami azt illeti, hogy értelmi ismeretünk, távol attól, hogy kimerítené, inkább csak általános jellegekkel határozza s fogja meg.

Intellektualizmusnak mondom azt az egész filozófiai irányzatot, mely az ismeret s az ideák világában a valóság felsőbb s értékesebb szféráját akarja látni; mely ebben a szférában találja föl a valóság összes tartalmát s értékét; a dolgokat pedig csak némileg részesíti az ideák tartalmában. E hibás fölfogásban a görög filozófia vezet. A görög idealizmus szerint mi ismerjük a lényegeket s az értelem ezeket Platóval az ideákban, Arisztotelésszel a formákban látja.

Ezzel az egységes lényeggel szemben, melyet a platói idea s az arisztotelészi forma képvisel, minden egyéb, ami a tárgyban van, mellékes, sőt majdnem semmi, nec quid, nec quale, nec quantum¹⁶. Így a lét súlypontja az ideákba s formákba, s ami ezzel együtt jár s még nagyobb baj, az ismeretekbe csúszik. A platói filozófia be is érte az ideákkal, contemplálta az esszenciákat; azokat kész formáknak, a tökély, erő és szépség eszményeinek tartotta. E bűbajos világ volt az igazi világ; a mi világunk pedig, melyben mi élünk, az csak szerencsétlen materializációknak színhelye volt, hol csupa szerény, anyagba mint tartályba szorított, sok tekintetben elnyomorított kópia éktelenkedik. Nem csoda tehát, hogy ez a filozófia itt is hagyta a kópiákat, elvonult az ideák bűbajos világába s kijelentette, hogy filozófus valami különös figyelmet ne is pazaroljon a konkrét diribdarabságra.

Pedig mily óriási ez a konkrét valóság, ez az igazi valóság, ez a tarka, színes sokadalom, ez a gazdag, individuális világ az elvont fogalmakkal, az absztrakciónak holdvilágsugárnál is finomabb s átlátszóbb fonatú szövedékeivel szemben, melyek nemhogy az igazi valóság, de egyáltalában nem valóság s melyek a konkrét létet, ezt az egyetlen s igaz valóságot, önmagában el sem érik! Óriási tehát ez intellektualizmusnak önhiánya s túlzása, mikor az ideák világát a magasabb s több lét világának adja ki, mellyel szemben s messze tőle, lent, a tökéletlenség s az üres potencialitás sötéttségében, kavargó a „nec quid, nec quale, nec quantum”, a szubsztrátuma az ideának s a formának. Ez az a világ, hol nincs mit érteni; ez az a világ, hol a változás, a születés és halál, az eredés és bomlás kísért, s csak az a vigasztaló, de egyszersmind teljesen érthetetlen, hogy minek ereszkedtek hát le azok a fényes ideák s azok az erős formák e sötét ürességbe, s minek bukdácsolnak itt a romlandóság piszkos árjában. Hogy minek, azt senki sem tudja; de a filozófus nem is kérdezheti; hisz a létnek érthetősége az ideával s a formával ki van merítve, érje hát be az ember is azzal, hogy az ideákat contemplálhatja; más dolga úgy sem akad, mivel más érteni való nincs!

Az intellektualizmus mindenütt osztja, ha nem is ezt a tézist, de ezt a tendenciát; tudni, látni, nézni, kontemplátornak lenni, ez a jelszó. De ezt csak oly föltétel alatt teheti, ha az ideákban látja a dolgok lényegét s tartalmát. Ellenben ha az ismeretben csak értelmi elemek s meghatározások hálóját látjuk, melyet a világra kivetünk, hogy azt lefoglaljuk s céljainkra felhasználjuk; ha az ismeretet elsősorban a cselekvés föltételének s kikezdésének nézzük: akkor bármily nagyra tartunk is az absztrakt ismeretet, nem fogunk megpihenni benne, s azt az egész

¹⁶ akár az, hogy mi, hogy milyen vagy hogy mekkora

tükröző, reprezentatív tartalmat arra fogjuk fölhasználni, hogy eligazítása mellett a valósághoz forduljunk s a cselekvésben is érintkezzünk az előbb csak tükröztetett valósággal.

Nem tudom, hogy van-e, aki az értelmi fogalmak e taxálásában szkepszist lát, vagy az objektív ismeret tagadását érzi ki belőle; de az ilyen még nem hatolt bele fölfogásainkba igazán. Szó sincs róla; nem tagadjuk az értelmi ismeret objektivitását; sőt ellenkezőleg, valljuk, védjük s föltüntetjük alapjait. Hiszen van világ s a világ hat reánk; sokszerűen hat s függünk tőle, s e függés rendszeres, törvényes ismeretet fundál. Tudjuk azonban azt is, hogy amit mi dolognak hívunk, az tünet, vagyis az élet sajátos reakciójában kialakított valami, s ettől nem szabadulunk. Ezek a mi tüneteink s tapasztalataink a külvilágtól függnék s objektív kapcsolatot adnak, amely megvan akkor is, mikor az értelem, ez a sajátos energia, reagál a tünetre, s megéri, vagyis megfogja azt, mégpedig a neki való pontjain. E pontok megvannak a tárgyban, de csak az értelem tudja a dolgokat e pontokon megfogni, csápjai ehhez csak neki vannak. A valóság így adja magát; biztos, hogy adja magát, hisz fogjuk; de nekünk valóan adja magát s az is helyes, hisz másképp nem adhatja s az objektivitás az, hogy nekünk valóan adja magát; a nem nekünk való nem a mi objektumunk.

Ne hagyjuk tehát megzavartatni szisztémákkal az ismeret egyszerű adatait. Az igazság s egyszerűség együtt jár s a bölcsesség éppen e nagy, egyszerű gondolatoknak közvetlen értékelése. S a hiba nem is az adatok el nem fogadásában áll, hanem inkább abban, hogy nem vagyunk tisztában aziránt, hogy mit is adhat az az adat, s hogy az objektivitás rovására túlságosan sokat tulajdonítunk neki. Ebben ludas az intellektualizmus s rászolgál Kantnak megjegyzésére, melyet a természettudósokról tett: „Verschiedene Naturlehrer neuerer Zeiten ... glauben den Aal der Wissenschaft beim Schwanz zu erwischen”¹⁷ (Chamberlein, Immanuel Kant 388.) Az intellektualisták mind azt hiszik, hogy a valóság angolnáját a farkánál meg lehet fogni, sőt hogy ők máris fogják s el nem eresztik. Az értelmi ismeret nem erre való, hanem arra, hogy értelmünkkel néhány ponton megtapogathassuk a valót, hogy e megtapogatás által biztosan tájékozódjunk a fogalmak által jelzett s e jelzések, e jellegek alatt rejlő valóság iránt. Ez a tájékozódás azután ismét arra való, hogy tegyünk, menjünk, haladjunk, éljünk s a cselekvés által a „subjacens”¹⁸ valósággal másképp is, igazabban, valóbban érintkezzünk. Az értelmi ismeret úgy érinti egyes pontokon az értelmi jellegeken a valóságot, mint a vízi pók érinti leheletszerűen lábaival a víztükröt. Nem szívja föl a vizet, nem issza meg, hanem érinti s érinti azért, hogy járjon, hogy elsikoljék a tükör fölött. Az értelem is érinti, biztosan érinti a valóságot; nem öleli föl, nem szívja föl a valóságot, mert neki sem a célja állni, nézni, ismerni, hanem a célja tenni, menni. Vagy, más hasonlattal élve, az értelmi ismeret a lét összeköttetéseinek s összefüggéseinek ismerete, mely nem adja a világot, ezt az óceánt, hanem jó kapcsolatokkal, jó tájékozásokkal szolgál, hogy az ember, ez az erőszisztéma, elinduljon rajta, mint jól felszerelt s orientált hajó. A hajó nem a tenger; a hajó nem arra való, hogy a tenger benne legyen; nem is lehet, mert nem fér bele; a hajó nem arra való, hogy az egész tengerre ráboruljon, hanem az kell, hogy erős egyensúlya legyen, s hogy előre menjen. Íme az ember, az erőszisztéma, a hajó a lét óceánján; nem meríti ki a létet, nem mérhető vele össze, adekvációról szó sincs, nem is kell; de az ismeret a létszerűség fogalmaival, mint megannyi kapoccsal, objektíve beleállítja az embert a világba. Az ismeret a lét összeköttetéseinek s összefüggéseinek ismerete lévén, rá képesít arra, hogy nekünkvalóan fölismerjük a létet, Istent, a lelket, céljainkat, földatainkat, kötelességeinket, s így jól egyensúlyozott s orientált erőszisztémák legyünk a különben érthetetlen világban. Annyit értünk belőle, hogy erősek legyünk s tegyünk s menjünk, haladjunk előre.

¹⁷ Az újabb idők különböző természettudósai a tudomány angolnáját a farkánál akarják elfogni.

¹⁸ alulfekvő

Itt észrevesszük azt is, hogy a modern pragmatizmus voltaképpen reakció az intellektualizmus s a magában megnyugvó racionalista metafizika ellen. Igaz, hogy túloz, s túlzásait el nem fogadjuk, de reakcióját méltányolhatjuk. Ha ui. az értelmi ismeret az embert csak bizonyos összefüggések s kapcsolatok szerint tájékoztatja a létről, s arra szolgál, hogy jól beleállítsa, s nekivalóan tájékoztassa cselekvésében, akkor minden esetre a célszerű, a neki való, szoros összeköttetésben lesz az igazzal. Nem szabad ugyan azt mondani, hogy igaz annyi, mint hasznos; de bizonyára a hasznos, a célszerű szorosan összefügg az igazzal; mivel pedig az egész ismeret az életet szolgálja, az ismeretnek ezt a belső célszerűségét s célra való rendeltetését akarta a pragmatizmus az önelégült intellektualizmussal szemben nyomatékozni, s az igazságot a lét s az élet igényeinek s szükségleteinek kielégítésébe fektette. Mindenesetre túlzott; mert az igazságot nem lehet azonosítani a lét szükségleteinek kielégítésével; de azt igenis kell állítani, hogy az ismeret az egész vonalon az embernek a léten való eligazítására s erős cselekvésre adatott, s az ismeret ide gravitál.

Az értelmi ismeret tartalmának ezen általam adott meghatározása egyrészt megóvjá az értelem különállását s ismeretének objektív értékét; másrészt azonban rendeltetésszerű kapcsolatba állítja az élettel s a cselekvéssel. Az értelmi ismeret elvont alakja alkalmas arra, hogy az élettől elfekvő irányba terelje a figyelmet, s ezáltal valamiféle érlemeszedésre kárhoztassa az értelmi életet, amennyiben a lélek elszigetelődik s elzárkózik szisztémáiba s ámítja magát, hogy bírja a valóságot; de ha az elvont ismeret tartalmát, adatainak mivoltát tanulmányozva belátjuk, hogy ezek az értelmi adatok csak elvont jellegei a valóságnak s az értelemnek; akkor csakhamar átjár a belátás, hogy azokkal be nem érhetjük; azokhoz nem tapadhatunk; hanem föl kell használnunk azokat arra, hogy rajtuk eltájékozódjunk, hogy erős egyensúlyba helyezkedjünk, s ami fő, hogy tegyünk, éljünk.

III. Az értelem helye az élet erőrendszerében

Az értelmi ismeret e leltározása némelyikre tán azt a benyomást tette, hogy le akarom szorítani az észet s a tudományt, mert hiszen csak hideg, átlátszó elvonásokat, vér nélküli ideákat, általános jellegeket látok az értelmi világban. A fogalmak mint kristályjégből vágott keretek s fiókok, s mozdulatlan, merev típusok környékeznek, s a halál ez országában annál hallhatóbb az élet szívdobbanása, mely azt mondja: idegen világ ez, nem való nekünk. Annál inkább veheti valaki becsmérlésnek az értelmi ismeret fönt adott jellemzését, mert nem értem be vele, hogy az ismeretet csak elvonásoknak mondtam, hanem rámutattam az ismeretnek mint minden életnek szubjektív sajátására, ezzel egyszersmind az ismeretet jellemző korlátokra, melyektől nem szabadulhatunk, s melyek oly világosan öntudatunkra hozzák, hogy az életnek ugyan aktusa a tudás, de hogy az élet bizonyára nem a tudás miatt van a világban.

Mind e benyomásokkal szemben ismételten ki kell azonban jelentenem, hogy nincs szándékomban ész és tudomány ellen küzdeni. Hisz aki az erős élet fejlesztésére törekszik, annak nincs érdekében az életenergiának bármely megnyilvánulását is csorbítani, annál is inkább, mert az ész keveslésével s jogosult igényeinek tagadásával megint csak a haldokló élet temetőárákába kerülnénk, belejutnánk a szkepszis útvesztőjébe, ahová az intellektualizmus is jut, miután sok-sok szisztémájával sem bírja az erős életet kifejleszteni s e tehetetlenségével végre is az ész gyöngeségét dokumentálja. Nekem szkepszis nem kell; én az erős életet, tehát az erős, biztos, meggyőződést hordozó ismeretet vallom, s elvont fogalmak s az ismeret szubjektív formulázása dacára is tudom, hogy az értelmi ismeret első kelléke az erős életnek, s hogy célszerűen szolgálja azt, ha csak alkalmasan s helyesen be tudják állítani az értelmet a maga helyére, s funkcióját az élet tevékenységébe.

Az értés a lélek funkciója; annak az érthetetlen, ősz-eredeti energiának egyik megnyilatkozása, melynek tendenciája ez a lét, a mi érvényesülésünk. Egyik irányzatának mondom, mert van több. A pozitív kutatás az előbb en bloc kezelt s tehetségekre osztályozott élettevékenységet ugyancsak szétszedte, s nagy bámulatunkra asszociációkat fedezett fel, érzést s érzékelési skálákat állított föl, melyek az alsóbb pszichológiai régiókból az esztétikai érzésekbe, s az öntudatlanság félhomályából a legabsztraktabb gondolkozásba vezetnek föl. A legalsó fokot a legfelsőbbel számtalan kapcsolat köti össze; azonkívül az egyes érzéklések, értékek s érzések nem tekinthetők kiszakított momentumoknak, hanem csodálatos kontinuitással egybekötött folyamatoknak. Amit most látunk, hallunk, ahogy most érzünk s értünk, abban a mi egész életünk részes. Csodálatosan folyamatos egység tehát az élet, melynek egyik megnyilatkozása az, hogy ért, hogy ismer. Az életenergiának gyökerét hiába kutatjuk; mint nagy, elemezhetetlen s visszavezethetetlen tény áll előttünk; mint végtelenbe elnyúló gyökérzet, melynek három fakadása van: a növény, az állat s az ember világa. Hármassal motívumon épül, hármassal ösztönrel áll be a többlétbe, az akcióba, ti. a vegetatív vagy organikus, az érzési vagy állati s az értelmi s szabadakarat energiával. Akár lefelé, akár felfelé nézzük is az élet nagyszerű távlatait, bármennyire kutatjuk is a hármassal világnak egymásba való látszólagos átmeneteit, kapcsolatot sokfélélt találunk, de magyarázatot nem. A vegetatív ösztönt nem lehet a kémiából magyarázni, az érzést nem a vegetációból, az értelmet nem az ösztönből. Megfordítva még ésszerűtlenebbül járnánk el: az ösztönt nem tekinthetjük megmerevült ésszerűségnek, s a vegetatív elvet nem megdermedt ösztönösségnek. Ösztönt egyáltalában nem szabad az értelmi ismeretből magyarázni, mert elemibb adata az életnek s mert nem szorul értelmi ismeretre, lévén közvetlenül beillesztve az akcióba, s ki sem emelhető onnan. Az értelmi ismeret az ösztönrel szemben új adat, mely az ösztön mellé s némileg az ösztön helyébe áll, s mely ugyanazt akarja felsőbb fokon, amit az ösztön a maga fokán végez. Az ösztön nem akar intelligens lenni. Az ösztönnek nincs ösztöne, hogy megszűnjék ösztön lenni, s éppúgy az intelligencia nem akar ösztön lenni; hanem több akar lenni, mert arra való, hogy a természet az

akciót, a több életet általa fokozza. Ösztön is, intelligencia is életet, akciót szolgál, arra van rendeltetve, arra van beállítva; az egyik így, a másik úgy. Ezt a szolgálatot megint egy mélységes célszerűség igazítja, mely oly adat, mint a lét, mint az élet maga; oly eredeti, oly föltétlen, oly erős. A célszerűség sem való az ismeretből; ellenkezőleg az ismeret is a célszerűség hordozza s hatja át, mint ahogy a lét s az élet tele van célszerűséggel, akár fölismerjük azt, akár nem. Így a vegetatív élet csupa célszerűség; az állatvilágot csodálatos célszerűség intézi; de egyikük sem való ismeretből vagy valamiféle tapasztalatból. A növényben nem verődött össze sok próbálgatás után, az állatba nem alkalmazkodott bele sok kísérletezés után, hanem bennük van mint ősi, eredeti, vissza nem vezethető tény. Az emberi élet is, amilyen ősi, eredeti, oly célszerűséggel telített tény; van ugyan ösztön is benne, de nem az üti rá jellegét a mi életünkre. A mi életünket a konkrét történés által meg nem határozott, hanem általunk szabadon kitűzött s szabadon elérendő célok jellemzik; azért van az embernek e magasabb, világfölnyesebb célok szolgálatára az ösztönei mellett s ösztönein kívül értelme is. Az értelem tehát épp oly eszköze s orgánuma az életnek, mint az ösztön; szerv, mely bele van állítva az élet szolgálatába. Itt szervnek, orgánumnak az értelmet természetesen nem úgy mondom, mint az érzéket vagy képzeletet, hanem e szóval csak jelezni akarom, hogy az egésznek része s az életet szolgáló funkciók egyike.

Tehát az értelem része az egésznek, funkciója az életnek, s mint ilyen az életért van. Az emberi életnek, ennek az egész, titokzatos, csodálatos, őseredeti szisztémának szolgálatában áll; mint ahogy a csáp, a gyomor, a kéz, úgy az ész is. Ez is arra való, hogy szétszedje, szétdarabolja, fölszelelje a világot, s így sajátosan preparálva vegye s szívja föl azt. Amik a gyökér, a levél s a sejtek a növénynek, az a vegetatív, szenzitív s értelmi funkciók összessége az embernek. Szervek, erőrendszerek a világban való eligazodásra, a környezetben való érvényesülésre. Minden szisztéma a természetbe van belekapcsolva, akár növény, akár ember legyen s mindegyik lenni, fönnállani s érvényesülni akar, s mikor ezt akarja, rászorul a világra, s belőle veszi, töri ki dirib-darabjait, hogy azokat magában magasabb létfokra emelje. Ezt a foglalat s fölszívást szervei által teszi; teszi az értelem által is. Az értelem s az ismeret tehát nem öncél; nem valami világ, mely önmagáért akar kitágulni s kiépülni; hanem az értelem is, meg minden ismeret is az életet szolgálja, szerve az életnek, hogy készleteit előteremtse; funkciója a titokzatos, érthetetlen energiának; mint akció jelentkezik s a több akcióba torkollik, s e szervi, e funkcionális rendeltetéséből soha, sehol sem vetkőzhetik ki.

De akkor máris tisztába jutok azon kérdés iránt, hogy minek nézzem az értelmet az ember erőinek rendszerében s mit várjak tőle?

Az élet fiziológiája az értelmet az ösztön helyén láttatja. Az ösztönt felváltotta a lét magasabb fokán az értelem, következésképpen ennek rá kell képesítve lennie arra, hogy az élet irányítsa, a helyes perspektívákba állítsa. Kell, hogy céljait kitűzni s azok felé az utat megnyitni tudja. S ezt a feladatot az absztrakt ismeret tényleg kitűnően teljesítheti, mert ki tudja emelni az általános jellegeket, tudja a távolit a közelivel viszonyba hozni; tud kombinálni, csoportosítani, rendezni, vagyis tudja a cél s az eszköz viszonyát is fölismerni; tudja a jelenvaló eszközt a távoli célra beigazítani. Az absztrakt ismeret tényleg a nagy általánosítások, összefüggések s perspektívák ismerete; az adja az elvont fogalmakat, melyek a konkrét világból kiemelkedve tájékoztatnak. Nem mondja ugyan meg, hogy mi a dolog önmagában, hanem megmondja, hogy mik a dolgok összefüggései s megmondja azért, mert épp erre van szükség; szükség van ti. arra, hogy a dolgokon eligazodjunk, s azáltal az életet erősen kialakítsuk.

Tehát az értelem képes célokat adni, célok felé irányítani, képes az élet igaz perspektíváiba állítani. Erről kétség nincs s ebben teljesen meg kell nyugodnom. Az élet nagy céljait a maguk általánosságában éppoly biztosan kell fölismernem, mint ahogy az ösztön biztosan vezet.

Lesz azonban az értelem s az ösztön e célokra rámutató s rávezető szerepe közt nagy különbség is, s ez abban áll, hogy míg az ösztön sokféle eljárást, utat nem ismer, s mindent hegyről tövire meghatároz: addig az értelmi ismeret, épp azért mert elvontan s

tájékoztatóképpen adja a célokat, a részletes felfogásnak s alakításnak s az eszme kidolgozásának tág teret hagy. Az egyik így, a másik úgy intézi életét; az egyik ebbe, a másik más irányba tereli útját. A nagy irányításokat azonban az értelem adja meg, s a beteges irányzatok s a szellemi perverzitások, melyek önmagukat is félreértik, ugyancsak nem cáfolnak rá az értelemnek életét igazító s irányító hivatására.

Annyira az embertípusnak is kell ráképesítve lennie, hogy alkalmasan tudjon belekapcsolódni a világba s eligazodni céljai iránt. Cél nélkül, a cél biztos tudata nélkül élni annyi, mint gyökeresen szenvedni; annyi, mint kimondhatatlan üres életben tengődni, s ezt az űrt ki nem töltheti semmi a világon. A cél ismerete nélkül teljesen tartalmatlan az élet, s nem lehet azzal sem vigasztalódni, hogy lehet életünknek célja akkor is, ha azt nem ismerjük; mert öntudatos életbe öntudatos cél kell. Olyan öntudat kell a célról, amilyen öntudat hordozza s tölti ki az életet; szükséges tehát, hogy a célt is öntudatunkban hordozzuk. A céltalanság lehetetlenség, s a cél iránti kétely s bizonytalanság betegség, mely öl. A cél tudata nélkül nincs az élet hajójának fenéksúlya, de hajtóereje sincs.

A köznapi életben ezt szívesen el is ismerik. Hiszen ott tényleg az egész ismeret az akcióra irányul s nem bíbelődik elméletekkel, hanem a dolgok ügyes s erős megfogására segít. A kovács s a kőműves nem kutatja, hogy mely filozófiával kell elgondolnia a testek lényegét; ismeri a követ, a vasat s megmunkálja azt. A gazdának nem kell előbb tisztába jönnie aziránt, hogy vitalista vagy antivitalista-e, hanem értenie kell szántás-vetéshez, állattenyésztéshez. A praktikus életben ez a gyakorlatra irányított értelmi ismeret teljesen beválik. De ugyanezt kívánom én az erkölcsi, az ideális, nagy életcélokkal szemben értelemtől s ismerettől, tulajdonképpen pedig az embertől s neveléstől; az értelmi ismeretet itt is úgy kell beleállítanunk életünkbe, hogy gyakorlati legyen. A modern ember élje át az ideát, tapasztalja meg a gyakorlatban az eszményi ismeretet; használja föl az ismeretet az élet magvalósítandó céljaira!

