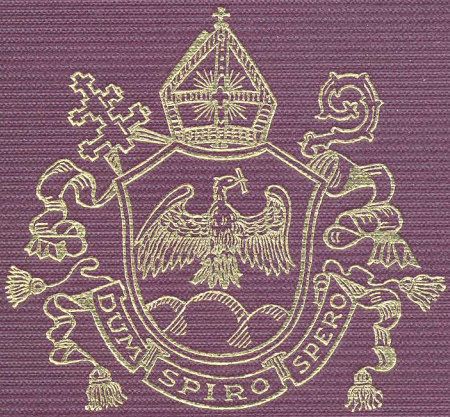
DUM SPIRO SPERO

PROHÁSZKA OTTOKÁR ÖSSZEGYÜJTÖTT MUNKÁI

GYÜJTEMÉNYES DISZKIADÁS

PROHÁSZKA OTTOKÁR

ÖSSZEGYÜJTÖTT MUNKÁI

SAJTÓ ALÁ RENDEZTE

SCHÜTZ ANTAL

XIV. KÖTET.

SZENT ISTVÁN-TÁRSULAT
AZ APOSTOLI SZENTSZÉK KÖNYVKIADÓJA
BUDAPEST

PROHÁSZKA OTTOKÁR

AZ ELME ÚTJAIN

BÖLCSELETI DOLGOZATOK

SZENT ISTVÁN-TÁRSULAT
AZ APOSTOLI SZENTSZÉK KÖNYVKIADÓJA
BUDAPEST

Fenntartunk minden jogot, a fordítás jogát is.

Copyright by Stephaneum Budapest.

Nihil obstat. Nr. 3132. *Dr. Theophilus Klinda*, censorum praeses.
Imprimatur. Strigonii, die 6. Decembris 1927. *Dr. Julius Walter*, vic. cap.

Kiadja a Szent István-Társulat.

STEPHANEUM NYOMDA ÉS KÖNYVKIADÓ R. T.
Budapest, VIII., Szentkirályi-utca 28. sz. — Nyomdaigazgató: Kolil Ferenc.

BEVEZETÉS.

Ha bölcselkedni annyi, mint «keresni» világnézetet, életirányt és célt, akkor Prohászka nem volt bölcselő. Hisz ő kezdettől fogva zavartalan birtokában volt annak az igazságnak, mely homálytalan világossággal ragyog a kinyilatkoztatásból a hívő lélekbe; és ez több, erősebb, mélyebb és elevenebb, mint amennyit a kereső elme csak megsejdíteni is képes.

De ha bölcselkedni annyi, mint Isten-adta elmeéllel, nagy szellemi energiával és termékenységgel elmélyedni azokban a nagy kérdésekben, melyekkel a természet és lélek, a történelem és kultúra, a hit és élet minden gondolkodó elé odaáll, akkor Prohászka egészen kiváló fokban bölcselő; mondhatni, szellemi karakterének egyik fővonása a bölcselkedés. Ennek beszédes külső bizonysága az a tény, hogy bölcseleti dolgozatai átfogják irodalmi működése egész tartamát — halála után jelent meg az utolsó — és felölelik a bölcseleti alapproblémák egész körét. Mikor Prohászka bölcselkedésének «területéről» van szó, természetesen nem szabad figyelmen kívül hagyni, hogy bölcselő elméjének bőséges nyomait viselik majdnem összes elméleti művei, kivált: Isten és a világ, A diadalmas világnézet, Kultúra és terror, Hit és ész.

Ennek a nagyarányú bölcseleti tevékenységnek Prohászka szellemi művében való helyét és begyökérzését fölkutatni, sajátos tartalmát, irodalmi jellegét és értékét megállapítani a részletes kutatás lesz hivatva, mely ebben a kötetben megkapja Prohászka összes szorosan bölcseleti tárgyú dolgozatait, kivéve «Az intellektualizmus túlhajtásai» címűt, melyre nézve lásd a 11. jegyzetet.

Itt két megállapításra kell szorítkoznunk.

Prohászka szellemének egyik legsajátosabb vonása a teljes megnyílottság az életnek minden nyilvánulásá-