S az értelmi ismeret tényleg erre való. Ezt mutatja alkata, stílusa, tartalma. Mert mit csináljunk a fogalmi ismeret elvont világával, ha azt a cselekvésre, az életre igazítottak nem tartjuk? Mit csináljunk tudományos elméleteinkkel, szisztémáinkkal? Beérjük tán vele, hogy a valóságos világról csak elvont fogalmaink, áttetsző, gyöngye tükrözéseink, hideg fatamorganánk¹⁹ legyen? Az ismeret nem arra való, hogy a valóság megduplázódjék s más közegben, amilyen a lélek, lenyomódjék; az élet nem keres tükrözéseket, hanem valóságot, s épp mert valóságot keres, nem szabad a tükrözésben megmaradnia, hanem a cselekvésbe kell betorkolnia, tennie kell.

Íme, ezért absztrakt a mi ismeretünk. Absztrakt azért, hogy az élet úttörő aktusa legyen s a legmagasabb nézőpontokra emelkedjék, az abszolútnak küszöbéig, s onnan összefoglalja a világot az emberi élet számára. De bármennyire emelkedik is, le kell jönnie, s minél magasabbra emelkedett, a helyzetenergia sajátos erejével annál mélyebbre kell hatolnia, az életet annál szenvedélyesebb, annál magasabbra törő hullámmásba hoznia. Az élet az absztrakciókkal be nem éri; hiszen az absztrakció nem a dolog; ezt csak a maga konkrét valóságában találhatjuk föl ott, ahová az ismeret voltaképpen el nem ér. Oda csak a konkrét cselekvés, a konkrét dolgot megtapasztaló érzés, vágy, akarat, élvezet, fájdalom jut el. Ez a konkrét megtapasztalás sok más oldalról mutatja be s hozza öntudatunkra a dolgokat, mikor a valóság a maga őserő-adataival, a természet a maga kifogyhatatlan formagazdagságával s a kvalitások leírhatatlan benyomásaival gazdagítja lelkünket. Mily nagy különbség, ha valaki a Tátrát csak leírásokból ismeri, vagy ha közvetetlen szemléletben átéli a fölséges hegyvidék benyomásait. Mi más az, tudni, hogy mi a leb s mi a rezgés, mi a szem s az ideg s látni virágos kertet a napsugárnak alkonyt, hajnalt s szirmot fejtő bubájában. Mi más a laboratóriumban vegyészkedni s herbáriumokat rendezni, vagy pedig végigsétálni a harmatos fenyvesben, hol az

¹⁹ délibáb

éj illata s a reggeli színszóródás nem csak látóidegünket, de lelkünket is illetgeti. Hogy lendül, pattog, nyílik itt lélek, érzés, érzelem; s édes ritmusok zenéje szólal meg lelkünkben, válaszul a természet madárénekére. Csak azt akarom mindezzel jelezni, hogy a dolgokat nem csak érteni kell, hanem meg kell azokat tapasztalni a valósággal való más érintkezés által is; meg kell azokat tapasztalni más oldalról is, az értelmi ismerettől eltérő, új módon. Ott átéljük azokat kimondhatatlanul gazdagabban, mint az értelem absztrakt, halavány pontozataiban; sőt a valóság tulajdonképpen lefoglalása s bírása nem is az ismeretben, hanem a cselekvésben megy végbe, mert itt fogjuk meg a valóságban azt, amit az ismeretben csak programszerűen jeleztünk. Amit ott mint átélendőt, lefoglalandót megértettünk, azt itt megtapasztaljuk; az ismeret tehát a kép, a cselekvés pedig a való birtoklása!

Láthatjuk ebből azt is, hogy miért vezet elszegényedésre s elsorvadásra az az irányzat, mely csak ismer, tud, néz, de nem tesz! Hogy is ne! Az életfolyamat nem elvonás, hanem tények sora, tetteknek hullámverése: csupa konkrétság s valóság. Tehát a dolgokat nem is veheti másképp, mint konkrét valóságukban. Ha ismeri, ez az ismeret csak az élet előfutárja, útcinálója, fertálmestere; olyan az, mint az égő papírlapon a tűzláng előtt futó pír, mely a lángnak martalékát előkészíti.

Az életnek a valóság kell; a valóság tartalmára áhítozik; azt kell fölvennie s földolgoznia; a cselekvésben s a konkrét érintkezésben épp a valóság erői közölketnek. Az ismeretben azok nincsenek. A valóságban szívja föl magába a lélek s az élet, amire az ismeret rámutatott. Ott kapja termékenyítő, lendítő erőit, ott az ismeret motívumait meghaladó érzelmi indításokat s lökéseket. Van az értésben is erő, sugárzik abból is villamos impulzus; de ez az életre nem elég. A valóságnak van külön éltető s sokoldalú behatása az életre, melyet az ismeret révén sohasem kapunk meg.

Azért van szüksége a léleknek konkrét behatásokra, a cselekvés kapcsaira, melyek a valóságot vezetik beléje, melyek a lelket a változatos, gazdag s mindig friss világ környezetében, ruganyosságban, egészségben s termékenységekben megtartják. A gondolatok könnyen egyoldalúakká, megszokottakká válnak, s az ember elnyűtt ismeret-miliójében olyan, mint a fáradt gőz, mint az elhasznált levegő. S jóllehet a környezet nem csak fejlesztő, de káros s ellenséges benyomásokat is tesz a lélekre; maga az a sokoldalú tapasztalat, mely örömmel s fájdalommal, kedvező s ellenséges irányzatokkal jár, a harc, a törekvés, az alkalmazkodás s beilleszkedés változatossága termékenyítőleg hat a lélekre, s nagyobb tartalmat ad neki, mint a magára maradt s elszigetelt gondolat olimpuszi csendje s nyugalma.

Ezzel csak azt akarom kimutatni, hogy a léleknek a fiziológiája, tehetségeinek a ideológiája is mennyire megkívánja a cselekvést, s hogy ismeret cselekvés nélkül önmagában természetellenes s erőszakos befejezése az életnek.

Azonban ennél nem állok meg; többet mondok. A dinamikus elem benne van fogalmainkban is, beléjük van fektetve, beléjük van szöve. Ezt mutatja a fogalmak alkata, mégpedig a legelvontabbaké is. Elsősorban szem előtt kell tartanunk, hogy fogalmaink mind akcióból, cselekvésből, reánk való behatásokból valók. Jelzi ezt a filológia is, mely szerint a nevek eredetileg cselekvést jelző igék, s a főnevek igékből lettek. A mi elvont kategóriánk is, amilyenek a szubsztancia, az állag, mely kitartást, állást, hordozást jelent, a natúra, a physis, természet, mely a teremtésre, születésre, tehát ismét akcióra emlékeztet, – az abszolút és relatív, a szükséges esetleges kategóriái, melyek viszonyokat, végre is valami viselkedési módot jelentenek, – az okság, mely leginkább saját kihatásaink s eszközléseink, tehát cselekvéseink öntudatában bírja a legszemléltetőbb képet, mindezek a kategóriák szorosan összefüggnek a cselekvéssel, s a cselekvés folyamából emeli ki azokat az ész, mint metafizikai jellegeket. Már most azt mondom: ha a cselekvésből valók s cselekvésbe gravitálnak tartalmuk szerint is, akkor a természetük is az, hogy kombináljuk azokat a cselekvéssel, hogy a cselekvés szülőföldjén azután megtarthassák üdeségüket s erejüket is. Benn kell hagyni a fogalmakat a cselekvésben, kombinálni kell azokat folyton gyakorlással; különben fantomokká, üres, vértelen árnyékokká

válnak. Ily állapotban maguk sem jók semmire, s a lelket is épp azért egészségtelen diszharmóniába terelik.

Tovább megyek, s azt mondom, a dinamikus elemet a fogalmaknak abban a szolgálatában is látom, melynél fogva csak arra valók, hogy ne önmagukkal, hanem önmaguk révén a dolgokkal hozzanak minket kapcsolatba. A fogalom egyáltalában nem magáért van, hanem a valósággal való összeköttetésért. Nem a fogalmat nézem én s a lelkemben kialakult képeket, mikor tudok, ismerek, hanem a fogalmak révén a dolgokon járok végig, „discurralok”²⁰. A fogalom tehát a dolgot, a való világot adja élém; élém dobja, hogy birkózzam meg vele, s szabadítsam föl rá a valóságot lefoglaló s az élet számára behódító erőket. A fogalomban találok meg az „objektum”-ot, mint a latin szó is mondja, azt az élém dobott valamit, azt a heterogén, idegen valamit, amibe beleütközöm, azt a külvilági szfinxet, az én objektumomat s ellentétemet. Az ismeretben találok föl az ellentétet a szubjektum s objektum közt, s ez az ellentét izgat engem, s az élet ez ellentétén kúszik föl s minden erőit rajta fejt ki. Mikor ugyanis az ismeret figyelmeztetett az objektumra, azontúl a gyakorlatnak, a cselekvésnek kell a további feladatokat megoldania, tapasztalnia, tennie, élnie kell! Még az ismeretlenben sem haladnék tovább, ha nem használnám föl erőimet a valósággal való érintkezésre; ha a tapasztalat révén újabb benyomások nem vennék; ha tapasztalataim által magába a fogalmi körbe is újabb meghatározások s észrevések bele nem tódulnának. Valóban a tevékenység, a cselekvés az, mely a teoretikus tudást folyton termékenyíti s ingerekkel szolgál, hogy a világot másképp lássa, hogy kimélyítse, maga szerint alakítsa. Az ismeretben a világ fölé emelkedünk, hogy a gyakorlatban s cselekvésben megint abba visszatérjünk, s abba mélyebben belehatoljunk. Minden tudás s ismeret tehát arra szolgál, hogy cselekedjünk, hogy tegyünk, vagyis hogy a tudáson s ismereten kívül a cselekvésben közelítsük meg a valóságot. Mint bronz szirt áll velünk szemben a realitás; tudásunkban ingerel, hogy a tudáson túl fekvő megközelítésekre vezessen. Arra ösztönöz, hogy a valósággal a tudomány által el nem ért s nem adott módon érintkezzünk, hogy vele valóságosan ez élet, a több élet viszonyába lépjünk.

Képzeltetjük már most, hogy hová fejlődik az ember, ha az absztrakció kísértésének engedve, az értelmi világot, a tükrözést tartja elsőrendű értéknek, s hogy mily élettorzulásokba s életelfajulásba esik bele, ha a tudásban elszigetel s így folytonos elszegényedésre, ürességre, éhségre, tartalmatlanságra s gyengülésre ítéli önmagát. A gyakorlatból, a megtapasztalásból elemelt ismeretnek nincsen súlya, legalább nem esik súllyal latba, az élet mérlegébe. Az elszigetelt ismeret maga nem fejlődik s nem halad, sőt ellenkezőleg groteszk alakításokba keveredik bele, melyek az előbb életrevaló gondolatok dekadenciáját jelzik. Látjuk ezt a filozófiák fejlődésén. Az élet szép, erőteljes üteme s ritmusa elvész, a nagy gondolatok ereje kifogy, s a legideálisabb filozófia is idővel szőrszálhasogatásra adja fejét. Nem is csoda; mert ahol az életet alaposan félreértették, ott természetesen erősen élni s fejlődni sem tudnak; ott nincs meg az élet termékenysége, a génusz lendülete s életkedve. Ott elvész lassanként az érzék is az élet nagy, gyakorlati érdekei s föladatai iránt. Végül ott jelenik meg a fáradt intellektualista világ esti láthatárán az éji kísértés, a szkepszis; megfogyatkozik a bizalom az értelem tárgyi tartalma s vezető hivatottsága iránt, s tért foglal az unalom, mely gyöngít és öl. Így bosszulja meg magát az erős élet az élet gyöngítőin; elvonul azoktól, kik meg nem értik s elszegődik azokhoz, kik az élet diétáját megtartják, s kik legalább azt ismerték föl, hogy az értelem bír annyit az emberi világban, mint amennyit az ösztön az állatiban, föltéve hogy a helyén, a cselekvés miliójében meghagyjuk. Bármily paradoxonnak látszik is, de igaz, hogy az elvont ismeretnek benn kell gyökereznie s ott kell lélegzenie az életben, benn kell állania s ott kapcsolódnia a cselekvés folyamatában a valósággal; ha kezd elszigetelődni, beteg lesz, s ha tényleg elszigetelődik, meghal.

²⁰ szétfutok

IV. A léleknek intellektualista megmerekítése

Az intellektualizmus mindenütt ugyanazon a csapáson halad; mindenhová a merev formát, az absztrakciót állítja be. De a legérdekesebben akkor mutatkozik be, mikor magát a lelket s annak benső életét formálja át, vagyis képzeletben a maga képére és hasonlatosságára; mikor a fogalmi fiókozást s keretezést átviszi a lélekre s annak tehetségeire.

Ez a folyamat ugyan természetes; de szükséges az is, hogy az ismeret e természetének mélyebb fölértésével kiigazítsuk a folyamat egyoldalúságából származó hibákat, melyek fölfogásunkat szükségképpen jellemezni fogják. Nekünk ugyanis nincs sajátos fogalmunk Istenről, lélekről, a szellemi világról, mert a mi fogalmaink mind az anyagi világból valók, s azért, ha alkotunk is fogalmakat a szellemiekről, tudatában kell lennünk annak, hogy e fogalmak alkatrészeit az anyagi világ fogalmi köréből vettük. Természetesen semmi kifogásom sincs az ellen, hogy így járunk el; hiszen másképp el nem járhatunk; de, ismétlem, jól kell szem előtt tartanunk e fogalmak alakításában, nemkülönben azok használatában, hasonlatosságszerű (analóg) értéküket, s e kritériummal folyton ki kell javítanunk gondolkozásunkat. De bármennyire tudom is, hogy összes fogalmaink Istenről s lélekről csak analógiák, mert voltaképp az anyagi világból valók, azért mégis szinte lehetetlenség elkerülnöm, hogy e darabos fogalmi elemekkel dolgozván, az életet, a lelket ne mechanizáljam, s bármennyire óvakodom, nem kerülhetem el, hogy az anyagi, mechanikus összetétel meg ne érezzék a szellemiekről való fogalmainkon. Ha jó pszichológus s fegyelmezett gondolkodású ember vagyok, akkor ez antropomorf világban mindig az antropomorfizmus tudatával járok majd; de így is meg fog történni, hogy sok mechanikai elem s jelleg csúszik be a lélekről való fogalmainkba.

Tárgyamra vonatkozólag is, egy ily csendes, többé-kevésbé öntudatlan mechanizálást, vagyis az anyagról való fogalmaknak a lélekre való darabos s illetéktelen átvitelét látom abban, ha valaki a lélek különböző élettevékenységét, az észet, akaratot, az érzést, vágyat és kedélyt különálló tehetségeknek, mondjuk, szellemi szerveknek minősíti, melyek mint önálló keretek állnak egymással szemben. Bennük zajlik le az érzés, értés, vágy s akarás folyamata, s az élet konkrét folytonossága e fiókokkal van megszakítva. Ezáltal kétféleképp vesszük ki az értelmet az élet folyamatából s szorítjuk föl az intellektualizmusnak zátonyára; először azáltal, hogy mechanikus összetételt s egymás mellé helyezést viszünk bele az életbe, s a szellemi, osztatlan lelket érthetetlen módon földaraboljuk; azután pedig azáltal, hogy e mechanikával az élettevékenység egymásra való hatását s egymásba való olvadását érthetetlen titokká avatjuk. Nehéz ugyanis az élet e különálló tehetségeiből az élet kontinuitását, a szerves folytonosságot megteremteni; de fölösleges is ezen fáradni, mert az élettevékenységeket nem is lehet ily különálló, szervszerű tehetségeknek gondolnunk; ez a különszétszedés és elkülönítés csak az absztrakció játéka. E szétszedéshez és elfiókozáshoz a következőképp jutunk.

Az értelem természetesen szétszedi az életnyilvánítások különböző faját-nemét; azután integrálja ez elemeket, s fogalmi meghatározásokat alakít belőlük, melyek külön adják az ismeret, külön a vágy, az akarat, a kedély definícióit. Abban sem kételkedem, hogy a fogalmi meghatározások tartalma objektív, vagyis hogy tényleg van értés, van vágy s akarat az emberben; de ami az élettevékenységek elkülönítését s elszigetelését illeti, arra nézve már azt mondom, hogy az az absztraháló értelemnek műve, emberi mű, s nem objektív adat.

A lélekben az élettevékenységek nincsenek elszigetelve, s így az állítólagos tehetségek sincsenek elkülönítve. A valóságos lélekben ugyanis az ismereti percepciók tele vannak érzési reakciókkal; az észrevevésen átvillan sok feszülés, vágy és törekvés, melyek mind az élet reakciói, de nem külön-külön állva, hanem szorosan egymásba szöve. Az intellektualizmus azonban ezeket az egymásba szőtt elemeket integrálja különálló tehetségekké, s azután a maga művét, ti. a fogalmi keretezést, ezt a dirib- darabosságot átviszi a lélekre; belevonalozza az élet

folyamába a tehetségek élekvatait; ész, akarat, kedélyt külön határol, s úgy képzei, hogy először dolgozik az ész s fölismer valamit; ez az ész különálló aktusa, azután jön az akarat s megteszi megint külön a magáét. E fölfogásban az ismeret az akarat lámpája, mely világít neki. Ugyanakkor azonban azt is halljuk, hogy az akarat vak s méltán fölvethetnők a kérdést, hogy minek világítani a vaknak. Látnivaló ebből, hogy a tehetségeket nem képzelhetjük el így külsőséges érintkezésben, csak egymás mellé állítva; ez intellektualista absztrakció volna. Az élet nem áll külsőségesen egymással érintkező s egymást befolyásoló szervekből, hanem egységes valami. Ezzel nem tagadok sem ismeretet, sem akaratot, csak azt jelzem, hogy azokat így, törmelékesen, nem szabad fölfognunk. Ész, akaratot nem képzelhetünk önálló apparátusnak; akarat, ész, kedély egy lélek; az egyik benne van a másikban; az észrevezés össze van kötve érzéssel, jóleső vagy fájdalmas érzetekkel. Az észrevezések, érzések, vágyak közt csodálatos asszociációk állnak fönn, melyek az alsóbb, fiziológiai régiókból fölvezetnek az esztétikai érzésekbe, s tovább föl a legelvontabb eszményekbe.

Többet mondok, az érzés, vágy, hajlam, hangulat belefolyik többé-kevésbé minden észrevezésbe. Tudjuk, hogy befolyásolja az ismeret irányát, hogy beláttat velünk sokat, amihez van kedvünk, s elhomályosít sokat, amitől érzelmileg elhajlunk; tudjuk, hogy mint érzés benn van még a legelvontabb s ugyancsak a legreálisabb evidenciában, benn van a kétszerkettőben, s ott mint bizonyosság érzete jelentkezik. Így állunk az ismeret egész vonalán; természetnek, hajlamnak, tudatnak s öntudatlanságnak, ellenérzésnek, rokonérzésnek van abba betorkolása; onnan van a különböző belátás és értékelés, onnan az elhajlás s a színezés! Tehát ezek az absztrakciók is telítve vannak az akció ingereivel; azok is színeváltozást szenvednek, elvékonyodnak vagy megnőnek az akció ingereitől, s csodálatos endozmózis²¹ megy végbe bennük. A legéterikusabb absztrakció is sokféle viszonyba lép gondolattal s érzéssel. Ezek a viszonyok az élet gyökerei s az akció idegei, melyek behatásaitól elváltoznak a fogalmak, a nézetek s kiváltják erejüket az életben.

Tehát a tehetségek nem töltött dobozok; energiájuk nincs készen; egyáltalában nem befejezett változatlan adatok; hanem egymásba fonódott élettevékenységek, kölcsönös kihatással egymásra, egymást segítve, bővítve, kimélyítve. Akció végett van mindegyikük; akció végett van az ismeret is, mely nem lehet meg éppen az élet megtermékenyítő befolyásai nélkül. Akcióból, ingerből való az ismeret, s akció, vagyis további fejlődés, haladás, cselekvés végett van. Ha ezt a folytonos törekvést s kimélyítést szemlélem, akkor bátran mondom, hogy ha az igaz ismeretet adekvációnak nevezték ki arra való tekintetből, amit az ismeretben lefoglaltunk s birtoklunk, akkor éppoly joggal jellemezhetnők természetét s pszichéjét contentiónak s nesusnak²², rendeltetésére s szűnni és szünetelni nem tudó hivatására való tekintetből.

Méltán mondhatom ezek után, hogy az ismeret is az akció ingereivel van átszőve, s észrevezés és akarás nem egymástól elszigetelve, hanem egymásba fonódva szolgálják az életet.

²¹ híg oldatnak töménybe való beszivárgása

²² törekvés, erőfeszítés

V. Cselekvés a mi földadatunk

Bármint nézzük is tehát az értelmet, akár logikai tartalmát, a tudást, vegyük szemügyre, akár az észnek az emberi tehetségek szisztémájában elfoglalt helyét, vagy az akarathoz s kedélyhez való viszonyát tekintsük, arra a meggyőződésre jutunk, hogy mindenestől benn állunk az akció, a cselekvés folyamában, s hogy szerveink s tehetségeink, szemünk éppúgy, mint értelmünk, ahogy az érthetetlen életből, ebből a csodálatos valóságból fakadtak, úgy másrészt csakis érte, az akcióért, az életért vannak. Az életnek folyamát szolgálja minden erő, ész éppúgy, mint akarat; az egyik látás s tájékoztatás által, a másik konkrét cselekvés, tehát a valósággal való gyakorlati érintkezés s az élet konkrét kialakítása által. S ez utóbbi a tulajdonképpeni reális, emberi világ. E világba el kell jutnunk; kell a fogalmakon, a tükrözésen át a cselekvésbe, a konkrét alakításba, az egyedi akarásba eljutnunk; ez lévén a mi személyes, meleg, való világunk, melynek tartalma s értéke az utolsó szemerig a mi művünk, emberi kéznek, azazhogy öntudatnak s akaratnak műve.