val és a gondolkodás minden irányával szemben. A szellem és élet minden megmozdulását szívesen vette tudomásul, jóakarattal figyelte, szeretettel méltatta, értékeit irigység nélkül elismerte, sőt lélekkel hirdette, fattyúhajtásait kímélettel nyesegette. Ez jellemzi bölcselő állásfoglalását is. Végig hű maradt római tanulókorának eszményéhez, a szenttamási bölcselethez; de ezt azzal a szellemi szabadsággal értelmezte, melyet egy Tongiorgi, Palmieri hagyott örökségül a római jézustársasági egyetemre, a Gregoriana-ra; és azzal a bensőséges érdekeltséggel közeledett a természettudományokhoz, mely egy Secchi tanítványára vallott. Igy aztán bárhol látott új utat nyílni a tudás terén, bátran rálépett a nyiltszemű vándornak vállalkozó kedvével, de egyben az apostolnak, az örök titkok letéteményesének lelkületével: meg-megállt és lelkes tekintete megnyugodott azokon az örökkévalóságba nyúló csúcsokon, melyekre az emberi elme-utak kilátást nyitottak; bízó és reményes lélekkel ment előre, ameddig mehetett saját meggyőződésének sérelme nélkül; és amikor tovább nem mehetett, nem fordult vissza anélkül, hogy fejedelmi gesztussal meg ne mutatta volna, merre kellene annak az útnak kanyarodnia, hogy az örök hazába vigyen. Prohászka bölcselkedésének ezt a *módszeri* vonását akarja jellemezni a mű címe: Az elme útjain.

Ami ennek a bölcselkedésnek *tartalmát* illeti, nincs kétség benne, hogy vezérthémája az, ami a modern bölcselkedésnek Descartes, sőt voltaképen Duns Scotus óta főproblémája: milyen viszonyban van valóság és ismeret, önála: élet és gondolat. S ahhoz sem fér kétség, hogy ebben a kérdésben ő az életnek és az alkotó alanynak többet ír a javára, mint általában a skolasztikusok. De félreértik, akik ezért bölcseleti voluntarizmus, intuicionizmus vagy pragmatizmus szomszédságában akarnák elhelyezni. Prohászka nem tudott és nem vallott kevesebbet fogalmi ismereteink értékére nézve, mint bármely «intellektualista»; azonban a misztikusnak melegségével és az apostolnak tapasztalataival védte a valóságnak fogalmainknál mérhetetlenül nagyobb gazdagságát és az életnek — természetesen a legtisztultabb életnek — elsőbbségi jogait. Gazdag lelke a gondolkodást az élet egy hullámának, szervé-

nek fogta föl, éles elméje pedig épen átható erejénél fogva meglátta, mennyire mögötte maradnak legkiválóbb fogalmaink is annak a valóságnak, melyet az ő misztikus lelke megtapasztalt, és művészi géniusza megsejtett. Prohászka «antiintellektualizmusának» genezise és jellege nagy rokonságot mutat az egyébként is hozzá oly közel álló — bár tőle nem tanulmányozott — Newman-éval, akinek maga-készítette híres síriratát bátran meg lehetne tenni bölcselkedése jelszavának: Ex umbris et imaginibus ad veritatem!

Budapest, 1927. november 22.

Schütz Antal.

TARTALOM.

	Oldal
Bevezetés	V
Horror causae finalis (1884)	1
Realizmus vagy idealizmus? (1886)	63
A causa formalis győzelme a modern természetbölcselet fölött (1888)	79
Az érzékek realizmusa (1889)	105
Hogyan lett a világ? (1890)	120
A gramm és méter győzelmi útja (1891)	132
A szabadakarat és a testmozgási mechanizmus (1894)	147
A lélek létének empirikus bizonyítása (1903)	159
Az evolúció erkölcstana (1904)	172
A philosophia perennisről (1908)	179
Az én filozófiám (1911)	182
A lényegismeret Bergson tanában és a régi filozófiában (1912)	192
A philosophia perennis és egyéb filozófiai irányok (1914)	209
A valláspszichológiáról (1915)	215
Az objektív idealizmus (1915)	223
A világnézet lélektanáról (1916)	241
Ismeretelméleti és gyakorlati idealizmus (1917) ...	254
Vallásosságunk stílusai (1917)	260
Értelmi észrevevés és intuíció (1918)	264
Az intuíció lényege (1921)	271
A tudomány immanens korlátjai (1922)	278
Lélek-keresés és lélek-megtapasztalás (1923)	285
Ész és szív (1925)	297
A középkori skolaszticizmus keletkezéséről (1927)	305
A kiadó jegyzetei	309

Horror causae finalis.

(1884)[1]

Az újabb kor amily hévvel ragadja meg a természettudományok művelését, époly szegénynek és tompának bizonyul minden mélyebb okokkal foglalkozó szellemi irányban. Ismételten találkozunk oly fölfogással, mely a legvérmesebb tudományos törekvések közt lemond a siker reményéről és hiábavalónak állítja a földolgozott anyag rendszeresítésére, mélyebb okokból kiinduló egybefűzésére pazarolni az emberi értelem erőit.

A mélyebb okok kutatásához ész kell, pedig a tapasztalati tudomány lemond az észről, beéri az érzékkel, s az empirizmus nevét veszi föl; e fölfogás a renyhe és élettelen materializmusnak a csalódás elkeseredettsége által támasztott végső hajtása.