Ennek a nagy, katexochén²³ emberi műnek, az ember legsajátosabb, mert önalkotta világának méltatására mindjárt áttérek, előjáróban azonban szükségesnek látom rámutatni, hogy mennyire sürgeti ennek az egyedi világnak a kiépítését maga az élet s a fejlődés, mégpedig két irányban, először azáltal, hogy áttöri a fogalmi absztrakciókat, s a valósággal való érintkezésbe állít bele minket; másodszor azáltal, hogy a fogalmak holdsugaras világával szemben, a konkrét alakítás s akarás, a konkrét cselekvés s érzés, mondjuk, a való, meleg életnek oly áramával lép föl a lélekben, hogy elárasztja és elborítja azt fogalmaival, teóriáival együtt, mint ahogy az árvíz nemcsak kilép a folyók partjaiból s a rétek öntöző csatornáiból, hanem partot, gátat, zsilipet egyaránt elborít. A fogalmi világ, ha mégoly hatalmas szisztémákban épül is ki, annyira egyoldalú irányzatot képvisel, hogy az élet sokféleségeivel s gazdagságával s kivált értékeivel szemben lehetetlenség a súlypontot az intellektuális világba fektetnünk. Az emberi élet súlypontja nem lehet a személytelen, elvont tükrözésben; hanem az egyedi, meleg, tartalmas valóságban kell annak feküdnie.

I.

Ami az elsőt illeti, ti., hogy az élet áttör az absztrakt fogalmakon s a cselekvésbe gravitál, ezt fényesen kimutatja az ismeret teológiája. A fogalmak a lélek alakításai, melyek a dolgokból kiemelnek bizonyos értelmi tartalmat. Minden fogalom egy-egy szelvénye a valóságnak, melyet mi vágunk bele a létbe, hogy általa a valóságon eligazodjunk. Ezt a gyakorlati célt szolgálja közvetlenül minden észrevevés, közvetve pedig a legelvontabb tudomány is. Az értelem ugyanis absztrakciókból épít világot, csinál rendszereket, fölépít tudományos szisztémákat; de minden tudás és tudomány végre is arra való, hogy uraljuk a helyzetet. A szisztéma is csak eszköz, eszköz arra, hogy a valósággal helyesebben érintkezzünk. Minden ismeret, legyen az egyszerű fogalom vagy csodálatosan szövedékes teória, csak folyománya a valóságnak, csak kapcsolat lélek és világ közt; arra való, hogy az élet valóságát a lét valóságával kapcsolatba hozza, s épp azért a fogalmak világában mi gyökeret nem verhetünk, abba az élet súlypontját nem fektethetjük, ahogy nem lehet a kezdetbe a folytatásnak, a kiindulásba a szükségképpeni folytonosságnak súlypontját fektetnünk. Ma pedig folytatást sürget a fogalmak világa, mely folytatás az élet valósága legyen a fogalmak tükrözése nyomában.

²³ kiváltképpeni

A fogalmi ismeret elvont, általános fogalmakban adja a valóságot, tehát elvont, értelmi tükrözésben, értelmi lenyomatokban mutatja be azt. Ugyan gondoljuk-e, hogy az élet arra való, hogy a valóság a fogalmi tükrözés által megduplázódjék, s hogy még egy kiadásban, a lélek éteri képeiben, ideáiban lenyomódjék? Szó sincs róla; az élet nem tükrözést, hanem valóságot akar, s ha igazán azt akarja, akkor nem lehet, nem szabad a tükrözésben megállnia, hanem a tükrözésen át a valósággal kell érintkeznie, vagyis cselekednie, tennie, élnie kell. A tükrözéssel be nem érheti; hisz ez a tükrözés is csak izenet; a tudás, az ismeret az életnek készlete. Az ismeretek a valóságnak fogantyúi; azokon át hat ránk a világ, húz, vonz, magához vonz; nem az ismeretbe vonz, melyben a világ nincs, miután az csak absztrakció, s ennek a mi életünknek köze van ahhoz a nagy valósághoz s nem az absztrakcióhoz. Az absztrakció szolgál az életnek, de az élet nem éri be vele, mert a valóság valóság, feneketlen, irracionális, misztikus mélység; az elvont ismeret pedig tükrözés, szegényes, árnyékszerű kópia, címke bor helyett, útjelző az alpesi völgyön átvezető út helyett.

Mim van nekem e jelzésekből? Végre is arra valók, amire minden jelzés, hogy a valósághoz eligazítson. Az ismeret is csak jelzés; a világot nem adja a maga valóságában, hanem csak „per summos apices”²⁴, „értelmi érintésekkek” surran el rajta. Valamiképp adja, úgy, hogy irányítson, eligazítson a teljesebb megfogásba, az átélésbe, a tapasztalásba. Rásegít arra, hogy, miután már tudjuk, hát azután bírjuk is; hogy ne képekben, ne átlátszó, elvont fogalmakban, hanem megtapasztalva, átélve érintkezzünk vele. Ez az érintkezés a tett, nem az ismeret. A tett új, más, közvetetlen, egyedi érintkezés; érintkezés a konkrét valósággal, érintkezés, mely nem ismeret. Az élethez nem elég a ráció s a racionális elem; kell bele más, az irracionális elem. Kell az ismereten túl, az ismereten kívül fekvő megközelítése a valóságnak. A valóság a fogalmon kívül áll, s ha bírni s lefoglalni akarjuk, ha igazán kapcsolatba akarunk jönni vele, akkor a fogalmon át a valósággal kell érintkeznünk, s az élet sokféle energiáját a valóságos létre kell kiárasztanunk. Ott a maga valóságában van az, ami van; azzal ott, in concreto, kell érintkeznünk; azt ott kell megfogni, ott megtapasztalni, tehát a valósággal való konkrét érintkezésben, a konkrét cselekvésben, tettben s alakításban.

Márpedig az értelmi világ, mely általános, metafizikai nézőpontokon épül föl, nem adja nekünk a konkrét lényegyet, az egyedi lét, a kvalitás, a tény, a tett valóságát. Fogalmaink az absztrakt, általános létjellegeket adják, s így fogalmainkon túl vagy azok alatt létezik az az egész konkrét, egyedi valóság, az az irracionális világ, melyet nem abstracte, vagyis értelemmel, hanem concrete, tehát már élettellel, kell megközelítenem. Akkor bírom ezt a valóságot, mikor teszek, cselekszem, érzek, akarok; mikor a való, mély, konkrét világgal szemben az életnek új regiszterjeit húzom ki, melyek által cselekvésben, konkrét alakításban foglaltam le magamnak a világot. Ez a konkrét cselekvés s alakítás tölti ki az elvont fogalmak áttetsző világát, tölti ki azzal a tartalommal, melyet semmivel sem lehet pótolni. A cselekvés áttör a fogalmon s megfogja a valóságot, megfogja azt önmagában, ami a fogalomban csak általában s elvontan jelezve van. Így pl. az ismeret a világosságról, a színről jelez valamit, amit érteni lehet; de mennyire van a vak a világosságtól, akiben a világosságnak csak a fogalma, de nem a megtapasztalása él! Mily fénnel világít bele a tapasztalat az elvont, értelmi ismeretekbe s a legélesebb dialektikának remeklésébe! Mi az élethez viszonyítva mindaz, ami csak képzet és szó?! Az élet nem tudás; a tudás csak egy funkciója s eszköze az életnek. Van az életnek sokféle aktusa. Azok az elvont, szerény, vékonysütetű, értelmi lenyomatok, melyeket fogalmaknak hívunk, azok is az élet aktusai ugyan; de a többi is az, s azok nem elvontan fogják s adják a világot, hanem megfogják önmagában, irracionális valóságában s megtapasztalják. Az élet nem ismeret, sokkal több annál, sokkal teljesebb a tartalma s mélyebb a valósága. Az élet is konkrét valóság, a maga sajátos erőivel s kimeríthetetlen aktivitásával, s azt élni kell. Ismerni is

²⁴ a legmagasabb csúcsok mentén

kell; de az kevés, mert az ismeret csak absztrakt fogalom arról, ami van; a konkrét valóság pedig fogalommal simpliciter utolérhetetlen.

S itt még egy más fontos megjegyzést kell tennem. Rendesen azt gondolják, hogy mindent lehet értelmi kifejezésre hozni, amit élünk s érzünk; hogy föl lehet szívni értelemmel, ami tartalom van az érzésben, művészetben, akarásban, vallásban, erkölcsben. De ez egyáltalában téves nézet. Értés s tapasztalat közt mindig az a különbség lesz, ami az absztrakt jelzés s a valóság közt van. Az értés elvont s általános; az érzés, a cselekvés pedig konkrét s a való valósággal való érintkezés. Minden konkrét egyszersmind irracionális, vagyis valamivel több, mint amit az értés s a fogalom megfog. Minden érzés, akarás, tapasztalás konkrét alakulás és alakítás. A cselekvésben konkrét oldalairól fogjuk fel a tárgyat; vagyis tetteinkben, cselekvésünkben, akarásunkban más nemű érintkezéseink vannak a valósággal, más behatásokat veszünk s másképp töltődik ki lelkünk.

Ha pedig erre az a válasz, hogy mindenről lehet fogalmunk, ami van, tehát mindent fölfoghatunk s megérthetünk, részemről erre csak azt felelhetem, hogy minden fogalom s értés s tudás az elvonás vértelen, testtelen, hideg árnyékvilágában áll s abból ki nem lép, míg fogalom marad; ellenben pedig a valóság önmagában, s nem az absztrakcióban van, s aki meg akarja közelíteni, annak ahhoz a konkrét valóságot megközelítő megtapasztalásban kell lépnie. A fogalmon kívül, vagy mondjuk a fogalom alatt, ott rejlik az az egész valóság, amint magában van. A megértésen túl vagy a megértésen kívül hátra van az az egész valóságos világ, melynek megközelítésére s a vele való érintkezésre az értés s tudás csak praeludium; ellenben a cselekvés, érzés és akarás, szóval az élet, a tulajdonképpeni opus, a tulajdonképpeni folytatás a praeludium nyomában.

Ezért nem lehet az élet súlypontját az értésbe s tudásba fektetnünk. A tettnek, a cselekvésnek nem az elvont tükrözések körül, hanem a konkrét világfölgazdálkodás s világkialakítás körül kell folynia. Az ismeret, a logikai tükrözés követeli is ezt a több aktust, ezt a folytatást s kiegészítést. Az embernek is a maga világát meg kell teremtenie. Elgondolhatja azt magának értelmi elvek szerint; de valósággá csak akkor lesz, ha a gondolatot átéli, ha az étellel, érzéssel, cselekvéssel kitölti, meleggé s lendületessé változtatja. Ezt az absztrakció nem teheti, ezt csak a valóság hatalmai győzik, az irracionális valósággal érintkező, a konkrétet megközelítő, a konkrét valóságot kezelő s alakító hatalmak, az érzés, a tapasztalat, az akarat. Az erős, harmonikus emberéletből ezeknek egyike sem hiányozhatik, nem az absztrakt ismeret, de még kevésbé a konkrét élet, vagyis a tulajdonképpeni tett. S hozzáteszem: a modern ember éppen abban hibázik, hogy az életet s annak értékét a tudástól, tehát az eligazítástól s a programtól várja, s a tette, az ismeret nyomában elinduló alakításra, rá nem ér.

Azt fogják erre tán mondani, hogy ezúton lesiklunk a pragmatizmusba; mert ha az értelmi ismeret csak arra való, hogy tájékoztasson, s nekünkvalóan, az élet s a lét célszerűségére való tekintettel mutassa be nekünk a világot, akkor, úgy látszik, csak relativizmuson épül föl, s igaz s igazság csak annyit fog jelenteni, hogy életrevaló s életrevalóság. Ezt a fölfogást azonban én nem osztom; szerintem az ismeret a dolgot elvont, általános meghatározásokkal adja, s igaz lesz a fogalom, nem azért s nem annyiban, amennyiben hasznos valamire, hanem amennyiben a valóságot tükröztető értelmi tartalmat rejt; ugyanakkor azonban az az értelmi tartalom az akcióra irányul s abban érvényesül, s az akcióban jövök majd valóbb, teljesebb érintkezésbe a fogalomban jelzett valósággal.

Tehát az igazság előttem is valamiféle objektív reprezentáció, de épp mert elvont s más nem is lehet, hát csak jelez s akcióra állít be. Ismeretünk követeli, hogy a cselekvés, a tapasztalat, az élet járjon vele, hogy ezekkel legyen átszőve s kiegészítve. Az lát igazán, aki tesz; az lát többet, aki többet tesz; az lát legtöbbet, aki mindent megtesz, amit azon az ismereti s gyakorlati életfokon tenni lehet. Cselekvésre, pragóra van beigazítva ismeretünk s igazsági tartalma is dinamikus; a tettet van hivatva szolgálni s azt sürgeti szinte követelményképpen. Ez lévén az ismeretnek a tendenciája s a teológiája, könnyen érthető, hogy a gondolat

szükségképpen rá is szorul a tetre, mert kiegészítését, bevégeztségét s pszichológiai keretezését, biztosságot s megnyugvást a cselekvéstől nyer. A bizonyosság végre is érzet, mely a teljes belátást, vagy az igazsággal való összeköttetésnek ismeretét kíséri. Mármint a teljes, közvetetlen belátás, az evidencia nagyon is szűk körre szorul; van azonban ezenkívül bizonyosságunk, mely a gondolatok s ismeretek összeköttetésein szorosabb vagy lazább kapcsolatokon, hosszabb vagy rövidebb fogalmi láncokon épül föl. Hogy ismereteink e túlnyomó nagy részében is megállapodásra s biztosságra tegyünk szert, ahhoz a tett, a cselekvés lelket megnyugtató kiegészítése kell. Az ismeret ugyanis adja a dolgokat absztrakt jelzésekkel, de nem fogja meg a valót sokszor az evidencia biztos markolásával. Ilyenkor a cselekvés, a tett, miután a konkrét valót a maga irracionális voltában környékezi meg, kiegészíti a maga sajátos érintkezésével az ismeret hiányát s megnyugtatta a lelket. A megtapasztalás által megy át a valóság az én-be s sokféleképpen beigazodik, hogy tenni, tapasztalni kell, ha végleg megnyugodni s megbizonyosodni akarunk. A lélek hygieniája tehát a tettet követeli; enélkül bomlás s egyensúlymegzavarodás foglal benne tért. A lélek egyensúlyához mindkét tényező kell, az ismeret éppúgy, mint a tett!

II.

Áttérhetek már most a második pontra, mely szerint a fogalmi világ, tudás s tudomány, már csak azért sem építheti ki s erős szintézissé ki nem alakíthatja az életet, mert az értelmi ismeret az életnek csak egy felvetődő s előresiető hulláma, s rajta kívül áll s él a lélek gazdag világa, áradozik az életnyilvánulások őseredeti s kimeríthetetlen bősége, mindaz, amit a tudáson kívül életnek hívunk, mindaz, ami való tartalmat s nem absztrakt ideákat, életet s nem ismeretet állít a lélekbe; ami érzéssel s akarással s egyéni megtapasztalással építi föl a lélek egyedi világát. Ezt a világot magam is csak jelezni tudom, s csak az érti, aki éli. Ide tartozik érzés, vágy, akarat, kedély, érzelm, indulat, művészet gazdasági, társadalmi élet, nyelvek, intézmények, erkölcs, vallás. A valóság hat miránk, s érzésünkben, akaratunkban, kedélyünkben, öntudatunkban sajátos reakciók jelentkeznek, melyek mind a konkrét, mind az élet konkrét, való tartalmára, mind az öntudat meleg, igaz, egyéni értékeire vonatkoznak. Ez a lelküket, ez az öntudatot kitöltő, lelki jelenlét s jelenvalóság nem értés, nem tudás, nem absztrakció, hanem a tulajdonképpeni élet. Minden fogalom és tudás csak lelki tükrözés; az érzésben s akarásban kifejeződő lelkület s érzület pedig nem tükrözés; hanem való lelkiség. Ez a való lelkiség s lelki valóság szakasztott olyan a fogalommal szemben, mint minden más valóság; konkrét lévén s valóság lévén, azt fölértetni nem lehet. Fogalmakat alkotni róla lehet, mint ahogy a vak alkot magának magyarázatok révén fogalmat a színről s világosságról, s a süket a hangról s zenéről; de ahogy ezek elmaradnak fogalmaikkal a valóságtól, úgy marad el a belső világot elgondoló, de ezt át nem élő ember az élő, lelki valóságtól. Érti-e valaki, aki át nem éli az alkony, a csillagos ég, a világ bűbajos behatásait? Érti-e, hogy mily harmóniák ömlenek be a lélekbe a virágzó barackfáról? Érti-e az áhítatot, bensőséget, az öntudatban nyíló mélységek érzetét, a lélek sejtelmeit, aggályait s szent borzalmait, ha át nem élte azokat? Érti-e, ha meg nem tapasztalta, hogy mily üstököspályákon jár az intuíció s mily forrásai vannak az inspirációnak s mily mélységekből lüktetnek a művészet motívumai? Valóban ez mind élet, öntudat s öntudatlanság, tele misztikával, s ugyancsak kétségbevonhatatlan realizmussal is! A lélek mélyeiből való a művészet, az alakítás vágya, ez a konkrét lelkiség, mely nem fogalmakból indul ki, nem az absztrakciók zónájában él, hanem a lelki valóság, a konkrét formák, az alakító erők talaján áll s él. Lehet a művészetből is tudomány, de nem a tudomány inspirálja a művészetet; elemezheti jellegeit, de génuszokat nem nevel. Ez más világ, ez nem absztrakció; itt érzés, érzék, itt öntudatlan mélységekből alakító öntudatba lüktető erők dolgoznak: konkrét, közvetlen, naivak. Érzés s érzék visszavezethetetlen, nagy, közvetlen, való adatok. Az alakítás, a teremtés, az alkotás vágya minden ízében

elemezhetetlen; csupa irracionális lelki adat s elem! S hány ily elem s erő dolgozik s érvényesül abban, amit fejlődésnek s kultúrának hívunk. A fejlődést nem lehet analízissel magyarázni, hanem egy nagy, beláthatatlan szintézis az, melyről lehet sok szisztéma, de amely végiggázol minden szisztémán s megy a maga útján. Olyanok vagyunk vele szemben, mint az idomítatlan elefánton ülő ember; ez is ül s akarna menni valamerre, de az alatta járó kolosszális erőnek az embertől különálló ösztönei vannak, melyeket az ember tanulmányozhat, föl is használhat, de nem tőle vannak s nem szerinte igazodnak. Kutató szemünk előtt elvész a fejlődés titokzatos útja a beláthatatlan jövőnek sűrű ködében; mi nézzük, csodáljuk, dolgozunk művein, de nem látjuk, hogy mi lesz mindebből. Minden ága-boga csupa kicsi s nagy csoda! Mily csodálatos alkotások a nyelvek; mily fakadási s jegecesedési kifogyhatatlansággal, mily filigrán s majd meg masszív architektúrával, s hány ily remekmű verődött ki a kultúra lelki világában! Ki csinálta ezeket, a gondolat e komplikált léghajóit? Mily bámulatosak a társadalmi alakulások, az intézmények és szokások, melyek az élet ösztönéből s a néptömegek félig éber öntudatából valók! S rámutassak-e az életnek arra a párázatos, meleg, kábító, illatos őserdejére, mely a kedély világa, a bensőség mélységeire s a vallásos élet miszticizmusára? Van itt ismeret, fölfogás is, de a fő a meleg, elmélyedő lelkiség. Ki tudja értelmi kifejezésre hozni az áhítatot, mely a kölni dóm ívei alatt fakadt, s a lelkületet, mellyel a barátok templomában járnak föl-alá az esti szürkületben azok a néma alakok, kik az oltárokhöz letérdelnek, gyertyáikat meggyújtják, olvasóik szemeit pergetik, Szent Antalnak adójukat meghozzák, s a lourdes-i fehér Szűz arcán csüggnék. Íme az egész szellemi, lelki világ teremtő, alakító erőkké van átjárva; rekeszekbe, formákba el sem fér; nem nélkülözheti a formát, de nem éri be eggyel sem; kiszámíthatatlan s kifogyhatatlan akció.

Itt tehát új életenergiák, a konkrét valósággal való érintkezésre beállított új lelki erők lépnek föl, új erőforrások nyílnak meg; új tapasztalatok, új kitöltések gazdagítják a lelket. Ami az értésben csak analógia, elvont kép s hozzávetőlegesség, az itt ténylegesség s erős, színes valóság, nem árny, nem kép, hanem valóság. S a való léleknek ehhez van köze, s ami erő van benne a ténylegessel, a konkrét valósággal, a való formával szemben, az itt fakad ki belőle. A formák világa, az alakítás és termelés ingere, a közvetlen behatások alatt fölébresztett érzések s azok alakulása, az akarat s a tettek meleg világa, az a kiömlött, konkrét lelkiség, érzés és hangulat, mely a valóságot a maga formájára alakítani indul, melynek érzéke, ihlete s lendülete van, mindez ugyancsak nem tudás, nem értés. Ez más érintkezés, más kitöltődés, ugyanakkor pedig új, sajátos érvényesülés, melyben a lélek lépteti a világba a maga formáit, színeit s harmóniát, melyben ő a tényező, a teremtő, a művész, a költő, a cselekvő.

VI. Az erkölcsi tett

Az élet súlypontja nem az ismeretben, hanem az ismeretet követő cselekvésben, nem a tudásban, hanem a konkrét tettben fekszik, amely nem lehet végre is más, mint a jellemzően emberi, az öntudatos, szabad, egyéni tett, az erkölcsi cselekvés. Ez a tett világa, a tiszta, merő tetté! Itt a fogalom s minden ismeret csak az ugródeszka, melyre az ember föláll, de nem azért, hogy ott álljon, hanem hogy tegyen, hogy a való élet áramába ugorjék. Itt nem szabad fogalmakban megfenekleni. Legnagyobb hiányai minden intellektualizmusnak, hogy az erkölcsi világot illetően is fogalmakban feneklik meg, hogy definíciókat akar az élet helyébe állítani, s nem veszi észre, hogy azok mind elvonások s hogy alattuk rejlik az általuk jelzett, sokféleképp érvényesülő, definíciókkal le nem fogható élet, érzés s értékelés. Lesznek az erkölcsstanban is fogalmak, szerepelnek ott is definíciók, de miután az erkölcs nem tan, hanem tény s csupa konkrét cselekvés, azért aztán az erkölcsben magában, a való életben nem az elvont fogalmat, hanem a konkrét valóságot, nem az ember fogalmát, hanem a konkrét embert kell szem előtt tartanunk s értéknek a konkrét egyéni tényt tartanunk. Mily keveset tájékoztat például a morális életben az ember definíciója, mely szerint az ember értelmes lény. Ez a hideg, vérszegény absztrakció éppen csak egy jelleget emel ki, de a valóságot, azt a konkrét, cselekvő embert, azt az ezer fonálból szőtt szövődéket ugyancsak nem fűdi, s azért aztán az erkölcsi tetteket illetően is alig tájékoztat. Mindenesetre értelmes lény az ember, de nem csak az, hanem érzelmes is, kedélyes is; sok öntudatlansággal s ösztönösséggel átitatva; szokásokkal, tradíciókkal, szuggeszciókkal átszőve. Az ember értelmes lény, tehát szabad is; de nem csak szabad, hanem ösztönös is; kiindulhat, de indíttatik is; utat választhat, de irányába bele is tereli őt az öntudatlanság, a szokás, a gondolatlanság sokféle gravitációja. Gondolkozik, reflektál is; de a gondolatokba, az ítéletekbe súlyt, értéket nemcsak a reflexió, hanem az érzés, a hangulat is ad. S ez mind ott játszik, ott feszül, ott vibrál abban a definícióban, hogy az ember értelmes lény, azaz hogy nem is a definícióban, hanem a definícióval jelzett, de ki nem fejezett valóságban. Az a valóság a konkrét ember; nem monas, mely elszigetelten áll a világban, hanem mely integrációja a környezetnek s társadalomnak. Ember emberrel, nemzedék nemzedékkel van összekötve; hajlamokat, ízlési diszpozíciókat, irányzatokat meghatároznak születés, nevelés, szokások, intézmények, nyelv, művészet, munka, környezet. Lesznek nagy tényezők a mi morálisunkban, melyeket tán nem igen értékelünk, pedig nagy, meleg hatalmak, milyenek a közérzések, köznézetek, közhangulatok, melyek nem is az individuumnak, hanem inkább helyzetének energiái. Múlt élmények nyomai, régi tapasztalatok maradékai be vannak ágyazva a hagyományokba, melyekben nevelődünk, mint ahogy a faj, a generációk élete nem ment el nyomtalanul a szervezet fölött, hanem bizonyára jellemző nyomokat hagyott rajta. Ez mind nem annyira személyes, mint inkább személytelen elem, magyarázatát adja az ítéletek s értékelések különbözőségének ember és ember, család és család, nép és nép, korszak és korszak közt.

Ez a személytelen s a személyt környékező s erősen befolyásoló érzelmi, öntudatos s öntudatlan atmoszféra behat a lélekre, mint a levegő, a klíma a tenyésztetre; ez a társadalmi miliő, ez a személytelen psziché befolyásolja az egyes ember lelkiületét. Nem mondhatjuk, hogy külön lény, hanem hogy az egyedeknek mintegy öntudatlan, nem egyéni, de azokat mégis alkotó része; megint egy darab irrationale az animal rationale-ben²⁵.

Ezt az egész belső valóságot fogalmakkal kimeríteni, definíciókkal meghatározni nem lehet, már csak azért sem, mert minden emberben más és más, s mert ezenkívül erkölcsivé csak annyiban válik, amennyiben öntudatunkba lép. Az öntudat pedig megint minden emberben más

²⁵ eszes lény

és más. Méltán kérdezhetjük ezek után, hogy, tekintve egyrészt az átlátszó s világos sémákat, melyek az öntudatnak, az erkölcsnek, szabadságnak fogalmait állítják eléünk, s másrészt azt az irracionális meleg világot, mely tele van hangulatokkal, tompa vagy éber észrevevésekkel, ösztönös vagy félig öntudatos lelkiséggel, szükségletekkel, hajlamokkal, igényekkel: mi lesz hát az, ami latba esik s aminek e belső világban döntő szerepe van? S a felelet előttem világos: az csakis a tett, az én tettem, az én akaratom lehet, melynek erejében a nem-énből én, abból a sok személytelenségből, ösztönösségből az én világom alakul ki. Ez az én tettem lesz az én világom, ez lesz az én alakításom; nem gondolat, nem ismeret, hanem tény és tett; nem ráció és tükrözés, hanem *irrationale quid*²⁶, az akarat világa, tehát konkrét valóság; belső, átélt valóság.

Ezt a valóságot mi teremtyük meg. Ez alakításban van az élet súlypontja, s egészségtelen s képtelen minden irányzat, mely az élet súlypontját máshová fekteti, vagy az élet értékelését más elvek szerint igazítja, tehát az intellektualizmus is. Főleg pedig egészségtelen az az intellektualizmus, mely egyre rafináltabb s abstrusabb²⁷ kérdésekkel elkínozt, s a mi tettünket, az egyéni szabad, tiszta erkölcsös életet, háttérbe szorítja. Ösztönszerűen nem hiszünk, nem nyugszunk meg a filozófiákban, éppen mert sokféle s egymással ellentétben áll a bölcsességük; de még így is többet várunk tőlük, mint amennyit adhatnak, s a főbaj az, hogy mialatt tanulunk, okosodunk, keresünk s várunk, addig az élet művészetét, a belső tettet, a gondolatnak érzéssé s akarattá való földolgozását elhanyagoljuk. Pedig, ismétlem, az alakításban van az élet súlypontja s ez alakítást nekünk kell kézbe vennünk. Nekünk azért, mert a mi világunk ránk vár mint megteremtőire s kialakítóira. A mi világunk ugyanis nincs készen; az nincs adva a természettől, minthogy az a fölszabadított formák világa. A tényező s az ösztönös élet fokain a formák még le vannak kötve; de a mi létfokunkon a formákat nekünk kell kialakítanunk. Életünk ugyanis nem egyszerű reakcióban merül ki, hanem a reakcióban tova épül s a szabad alakítás képezi értékét. „Was das Leben für uns einen Wert hat, – mondja Kant – wenn dieser bloss nach dem geschätzt wird, was man genießt, ist leicht zu entscheiden; er sinkt unter Null. Es bleibt also wohl nichts übrig als der Wert, den wir unserem Leben selbst geben durch das, was wir nicht allein tun, dass selbst die Existenz der Natur nur unter dieser Bedingung Zweck sein kann.”²⁸ Az alsó létfokon az ösztön csakis az akciót szolgálja, de lekötött, változatlan életformában; fönt a gondolat fölszabadítja az embert bizonyos mértékben ösztön és annak életformái alól, folyton új perspektívákat nyit, föladatok elé állít, sokféle célokat tűz ki, ingerel a cselekvésre; mindez azért, hogy életünknek mi magunk adjunk formát, mi magunk tartalmat.

Ennek a formákat alakító s belső világot teremtő akciónak a tulajdonképpeni elve a szabadság. Páratlan elv, amilyen több nincs, mert magából indul ki. Lehetnek erők, melyek a föld sarkát tartják s rázzák – villámok, melyek hegyeket rengetnek, – hullámok, melyek országokat söpörnek; de önelhatározás, szabad kilépés a tett mezejére, az nincs sehol másutt, csak a lélekben; annak én vagyok a hordozója és a bírálója s intézője, s általa szuverén.

Ezt a szabadságot nem szabad sem teóriákkal agyonütöni, sem neveletlenséggel gyöngíteni. Ha ki akarná magyarázni ösztönös, állati elemekből, ha determinizmussá akarná lecsavarni az öntudatban jelentkező szabadságot, az megint csak intellektualista metafizika volna, mely legkevésbé illik a mechanikus, monista világmagyarázókhöz, mert fogalmakkal bíbelődik, melyek az öntudati adatot el nem tüntethetik. Mi az intellektualista determinista bölcsességre azt mondhatjuk, hogy miután nem ismerjük a dolgok lényegét önmagában, nem csoda, hogy

²⁶ ami irracionális

²⁷ rejtelmes

²⁸ Ha csak annak alapján akarjuk felbecsülni, hogy milyen értéke van az életnek számunkra, amit élvezünk..., akkor az könnyen eldönthető. Ez az érték nulla alá süllyed ... Tehát nem marad más hátra, mint az az érték, amelyet saját életünknek magunk adunk, azáltal, amit nemcsak teszünk, hanem a természettől olyan függetlenül teszünk célszerűen, hogy maga a természet egzisztenciája is csak ily feltétel mellett lehet cél. (I. Kant: Az ítélőerő kritikája, II. 83§. Bp. 1979. 404-405. old. Ford.: Hermann István.)

nem ismerjük a szabadság gyökerét sem önmagában; de igenis érezzük az akcióban megnyilatkozó valóságot, mint a mi erőnket s a mi tettünket. Ez a mi erőnk s a mi tettünk tényleg szabad formákat alakító elvnek mutatkozik be. Ez a mi empirizmusunk. Minek menjek tehát vissza az absztrakt fogalmakba s a szabadság lehetőségéről folytatott disputákba, mikor a több valóság az akcióban van, ahol szabadnak érzem magam, ahol tudok, bírok tenni – ahol kell is tennem, s teszek is.

Szabadon kell tehát tennem; a szabad tett az én tettem, a szabadon alakított világ az én világom; az öntudatlanság terheltségéből, a szokás, a tradíciók bénító befolyásából ki kell emelkednem, s öntudatomat értékessé, jóvá, gazdaggá, nemessé, széppé kell tennem. Ez lesz tetteim tartalma; a velem azonosított jóság, a lelkiütemmé átváltoztatott erkölcsiség. Ez lesz a morális, mely nem tudás, hanem konkrét szellemi, egyéni valóság, egyéni érzés s akarás, egyéni forma mint önelhatározás, kiindulás, érzület, szóval az egyén a neki való s a vele azonosított nemes öntudatos érzülettel.

Ez az energia az, melytől színpompássá, hangossá, ízessé változik el a világ, vagy diszharmóniába s keserűségbe fullad bele. Ez az energia az, mely a környezetből, ebből a nyers, természéskörnyezetből szépséget s eszményiséget emelhet ki, – mely világosságot állíthat a sötétségbe, meleget s bensőséget a mechanikus ütközések közé, – mely függőséget vallásossággá nevelhet ki, s a kegyetlenségek harcában a Gondviselésbe vetett bizalommal járhat. Fény és sötétség, bizalom és pesszimizmus, mindkettő a mi művünk; lelkünk eltorzított bálványkép előtt merevülhet meg, de isteni szépségbe s erőbe is öltözködhetik; mindkettő, a torzulás is, a szépség is a mi művünk. „Die Schönheit – elsősorban természetesen a lelki szépség – ist unser Zustand und unsere Tat”²⁹, mégpedig inkább tett, mint állapot is, akkor is mint tettalkotta, tettszülte állapot.

Tehát a lélek, az ember alakítsa, tegye, teremtsen meg magát. Embert csak magából teremthet meg mindenki, s azt mindenkinek magának kell megteremtenie. Az egyéniség öntudat, önérzet, önakarás, önelhatározás, önmagából való kiindulás, szóval önteremtés. Azt tenni kell.

Míg a lélek passzív, míg csak néz és kontemplál, addig fényt, meleget, rendet s kellemet inkább a külvilágtól vár; mikor azonban ráakadt már az akció bölcsességére, akkor azt is tudja, hogy a világ csak anyag, csak nyerstermék, amiből ő van hivatva életet vagy halált formálni. Ha tehetetlenségbe s passzivitásba merül, akkor ő is csak nyerstermék; de ha erősen tesz s önmagát alakítja, akkor önmagát érzi a világ koronájának, s világfölényessége magaslatról magaslatra, földadattól földadathoz emeli, s minél többet dolgozik önmagán, annál inkább észreveszi, hogy a végtelenbe nyúló akció folyamában úszik, a végtelen, az örök életben él.

Tehát tenni, tenni szabadon. Azért vagyunk, hogy tegyünk; nem azért, hogy értsünk s lássunk – az csak közbenső etap –, hanem hogy tegyünk, hogy azonosítsuk magunkat a jóval, s hogy lelkiületünkkel változtassuk át az eszményit, s így a gondolatot tétté, érzéssé, akarattá, az igazságot jósággá, a tükrözést meleg valósággá, egyéni világunkká alakítsuk át. Így lesz az élet a mi életünk, széppé, nemessé s győzelmessé; így találja föl az egyéniség önmagát s önmagában értékeit; így bontakozik ki az öntudat világfölényesen; belát önmagába, a gondolatok, hagyományok, benyomások, a miliő s társadalmi befolyások szintézisébe, s magáévá teszi mindazt, ami mint adat, mint változó és értéktelen törmelék és sokadalom kavargott körülötte.

Ez egyéni átélés, e nagy erkölcsösítő, individuális munka nélkül nincs ember. Sokan a tudománytól, az általános fölvilágosodástól s a kulturális fejlődésnek egyre tágabb perspektíváitól várják a jó embert. Mondják, hogy a fejlődés egyre igazabb s mélyebb belátásokra segít, s nevezetesen a kulturális haladásnak oly biztató kilátásokat nyit, hogy a

²⁹ A szépség a mi állapotunk és a mi tettünk

tömegek is megmozdulnak, s a kultúrmunkába vetett reményteljes bizalom járja át őket. Nagyot remélő, bízó, derűs pszichológia vesz erőt rajtuk, s bízni, örvendezni s énekelni megtanulnak. Úgy látszik tehát, hogy tudománnyal, tömegmozgással, a szociális fejlődés eszményeivel könnyebb az embereket emberekké, nemes, jóindulatú egyedekké kinevelni, mint az egyéni akciót sürgető morális, a belső világ értékeire irányított figyelem által.

Azonban e két irányzatot nem szabad egymással szembeállítani, s még kevésbé szabad az egyiket a másikkal helyettesíteni. A tömegmozgalom a tudomány s haladás földrengéses lökéseivel együtt jár, melyek régi nézeteket s világképeket fölforgatnak, új kultúréroket fölszabadítanak, új föladatak elé állítanak, s ezáltal természetesen nagy tömegpszichológiai izgalmakat is váltanak ki. Ez szükséges, s ez jó is, s ezt a fejlődés s elsősorban a technika s a gazdasági elváltozások által előidézett társadalmi alakulások teszik. Dolgozik az elváltozáson a tudomány is, mely új, mélyebb fölismerésekkel, mint a régi jégkorszakot a jégárak kristályekéivel, új kultúrák alá új termőföldet szántogat. Csak szántson; új életnek új szántás, új nemzedékeknek új eszmék kellene. Tapasztaljuk magunkon. Világképeink elváltoznak, a tudás s a fejlődés új csoportosulásokat, új eszményeket teremt, s ezáltal fölszabadít egyre újabb kultúréroket. Ki akarna közülünk megmervülni egy óegyiptusi, vagy klasszikus római, vagy középkori világképben s világnézetben? Hisz épp ezáltal mondanánk le minden akcióról s a konkrét valósággal való érintkezésnek tudás- s életfejlesztő ingereiről. Ugyanakkor azonban ne értsük félre az akció legelemibb jellegét, mely szükségképpen konkrét, tehát az öntudatos s a szabad egyedben szükségképpen szabad, vagyis kiindulásában, céljaiban, értékeiben egyénileg átélt, egyénileg meghatározott. Ne értsük félre, hogy világképek, biztató szociális s kulturális kilátások dacára az egyénnek önmagának kell önmagát alakítania, s a tömeg nem teheti s a tömegmozgalom az egyéni tettet nem pótolhatja. Az egyén egyén, önmagának tette s teremtménye, akár buschmann, akár homo europaeus legyen. Az egyed nem tömeg; a tömegmozgalom nem emberi, vagy ha emberi, de nem egyedi. A tömegmozgalomban a természet, a faj, s nem az egyén, nem az egyedi öntudat érvényesül. Ingernek kitűnő; kiváló nyersanyagot szállít; ad közvéleményt, köznézetet, közérzést, közhangulatot; ad nemesebb, ad emelkedettebb közérzést s köznézetet; de mindez csak emberanyag, melyből egyed lehet, mindez csak nyers élet s külsőséges adat; ez még nem öntudat, nem jóindulat, átélt, meleg érzés; még nem emberélet. A biztató kulturális kilátások, a nemesebb, emberségesebb közérzés, közvélemény, közhangulat, mondjuk a szociális érzés is, ez még csak levegő s milió, de nem az egyén tette, még nem erény. Azért ilyenkor az emberek, dacára a nagy, szép, szociális eszméknek, még nagyon megbízhatatlanok, s távol állnak a programban hangoztatott ideális megnevesedéstől s megtisztulástól. Eszmék s eszmények dacára bennük van az ösztönös, forrongó szenvedély, s inkább azt lehetne mondani, hogy a népmilliók ilyenkor ösztönszerűleg várnak valamire, aminek azonban még nem tudnak nevet s formát adni, s amitől nagy s mélyreható, üdvös változásokat remélnek. Ez az egész várakozás a lelkiület befejezetlenségét s külre való irányulását mutatja; egyesek csak a maguk apró, egyéni jólétéről, mások a nemzetek jólétéről, némelyek pedig az egész emberiség jólétéről, szabadságáról s boldogságáról álmodoznak. Ez az álmodozás s lelkesülés mint inger s izgalom igen jó, de az erős s egészséges fejlődés elsősorban erős s értékes egyedeket követel, s így azt is követeli, hogy a szociális törekvéseken, az azokat jellemző bevégzetlenségen s befejezetlenségen át kialakuljon az egyéni, erkölcsi, benső világ mint az egyénnek korszaktól s kultúráktól független, vagyis minden korszakban s kultúrában érvényesülő alkotása. Mindennek, ami szép s nemes s igaz értelemben emberi, egyéninek, öntudatosan átélt, önmagukban kialakított s birtokolt valóságnak kell lennie. Mindennek, ami emberi, a mi akciónknak, a mi teremtésünknek kell lennie. Enélkül minden szociális közérzés még csak nyertermék, melyből emberélet majd csak alakulhat; e nélkül minden szociális világnézet még csak program vagy csak készlet, melyet majd egyéni élet szabadít föl s változtat át emberi értéké. Szeretem az ingert, a készletet, – szeretem az álmodozást s lelkesülést, – szeretem a kulturális kilátások biztató pszichológiáját;

de mindezért a nagy tettről, az emberhez egyedül méltó tettről, az igazat, a jót, a kötelességet egyéni érzületté, lelkületté elváltoztató akcióról le nem mondhatok. Ezért él az ember Caesarok vagy Borgiák alatt, vagy Rockefellerek közt, hogy az élet s az egész világ meleg, nemes, szép bensőségévé váljék. Ez a legszebb s legigazabb művészetnek s legreálisabb s legszükségesebb akcióinak világa, melyet akcióval s akarattal, a szabadság érzetével s a felelősség terhe mellett, önmagunkból kiindulva, de önmagunkban megmaradva, kell kiépítenünk.

VII. A megnyugtató tett

Minél magasabb s fejlettebb az egyén élete, annál fontosabb szerepe van benne az akciónak, épp azért nem csodálkozhatunk azon sem, hogy az emberi élet legmélyebb, mondjuk metafizikai eligazításában a vezető szerep megintcsak a tetté. A legfőbb elvhez, az ősokhöz, a végcélhoz való eligazodást, a léleknek az örökkévalóba s végtelenbe való kapcsolódását, a vallásos odaadás nagy tettét nekünk kell megcselekednünk. Ugyanez az egyéni tett kell a valláshoz. Ez nem értés, nem tudás, hanem a végtelent a tettben megragadó s a legnagyobb értékeket a cselekvésben kiváltó élet.

Értés s tudás természetesen kell hozzá. Teljesen elismerem, hogy az értelmi, a metafizikai ismeret elvisz minket Istenhez. A metafizikai kapcsolatok hálója ki van vetve részre s egészre, relatívra s abszolútra, szükségesre s esetlegesre.

Végtelen távol állnak e fogalmak egymástól s nincs fizikai fokozás, nincs összeadás s integrálás, mely a köztük nyíló űrt áthidalja; másrészt azonban közvetlen egymás mellett állnak, s egyik a másik nélkül nem érthető. A véges adja a végtelen fogalmát, s az esetlegesnek s viszonylagosnak fogalmából nő ki a szükséges s az abszolút lét fogalma. Ha azonban az ismeret mindenütt az akció végett van, ha mindenütt csak általános, elvont jelzésekkel szolgál arra nézve, hogy a cselekvésben a valóságot más oldalról is, s nem csak elvontan megközelítsük: akkor az ismeret e jellege s irányzatossága a legelvontabb kategóriákban érvényesül a legszembeesőbbben, s az Istenről való ismeret minden más ismeretnél inkább magán hordozza azt a jelleget, hogy a tetre, a cselekvésre van beállítva, s arra irányul, hogy az ember a transzcendentális mélységekre örömmel és bizalommal ereszkedjék.

Ez állításom igazságáról meggyőződünk, ha a végtelenről való ismeretünk tartalmát öntudatunkra hozzuk. Ez a tartalom ugyanis édeskeves; fogalmainkat Istenre csak hasonlatosságképpen, csak mint analógiákat alkalmazhatjuk. Nem szedhetem azokat szét úgy, hogy még legaetherikusabb részecskéiket is átvihetném szoros értelemben Istenre; durva, faragatlan potencialitással, ürességgel telt relativitások azok. „Nil dicitur univoce de Deo et creaturis”³⁰, mondja Szt. Tamás. (Summa Theol. P. 1. 2. XIII. art. 5.) Még az ilyen állításokban is, hogy Isten van, hogy Isten valóság, az a „van” s az a „valóság” csak távoli hasonlatosság, s a valóságban Isten s a világ végtelen messze esnek egymástól. S az, hogy végtelenül messze esnek egymástól, az megint azt hozza magával, hogy itt nem fokozatos különbségről van szó, hanem egészen más világokról, amennyiben semminemű fokozással sem érünk át a végesből a végtelenbe.

Ebből az következik, hogy az árnyékszerű, hasonlatosságszerű fogalmi ismeret önmagában ugyancsak keveset nyújt, s ha mégis fontos, sőt a legfontosabb az emberre nézve, akkor ezt a fontosságát abban bírja, hogy akcióra irányítja s akcióba vezeti bele az embert, amelyben azután öntudatunkra jut a végtelen valóság, melyet akciómmal meg kell tapasztalnom. Akció nélkül, akarat, odaadás, érzés nélkül e fogalmak hideg hieroglifek; de akciónkban életté válnak. E ponton mindnyájan misztikusok vagyunk. Nem becsméreljük az ismeretet, nem tagadjuk a fogalmak, a kategóriák értékét; de tudjuk, hogy mérhetetlenül több az, ami itt lappang, amit az értelem csak jelez; – tudjuk, hogy végtelen valóság az, mellyel cselekvésünkben érintkezünk.

Az Istenről való fogalmi ismeret soványságát bemutatja az a körülmény is, hogy jóllehet az Istenséget fogalmainkban csak hasonlatosságképpen közelítjük meg, de magával ezzel a hasonlatossággal nagy különbségek is, tehát hasonlatlanságok is járnak. Az egész teológia hirdeti, hogy az Isten felfoghatatlan, „incomprehensibilis”, „ineffabilis”³¹ s a Pseudo-dionysius

³⁰ Semmi sem mondható egyforma értelemben Istenről és a teremtményekről

³¹ kimondhatatlan

álláspontján áll, aki szerint „az ismeretnek tárgya a lét, a valóság, de az Isten fölötté áll minden létnek s valóságnak”. Minden állításról s állítmányról, melyet Istenre alkalmazunk, igaz ugyanazon bölcselőnek más szava: „Verius remouventur a Deo, quam de Deo praedicentur”³², vagyis, hogy tekintve a sok hasonlatosságot, ugyanazokat a kitételeket, miket Istenről használunk, róla tagadhatjuk is, s fogalmainknak e viszonylagos, s a végesről s nem a végtelentől vett formája mondatja el Szent Tamással is: „Non enim de Deo capere possumus, quid est, sed quid non est et qualiter alia se habeant ad ipsum.” (Contra Gentes, 1. 1. cap. XXX.) Istenről inkább azt tudjuk, hogy mi nem ő, mint azt, hogy micsoda ő önmagában véve. Megközelíthetetlen az Istenség arról az oldalról is, melyet némelyek szemügyre vesznek, midőn hirdetik, hogy csak a fogalmak tartalmát kell az Istenről állítanunk, s a végesség korlátát, mely a fogalmat keretezi, nem szabad reá átvinnünk. Ezt könnyű mondani, de nehéz megtenni. Mi marad ugyanis érthető s megfogható, ha a fa, vas, levegő, ember lényegét állítom Istenről, de úgy, hogy e lényegeket sajátos korlátaikat tagadom? Ezek a korlátok ugyanis nem kvantitatív, hanem kvalitatív jellegűek, s ha a lényeg a maga határoltóságából kivetkőztetem, szétfolyik maga a tartalom.