Az ily lemondás puszta, kiégett nyomán kél a szellemi tönk és az elállatosodás.

A mult század nevető «Demokritusának» Lamettrie úrnak az elanyagosodott és tehetetlen világnézet illusztrálására támadt egy hozzá illő, vagyis nevetséges gondolata, melyet kár, hogy nem tűzött ki cégérül művei előlapjára; sokkal jobb helyen lenne az ott, mint van most, eltemetve a «homme machine» mechanizmusában, elfojtva e szörnyű masina zakatolása által. Azt véli ugyanis a tudós úr: «Mi mindnyájan teremtve (?) vagyunk, hogy boldogok legyünk, de nem eredeti föladatunk, hogy tudósok legyünk; talán csak tehetségeink rendetlen használata által keletkezett a tudós világ». E mondatot magunkénak vallhatjuk, de végső tagját csak Lamettrie úrra alkalmazzuk. Lamettrie elsőrangú tudós a materialista tudomány lapályain, s reá nézve a mondat teljes alkalmazást nyer; mert csak tehetségei rendetlen használata által lett tudóssá, azaz materialista tudóssá.

Ezt mondhatjuk az egész anyagelvi tábor szóvivőiről, főleg a természettudományokat most uraló empirizmusról. Ezen urak, kiket általában tudósoknak tartunk, csak tehetségeik

rendetlen használata által lettek materialista vagy empirista tudósokká. Főleg áll ez az utóbbiakról. Hibájuk az értelmi erő helytelen fölfogása, az értelem érzékítése, az értelem tagadása, s ki bírná első tekintetre belátni a tagadás nihilisztikus kihatásait. Az empirizmus, mint neve is mutatja, csak a tapasztalatot, amint azt az öt érzék fölfogja, tartja az ismeret és a tudomány körének, azon túl minden dedukciót és indukciót ollóval vágnak el.

Az empirizmusnak mumusa a filozófia, melyet megvet s utál. Még az anyagelvűséggel is szakít, amennyiben a filozófiának színezetével bír, amennyiben valami principiumfélét elfogad, vagy amennyiben nemcsak érzéket ismer, de észt is, nemcsak tapint és markol, de következtet, s egy rendszerben öleli át a mindenséget.

Nem szörnyű lemondást rejteget-e az elv: az emberi ismeret az érzék ismerete; ha az érzéktől különbözteted az észt, vagdalózol az üres térben, ne különböztesd azt, ami nincs; érzéki ismeret, ez az ember régiója; nem tagadjuk, hogy nem tökéletesebb és komplikáltabb, mint az ököré, de plus minus non mutat speciem! Ime az empirizmus lemondásteljes tana; kijelöli a tudomány terét az érzéki tapasztalás határkövei közt, nem tagadja, hogy talán van szellem és lehet a szellemi ismeretnek is tág országa, de arról semmi sem jutott tudomására, s rámutat a filozófia történetére; íme valahányszor az érzékeken túl fekvő állítólagos igazságokba hatolni törekedtünk, kudarcot vallottunk; nem ismertük meg azt, ami van, hanem építettünk, hogy más romboljon. Fölmondunk tehát a metafizikának, megvetjük az elveknek látszó lidérctüzeket. Minden metafizikának homlokára írva van: «Nequid nimis, s a nimis pedig én magam vagyok».

A természettudományok ez álláspontjáról utópiák közé sorlandó az ész és az értelmi ismeret, valamint mindennemű bölcsészet; a világnézet pedig a természettudományok deszkával beszögezett láthatárára szorítkozik. Ekkép a bölcsészet helyébe a természettudomány lép, s a bölcsészet maga elpárolog. Egészen mindegy a bölcsészetet az ezerszeres csalódás keserűségeivel láb alól eldekretálni, vagy a régi szónak oly meghatározást adni, mellyel a vén Aristoteles az ellenkezőt jelezte volna. Ez utóbbi fogás van most divatban; van most is filozófia, de mily újdonságot bujtattak ez ütött-kopott szóba! a bölcsészetet a tünemények okszerű ismeretének mondják és céljául kitűzik ez ismereteket az életszükségletek födözésére, az anyagi jólét előmozdítására fordítani. Hát a

fizika micsoda? a tünemények okszerű ismerete stb. Hát a fiziológia? a tünemények okszerű ismerete stb. Hát az anatómia, biológia?