Továbbá Isten egyszerű, s összetétel nincsen benne; az ő lényege az ő léte; benne a lényeg, lét, állag, sajátság mind egyszerű, osztatlan szükségszerűség; benne az igazság, jóság, szépség, az örökkévalóság, a tudás s az akarat ugyanaz az osztatlan lét. A mi fogalmaink pedig tisztára érthetetlenek, ha nincs elválasztott, különhatárolt, különszabott tartalmuk; csak így van értelmük. Mi tehát külön tudjuk s vesszük az Isten attribútumait is, ugyanakkor azonban tudjuk azt is, hogy ez elkülönülésnek csak reánk nézve van értelme, hogy ez csak a mi fogalmainkban áll fenn, s így voltaképpen nem értjük, hogy a dolog önmagában hogy is van.

Ebből következik, hogy az Istent voltaképpen csak magunkhoz vonatkoztatva, hozzánk való viszonyában értjük, önmagában véve pedig nem illik rá egyetlen fogalmunk sem. Az egész róla való ismeretnek tehát az lesz a filozófiája, hogy van ugyan az Istenségben valami, amire ily fogalmakat alapíthatunk, – s hogy e fogalmak jeleznek valóságot, melyről teológiákat lehet felállítani; de ugyanakkor öntudatában kell lennünk annak, hogy mindez a tudás vékony, silány, hozzátéve tapogatódzás, – hogy itt egyetlen fogalmunk sem találó, ha azt sajátos értelemben akarjuk Istenre átvinni. Minden tehát arra való, hogy a hozzá való viszonyt jelezze, hogy útmutatással szolgáljon arra, hogy mit tegyünk. Ez nem is lehet másképp, s nem érteném önlelkemet, ha többet akarnék. Hisz fogalmaink mind elvonások, tehát inkább általános összefoglalások, jelzések s irányítások. Az egész ismeret nem a kontemplációra s a megnyugvásra, hanem az akcióra s általa a fejlődésre van beállítva, s leginkább annak az ismeretnek lesz ez a rendeltetése, mely a végtelenség perspektívájában áll. Fogalmaink az Istenről csak hozzátévelegesek; a végtelen valóságot önmagában nem ismertetik meg velem; de beleállítanak az akcióba, eligazítanak, megmozgatnak, megindítanak. Nem mondják meg, hogy ki ő önmagában, de megmondják, hogy ki ő nekem s hogy mily viszonyba helyezkedjem vele szemben; ez a viszony a tett, az odaadás, a közeledés, a fejlődés s alakulás. A fogalom jelzi a végtelent, de a cselekvés hoz összeköttetésbe vele. A fogalom a burok, a jégkéreg; a jégkéreg alatt rohan a Duna árja; éppúgy a fogalom alatt rejlik a végtelenség. De a rohanó árral csak akkor jövök érintkezésbe, ha a jégkéregre áttöröm; akkor hűsít, akkor visz s ragad engem; épp úgy a fogalmon át kell törnöm, s a végtelen valósággal önmagában kell érintkezniem, hogy azt lehetőleg megközelítsem s megtapasztaljam. A fogalom jelzi a realitást, de az akarat, az odaadás, a szeretet, a bizalom, az érzés megfogja a realitást. Tehát tettet, erőt, életet kell kiváltanom; mozgásba, indulatba kell jönnöm; egyre folyton törekednem, feléje iparkodnom; bár elérnem őt úgy, hogy kimerítsem s a végére jussak, nem lehet; sőt bármennyire is beléje hatoljak s bármennyire is merítsek belőle, mindig, mindörökké végtelen nekem a végtelenség.

³² Amint Istenről állítást teszünk, valójában el is távolodunk tőle

Akciókkal az egész örökkévalóságon át a végtelennek pitvarában állunk, mint ahogy az iramló naprendszer a végtelen térnek folyton csak pitvarában mozog, „dans le vestibule de l’infini”³³, s ez éppen az akció, az örök akció, a több akció, az örök élet irányzata! Vele szemben nem analízisre, nem elméletekre van szükség, – azt nem nézni s látni, hanem élni kell; át kell élni, meg kell tapasztalni a végtelent, az örökkévalót; rá kell ereszkednem a mélységekre, melyek mind a tettet sürgetik.

Az intellektualista irányzat itt is abban hibáz, hogy a logikai tartalomtól, a fogalomtól elfelejti az életet, vagy hogy a fogalommal azonosítja azt. Tudományt akar, definíciókat keres, elvont tételeken s elméleteken dolgozik, de ez nem az élet. A vallásos élet sem az, hogy ismerjük Istent, s tudjunk róla sokat, hanem az, hogy eleven viszonyba lépünk vele, hogy átéljük őt, hogy élünk belőle. Kell hogy eleven kapcsolatban legyek a végtelen Istennel, amilyen kapcsolata van tudomnak a levegővel, mikor lélegzem; amilyen kapcsolata van szememnek a világossággal, mikor látok. Lélegzeni nem annyit jelent, mint tudni azt, hogy mi a tüdő s mi a levegő, s látni nem annyit tesz, mint tudni, hogy mi a szem s mi a fény; hanem lélegzeni s látni is annyit jelent, mint valóságos kapcsolatokban, valóságos hatások s visszahatások alatt állni; annyit jelent, mint élni. Hinni is annyit jelent, mint a végtelen Isten világosságában élni, azt élvezni, abban megnyugodni; annyit jelent, mint érezni s átélni, hogy Isten közel van, bennünk van, hogy a mienk. Okoskodással ezt föl nem érem, de megfogom, ha átérem s átélem! Vérszegény fogalmaimon át nézve Istent, ugyancsak messze van tőlem, végtelenül, megközelíthetetlenül messze; de mily közel van, ha Kempis Tamással átérezhetem, hogy „én Uram-Istenem, te vagy java kincsem s én édes mindenem. S ki vagyok én, hogy hozzád szólni merjek? Én szegénynél szegényebb kis szolgád és hitvány férgecske, sokkal szegényebb és gyarlóbb, hogyszem eszemmel felérném és szóval kifejezni merném. Te vagy egyesegyedül jó, igaz és szent; te mindent tehetsz, te mindent adsz, mindent betöltesz, az egy bűnöst hagyva magára üresen. Emlékezzél nagy irgalmasságodra s töltsd telestele szívem szent malasztoddal, ki nem akarod, hogy üres legyen alkotmányod”. (III. 3, 5.) Mily közel itt az Isten; oly közel, hogy szólok hozzá, közlekedem vele s eltölt engem!

Így vagyunk Isten minden tökéletességeivel. Vannak gondolataim azokról is; de az nem elég, nem megyek velük sokra; sőt nehézségről nehézségbe ütközöm. Azonban minden nehézséget megoldok, vagy jobban mondva elkerülök, ha átélem a nagy Istent. Így például mit csináljak vele, a mindenhatóval, a végtelennel, az örökkévalóval, míg értelmem forgatja e fölfoghatatlanságot; de ha imádom s megalázódom, s ha örülök neki s elmerülök benne, akkor eltaláltam hozzá, sőt benne vagyok; mert megint csak igaz, hogy „ha semmiségem mélyére szállok s felhagyok minden önérzettel, ha magamat a tiszta valóság szerint minden ízemben pornak vallom: megkönyörül rajtam a te kegyességed, szívemhez fér világosságod fénye, s minden még oly csekély önérzetességem alámerül s örökre elvész semmiségem örvényében”. (III. 8, 1.)

Így vagyok a személyes Istennel is! Ha kérdem, hogy mit jelent az, hogy a végtelen személyes, hiába feszegetem a személy, a prosopon³⁴ dialektikai definícióit; hanem a legjobbat találtam el, ha azt mondom, hogy az végre is olyan valaki, akihez szólni, akivel beszélni, akit valamire kérni s akit szeretni, akihez futamodni lehet, s aki viszont jó, szóba áll velünk, felel nekünk, segít rajtunk; szóval akivel viszonyba léphetünk, s akinek szintén viszonya van hozzánk. Személyes viszony köt minket emberekhez, szülőkhöz, rokonokhoz, feleséghez, férjhez, gyermekekhez; hát a végtelen Istenhez is ilyenféle személyes viszony fűz, viszony, mely kölcsönösség és élet; viszony, mely annyi, mint adni magát s venni mást; átadni lelket, szívet; közeledni, odalépni, egyesülni; viszony, mely annyi, mint életet kiváltani s életet venni;

³³ a végtelen tornácán

³⁴ persona

kiváltani azt, ami legjobb s legédesebb bennünk: szeretni, függni máson, eltetni vele s bírni őt. Mikor így átadom magam a személyes Istennek, akkor fogom őt meg igazán; akkor érzem, hogy itt van, hogy áthat, hogy eltölt, hogy felelget s én megpihenek s kielégítésemet találok benne. Maga az a körülmény, hogy viszonyban állok vele, mutatja páratlan, egyetlen értékemet, s minél jobban beleélem magamat abba, hogy ki ő nekem s kije vagyok én neki, annál értékesebbé válik lelkem, s gazdagabb lesz belső életem; megtalálom magamat Istenben!

Ezt a megtapasztalást nem a gondolat, nem a tudás teszi, hanem a léleknek gondolatot s tudást követő akaratai, érzelmi, kedélyi tette teszi, s a fogalom akkor van jól beállítva a lélekbe, ha ezt a tettet végzi, s ezáltal az egyéni kialakulást segíti.

Különbözik hogy Istenről való fogalmaink a cselekvésbe gravitálnak, s mind arra való, hogy belesodorjanak a vele való eleven érintkezésbe, az abból is világos, hogy lehet a hitcikkekről tömördek sok fölfogás, – más fölfogása van ugyanarról a gyermeknek, más a felnőttnek – de e különbség dacára, mely azonban nem ellentét, mind egy hitközösségben élnek, mert mindez végre is nem az elméleti fogalmazásra, hanem a fogalom által jelzett életirányzatra van elsősorban beállítva. A helyes irányzat pedig az lesz, hogy a fogalmakat hozzávetőleges formulázásoknak tartsuk, melyek arra való, hogy tartalmukat tevékenységben, akaratban, indulatban, érzésben éljük át.

Ne maradjunk meg tehát a vallásos életben sem az elvont fogalomnál, hanem csatoljuk hozzá az érzést, a tettet. Mérhetetlenül többet bírunk benne. Erről az átélt hitről igaz lesz szent Bernát szava: „Attingit inaccessa, deprehendit ignota, comprehendit immensa”³⁵, az ember elér odaadásában oda, ahová fogalmakkal el nem ér, megfogja azt tettel, amit ésszel meg nem fog; átfogja az átfoghatatlant. „Fidenter dixerim, aeternam beatamque Trinitatem quam non intelligo, credo et fide teneo, quam non capio mente”; bátran mondom, hogy az örök, boldog Háromságot, melyet nem értek ésszel, átfogom hittel³⁶. A vallásosság az embernek legmélyebb, legegységibb, legmelegebb világa, csupa konkrét valóság és élet; a fogalmak pedig elvonások, sémák, fényes árnyak; szolgálják ugyan az eligazodást, a rendet, de az erős, színes, meleg, élő valóságtól épp annyira esnek el, mint az absztrakt általánosságok a konkrét, egyedi létől.

Ezzel rámutattam az intellektualizmus egyoldalúságára, s egyént s erős életet bénító kihatásaira. Kultúr irányzat ez is, melyet a fejlődés lassanként letör, s keretei közé szorít vissza. Tart addig, ameddig. Teremt fölfogást, s meghúzódik benne s ragaszkodik is hozzá, míg értékeit földolgozza; de a fejlődés nem kíméli a kultúrának ezt az egyoldalú keretezését sem; rámutat hiányaira, kiváltképp arra a hiányra, melynél fogva a fogalmat a valóságnál többre becsülte, a tudást az egyéni, alakító tettnél, akaratnál, erkölcsnél, bensőségénél, vallásnál többre tartotta, s az élet súlypontját a rendet teremtő absztrakciókba fektette, nem pedig a logikai rendet, tudományt végtelenül fölmúló jó, fölényes, erős életbe, az ideális, átélt valóságba! Pedig hiába, a lét s az élet súlypontja csak a létben s az életben, s nem a róluk való vérszegény, átlátszó absztrakciókban lehet. Ezt a programot valljuk mi, s meg vagyunk győződve, hogy ebben érvényesül minden tényező. Tiszteljük, szeretjük az értelmi fogalmat s a rajta épülő tudományt; azt az élet előresiető hullámának s úttörőjének nézzük; de ezzel az életet le nem zárjuk, s az élet értelmét nem az előkészítésben keressük. Nekünk az az élet a tudásban épp, hogy kezdődik, s mint eleven valóság áll ott az elvont tudomány keretében. A keret nem teszi fölöslegessé a képet, s az életről való tudás bizonyára nem teszi fölöslegessé az életet. Teheti-e fölöslegessé botanika a tavasz fakadását, pszichológia a szívnek megújulását, etika a léleknek bízó kikezdéseit, a mechanika az erő kiindulásait? Hozta-e csődbe valamikor az életet székszis és tagadás, s megmerevült-e valamikor a fejlődés a kételynek s lemondásnak Medúza-arcától? Neki ez a Medúza-arc farsangi álarc, torzmaszk, melyet komolyba nem vesz s melyen nevet. A

³⁵ Megérinti a megközelíthetlent, felismeri az ismeretlent, egybefogja a mérhetetlent

³⁶ ... melyet nem értek, hiszem, és hittel/híven fenntartom, amit ésszel fel nem fogok

mindentudó sarlatánság s a világot fölértő intellektualizmus, éppúgy, mint a kétely s tagadás, szomorú vándorok az elvont fogalmak hófúvásos, jeges útjain; céltalanul csavarognak, disputálnak, definiálnak, tagadnak s kételkednek, de nyugtot nem találnak, s nem fakad egyetlenegy szik, nem dagad egyetlenegy rügy, nem nyílik egyetlenegy virág sem környezetükben. Így vagyunk azzal az egész tudományossággal, mely életet becsmérel s élni elfelejt. Ezeknek az elvont fogalmaknak egész nagy világában nem fér el a tavasznak egyetlenegy fakadó ága sem! Hogy férhetne hát el ott az a nagy valóság, az őserős lét s a titokzatos élet? Bizony az nem fér el; a természet nem fér el a kultúrában, a valóság nem fér el a tudományban, s én sem férek el sem kultúrában, sem tudományban; mert valóság és élet vagyok. S mert az vagyok, hát gyermekarccal nézek az egymást váltó, szürke, okos, begombolódzott kultúrák filisteriájába, s úgy érzem magam az „arbor Porphyriana”³⁷ ágain, mint a kacagó gerle a májusi erdőnek száraz, korhadt ágán. A szárazságtól nem akar sem elszáradni, sem elnémulni; s minek is, hisz száraz ág dacára virágos erdőben lakik. Nekünk sem szabad elszáradnunk tudástól; nem szabad elsorvadnunk az absztrakt fogalmaktól; mert lenni s élni s tenni a mi világunk, s a tudás csak jobbágya az életnek, ennek a fölényes souverainnek, csak napszámosa és famulusa az alakító s kiszámíthatatlan művésznak. Mi nem azért vagyunk, hogy tudjunk filozófiákat s szisztémákat, tudjunk sok tagadást és állítást; nem azért vagyunk, hogy a valóságon az absztrakciók gyökkivonásait végezzük, s hogy nagyobb fogalmi fiókokba kisebb fiókokat, s általánosabb tételek skatulyáiba keskenyebb skatulyákat áthelyezzünk; nem azért vagyunk, hogy a gondolatok múmiáinak fényes múzeumait járjuk: hanem azért vagyunk, hogy a tudás s a fejlődés bármely fokán, akár a középkorban, akár az újkorban, akár ezer év múlva beköszöntő, idegen kultúrában erős, szép, nemes, egyéni világot kialakítsunk; abba a mi világunkba a szociális s kulturális élet vonatkozásait is beleállítsuk; a létbe biztonságot s egyensúlyt, bizalmat s szeretetet teremtsünk, és életünket nagy egyéni tette emeljük! Értelmi ismeretünk, mely minket az egész világgal s az egész léttel szembeállít, mint szubjektumot objektumával szemben, rákényszerít, hogy a létet örökléttel, az életet örök élettel egészítsük ki, vagyis hogy a relatív létet, mely öntudatunkban nyílik, az abszolútra mint célra vezessük vissza s feléje igazodjunk s feléje menjünk. S e végtelen valóság, mint végtelen fölség, jóság s szépség felé való törekvésünk fejleszti majd ki a jobb, nemesebb, a több, az erősebb embert; végtelen perspektívákat nyit neki, melyek nem ijesztenek, hanem vonzanak, s bízó s erős impulzusokkal szolgál, melyek nem fogalmakból, hanem az érthetetlen végtelenségből valók. Mindezt nem csak tudni s elemezni, hanem mindenekelőtt élni kell.

Bizonyára ez is filozófia. S az élet fölényébe s erejébe vetett bizalommal kérdezem: ugyan van még más filozófia is? Filozófia, abban a régi értelemben, mely életet nagygyá, erőssé, széppé fejlesszen s alakítson, más nincs!

³⁷ porphürioszi fa (a fogalmak osztályozására)

Több békességet!

A karácsonyi angyal-énekben nem az Isten dicsősége, hanem az ember békessége a probléma.

Az Isten dicsősége ugyanis szükségképpen kibontakozik a világok fölséges s beláthatatlan fejlődésében, mely folyton-folyvást új tényezőket s új elemeket léptet föl, s új helyzetek alakításában kifejti kifogyhatatlan erőrendszereit; de az ember részéről sok áldozatra s nagy alkalmazkodási képességre van szükség, hogy az egymást váltó új világokban föltalálja magát, s el ne veszítse lelki egyensúlyát. A fejlődés botrányköveket hengerít a békesség útjaira, s harmóniába síró, sikító panaszt s lázadó zsvajt vegyít bele. Nehéz az, hogy romok közt is kitapogassuk a bizalom és szeretet akkordjait.

E föladat megoldásánál két körülményre kell ügyelnünk; nevezetesen, számba kell vennünk egyrészt a fejlődés által teremtett új helyzetet, s az ott szereplő új tényezőket, azt a sokfélét s újat, mely elhelyezkedést keres; másrészt pedig szemmel kell tartanunk az új elhelyezkedésben is érvényesítendő örök s változhatatlan elveket, s a fejlődésben is érintetlenül megmaradó isteni kereteket.

A *kultúra* éppúgy, mint a *vallásos élet*, sokféle új alakulást s elágazódást mutat, s új történeti elemeket s tényezőket léptet föl.

Vegyük az elsőt. Mennyire fejlett a társadalmi élet s az az elem, melyet az egyházzal szemben laikusnak hívtak! Azelőtt a viszony nagyon egyszerű volt. Az egyház volt a vezető, az igazító s termékenyítő elem a kultúra egész vonalán, a laikus világ pedig az elfogadó, a gyámolított fél. Házasság volt ez, a régi házasságok mintájára, hol az asszony nem rendelkezik, de megtermékenyül, s az anyaság az ő dicsősége s öröme. Az ilyen házasságban a férfi a minden, övé a jog s a hatalom; ő az úr. A modern korban azonban elváltozik a házasság pszichológiája, amennyiben most az asszonynak is több a joga, több a szerepe, s ő is kikívágyik a közélet terére; sőt az élet keserves kényszere őt is beleállítja a munka s a kenyérkereset küzdelmei közé, s így önként megváltozik helyzete. Ugyanígy változik meg az egyház s a laikus elem viszonya is; nem ugyan az isteni pozitív jogokat, de a pszichológiát illetően. A laikus elem ugyanis ez idő szerint már nem az a vezetett s gyámolított fél, nem az az elfogadó s passzív elem, mely régen volt. Az idő sokat fejlesztett s lendített rajta. Sok erő ébredt föl benne; a kulturális munka tagozódott, s a laikus elem önállóan lépett bele a kulturális munkának sokféleképp differenciálódott ágaiba. Gondoljunk csak iskoláinkra, ipari, művészeti intézeteinkre, közjóléti, művelődési, közegészségügyi törekvéseinkre. Ez úton a laikus elem is önállóan kultúrtényező lett, s a kultúrhatalom részesévé fejlett. Nekik is vannak gondolataik, ők is termékenyítenek; ők is vezetnek a tömegeket, tiszteletreméltó, kulturális célok felé; ők is intézik sorsukat, irányítják s segítik azokat. Mily különbség van laikus és laikus közt most s a középkorban! Akkor a laikus laikus volt, nemcsak abban az értelemben, hogy az isteni jogon tanító egyházi tekintély alatt állt, – hisz azon az idő nem változtat, s az isteni tekintély alatt állunk most is mindnyájan, kik hiszünk; de azelőtt a laikus laikus volt a tudományban is, a művészetben is, – kivételektől mindig eltekintve – átlag analfabéta, vagyis tömeg-ember volt, akit épp azért, mert ilyen volt, mindenben igazgatni s gyámolítani kellett. Most azonban másképp van, s a kulturális munkának e differenciálódását megakasztani vagy egy irányban lekötöni nem lehet; egyszerűen azért nem, mert az erők kifejllesztése az Isten gondolata, s Isten gondolata az is, hogy az erők kifejlődésével s új elemek kialakulásával az erőrendszer is, tehát a róla való öntudat is, elváltozik; ezt nevezem én a pszichológia elváltozásának.

A *vallásos élet* terén mutatkozó elváltozásokat éppen csak, hogy megemlítem. A kritikus szellem a vallásosságban is idegesen türelmetlen a múltnak hitével s nagy tradícióival; könnyen szakít a közösséggel, szívesen elzárkózik az egyházi befolyások elől, főleg, ha azok

túlnyomólag a jog s a tekintély alakjában akarnak lelkére hatni. Mindenki hivatást érez prófétának lenni; mindenki akarja csinálni a maga vallását; törvényhozó akar lenni az üdvösség dolgaiban is, s ezeket a nagy problémákat, melyeket csak az Isten kegyelme s hosszú századok bölcsessége irányíthat, az individuális fölfogás s a fegyelmetlen önkényeskedés kereteibe szeretné begyömöszölni. Ugyanakkor azonban elmélyedés után áhítozik; akarna megtszítulást s megújhodást; akarna vallásos meggyőződést s ítéletet; el is fogad ily irányításokat, csak ne nyúljon senki joggal s törvénnyel a lelkiismeretekbe, s tartson távol minden külső tényezőt a vallásos meggyőzések irányításától.

Mi lesz már most a teendőnk, hogy *ez új elemek közt is egyensúlyt*, s ez új sokféleségbe harmóniát s egységet teremtsünk?

A *kulturális élet terén* be kell látnunk, hogy a szereplő erők elváltoztával elváltozik a hatalom is. Ismétlem, nem a természetfölötti tekintélyt értem, hanem a kulturális s társadalmi funkciókkal együtt járó hatalmat, a társadalom intézésében elfoglalt hatalmi polcot. Előbb ez a hatalom az egyházé s a kiváltságos osztályoké volt; most e hatalomban már az egész polgári elem osztozik. Azért volt az egyházé s a kiváltságos osztályoké, mert a társadalmi funkciók mindenütt gazdagságba, vagyonba s birtokba öltözködnek. Amíg ezek a funkciók folynak, addig a vagyon is megmarad; mikor pedig e funkciók csökkennek vagy kevesbednek, mert pl. megoszlanak, akkor a hatalom s a vagyoni állapot is hanyatlik. Ez egy általános történeti folyamat. Ugyanaz a történeti logika, mely a hatalmasan fungáló intézményeket vagy osztályokat fölemelte, s birtokhoz s vagyonhoz juttatta, le is nyomja, meg is fosztja azokat, mihelyt funkciójuk alábbhagy vagy éppen megszűnik.

Így pl. látjuk, hogy a főpapság, főnemesség s a nemesség gazdag birtokos osztály volt; bizonyára azért, mert nagy funkciója volt; főntartotta az államot s fejlesztette azt, ahogy tudta; vele szemben állt a durva tömeg, melyet vezetni kellett. S az meg is történt, s az uralom határozta meg a birtokjogot. De ki teremtené meg most, ki hívna életbe most egy arisztokráciát, s ki juttathatná azt birtokhoz s vagyonhoz? Olyan hatalom ez idő szerint nincs; mert funkciója is ez idő szerint édes-keves, s minél több más elem lép föl a köztéren, annál inkább oszlik meg s csökken is az arisztokráciának még meglevő hatalma. Vagy ki alapítana ma egy püspökséget kilencvenezer hold birtokkal, vagy káptalanokat, apátságokat 20-40 ezer holdnyi uradalmakkal? Senki, mégpedig azért, mert ez nem illik bele a modern világ erő- s funkciómegosztásába, s épp azért a mi pszichológiánk ezt kifogásolja, s ha elismeri is a történeti jogot, de szeretné e jognak a modern világ szisztémájába illő beállítását.

Ez a beállítás csak a megfelelő kulturális funkciók arányos fölkarolása által történhetik meg. Nekünk e javakat nagy kulturális célokra kell fordítanunk, s ha a mostani egyházjog nem biztosítja azok odafordítását, akkor oda kell hatnunk, hogy az egyházi törvényhozás e veszélyeztetett, nagy érdekeket az egyéni lelkiismeret és szeszély kezelése alól kivonja, s intézmények által biztosítsa a vagyonok hovaforrását. Vagy azt gondoljuk-e, hogy általános elvekre hivatkozva, amilyen az is, hogy a szekularizáció rablás, megállíthatjuk a történelmi s kulturális elváltozásokat, s megakadályozzuk az új egyensúlyi elhelyezkedéseket? Gondoljuk-e, hogy tisztán történeti jogainkra hivatkozva megtámogatjuk az új idők áramai ellen intézményeinket? A fejlődésben nem az dönt, ami tényleg van, hanem az az elv, az a képlet, melynek erejében valami volt, s valami más van, s valami más még lesz; az az elv dönt, mely a történelemben érvényesül, s mely a jogfejlődést hordozza. Nekünk is ezt az elvet kell megértenünk; az hozott föl minket, mikor megfeleltünk neki; de az fog össze is törni, mikor meg nem értjük, s nem felelünk meg követelményeinek.

A *másik pontot illetően* csak azt emelem ki, hogy az individualizmus kapkodásaival szemben óriási előnyünk van, s ez az egyház isteni tekintélye.

A világ tapasztalni fogja, hogy el kell fogadnia a nagy problémák auktoritatív megoldását, melyet a kinyilatkoztatásban Isten nyújt, s legteljesebben, szemléltető kiadásban Krisztusban tár elénk. Akik itt más utakat keresnek, azok, ha a legnagyobb génuszok voltak is, végre mégis

zsákutcába kerültek, s csak a tömegek fegyelmezetlenségét mozdították elő. A modern zűrzavarban, sokkal inkább, mint azelőtt, sokszoros jótétemény a problémáknak nekünk való, *auktoritatív megoldása*. Ez nem jelenti azt, hogy ne akarjunk gondolkozni, hanem azt, hogy ne forgácsolódjunk szét s ne hasonoljunk meg öngondolatainktól; mert már csak igaz lesz, hogy a gondolkodás nem elsötétülésre s nem kétségbeesésre való; a fény nem arra való, hogy sötétség legyen belőle. Vezessen tehát a fény; vezessen el legalább egy más, nekünk való, s elegendő fényforráshoz. Ha az ész maga nem képes a problémákat megoldani, vezessen el legalább oda, ahol a megoldást megtaláljuk, s ez nem más, mint az isteni tekintély, mely a világtörténelemben lépett, s auktoritatíve oldja meg a mi problémáinkat.

Mi erre felé tartunk, mert nem akarunk ötletszerűen a bizonytalanba indulni, s nem akarunk elgyöngülni az individuális gondolkodás alapján. A problémák auktoritatív megoldása segít arra, hogy ott együtt legyünk s összetartsunk, hol magunkra hagyatva szétforgácsolódnánk, s egyéni erőinket is e nekünk való társadalmi irányítás nélkül önmagunk ellen s a közösség ellen fordítanók.

De mikor az isteni tekintélyt nagyra tartjuk, s örülünk vezetésének, ugyanakkor nagyon szükséges hogy e keretben a krisztusi életet, s ez életnek lelkét az Úr Jézus szeretetét állítsuk bele s sugároztassuk ki a ködben úszó s lidérctüzeket kergető világba. Szükséges hogy vonzzuk, s ne taszítsuk azokat, kik valamiképpen az egyházon kívül állnak; mindenekelőtt pedig szükséges, hogy a keresztyén felekezetek iránt szeretettel viseltessünk. Hiszen minden dogma s az egyház maga is a szeretet térfoglalása miatt van, s szeretetben kell kivirágoznia. S ezt nem úgy értem, mint ahogy mondani szokás, hogy ha már a dogma szétválaszt, hát egyesítsen a szeretet. Nem, nem ezt értem; sőt, az ellenkezőjét értem; azt értem, hogy szeressük egymást, hiszen annyi dogma van, ami egyesít minket; hangoztassuk hát azt, ami egyesít, s sűrűsítsük meg azt, ami még hiányzik az egységes alapból.

A keleti egyház s a reformáció is a keresztség alapján áll; ez adja jellegüket, s ez alapja a Krisztushoz való tartozásnak, s épp ezért az egyházhoz való tartozásnak is. Részt vesznek Krisztus áldásaiban: van evangéliumuk, vannak szentségeik; az orosz egyháztól pedig a szentség karizmáját sem tagadhatjuk el. Tudom, hogy vannak más kötelek is, melyek Krisztus egyházának egységét jellemzik s eszközlik, ilyen elsősorban az egyházi tekintélynek való meghódolás; mert Krisztus akarta, hogy pásztorunk legyen, ki az ő helyén álljon s vezessen; aki pedig nem hódol a tekintélynek, abban nincs meg az a benső, éltető összeköttetés, mely a krisztusi élet teljes kifejlesztésére vezet; mindazonáltal bizonyos, hogy sok dogma is összeköt minket.

Ezt mind azért mondom, hogy ne taszítsunk el senkit, hanem testvérünkül nézzük, s törekedjünk, hogy közelebb jusson. Az anarchia s a közfegyelmezetlenség korszakában a keresztyén hit, az egyház s a krisztusi szeretet vannak hivatva az emberiség vezetésére. Kell a szellemi érdekeknek is szervezet, de a lelkeket a legmélyebb egységre a hitnek a lelke, a szeretet fűzi egybe. Higgyünk úgy, hogy szeretni tudjunk – szeretni úgy, hogy vonzzunk. Ne legyen a szervezet a szeretet korlátjává; hiszen a szellem a formán túl is árad, s az Isten kegyelme minden embernek adatik; adatik azoknak, kik egészen Krisztuséi – de azoknak is, kik még nem tartoznak hozzá úgy, mint kellene, hogy teljesen övéi legyenek.

Ha így megértjük az Isten gondolatait, s alkalmazkodunk hozzájuk, akkor az Isten dicsőségét szolgáló történelmi fejlődésben folyton új harmóniákra akadunk, s élvezzük a jóakarató embereknek szánt isteni békét.

Utószó: Prohászka Ottokár indexre került művei

I. Prohászka ébresztése

Az a két mű, amelyet e kötet tartalmaz és a *Modern katolicizmus*, különleges helyet foglal el Prohászka Ottokár munkásságában. A püspök indexre került írásai ezek, amelyeknek az értékelése sokáig nem tudott nyugvóponttra jutni. Az indexre tétel 1911-ben, majd azt követően is élénk visszhangot váltott ki, s alkalmat adott a legkülönbébb nézetek és kritikák megfogalmazására. A katolikus egyházat minden tekintetben védelmezni kívánók éppúgy megszólaltak, mint annak ádáz ellenfelei, miközben szép számmal akadtak olyanok, akik elismeréssel és együttérzéssel tekintettek Prohászkaára, a kereszténységet korszerűsíteni akaró apostolra, aki ugyanakkor mindig az egyház engedelmes és hű fia maradt.

Mivel Prohászka egész pályáját az eleven kereszténység, a modern katolicizmus eszméje hatotta át, indexre került műveit nagyon helytelen, és Prohászka szelleméhez is méltatlan lenne ebből az egységes életműből kiszakítva szemlélni, s látványossággént saját egyházával szembefordítva felmutatni. Ez a megközelítés persze könnyen kínálta magát, s antiklerikális szellemben bőven éltek is vele az idők során, amikor Prohászkaát, állítólagos antiszemita előítélete mellett, jóformán csak a konfliktus, az index-ügy miatt tartották említésre érdemesnek, amúgy pedig éppenséggel a „teológiai relikviák”³⁸ sorába utalták.

Ezen túlmenően a negyven évig uralkodó kommunista ideológia végső soron arra törekedett, hogy Prohászkaát egyszerűen és végérvényesen kiiktassa a magyar kultúra emlékezetéből. Ennek ellensúlyozására régebben sajnos nem volt elegendő erő és lehetőség, de egy évtizede végre megindult és azóta is eredményesen folyik Prohászka ébresztése, munkásságának további feltárása, elemzése és belevitele köztudatunkba.³⁹ A jelen kiadvány ehhez kíván hozzájárulni, hiszen az ebbe foglalt írások meggyőzően bizonyítják, hogy Prohászka a korszerű katolicizmus úttörője, aki a századelőn megfogalmazott nézeteivel, reformelképzeléseivel kifejezetten a II. Vatikáni Zsinat előfutára volt.

Természetes, hogy mivel e művek az egyház által tiltott könyvek jegyzékére kerültek, rendkívüli jelentőségük ellenére 1928-29-ben nem kerülhettek bele Prohászka Ottokár összegyűjtött munkáinak Schütz Antal által szerkesztett, 25 kötetes reprezentatív sorozatába.⁴⁰ A *Modern katolicizmust* címadó műként már tartalmazza ugyan a Koncz Lajos gondozásában 1990-ben megjelent nagyszerű válogatás,⁴¹ de e programadó, összefogott röpirat fontossága önmagában is indokoltá teszi további kiadását, s egyébként is kívánatosnak látszott együttes megjelenése két sorstársával. E másik két írás pedig gyakorlatilag hozzáférhetetlen, csak a legnagyobb, vagy a szakkönyvtárakban érhető el.

Mielőtt e művek keletkezéséről, sorsáról, háttéréről és jelentőségéről szó esnék, tekintsük át röviden Prohászka életútjának főbb állomásait, azt a pályát, amelynek tartalmáról, saját törekvéseiről ő maga – éppen az index-ügy idejéből visszatekintve – naplójában így vallott: „Én az egyház hű fia vagyok, s nemcsak passzív lelkiületű, hanem aktív természetű híve is akartam

³⁸ Vidrányi Katalin: Teológiai relikviák. Világosság, 1970/1.

³⁹ Szabó Ferenc (szerk.): Prohászka ébresztése I-II. Budapest, 1996, 1998. (a továbbiakban: PÉ); Koncz Lajos: Prohászka korszerű és teljes értékelése felé. Jel, 1995/2.

⁴⁰ Prohászka Ottokár Összegyűjtött Munkái. Sajtó alá rendezte Schütz Antal. Szent István Társulat, Bp. 1928-1929, 1-25. kötet (a továbbiakban: ÖM kötetszám, lapszám).

⁴¹ Koncz Lajos (szerk.): Prohászka Ottokár: Modern katolicizmus. Válogatás Prohászka műveiből. Szent István Társulat, Bp. 1990.

lenni. Komolyan vettem azt, hogy az egyháznak minden korban van hivatása a lelkek vezetésére, s hogy minden időben az 'ad maiorem Dei gloriam' [Isten nagyobb dicsőségére] elvet főleg a lelkeknek Krisztushoz való vezetésében, a hit s szeretet uralma alá hajtásában kell érvényesíteni. Ezt a XIX. században is meg kell tenni; ezt nekünk kell megtennünk.”⁴²

II. Prohászka életpályája

Prohászka Ottokár 1858. október 10-én született Nyitrán. Iskolai tanulmányait Rózsahegyen, Losoncon, Nyitrán, Kalocsán és Esztergomban végezte. 1875-től hét évet töltött a római Collegium Germanico-Hungaricum-ban, ahol filozófiai és teológiai tanulmányokat folytatott. 1878-ban bölcsészdoktorrá avatták, 1881-ben pappá szentelték, 1882-ben megszerezte a teológiai doktorátust. Hazatérése után az esztergomi szeminárium latin-görög tanára, 1888-ban a dogmatika tanára, 1890-ben a szeminárium spirituális lett.

1882-től két évtizeden keresztül a *Magyar Sion* című lap munkatársa, állandó cikkírója volt. 1891-ben megjelentette *Isten és a világ* című kötetét, kiadta XIII. Leó pápa beszédeit és leveleit, lefordította a *Rerum novarum* kezdetű enciklikát, 1894-ben publikálta *A keresztény bűnbánat és bűnbocsánat* című monográfiáját. Egyik alapítója és főmunkatársa volt az *Esztergom* című hetilapnak. Részt vett a Katolikus Néppárt megalakításában, s 1896-ban a párt képviselőjelöltjeként indult – sikertelenül – a vágvecsei kerületben. 1902-ben a budapesti Egyetemi templomban megkezdte állandó konferencia-beszédeit. Ugyanekkor jelent meg *Föld és ég* című, majd a következő évben *Diadalmas világnézet* című műve. 1904-től a Regnum Marianum vezetője, s ebben az évben nevezték ki a budapesti egyetemre a dogmatika tanárává. 1905-ben Prohászka Székesfehérvár püspöke lett. 1909-től az *Élet* című folyóirat főmunkatársa.

Püspöki teendőinek ellátása s nagyszabású apostoli munkája mellett Prohászka ezután is folytatta irodalmi és tudományos működését, s a jelen kötet anyaga éppen a most következő évek gyümölcse volt. 1907-ben adta ki *Modern katolicizmus* című könyvét, 1909-ben pedig a Magyar Tudományos Akadémia levelező tagjává választották. Akadémiai székfoglaló előadását *Az intellektualizmus túlhajtásai* címmel 1910. április 11-én olvasta fel. Több ezer cikke közül itt kell megemlítenünk az index-ügy kapcsán elhíresült – ám valóban elvi jelentőségű – *Több békességet* című írását, amely az *Egyházi Közlöny* 1910. december 23-i számában látott napvilágot.

Prohászka e műveinek indexre vételét az Index Congregatio 1911. június 5-én kelt dekrétuma tartalmazta. A határozatot az Acta Apostolicae Sedis 1911. évi 8. száma közölte. A döntést Prohászka alázatos lélekkel viselte el. Az index-ügyben szerzett tapasztalatai, az ellene megnyilvánuló egyházi kritikák körültekintőbbé tették ugyan, de nem akadályozták Magyarországon evangelizálására s az egyház korszerűsítésére irányuló szerteágazó munkájában. Prohászka a Katolikus Nagygyűlések és más rendezvények ünnepelt szónoka volt. 1912-től életre hívta a Szociális Missziótársulatot, 1916-ban földbirtokreform-javaslatot terjesztett elő, 1918-ban kiadta *Kultúra és terror* című kötetét.

Hangot adott Prohászka a háborús szenvedésnek, a szociális kérdések megoldatlanságának, bírálta a szociáldemokrata, kommunista és liberális politikai elveket, a kapitalizmus gazdasági rendszerét, és ezekkel szemben a keresztényszocializmus eszméit hangoztatta s ezek megvalósítását sürgette. 1920-ban a Keresztény Nemzeti Egyesülés Pártjának székesfehérvári képviselőjeként a nemzetgyűlés tagja, majd az egységes kormányzópárt elnöke lett 1920 elejéig. A nemzetgyűlés munkájában, vitáiban tevékenyen részt vett, de annak feloszlása után közvetlen politikai szerepet többé nem vállalt. A Püspöki Karban azonban ezután is aktív

⁴² Soliloquia. ÖM 23,215.; A naplók újabb kiadása: Prohászka Ottokár: Naplójegyzetek I-III. Szerk.: Barlay Ö. Sz.–Szabó F.–Frenyó Z. Szeged-Székesfehérvár, 1997

munkát folytatott. 1921-ben a Magyar Tudományos Akadémia rendes tagjává választották, székfoglaló beszédét Dantéről május 8-án olvasta fel. A 20-as években kiteljesedtek misztikus elmélkedései. 1927. április 1-én a budapesti Egyetemi templom szószékén agyvérzés érte; a szomszédos Központi Papnöveldebe vitték, ahol másnap, április 2-án hunyt el.⁴³

Már ez a – szükségképpen vázlatos – életrajzi áttekintés is mutatja, hogy Prohászka a korszerű és hatékony kereszténység kialakítását az élet egész szélességében képzelte el. Ő maga, rendkívüli tehetséggel és legendás munkabírással megáldva, egyszerre volt püspök, lelkipásztor, teológus, filozófus, szociális apostol, közéleti ember, képviselő, szónok, író, újságíró és misztikus, aki minden rendelkezésre álló formát és lehetőséget eszköznek tekintett egyetlen célja elérésére. Az itt közölt írások ennek az erőfeszítésnek különböző műfajú példái. Székfoglalója természetesen elvont filozófiai-teológiai síkon mozog, s így kíván rámutatni a problémák elvi okaira, míg a *Modern katolicizmus* és ehhez szorosan kapcsolódva a *Több békességet* című cikk ennél gyakorlatibb, közéletibb szempontból gondolja át és ragadja meg az egyház teendőit, követendő magatartását.

III. Az intellektualizmus túlhajtásai

Az *intellektualizmus túlhajtásai* című értekezés alapeszméjét a következőkben foglalhatjuk össze: Fogalmi ismeret határozottan létezik, de nem lehet mindent értelmi kifejezésre hozni; az élet és a világ „fölényesebb” a fogalomnál. A világot s a dolog lényegét önmagában nem ismerhetjük meg, illetve nem önmagában, hanem számunkra valóan, de ennyiben nem önkényesen ismerjük meg. Az értelem csak része, bár igen értelmes része az életnek; az értelem az élet orgánuma, egyúttal fokozója. A fogalom kimerevült, befejezett absztrakció, rendszer, amely nem fér hozzá a konkrétéhoz, pedig ez utóbbi az igazi világ, s a mi világunk nincs készen, hanem mindig ránk vár. E kérdésben Prohászka tulajdonképpen a mérsékelt realizmus mellett foglal állást.

Az ember Prohászka szerint nem egyszerűen és csupán értelmes lény, hanem értelemmel is rendelkező, teljes életet élő lény. Az előbb jellemzett fogalom önmagában passzívvá tesz; igazi feladata, hogy az embert eligazítsa, s a tettehez vezesse. Az ismeret a cselekvés feltétele, egyszersmind az lát is igazán, aki tesz. Az értelem így lesz az élet céljának felismerője, s kultúrát hordozó hatalom. A világ az ismeret számára idegen, önmagában irracionális, de a cselekvés számára nem idegen. Ezek adják az értelem és a fogalmi gondolkodás értékét, s helytelen ezen túlmenően igényeket támasztani vele szemben, illetve az önmagáért való tudást eszményíteni, mert az gyengíti az életet. A fogalmi ismeret elégtelensége klasszikusan megmutatkozik legfőképpen Istenről való gondolkodásunkban, továbbá a lélekről alkotott képzetek esetében. A túlzó intellektualizmus talán legnagyobb hiányossága pedig Prohászka szerint abban jelentkezik, hogy az ilyen gondolkodás az erkölcsi világban is a fogalmakban feneklik meg.

Szigorúan fogalmi szempontból az értekezés az itt összefoglalt téziseknél tulajdonképpen nem kíván többet mondani, hanem ezeknek megvilágítására, körüljárására, kibontására törekszik, sokszor jellegzetes prohászka fordulatokkal, hasonlatokkal, költői képekkel, éppenséggel a benne foglalt felfogás szellemében. Mit akar mindezzel Prohászka kifejezésre juttatni?

„Lehet-e a keresztény világnézetet beleállítani a mai kultúrvilágba? Ez az én problémám” – szögezi le Prohászka a *Diadalmas világnézet* első mondatában.⁴⁴ Prohászka úgy látja és

⁴³ Prohászka életrajzát részletesen tárgyalják: Schütz A.: Prohászka pályája. ÖM 25,1-152.; Koncz L. 1990.; Gergely Jenő: Prohászka Ottokár. „A napbaöltözött ember.” Gondolat, Bp. 1994.

⁴⁴ ÖM 5,1.