Tehát csak tapasztalati tudás van, minden máson túladnak. Ha valaki azután szemlét tart a fogalmaknak, és elveknek természetes ész által fölvett inventárján, akkor nagy meglepetésére tősgyökeres pusztítást vesz észre. Nem marad más hátra, mint anyag és mozgás! azonban az erők⟨kel⟩ és kvalitásokkal elébb tarkázott filozófia örülhetne, hogy legalább annyi maradt a reális és ideális világ pompájából; mert ezzel is lehetne sokat menteni a régi igazságból és a fensőbb érdekeket illető tételekből; ebből is bebizonyíthatnók, hogy van Isten, hogy az Isten e világ teremtője és ura. De az empirizmus által hirdetett tapasztalat kizárólagos létjoga még sok más észszerű igazságot tesz el láb alól. A tapasztalat ugyanis nem mondja, hogy az anyag mástól van; nem mondja, hogy az anyagot más valaki mozgatja; a tapasztalat csak arra tanít, hogy az anyag létezik, és tüneményeit törvényszerűség igazgatja! Működés, okozás, hatás... csupa ködkép! Az empirizmus csak törvényszerűséget vesz észre, neki a tapasztalat csak a tünemények egymásutánját jelenti be; hogy az egyik oka a másiknak, azt nem mondja. Mit is beszélünk mi okról és hatékonyságról: ezek a régi, képzelődő metafizika fogalmai, melyeken túladtunk! hogy mindennek okkal kell bírni, hogy a kihatás okából folyik, hogy ok és okozat közt oly észszerű viszony van, melyet a még alig pislogó észszikra is fölismer, arról az empirizmus semmit sem tud. A tapasztalat anyagot nyujt és egymásutánt a tüneményekben, ezekben búvárkodik és élvez.

Megengedem, hogy a materialista világnézetek és tudományos irányok nem érték el mindannyian a skepszis ez óriási fokát, de többé-kevésbbé egy úton haladnak és sokban megegyeznek.

E világnézetek gyökerében megmérgezik az óriási adathalmazt, melyet a szorgalom és megfigyelés fölszínre hozott; megrontják nemcsak a természettudományokat, hanem a természettudományok árján magasra emelkedő életet és gondolkozást, mely természetszerűleg egészen az anyagi érdekeket s a földi jólétet nagyban előmozdító materiális haladás medrében zajlik. E méreg kihatása beláthatlan; egyaránt pusztító a theoretikus és a praktikus világban; theoretikus világnak mondom a bölcsészetet, praktikusnak pedig a közéletet minden eszméi- s intézményeivel.

A keresztény tudománynak ily fölfogással szemben kell állást foglalni, s jóllehet a radikális eszmetisztázás, mely az észt alapfogalmaitól fosztja meg, majdnem lehetetlenné tesz csak egy kérdésről való megegyezést is, mégis hasznos dolog megfigyelni az igazságok és elvek szerepét az empirizmusban, melyeket a józan ész a természetből merített, s melyek fölött a szkeptikus észjárás sem bír egyszerűen napirendre térni. Ezek közt előkelő helyet foglal a célszerűség, mely a természet minden tüneményeit a legremekebb összhangban egyesíti. A világ célszerűségéből meríti az észelvi theológia egyik érvét az Isten létéről, csak az a baj, hogy sokszor könnyedén veti oda, miáltal ereje elvész. A materialista és empirista nézet a világ célszerűségéről utasítást adhat nekünk, miképen és hol kell e célszerűséget a küzdtérre léptetnünk s miképen fejtheti ki bizonyító erejét a tagadás és skepszis egyesült fojtogatásai ellen.

A természetben észrevehető célszerűséget eddig senki sem tagadta. Nem mondtak mindent célszerűnek, de egészben véve, elismerték a természetet átható nagy rendet. [Az] egyik-másik bölcsésznek több kifogása is volt a fönnálló céliránysosság ellen, — ha úgy nézte is a világot, mint az egyszerű ember kormos üvegen a napfogyatkozást; de utóvégre a Schopenhauer-féle hús-német is nem egyszer oldja meg nyelvét a célszerűség dicséretére. Legkevésbbé tehetik azt a természettudósok, ezek közt pedig legislegkevésbbé az «exakt» búvárok; ahány adat merült föl újra a természet rejtekeiből az emberi ismeret látkörén, annyi csillogó bizonyítékkal növekszik a célszerűség érve.

A mechanikus világnézet, mely az egész világot az erőműtan egyenleteivel fejti meg, s mindent, ami történik az anyag szereplésében, arány- és számokba öltöztet, nem hozott meghasonlást a természetes ész és köznapi tapasztalat e tételébe. Boyle Róbert és Newton Izsák, kik hajlamukat, mindent a mechanika alapjaira fektetni, ugyan nem titkolták, és akiknek kezdeményezése által megérlelődött a gondolat, hogy az egész nagy mindenséget ugyanaz az erő tartja sarkaiban és sodorja végtelen pályáján, mely a porszemet a földre vonja, meleg szavakban fejezik ki meggyőződésüket és az elismerő és Istent imádó csodálat érzelmét a célszerűségről. Boyle összehasonlítja a mindenséget a strassburgi münster művészi órájával. Ez a mindenség előtte egy óriási, határozott törvények szerint mozgó mechanizmus; hanem ép azért kell, mint a strass-

burgi órának értelmes alkotóval bírnia. Boyle hívő lelke teljes borzalmával, de egyszersmind kutató lángelméje belátásával elfordul a vén Empedokles által támasztott tantól, hogy a célszerű a célszerűtlenből lett, megvetette e szerint az új Darwint régi görög kiadásában. Világnézete épúgy, mint Newtoné a célszerűséget a mechanizmusra alapítja.

Voltaire rajongott Newtonért; eszméinek mindenütt tért szerzett, s így a célszerűséget úgy vette át, amint azt a nagy angol mathematikus tanította. Deklamált ő unalmas és vizenyős modorában ez igazság javára is, amint nem ellenezte, sőt védte is az Istenben való hitet, de nem az egyházi hitet, hanem a természettudományokon átszűrődött deista fogalmat. Az enciklopedisták gyűlölet által hevített és a humanizmus által lelkesített körében síkra kelt a célszerűség megvédésére Diderot, kinek tüzes lelke a természet célszerűségét is az eszmény bájai⟨val⟩ és fényével fölruházta; nem is kellett neki lelkesülésében e célszerűség teljes megvilágítására és egy időben dicsőítésére csak egy lepke szárnya; többet akart vele tenni a szellem csatáiban, mint Sámson a szamár állkapcsával. Mindenesetre a lepke szárnya az értelem megfigyelése által szétszedetve az Isten ujja rajzait mutatja, épúgy mint az egek harmóniája, s e rajzokból elővillan az igazság éle, mely egyenlő érv, ha a lepke szárnyából tűnt elő, vagy az emberi test szervezetéből ragyog felénk. De nem szükség tovább fűznünk a jeles vagy legalább híres férfiak sorát. Az óriási detail-munka, mely most hangyaszorgalommal folyik a természettudomány minden szakában, valóban legalkalmasabb a célszerűség megvilágítására. Az egyszerű emberi ész is, a nagyjában észlelt tünemények, az egymásba fogódzó hatások fonalán dönthetlen meggyőződést alkot magának a célszerűségről. A kutatás fölosztása pedig, az egyes sejtnek és rostnak szentelt napok s évek, a csapadékok és vegyületek közt lefolyó sok emberélet az előbb durva fogalmat végső ízeire bontották, és a mikroszkóp új világában az ezerszer finomabb s ép azért csodálatosabb célszerűség bonyolódott szálait fejtegették; mondták azt is, amit szívesen elhiszünk, hogy a természet szemmel láthatlan világa művésziesb és remekebb, finomabb és pompásabb, mint a szemmel látható; hasonlít fogalmunk a láthatatlan világról azon fogalomhoz, mellyel egy gyárról bírunk, ha zakatolását kívülről halljuk, s mennyire megváltozik, ha a forgó, pergő, sodró, vetélő, taszító, emelő, feszítő rudak, kerekek, emeltyűk közt végighaladtunk.

Mindenki használja hát föl a tudomány kutatásait s egyesítse a köznapi tapasztalattal, az eredmény egy: lelkünkre ráerőszakolják a meggyőződést a természet célszerűségéről s magyarázat nélkül értjük, ha nem is definiáljuk a causa finalist.

Röviden fölhozok egyes adatokat, melyeket az újabb empirista tudomány a természet minden országából és a vizsgálat minden szakából fölhoz; a meggyőződés úgyis nem a célszerűség elvont fejtegetése által fogamzik meg bennünk, hanem inkább a látvány fönsége és a kivitelben meglesett causa finalis élvezete által. A célszerűségnek tapasztalatból merített fogalma szerint fogjuk azután megbírálni a sok kifogást, melyet az okokat tagadó természettudomány fölhoz. Már Aristoteles ajánlja, hogy minden okot, minden tényezőt azon tüneményben vegyünk szemügyre, amelyben leginkább lép érvényre, s nem az alsóbbrendű tüneményekben, melyekben az illető tényező típusa el van mosódva vagy más nevű behatások által eltompítva. Így a célszerűséget is nem kell elsősorban az élettelen anyagban fölkeresnünk, ahol a rendező eszmének végelhaló sugaraival találkozunk, hanem a szerves anyagban. Mihelyt szerves anyagról van szó, a szervek különféleségében a sejtek megszámlálhatlan sokaságában szemünk elé lép minden testnek vagy növénynek egysége, ez egységben az összhang, az összhangban a célszerűség. A szervezet lényege épen a sokféle részek egy egésszé való, célszerű alakulásában és egymásból való észszerű függésében áll. Hanem mily bonyodalmas egy állat vagy növény egységes szervezete, arról a mikroszkóp nélkül fogalommal sem bírnánk. Dressel jellemzése szerint alkossunk magunknak fogalmat e laboratóriumról, és az egymásba fogó sok kéz munkájáról.