érzekeli, hogy az „elkereszténytelenedés” európai kultúrválsággal fenyeget, az egyház sok tekintetben formalizálódott és kiüresedettnek tetsző tant képvisel, s a legsürgetőbb feladat – XIII. Leó pápa törekvéseivel megegyezően – annak végiggondolása, miképpen lehet a keresztény világnézetet a kor sajátos társadalmi és lelki szükségleteivel, a tulajdonképpeni étellel szoros összhangba hozni. Ennek elvi háttérét kutatja székfoglaló értekezésében. Pontosan ezt a szándékát világítja meg *Az én filozófiám* című, 1911-ben készült dolgozatában, amelyet válasznak szánt arra a kritikára, amit Alexander Bernát fogalmazott meg székfoglaló tanulmányával szemben. *Az én filozófiám*-ban erre vonatkozólag ez áll: „Mikor az intellektualizmus túlhajtásai ellen küzdök, akkor nemcsak ismeretelméleti érdek vezet, hanem vezet a nagy, erkölcsi elgyengülésre s a társadalmi életben az etikai elemnek háttérbe szorítására való tekintet is. Hiszem ugyanis, hogy az erkölcsi elemnek a hanyatlása az értelmi ismeretnek helytelen, mert túlzó értékelésével függ össze... Egy igaz s fontos fölismerésre tettem szert, arra, hogy a modern szellemi élet akarategyengeségének s jellegszegénységének, nemkülönben a közerkölcsök hanyatlásának az oka nem is annyira új eszmékben s theóriákban, mint inkább a szellemi élet egyensúlyának, s ezáltal higiénájának megzavarodásában keresendő.”⁴⁵

A székfoglalóban s a hasonló témájú írásaiban megfogalmazott elvi alapállása élesen szembefordítja Prohászka mindenekelőtt az eszmét első helyre állító idealizmussal, racionalizmussal, az anyagot ismerni vélő naturalizmussal, továbbá a múlt századtól jelentős befolyást gyakorló pozitívizmussal, nemkülönben a sematikusá váló (bár eredendően igen becses értékű) skolasztikával,⁴⁶ s az értelem és tudomány üdvözítő hatalmában bízó, vagy az ezzel áttatott mindenfajta scientista áramlattal. Ezekben az irányzatokban uralkodó eszmét vélt felfedezni, amelyekkel szemben ő a korban ugyancsak kibontakozó életfilozófia, valamint az egzisztencializmus eszmevilágához kapcsolódik, illetve ezek egyik jeles képviselőjeként tűnik föl. Fejtegetéseiből pedig az is világosan látszik, hogy a rációt nem tagadó, de annak határait kijelölő nézeteivel Prohászka a gondolkodás történetén végighúzódo egyfajta mérsékelt irracionális vonalra helyezkedik, abban az értelemben, ahogy egészét tekintve a keresztény világnézet egyszerre és megfelelő arányban foglalja magába mind a racionalizmust, mind pedig az irracionalizmust.

A székfoglaló értekezés egy túlzást képviselő irányzatra, a „túlhajtott” intellektualizmusra, pontosabban racionalizmusra adott reakció, s így szándéka ellenére óhatatlanul a kelleténél szembeötlőbbek a racionalizmus illúzióival szembeni állásfoglalásai. Néhány tétele ebből fakadóan valóban a kifejezett irracionális benyomását kelti, annak ellenére, hogy Prohászka ismételten hangsúlyozza a fogalmi ismeret jogosultságát és objektív vonatkozásait. „Semmiféle tudománnyal sem érjük föl, hogy mi a dolog önmagában” – írja például a székfoglalóban, és ismétli meg szó szerint *Az én filozófiám* című tanulmányában. Ez utóbbi munkájában olvashatjuk azt a jellegzetes tételt is, miszerint: „Ki van mondva az akarat s a tett előbbrevalósága s kiválósága az ismeret fölött.”⁴⁷

Az értekezés indexre kerülése után Prohászka a naplójában erre vonatkozó hosszú fejtegetései közt megjegyzi: „Elhiszem s beismerem, hogy van abban a füzetben sok egyoldalú megjegyzés, több mondat, melyet kár volt oly élesen kifejezni s kellett is volna félreértések elkerülése végett másképp fogalmazni. No, dehát – s itt Prohászka Szent Ágostont idézi – 'in Ecclesia catholica loquebatur et ideo catholice intelligebatur' (A katolikus egyházban

⁴⁵ ÖM 14,182.

⁴⁶ Frenyó Z.: Patrisztika és skolasztika Prohászka Ottokár műveiben. Adalékok a keresztény kultúra kérdéséhez. In: PÉ II. 201-231.

⁴⁷ ÖM 14,186.

beszéltünk, s ezért katolikus módon értettük)”.⁴⁸ Nézeteinek lényegén azonban nem kíván változtatni, miként jogosnak tartja vizsgálódásainak indítékait is.

Naplójában ezt Prohászka így rögzíti: „Mindenféle alakban foglalkoztatott a probléma, hogy mi az oka a mai kor vallástalanságának, s főleg az egyháztalanságának... Arra a meggyőződésre jutottam, hogy az oka elsősorban a szellemi anarchia... Az anarchiát a filozófia hozta ránk, mely teljesen kompromittálta az ést... Mi hát az igazság? Ez, vagy az ellenkezője? Kinek higgyünk? Mit állítanak, amit mások kétségbe nem vonnak; mi szent és imádandó, mit mások nem káromolnak?” Bírálja Nietzschét, majd így folytatja: „Azután jött a szalonfilozóf, a spiritualista, vagy nem tudom mi, Bergson, s az bájolt s bűvölt, s nagyszerű frazeológiával bizonyítgatta, hogy ami van, az nincs, s ami áll, az folyik, s ami különálló, az mind kontinuum, s más egyéb paradoxonokat produkált.” Később pedig így összegzi belátását: „Az intellektualizmus egészségtelen állapota abban nyilvánlik, hogy az emberi értelem megzavarodik a szuverén és isteni igazság iránt.”⁴⁹ Ez az, amit Prohászka a tudás ösbűnének nevez.

Talán ezekből a megjegyzésekből érthetjük meg legjobban Prohászka szándékait. A racionalista-idealista filozófia bírálatával, Platón, Descartes, Hegel és mások kritikájával, a konkrét valóságot másodrendűnek tekintő eszmék cáfolatával Prohászka számos munkájában, éppígy székfoglaló értekezésében is találkozhatunk. A most idézett részben viszont az érdemel figyelmet, hogy „az intellektualizmus túlhajtásait” éppenséggel klasszikus irracionalista filozófusokkal példázza, az ő gondolkodásukat kárhoztatja. Végeredményben tehát Prohászka nem az értelmi építkezést, hanem az értelemmel folytatott destrukciót és kultúrrombolást ítéli el.

Az értekezés ezért bírálja a nominalizmust, és ezért közelít a mérsékelt realizmushoz, amennyiben a konkrétot tekinti a fogalom objektív alapjának és hátterének. Ugyanakkor Prohászkanál a fogalom tartalma és feladata inkább csak a lényeg jelzése, határainak kijelölése, iránymutatás, mert kétség van afelől, hogy a fogalom képes-e a lényeg kimerítő hordozására, megjelenítésére. Ezt a mozzanatot Prohászka nem kívánja az agnoszticizmus irányában kiélezní – bár erre az elv lehetőséget ad, s ezt kritikusai ki is használták –, hanem ezzel – most éppenséggel Nietzschével együtt – azt akarja hangsúlyozni, hogy a valóság mindig mélyebb és gazdagabb a fogalomnál.⁵⁰ Ezzel volt rokon már Schelling klasszikus gondolata is, amely szerint az irracionális „a dolgokban a valóság felfoghatatlan alapja, a soha el nem fogyó maradék, amely a legnagyobb erőfeszítéssel sem oldódhat fel az értelembe, hanem mindig a mélyben marad. Tulajdonképpen ebből az értelem nélküliből született meg az értelem.”⁵¹

A racionalizmus túltengésével, túlzott önbizalmával és ateizmushoz is vezető tendenciájával szemben a székfoglalóban Prohászka joggal hangoztatja azt is, hogy a fogalom mennyire elégtelen Istenről való „tudásunk” esetében. Egyrészt igaz Pál apostol tanítása, aki szerint a teremtet világból a természetes értelem egyértelműen következtetni tud Istenre, és Aquinói Szent Tamás nézete, aki szerint az ész természetes világánál megismerhetők olyan igazságok (Isten léte, lényege, a világhoz való viszonya, a lélek halhatatlansága kérdéseiben), amelyek, bár nem kifejezett hitigazságok, de a hit előzményeit, ésszerű előfeltételeit (praeambula fidei) képezik. Másrészt viszont az is igaz, hogy Isten — lényéből, lényegéből, „fogalmából” fakadóan — szükségképpen felülmúlja fogalmainkat, s csak a negatív teológia mindig jogos útján, a „meghatározhatatlan”, „teremtetlen” stb. megjelölésekkel járható körül az emberi értelemmel, illetve az állító és negatív teológia szintézisében közelíthető meg intuícióval és misztikával.

⁴⁸ ÖM 23,219.

⁴⁹ ÖM 23,216-217.

⁵⁰ ÖM 4,156.; 14,202.

⁵¹ Werke VII. 359

Az előbbiekkal hasonló okokból száll síkra Prohászka a fogalomhoz képest a tett, a cselekvés elsőrendű volta, az élet döntő értéke, egysége mellett is. Ezzel az elvvel Prohászka kifejezetten az életfilozófia képviselőjének mutatkozik. Az akciónak, az energiának, s „a valóság visszavezethetetlen östényének” hangoztatása miatt méltányolja Bergsont is, noha ugyanakkor kijelenti, hogy annak filozófiájával nem azonosíthatja magát.⁵²

A cselekvés elve szempontjából Prohászka felfogását leginkább Maurice Blondel filozófiájával jogosult összefüggésbe hozni, aki 1893-ban publikálta híres művét, *L'Action* címmel.⁵³ Blondelnél a cselekvés az az átfogó mozgás, amelynek a racionális gondolkodás a részét, egyik formáját képezi. Prohászka gondolkodása messzemenő rokonságot mutat Blondel eszméivel; annál meglepőbb, hogy érdemben nem hivatkozik rá, nevét csak egyszer említi. Az viszont, hogy behatóbban nem tárgyalja, s külön alakítják egy irányba mutató eszméiket, jelzi, mennyire egyértelműen érzékelték a századforduló katolikus szellemi megújulásának szükségleteit.

Prohászka munkájáról és filozófiájáról Belon Gellért ezt írja: „Az európai gondolkodás légkörében éppen akkor kialakulóban lévő 'élet' és 'tett' filozófiáját ő is megalkothatta volna, hisz naplóiban az első naptól kezdve minden oldalon olvashatunk gondolatszikrákat, mik... analitikus elemző készségével és rendszeralkotó erejével teljes művé válhattak volna, és így megelőzhette volna Blondelt is, Bergsont is. De nem tette, mert ő elsősorban apostol kívánt lenni: Isten hírnöke, nem pedig filozófus, vagy filozófiai rendszer megalkotója.”⁵⁴ A modernista vita idején – amelyről majd szót kell ejtenünk – Blondel elsőként szállt szembe A. Loisy historizmusával, filozófiáját azonban mégis az immanentizmus vádja érte. Az egyház jóval később, 1944-ben vizsgálta felül álláspontját, azzal a levéllel, amelyet a pápa nevében J. B. Montini írt alá. Blondelt köszöntve a levél többek között így méltatta a filozófus munkásságát: „Műve üdvös hatást fejt ki a hit misztériumának értelmezésében, kiegyensúlyozva azok felfogását, akik kizárólag az ész egyeduralmában hisznek. Ennek a racionalizmusnak a csődjét különben ma már világosan látjuk.”⁵⁵

Szólnunk kell még itt – ha röviden is – Prohászka állítólagos bergsonizmusáról. Régebben Rezek Román foglalkozott több tanulmányában ezzel a kérdéssel,⁵⁶ és Prohászkanál a bergsonizmus szempontjaihoz képest legalább annyira a *philosophia perennis* eszményeit is szerepeltette.⁵⁷ Később teret kaptak azok a nézetek, amelyek a Bergson – Prohászka – Teilhard de Chardin közötti párhuzamokat emelték ki.⁵⁸ Ezek az egybecsengések azonban véleményünk szerint a korszellemből fakadó hasonló szellemi alkatokat, a Dienes Valéria által joggal átélte nagyszerű asszociációkat, de nem magát a bergsoni hatást jelentik Prohászka esetében.

Ha szemügyre vesszük Prohászkanak Bergsonra vonatkozó értékeléseit, azt láthatjuk, hogy különböző írásai során Prohászkaiban Bergsonról összetett, árnyalt, s bármennyire bővülő, egyként kiegyensúlyozott kép, mivel tudatos katolikus filozófiai értékítélet alakult ki, amely egyaránt figyelembe vette a bergsoni filozófia érdemeit és elfogadhatatlan vonásait. A székfoglaló értekezés ismeri és említi Bergsont, de korántsem rá hivatkozva építi fel gondolatmenetét. Szabó Ferenc az értekezés eredeti, a kinyomtatott szövegnél sokkal bővebb

⁵² ÖM 14,208.; 213.

⁵³ Szabó F.: Maurice Blondel és a cselekvés dialektikája. Vigilia 1969/8.; Tarnay Brúnó: A régi és az új Maurice Blondel gondolkodásában. Theológia, 1967/12.; Mérleg 6. 1970. 165-178.; Szabó F.: Napfogyatkozás. Kereszténység és modernség. Róma, 1991. 197. skk. o.

⁵⁴ Belon Gellért: Prohászka tragédiái. Vigilia, 1974/12. 798.

⁵⁵ Szabó F. 1969. 521.

⁵⁶ Rezek Román: Prohászka intuíciója és átélése. Theológia, 1941.; Prohászka Ottokár és Bergson. Athenaeum, 1942. 1.; Szempontok és adatok Prohászka „bergsonizmusához”. Bölcséleti Közlemények, 1943. 9.; Három válasz Prohászka kérdőjeleire. Vigilia, 1974. 12.

⁵⁷ Vö. Szabó F.: Eszméletcsere. PÉ II. 297.

⁵⁸ i.m.; Dienes Valéria: Ismeretelmélet és időreform Prohászka és Bergson gondolkodásában. Vigilia, 1974/12.

kéziratát, jegyzeteit s Prohászka könyvtárát vizsgálva feltárta, hogy Prohászka alaposan feldolgozta Edouard Le Roy *Dogme et critique* (1907) című művét, amely a bergsoni eszmét közvetítette a számára.⁵⁹

Prohászka azonban, amikor *A lényegismeret Bergson tanában és a régi filozófiában* (1912) címmel külön magára Bergsonra szán egy nagy tanulmányt, ez a vizsgálódás lényegét tekintve egyértelműen elítélő eredménnyel zárul, és csak az írás utolsó lapján említi Bergson érdemeit (ebbe talán az index hatását is számításba kell vennünk). Prohászka részletesen bírálja Bergsont, aki szerint a dolog, a kiterjedt valóság nem létezik, s ezzel szemben Prohászka a maradandó, a *to on*, az *esse*, a szubsztancia védelmére kel. Bergsonnal szemben hangsúlyozza, hogy „szerintünk a reális világ először is van”, s csak ezután üdvözli a bergsoni mozgást, levest és akciót. Méltatja a fogalom értékét, ezt az ember megkülönböztető jegyének tartja, s a fejlődés kifejezésére Arisztotelész *potentia*-fogalmát tartja alkalmasnak. Bergson jellemzésére pedig gyakran a túlzó, önkényes, felületes, tartalmatlan, megokolatlan jelzőit használja.⁶⁰

Tartalmi szempontból akkor sem változik Prohászka véleménye, amikor *Franciaország erkölcsi újjászületése* (1914) című tanulmányában igen elismerően szól Bergson működéséről, ugyanis nem a bergsoni eszmét, hanem ennek hatását értékeli nagyra a szellemi életben. „Bármily kifogásokat emeljünk is e filozófia ellen – írja Prohászka – hatása mégis nagyszerű volt... Bergson nem katolikus sőt a katolikus filozófia lényegébe vágó kérdésekben éppen az ellenkező álláspontot foglalja el. De azért Bergson mégis rendkívül nagy szolgálatot tett a hitnek azáltal, hogy megtörte a determinizmusnak s az egyoldalú monizmusnak bűvkörét... Ez az elfojtott idealizmus azután mint praktikus katolicizmus fakadt ki a francia földből.”⁶¹

Amikor pedig *Az intuíció lényege* (1921) című tanulmányában megemlíti Bergsont, aki a korban népszerűvé tette az intuíció fogalmát, megjegyzi: „Csak nem kérdezzük, hogy mi az”, ezzel is utalva arra, hogy számára a bergsoni intuíció-fogalom homályos marad.⁶² Feltehető, hogy Prohászkanál, akinek gondolkodására az intuíció és a misztika iránti hajlandóság oly jellemző, hasonló helyzettel állunk szemben, mint Horváth Sándor esetében, aki *Intuíció és átélés* című hatalmas tanulmányában megmutatja, hogy a kérdést a keresztény filozófia hagyományából gazdagon és teljesen ki lehet bontani. „Azt akarom én is megmutatni – írja Horváth Sándor –, hogy miként lehet a mi bölcsletünk szempontjából ésszerűen átélésről és intuícioról beszélni anélkül, hogy akár elveinkből, akár a tényekből egy szemernyit is fel kellene adnunk”. Megemlíti, hogy Bergsonnak semmiféle befolyása sem volt értekezése keletkezésére, s kijelenti: „Van katolikus értelemben vett átélés is, sőt ez a benső élet legszebb virága és célpontja.”⁶³

Horváth Sándor tomizmusa és Prohászka Ottokár szóhasználata egyaránt indokolja, hogy jelezzünk végül egy terminológiai kérdést is. Prohászkaról szólva Szabó Ferenc emlékeztet arra, hogy P. Rousselot *L'intellectualisme de Saint Thomas* (1908) című művében hangsúlyozta az *intellectus* és a *ratio* fogalmainak különbségét. Eszerint Tamásnál a *ratio* a diskurzív gondolkodásra képesítő értelem, míg az *intellectus* a létet közvetlenül ragadja meg, s így ez utóbbi nem is áll annyira távol Bergson intuicionizmusától. „Ezért Prohászka is pontosabb lett volna – mutat rá Szabó Ferenc –, ha nem az intellektualizmus, hanem a racionalizmus túlhajtásairól beszélt volna”,⁶⁴ s csak azt tesszük hozzá, hogy Prohászka ebben a kor szóhasználatát követte.

⁵⁹ Szabó F.: Prohászka és a modernizmus. In: PÉ I. 73-175. különösen 98. skk. o.

⁶⁰ ÖM 14,192-208.

⁶¹ ÖM 10,145-146.

⁶² ÖM 14,272.

⁶³ Horváth Sándor: Intuíció és átélés. In: Uő. Örök eszmék és eszmei magvak Szent Tamásnál. Szent István Társulat, Bp. 1944. 118.

⁶⁴ Szabó F. 1991, 228-229.; PÉ I. 135.

Prohászka Ottokár azzal a gondolattal fejezi be székfoglaló értekezését, hogy ő az élet filozófusa akar lenni, abban a régi és igazi értelemben, amely szerint a filozófia az emberi élet nemessé és széppé tételére hivatott. A legtöbb irányzat szerinte ezt szem elől téveszti: „A valóság nem fér el a tudományban, s én sem férek el sem kultúrában, sem tudományban, mert valóság és élet vagyok. S mert ez vagyok, hát gyermekarccal nézek az egymást váltó, szürke, okos, begombolódzott kultúrák filisteriájába.”

Magának a filozófiai gondolkodás fejlődésének tendenciáiról pedig Prohászka néhány évvel később ezt írja: „A gondolat tényleg úgy leng, mint az inga, erők s benyomások, eszmék és hajlandóságok lengetik. Azok lendítik ki nagy ívben a szélsőségek felé, de bármilyenek legyenek e kilengések, azért a psziché ingájának is van egy radikális mérséklő s eligazító ereje, mely nem mint lökés, nem mint ideiglenes impulzus szerepel benne, hanem mint veleszületett gravitáció. Ez az igazság ereje, mely őt a szélsőséges kilengésekből a függőleges irányba, az egyenesség, az igazság vonalába tereli vissza. Nagy dicséretet mondok, ha azt mondom, hogy e vonal jelzi a philosophia perennis állásfoglalását.”⁶⁵

A székfoglaló értekezés egy megtapasztalt kultúrválság teoretikus tisztázása akart lenni, egy olyan elemzés, amely az eszmei válság gyökereit a korszellem egy nagy tényezőjére, az elszabadult értelem túltengésére kívánta visszavezetni. Azt mondhatjuk, ebben a perspektívában Prohászka műve egybevág Jacques Markain *Az igazi humanizmus* (1936) című művének alapeszméjével is, amely az újkori, pusztán antropocentrikus humanizmus bírálatán keresztül a teocentrikus humanizmus szintézisében látja az emberi egyensúly visszaszerzésének zálogát.⁶⁶ Mindezt ma is időszerűnek tarthatjuk elméleti szempontból, akkor is, amikor másfelől határozottan az értelmet kell segítségül hívnunk a hamis irracionizmus, okkultizmus, mágia, varázslás, destruktív ideológiák és a zavaros tanokkal erőlködő új „egyházak” változatos formáinak mai megjelenése és nem szűnő metamorfózisa láttán.

IV. Modern katolicizmus

„Értsük meg tehát a helyzetet, s állítsuk bele a kereszténységet a kultúrvilágba, megfelelő belátást teremtve a régi igazságokba, s érvényesítve azokat a modern érzésben” – ezt már a *Modern katolicizmusban* olvashatjuk, amely – mint utaltunk rá – a *Diadalmas világnézet* alap gondolatából kiindulva, a korszerű katolicizmus átfogó programjával lépett elő, és Prohászka egyik legjelentősebb műveként tartható számon. A művet többen méltatták már, s ezek eredményeként és magából a szövegből is teljes egyértelműséggel látszik, hogy Prohászka itt kifejtett nézetei kifejezetten a II. Vatikáni Zsinat tanítását előlegezték meg.⁶⁷

Ha a székfoglaló elméleti síkon állt ki az élet jogaiért, ugyanezt Prohászka az egyház életében is megkívánta – mutatott rá Glósz Ervin.⁶⁸ Ennek problémáit, az egyháznak a világhoz való viszonyát, ennek újragondolását tárgyalja a *Modern katolicizmus*, amely – Koncz Lajos szavai szerint – egyedülálló műfaj, kortabló szellemi irányzatokról, tényleges vallási helyzetről, hiányosságokról, de egyúttal a jövő igényeinek, irányvételének és szükségleteinek felrajzolása is. Az olvasó döbbenettel és ujjongással ismeri fel benne a II. Vatikáni Zsinat több korszakos eszméjét. „Döbbenettel a prófétai előrelátás mélységein, és örömmel, mert pontosan azt hallja, amit ma hallani kívánunk.”⁶⁹

⁶⁵ A philosophia perennis és egyéb filozófiai irányok (1914). ÖM 14,214.

⁶⁶ J. Maritain: *Az igazi humanizmus*. Sárospatak-Budapest, 1996.

⁶⁷ Szabó F.: A hitvédő és teológus Prohászka. *Vigilia*, 1974/12.; Glósz Ervin: Prohászka és a II. Vatikáni Zsinat. *Vigilia*, 1974/12.; Koncz Lajos: Prohászka és/vagy a II. Vatikánium. *Vigilia*, 1995/8.

⁶⁸ Glósz E. i. m. 817.

⁶⁹ Koncz L. 1990. 51.