Ha egy fűszált kézbe veszesz, a sejtek ezreit mérlegeled. Minden egyes sejt, — vannak köztük olyanok is, hogy 100 vagy 200 egymás mellé helyezve még egy milliméternyire sem terjednek, — bonyolódott vegyi folyamatok sokféle mozgások és áramok zajos színhelye. A sejtben, melyet nyulánk folyadék tölt el, úszik a sejt magva, sokszor azonban van több ily mag is. A tojásdad sejtburkot belülről egy átlátszóbb réteg béleli, melyből a központ felé kis karok ágaznak ki, ezek összefogózkodva tartják a sejtmagot. E kis mechanizmus közeit egészen a folyadék tölti ki, amelyben sokféle anyagrészecs úszkál. «Amire most

kizárólag figyelni akarunk, az a mozgás. Szünet nélkül tolongnak a sejtburkot bélelő rétegben a kis magvak, valamint a közbe kinyúló karokban vagy jobban mondva szálakban, sőt egy s ugyanazon szálon át ellentétes irányokban. Az egyes plazmaszalagokból kiömlik az enchiléma a hegyi patakhoz hasonlóan, mely szűk medréből előtörve a síkon szétárad. Lassabban folydogálva külön irányt vesz a szétoszló tömeg és elterül a sejt falán. Ezen is ellentétes irányban folynak a csermelyek, egymásba ütköznek, torlódnak s örvényben forognak. Többnyire azonban megmaradnak medreikben, s jó darabig haladnak egymás mellett. Az anyagrészecsek alakjuk⟨hoz⟩ s tömegükhöz képest majd lassabban, majd gyorsabban iramlanak az árban. Minél nagyobb az árban úszó parányinál parányibb jármű, annál könnyebben kerül zátonyra vagy megakad egy szögletben. Látni az iramló magvakat és szemcséket, amint fönnakadnak, torlódnak, azután rögtön megerednek, épen úgy mint a kövek s egyéb törmelék, melyet a hegyi patak ragad magával.» Emlékezzünk meg, hogy e leírás, nem alpesi patakok játékát állítja szemeink elé, hanem pici sejtnek változatos világáról regél. De e változatos mechanizmus mozgásán kívül sokkal erélyesebb a vegytani folyamat. Az egyes sejtben semmi sem állandó, a sejt teste folytonos asszimiláció és dezasszimiláció műtétei közt változik ; asszimilál és épít, hogy ismét rontson, gyüjt, hogy emésszen. Reinke tanár szerint, minden szerves állati vagy növényi sejt az atom-mozgás folyamának és örvényének tekintendő. E szédítő változásban pedig minden egyensúlyt tart.

Tekintsük a sejtek élelmezését ! A szervetlen világból fölveszi az egyszerű vegyületeket : a szénsavat és néhány sót, melyekben kálium, kalcium, magnézium egyesítve van kénsavval, salétrommal. De e vegyületeket nem használja a sejt ezen alkatukban, hanem a fölbontott elemeket tarka és állhatatlan kombinációkon keresztül igen bonyolódott és sok atomokkal bíró tömecsekké csoportosítja, melyek a szervetlen kombinációktól eltérőleg 150, 200, 220 atomot is tartalmaznak. Az ily számos atommal bíró tömecsekben növeltetik a vegytani feszerő és fölcsigáztatik a visszahatási képesség, és az első adott alkalommal fölbomlanak nagy meleget fejlesztvén ki, mely szükséges kelléke bárminemű életnek. E kis csodás laboratóriumok munkáját összehasonlítják az óra fölhúzásával ; midőn az órát fölhúzzuk, akkor karunk erejét fektetjük a rugóba, az ingaóráknál pedig le-

küzdjük a súlyok nehézségét, midőn azokat kellő magasságba emeljük, vagyis karunk erejét a nehézség erejévé változtatjuk; mikor pedig az óra jár, akkor a műbe befektetett erő lassankint fölemésztetik, legöngyölődik. Épúgy a sejtek vegytani laboratóriuma a fölcsigázott atom-egyesületek által sok erőt halmoz föl, mely a bomlásban fölszabadul és az élet céljainak szolgál. «De arra kell még figyelnünk, hogy a legutolsó sejt ⟨is⟩ mint mechanizmus, minden gépeinket messze túlhaladja. Láthatlan picinysége, legnagyobb egyszerűsége és kevés segédeszköz és szer fölhasználása dacára a műtétek beláthatlan sokasága fejlik ki benne. Csak mellesleg említjük, hogy a növényi sejtek a kifejtett meleggel ügyesebben bánnak, mint a legtökéletesebb gépek.»

Ez egy sejt élete, munkája, de az ezer és millió sejtek nincsenek elkülönözve, egy növényt, egy fát képeznek, — más funkciókkal bírnak a gyökérben, mással a törzsben és levelekben; micsoda ezer kéz tervszerű munkája, micsoda a strassburgi münster csoda-órája a sejtek rendezett köztársaságával szemben! S mint törekszik pótolni minden sejt a maga hiányait s mint változtatja működését, ha a körülmények változnak s ha külső tényező sebet üt e kis sejtben! Akkor csak sürgősebb a vegyifolyamat, a protoplazma fölhasználja minden erőit, minden más anyagrészecs hátraszorul, hogy az újjáalkotásnak útjában ne álljon.

A tökéletesebb növényeknél a célra való törekvés még föltűnőbb lesz, amennyiben a sejtek a szükséglet szerint majd ezen, majd azon munkálatokat végzik, hogy a körülményekhez alkalmazkodva az egésznek élete biztosítva legyen. Már most, ha elgondoljuk a legutolsó sejtben lefolyó műtéteket, melyek nem a szervetlen anyag törvényét, az egyensúlyt keresik; ha hozzávesszük, hogy e műtéteket nem az egyszerűen adott körülmények, nem a holt elemek egyesülését szabályzó törvény határozza meg, hanem egy a jövőben, változatos kombinációk fonalán elérendő cél; ha tekintetbe veszszük, hogy az élő sejtek szervezetben állnak egymás közt, mely szervezetnek nem az egyes sejt, hanem az egész szabja ki alakulását és összefüggését, hogy e szervezet bonyolódott hatás s visszahatás hosszú során végre virágát fakasztja és magvát érleli, s ezután elhal, hogy hamvaiból az új élet támadjon: akkor ellenállhatlan erővel kezdjük belátni, hogy itt nemcsak célszerűség van, hanem hogy egy előre megállapított cél szerint van minden kiszabva és kormányozva.

Mellőzöm a növényélet számtalan tüneményeit, melyek

a legcélszerűbb mozgásokkal vannak összekötve, és a csodálatos szabályszerűséget, mely a parányi viszonyokon át az óriási mérvekig mindenben arányt tüntet föl, minden egyes fajnak leveleit és virágait kecsesen formálta, és jóllehet minden növényben a változatosságot szereti, azt az egység vagyis a célszerűség rovására soha túl nem hajtja. A föld sava- és a nap sugarából szövi ruháját, építi gerendázatát; alakját és nagyságát vagy piciségét pedig megszabja az élet elve, a principium vitae, melyben a kifejlés ereje és a kifejlés vége, a cél azonosítva van.

Ha az állatvilágra térünk át, úgy itt mindenekelőtt maga a testi szervezet beláthatlan apparátusa, mely az egység jellegét hordja minden ízére vésve, fönnen hirdeti a célszerűséget, de teljes fényét csak e szervezetben lefolyó mozgások és folyamatokban tükrözteti vissza. Az állati testtel foglalkozó tudományok, dacára vivmányaiknak, inkább csak tapogatódznak, ha kérdezzük tőlük az idegrendszer magyarázatát. Mily mesterséges hálózat ez, hány szálból van fonva, melyeknek mint a billentyűknek más-más hang, más-más érzet felel meg! És ki birná csak távolról is ellenőrizni az idegekben játszó érzetek és ingerek árnyalatait és egymásba való átmenetelét! Ez idegek bizonyos szálain megindulnak az idegfolyamok, melyek ingerlik az izmokat és determinálják a munkára. Csak a célszerűség megvalósulása adja a mozdulatok helyes megválasztását a gyermekben úgy, mint a kifejlett testben; csak a megtestesült törvény tudja bebizonyítani és célra vezetni, amit az ember nem tud, nem ismer. Nevetni és sírni senki sem tanult, látni, hallani époly kevéssé, és tudod, hány ideg, izom mozog, hány determináció indul ki az agyvelő labirintjaiból, mikor ezek egyikére kedved támad? S minden szerv teljes fölszerelésében a maga helyén megfelel az összhangzó egésznek.

De ismételnem kell, amit kezdetben mondtam, a célszerűség elvont fejtegetésben elveszti begyőző élét; itt mindenkinek empiristának kell lenni, mindenki a testté vagy növénnyé alakult célszerűséget vegye figyelembe.