Az egyház helyzetének kijelölése, a szembenézés a modern világgal, az egyház szociális tanítása az egyháznak XIII. Leó pápa óta alapvető programja, vezérelve volt, amelyre vonatkozólag azután később különböző megoldásokat dolgoztak ki. Prohászka XIII. Leó szociális programjának lelkes híve volt, kiadta a pápa beszédeit és leveleit, lefordította és kiadta egyik legjelentősebb enciklikáját, a munkáskérdéssel foglalkozó *Rerum novarumot*. Az egyház korszerűsítésének hatalmas és nehéz munkája azonban elhúzódott. Ha most kiemeljük a *Modern katolicizmus* legfontosabb elveit, közvetlenül is láthatjuk a párhuzamokat Prohászka gondolatai és a zsinati tanítás között.

A *Modern katolicizmus* XXIII. János szellemében hangoztatja az egyház magatartásában a világ felé való nyitás szükségességét, az elzárkózás tarthatatlanságát. Felhívja a figyelmet a világ, a természet szeretetére, s az evilági cselekvést, a földi dolgokban való részvételt mint a keresztény ember alapvető, az isteni tervnek megfelelő hivatását, a munkálkodást mint az Istenhez való hasonlóság lényegi elemét és nemesítő voltát állítja elénk (*Pacem in Terris*, 5.; *Gaudium et Spes*, 43.). Rendkívüli jelentőségű, ahogy az egyházban az isteni és az emberi elem egységről és megkülönböztetéséről, a mindig igaz és szent egyházban az emberi hiány, gyöngeség és az időleges kötöttségek lehetőségéről beszél (*Lumen Gentium*, 8.). Nem kevésbé fontosak azok a megállapításai, amelyek a laikus hívek rangját, szerepét és feladatait méltatják. Hangsúlyozza – cikkeiben is –, hogy a világi hívő nem másodrendű keresztény, s a kereszténység megújulásához az egyháznak mindenkire szüksége van (*Lumen Gentium*, 4-5.; *Apostolicam Actuositatem*).

Ebben a munkájában is szerepel az az elv, amelyet Prohászka mindig szívesen hangoztatott: a tudomány megbecsülése, önértékének elismerése, s a hittel való összhangjának hirdetése (*Gaudium et Spes*, 36.). Ebből is fakad, hogy szerinte bizalommal kell fogadni a modern szentírástudomány megállapításait, bárhol, a protestánsok vagy a nem keresztények oldaláról jöjjenek is (*Dei Verbum*, 3.). Úgyszintén szembeszökőek Prohászka elgondolásai a népnyelvi liturgia szükségességéről, amely a zsinat után vált valóra (*Sacrosanctum Concilium*). Különösen időszerűek és égetően fontosak Prohászkanak – már a *Több békességet* című cikkében található – ökumenikus megállapításai is, amelyek az ortodox és a protestáns egyházak értékeinek elismerésére irányulnak, s velük szemben az építő hozzáállást sürgetik (*Unitatis Redintegratio*, *Orientalium Ecclesiarum*). Végül pedig fel kell figyelünk arra, amit cikkében az egyházi javak kulturális célokra való fordításáról, a birtokok hatékonyabb felhasználásával a nép emelésének fokozottabb elősegítéséről mint parancsoló történelmi szükségről ír, amelynek elmulasztása nem fogja megállítani a történelem menetét.⁷⁰

V. A modernizmus

Ahhoz, hogy Prohászka korszakos eszméinek jelentőségét és hatását felmérjük, továbbá megértsük, mi húzódott meg műveinek elítélése mögött, most ki kell térnünk a századelő teológiai helyzetére, az ekkor kilobbant ún. modernista viták főbb eseményeire. A modernizmusnak, amely annak idején oly nagy hullámokat vert, ma már hatalmas irodalma van,⁷¹ s ezek eredményeképpen nagyjából világosan láthatóak azok az erények és túlzások, amelyeket az ide sorolt szerzők felmutattak, valamint az a buzgalom és merevség, azok a jogos fenntartások, de főleg túlzott féltelmek és szomorú félreértések, amelyek közepette az egyházi tanítóhivatal a tant egy nagyon szövevényes átmenti korban védeni kívánta.

⁷⁰ Vö: Cserháti József–Fábián Árpád (Szerk.): A II. Vatikáni Zsinat tanítása. A zsinati döntések magyarázata és okmányai. Szent István Társulat, Bp. 1975.

⁷¹ Magyarul: A modernista válság tegnap és ma. Mérleg, 1983/1.; Dorombo Károly: A „modernizmus” és elítélése mai szemmel. Vigilia, 1973/4.; Szabó F. 1986. PÉ I.

A modernizmus nem egységes, zárt irányzat és tanrendszer – ilyennek a pápai elítélő okmányok állították be –, hanem egy olyan általános törekvés, amely a katolicizmust a modern tudomány világával akarta összhangba hozni. A vitákat a Harnack-kal szembeszálló Alfred Loisy két, 1902-ben megjelent műve, az *Evangéliumi tanulmányok* és főleg az *Evangélium és az egyház* (a híres „kis piros könyv”) című kötetei robbantották ki. Loisy mellett ebbe az eszmekörbe tartozott, illetve ilyen megítélés alá esett G. Tyrell, F. von Hügel, R. Murri, S. Minocchi, E. Buoniutti, E. Le Roy, L. Laberthonniere, M. Blondel, majd még jóval később is hasonló árnyak vetültek nem egy nagy teológus működésére.

X. Pius, aki egyébként nagy erényeket mutatott fel a lelkipásztorkodásban, az ifjúság nevelésében, a keresztény politikában, a szabadkőművesség elleni harcban, a római kérdésben, a kánonjogban, szokatlanul élesen lépett fel a modernistának nevezett újító törekvésekkel, eszmékkel szemben. 1907. július 3-án a Szent Officium kiadta *Lamentabili sane exitu* kezdetű dekrétumát,⁷² amely Loisy, Tyrell és mások 65 tételét ítélte el. 1907. szeptember 8-án pedig a pápa kiadta *Pascendi dominici gregis* kezdetű enciklikáját,⁷³ a modernizmust részletesen tárgyaló és elítélő körlevelét. Az enciklika nagy visszhangot és sokakban megütközést keltett, de elvi megegyezésre jó ideig nem nyílt kilátás.

Tyrell 1907-ben, Loisy 1908-ban, Murri 1909-ben kiközösítés alá esett, Minocchi elhagyta a papságot. A Szentszék fokozta integrista tevékenységét, az Index Kongregáció és a Biblia-Bizottság munkáját. A *Sacrorum antistitum* kezdetű *motu proprio* értelmében 1910. szeptember 1-től a magasabb rendek felvételéhez antimodernista esküt kellett tenni. Az integrizmus vezetője Umberto Benigni prelátus volt, aki (*Sodalitium Pianum* vagy *La Sapiniere* elnevezéssel) titkos ellenőrző szervezetet hozott létre, amelynek működését igen sok túlkapás és alaptalan vádaskodás jellemezte. Benignit 1914-ben az új pápa, XV. Benedek, trónra lépésével rögtön elbocsátotta.

A *Pascendi*, a valós ellenségek szorításában, a modernizmust, vagyis az útkereső katolikus szellemi megújulási kísérleteket is, szinte valamennyi eretnecség összefoglalásának látja, amely annál veszedelmesebb, mivel nem különálló irányzatként, hanem változatos formákban, észrevétlenül jelentkeznek. Az áramlat mélyén az enciklika közös elveket állapít meg. Ezek a téveszmék szerint mindenekelőtt az agnoszticizmus és az immanentizmus: az agnoszticizmus, amely az intellektualizmust bírálva Istent az értelem számára elérhetetlennek tartja, s az immanentizmus, amely szerint a vallás a lélek immanens erejéből fakad, s Isten a vallásos érzülettel megtapasztalható. A hit eszerint nem a kinyilatkoztatáson, hanem az érzelmen alapul. Ezt az érzelmet fogalmazzák meg a dogmák, amelyek jelképek, változékonyak, fejlődésnek vannak alávetve. Az enciklika megítélése szerint a modernizmus azt vallja, hogy az egyház az emberi közösségből, a kollektív igényből, s így nem Krisztus alapításával jött létre. Az enciklika elutasítja a történetkritikai exegézist is, valamint a laikusok szerepének újszerű hangsúlyozását.

Mint láttuk, éppen e forrongó évek idején, s e kényes és fontos kérdések megoldatlansága közepette jelent meg Prohászka két vitatott könyve, a *Modern katolicizmus* (1907) és *Az intellektualizmus túlhajtásai* (1910). Prohászka, aki annak idején nagy római öntudattal tért haza, most ereje teljében és teljes jóhiszeműséggel folytatta munkálkodását, és bár írásai is tanúsítják, hogy figyelemmel kísérte a Tanítóhivatal megnyilatkozásait, úgy látszik, egyáltalán nem gondolta, hogy ezek fényében magára nézve is számvetést készítsen. Nagyon érdekes egy korábbi, *Samassa érsek beszédének filozófiája* (1894) című írása, ahol éppen ő teszi szavá és szedi ízeire az érsek által emlegetett vallási érzület halovány eszméjét.⁷⁴ Ugyanakkor látnivaló, hogy az intellektualizmus témájával és a kereszténység gyakorlati vonatkozásainak megannyi

⁷² DS 3401-3466

⁷³ DS 3475-3500

⁷⁴ ÖM 20,154-165.

kérdésével, tehát mindkét könyvével mélyen belenyúl a világegyházban élénken vitatott témakörökbe.

A modernizmussal Prohászka több alkalommal is foglalkozik, műveinek indexre tétele előtt és után egyaránt, mindkét esetben kiegyensúlyozott módon. A *modernizmus és keresztény katolicizmus* (1908) című beszédében⁷⁵ kifejezésre juttatja: „Őszintén szólva, első érzelmem e nagy hajótöréssel szemben a mély fájdalom s keresztény részvét.” Ezután tisztázni igyekszik a modernizmussal szemben felhozható katolikus észrevételeket. Tanulmánya a modernizmust lényegében kritikai, valamint intellektualista áramlatként határozza meg. E gazdag témakörből most csak az alábbi különös és ellentmondásosnak tűnő fejleményt emeljük ki, amely az eddigi elemzésekben nem vetődött fel elég élesen. Prohászka intellektualizmust lát a modernizmusban, s így teljes nyugalomban dolgozik az intellektualizmus túlhajtásai ellen irányuló tanulmányán. Ezek után tényleg meglepetésként érte értekezésének indexre tétele, hiszen meg volt győződve arról, hogy a túlzó racionalizmus elleni fellépés – szem elől tévesztve az agnoszticizmus lehetőségét – a Tanítóhivatal szándékaival is megegyező, helyes irányba mutat. A kulcskérdés tehát az lenne, hogy intellektualizmus-e valójában a modernizmus, de ezen a szinten ez eldönthetetlen és értelmetlen általánosságba torkolló szempont, amely számos félremagyarázásra adhat és adott alkalmat.

Néhány évvel később Prohászka *A modernizmus* (1912) címmel alapos és terjedelmes recenziót közölt A. Gisler hasonló című könyvéről. Prohászka az előző évben sújtotta az indexre tétel, ám most is a *Pascendi* megállapításait követi, amikor a modernizmus alapelveinek az agnoszticizmust és az immanentizmust nevezi meg. Ugyanakkor érzékelteti azt is, hogy az immanentizmusnak is lehet helyes értelme, és rámutat: „Az ember könnyen esik bele abba a hibába, hogy cáfolván az ellentétes nézeteket, túlhajtja a magáét.”⁷⁶

VI. Az index története

Ahogy az itt szereplő művek indexre kerülésének elméleti-teológiai háttere – főleg Szabó Ferenc munkája nyomán – elég pontosan körvonalazható, úgy az indexre tétel története is ma már nagyjából világosan áll előttünk. Számos korábbi tanulmányt⁷⁷ követően ennek legrészletesebb feldolgozását Gergely Jenőnek Prohászka Ottokárról szóló monográfiájában⁷⁸ találjuk.

Prohászka indexre kerülése, amely természetesen igen nagy feltűnést keltett, igen súlyos lépés, amelynek feltétlenül több összetevője, indítéka volt. Egyrészt szerepet játszottak ebben a művekben valóban meglévő elvi nehézségek, legalább a félreértés és a támadás lehetősége, továbbá kifejezetten politikai és egyházpolitikai szempontok, végül tagadhatatlanul a főpapság egy részében megnyilvánuló személyes ellenszenv is. Ezek külön-külön nyilván nem érvényesülhettek volna, de az adott időben egymást erősítve jelentkeztek, s ez – úgy látszik – nem a véletlen eredménye volt. Pécsi Gusztáv, Prohászka egyik „kritikus tisztelője” szerint, az indexügy nélkül „Vaszary Kolos után senki más nem lehetett volna Magyarország hercegprímásává”, csak Prohászka.⁷⁹ Ezt a vélekedést azonban a történelmi körülmények elég valószínűtlenné teszik, mint ahogy az is inkább törvényszerű, hogy Horthy Miklós elgondolása⁸⁰ ellenére nem lett miniszterelnök 1920-ban. Prohászka nem a hierarchia és az

⁷⁵ ÖM 13,209-218.

⁷⁶ ÖM 15,272.

⁷⁷ Rezek R. 1974.; Hölvényi György: Adatok Prohászka három művének indexre tételéhez. Vigilia, 1978/1.

⁷⁸ Gergely J. i. m.

⁷⁹ PÉ I. 167.

⁸⁰ ÖM 24,40.

apparátus embere volt, hanem apostoli lelkületű ember, aki ezzel az alkatával, a saját útján járva tudta a legtöbbet tenni a magyar katolicizmusnak.

Az index előtt Prohászka néhány éve már több kritika is érte. Tomcsányi Lajos bírálta *Föld és ég* című művét, Dudek János bírálta a *Modern katolicizmust*, Pécsi Gusztáv kritikát írt *Az intellektualizmus túlhajtásai* című munkájáról. Prohászka naplójában rögzíti, hogy amikor püspökké választása után tisztelgő látogatást tett Samassa József egri érseknél, az azt mondta, indexre fogja tétetni. „No, azt szeretném látni!” – mondta Prohászka, „S íme – írja –, meg kellett látnom, amit lehetetlennek s képtelenségnek tartottam.”⁸¹ Prohászka – mint fentebb érintettük – régi kritikusa volt Samassának. *Samassa érsek beszédének filozófiája* (1894) című írását követte *Samassa és a néppárt* (1898) című bírálata, majd *A keresztény ébredés nehézségei Magyarországon* (1899) című tanulmányában kifogásolja ismét Samassa magatartását.⁸²

A *Pascendi* kezdetű enciklika a modernizmus elleni harc részeként elrendelte, hogy az egyes egyházmegyékben *Consilium Vigilantiae*kat állítsanak föl. Így jött létre az esztergomi Vigilantia-bizottság is, amely 1910-ben megvizsgálta Prohászka műveit. Ez a vizsgálat volt a döntő Prohászka műveinek sorsában. A bizottság 1911. február 9-én tárgyalta meg Prohászka munkáit és néhány szereplését. A tárgyalás Rott Nándor esztergomi kanonok és tanulmányi felügyelő, későbbi veszprémi püspök feljelentése alapján folyt le. (Rott Nándor majd Prohászka halála után a tiszteletére összeállított tanulmánykötetben⁸³ *Prohászka Ottokár egyénisége* (!) címmel fog fennkölt méltatást írni.)

Az ülés jegyzőkönyvét Gergely Jenő tette közzé, ebből idézünk néhány jellemző megállapítást. A *Több békességet* című cikkről a jelentés megállapítja: „Arról szól a cikk, hogy új elemek emelkednek a kultúra és a vallás terén, melyeket bele kell állítani az új keretekbe. Az a nehézség merül fel ezzel összefüggésben: van-e értelme annak, hogy egy püspök ezt nyíltan hirdesse, amikor úgy is ideges a világ... Amit itt az egyházi vagyonról mond, nem helyeselhető. A történelmi elv alkalmazása az egyházi vagyonra most veszedelmes... Dogmatikailag kifogásolható a cikkben az a szöveg: 'Az orosz egyháztól a szentség karizmáját sem tagadhatjuk meg.' Ha a püspök úr jól is érti szavait, még akkor is a szavak rosszul hangzanak és félreértésre adnak alkalmat. Súlyát a cikknek az adja meg, hogy egy püspök adja le egy lapban. A sajtó is ilyen értelemben színezi, ferde eszméket vetnek fel a cikkel kapcsolatban... Modernista felfogásra emlékeztet a cikkben az a figyelmeztetés, hogy több szeretettel viseltessünk a másvallásúak iránt. Úgy is elég a szeretet ebben, de sajnos, viszonzásra a másvallásúak között nemigen talál.”⁸⁴

Kifogás alá esett Prohászkanak a protestáns Kaas Ivor temetésén való szereplése éppúgy, mint Szendrey Júlia temetésén való közreműködése, végül az akadémiai székfoglalójában mondtak. Mihályfi Ákos négy ízben is Prohászka védelmére kelt, de a többség, Tomcsányi Lajos, Rott Nándor, Andor György (Prohászka régi kedves tanítványa) ellene szólaltak fel.

A bizottság jelentését Vaszary Kolos hercegprímás elé terjesztette. A szöveget Csernoch János, ekkor már Prohászka Ottokár helyett kalocsai érsek, irányításával a már említett Andor György és Pécsi Gusztáv fordították olaszra, majd Rómába terjesztették fel, ahol Serédi Jusztinián egyengette a jelentés fogadását. Így született meg az Index Kongregáció prefektusának, Francisco della Volpe bíborosnak fent említett dekrétuma, amelyben Prohászka művei neves német és francia szerzők társaságában szerepelnek, de azzal a szokatlan vonással, hogy neki egy cikkét és egy három évvel korábbi munkáját is figyelembe vették.

⁸¹ ÖM 23,255.

⁸² ÖM 20,154-165.; 21,97-101.; 10,71.

⁸³ Brisits Frigyes (szerk.): Prohászka. Tanulmányok. Szociális Misszió Társulat, Bp. 1928. 157-160.

⁸⁴ Gergely J. i. m. 134-136.

Az eljárás annál is szokatlanabb volt, mert nem alkalmazták azt a – XIV. Benedek óta érvényben lévő – rendelkezést, amelynek értelmében főpap esetében a felmerülő kifogást előzetesen jelezni kell az érintettel, hogy alkalma nyíljon az esetleges félreértések tisztázásra. A Szent Officium (Index Bizottság) határozatát Walfred di Bonzo, bécsi apostoli nuncius küldte el Prohászkanak 1911. június 10-én.⁸⁵

Prohászka ekkor ezt írta naplójába: „Keserves hónap. 11-én kézhez vettem egy kis nyomtatványt. Nem tudom, ki küldte, alighanem a nuncius. Kinyitom, hát mintha tiszta kék égből a villám csapott volna belém, olvasom, hogy indexre kerültem: Az intellectualismus túlajtásai, a Modern katolicismus, s az Egyházi Közlöny egy cikke!” Oldalakon át elmélkedik az esetről, ismét átgondolja elveit, s továbbra is alaposnak tartja az intellektualizmusról kialakított elítélő véleményét. Fejtegetéseit ezzel zárja: „Én megtettem, amit meg kellett tennem, alávettem magamat.”⁸⁶ Ezt az Acta Apostolicae Sedis 1911. június 13-án közölte, mondván, a határozatnak „laudabiliter se subiecit”.⁸⁷

Prohászka magatartását Schütz Antal így méltatta: „A püspöknek fegyelmezett, alázatos és bölcs magatartása lassan elnémította azt a sápiózást és huhogást is, mely tisztulatlan emberek táborából most elővakodott. A szenzáció várakozásait nem elégítette ki, interjúvadászok elől kitért, a katolikus nyilvánosság előtti enunciaciója is abban a felsőbbes fináléban csendült ki: 'Az ember megteszi kötelességét, és aztán elviseli, ami helyébe jön a kötelességnek.' Ilymódon híveinek nem volt nehéz teljesen összhangba hozni az egyház feje iránti őszinte hódolatot a szellemi vezérük iránti rajongó tisztelettel és szeretettel.”⁸⁸

Megpróbáltatásai között Prohászkanak hű segítője volt gróf Majláth Gusztáv Károly erdélyi püspök. Prohászkanak hozzá írott levelei ebben az időben többször kitérnek az index-ügyre. Ezekben Prohászka így fogalmazza meg véleményét: „Kívánom az én ellenfeleimnek, kik velem ezt a csúfságot megtették, hogy szolgálják jobb sikerrel az Egyházat, mint ahogy én tettem. De annyit mondhatok, hogy az egész egyházi szisztéma ellen mélységes undort érzek, s meg vagyok győződve, hogy az ügy, melyet így kezelnek, el van veszve.” (1911. június 17.) „Nekem mindegy, hogy mit zúdítanak rám, én el is megyek innen, ha kell, leköszönök minden emotio nélkül. Tehát nem ez az én problémám, hanem az, hogy látom, hogy az Egyház így, ezzel a lekötöttséggel, mikor már cikkeket tesznek indexre, s mikor így orvul támadnak, s megértésre nem is számítanak, nem boldogulhat.” (1911. június 29.)⁸⁹

Hazai ellenlábasai az index után is folytatták Prohászka elleni tevékenységüket: kevesellték az indexre tétel hatását, kifogásolták, hogy azt valahogy nem hirdették ki az egyházmegyékben (ezt csak Samassa érsek tette meg), s hovatovább Prohászka többi munkáját, egész tevékenységét az index elé akarták utalni, s így lehetetlenné tenni. Ugyanakkor Prohászka támogatókra is bőven talált. Maga a Püspöki Kar is csak egy év elteltével foglalkozott ügyével, s 1912-ben, 30 éves írói jubileumának megünneplése országos kiállítás lett az indexre került püspök mellett. Ezt sokallta meg ismét egyik ellenfele, aki Dr. Tátrai Félix álnév alatt *Mehr Klarheit! Gedanken über den Prohászka-Kultus in Ungarn* címmel brosrát jelentetett meg.

A pápa azonban már – úgy látszik – másként ítélte meg Prohászka alakját, mint korábban az Index Kongregáció. Még 1911. augusztus 5-én dedikált fényképet küldött Prohászkanak Majláth püspökkel, amelyre latinul ezt írta: „Szeretettel Fiúknak, Prohászka Ottokár székesfehérvári püspöknek az égi javak zálogául és különös jóakaratumk bizonyosságául a legnagyobb szeretettel küldjük az Úrban.”⁹⁰ 1913 őszén pedig Prohászka *ad limina* látogatást

⁸⁵ Rezek R. 1974. 825.

⁸⁶ ÖM 23,215-219.

⁸⁷ Schütz A. ÖM 25,84.

⁸⁸ uo.

⁸⁹ Vigilia, 1974/12. 830.; PÉ I. 173-174.; Gergely J. i. m. 144.

⁹⁰ Gergely J. i. m. 148.

tett a pápánál. Kihallgatásán X. Pius kijelentette, hogy előtte tisztán áll. – Prohászka rehabilitációja mindazonáltal nem történt meg. A következő évben a világháborúval másfelé fordult a figyelem. Prohászka pedig ezután is hirdette szociális eszméit és folytatta harcát a kultúráért, püspöki jelmondata szellemében: Dum spiro, spero, vagyis „míg élek, remélek.”

Frenyó Zoltán