Az állati testben uralkodó célszerűség egyik kiváló hordozója az izomrendszer. Elemezzük röviden az izmok alkatát és működését, hogy a célszerűség eszméje e vizsgálatban kidomborodjék. Ismét Dressel jeles műve nyomán indulok. A sejtek belsejében lefolyó mozgás, valamint a testrészek, legyenek azok állatiak vagy növényiek, különböző funkcióiban észrevehető mozgások, a sejtnedv és a sejtburok, a proto-

plazma összehúzódási tehetségén alapszanak. A protoplazma rángatódzásaiból eredő gyanánt kifejlik az élettel együttjáró mindennemű mechanikus és fiziológikus mozgás. Hogy pedig a sejtekben még egyenlő mozgás az izmokban oly elütővé fejlődik, az az izmok, a szervek bonctani alkatától függ. Másképp mozog a szív, másképp a nyelv, a szem, mert a sejtekben eredetileg egyenlő mozgás a szervek bonctani alkatánál fogva elütő eredőt nyujt. Tekintse meg már most bármily kétkedő az izmok mechanizmusát; az összehúzódás az egyes sejtekben, s az ezekből álló ízekben és izmokban a tömecseknek megváltozott pozíciója által történik, valamint ha egy kör kerülékké lapul, az egyik átmérő irányában rövidülés vagyis összehúzódás történt. De mi szolgáltatja ez összehúzódáshoz az erőt, vagyis honnan az izom ez összehúzódási ereje? A helyváltoztatáson kívül az izom sejtjeiben vegytani műtétek folynak, melyek az elemeket oly vegyületekbe hozzák, hogy fölbomlásuk nagy meleget, vagyis feszítő erőt vonjon maga után; a keringő vér pedig ezen szakadatlan laboratóriumoknak mint megannyi gyárnak közlekedési vonala, egy művészies csatornahálózat, mely folyton hömpölyget medreiben életképes anyagot, s tovább söpri a hasznavehetetlent. «A tapasztalati adatok nyomán ekkép hozhatjuk benső összefüggésbe az izomban lefejlő műtétet. A meghatározott anyagból fölépülő és művészieseu elrendezett izomrendszerben az állati test nemcsak ágyúhoz hasonló mozgási készülékkel bír, hanem azt mozgató erővel, lőporral is megtölti . . . úgy látszik, hogy a fehérnye-részek az izomban lőporként hatnak, amennyiben tömecseik először megpattannak és azután az oxigénben elégnek. Hanem valamint a lőpor a mozgató erőt az elemek vegyületében mint potenciális energiát, vagyis mint feszerőt bírja; épúgy az izom kifejlődő ereje a vegytani egyesületekbe lépő elemekben mint feszerő rejlik és a megtörtént egyesülés által fölszabadul. Továbbá, valamint az ágyúban a lőpor nem sül el magától, hanem a gyutacs szikrája által, épúgy az izomnak is működése megindításához az idegen végigfutó ingerre van szüksége. Az inger nem ad erőt, hanem csak fölszabadítja, megindítja a már fönnlevő, de lekötött erőt.» (Dressel: Der belebte und unbelebte Stoff.)

De az izom munkájának célszerűsége különösen nyilvánul az izmok alkalmazkodásában a külteherhez, vagy bármely leküzdendő akadályhoz. Mert az izom oly alkalmasan működik, oly kiszámított arányban, mintha a legügyesebb gépész ülne benne és kormányozná. Nagy terhek leküzdésében a fölsza-

badult energiának nagyobb része fordíttatik a mechanikus munkára, körülbelül egy harmada; kisebb erőfeszítésnél $^1/_5$, még kisebbeknél $^1/_{20}$; nagy munkáknál e szerint takarékosabb gép, kisebbeknél pedig csak valamivel jobban köti le és hasznosítja az erőt, mint a közönséges gőzgép.

Ezek a természet csodái, az örök célszerűség rejtett körvonalai, szakadozottan kerülnek napfényre, csak mint törmelékei az Isten remekművének, melyet az anyagba rejtett. Az ész szikrája ez a holt matériában, mely jóllehet természeténél fogva nem az egység, nem az összhang, nem a önnálló rend hordozója, a causa finalis békóiban a szférák szimfóniájára és a sejtek és az izmok tarka játékára képesíttetik.

Ha pedig az idegek befolyására vagyunk tekintettel, melyek ingerkedése folytán a különféle izom működik, akkor az összefüggés finom szálai a célszerűség újabb argumentumát szövik. «Az idegen végigfut a determináció folyama vagy az agyvelő legmagasabb központjából, s ez a lélek akaratát és parancsát közli az izommal, vagy az alsóbbrendű idegközpontokból, ahonnan a kellemes vagy kellemetlen érzeteket követő inger származik, vagy a vegetáció idegcsoportozatából a nélkül, hogy azt érzéki észrevevés megelőzné vagy követné.» (U. o.)

A fiziológia terén ez idegrendszer befolyása következtében támasztott mozgások száma beláthatlan, akár azokat tekintjük, melyek az akarattól függnek, akár azokat, melyek a természet impulzusa folytán mennek végbe az élő testben. S utóvégre a célszerűséget az akarattól függő mozgásokban is, nem az akarat hozza létre, hanem be van az már fektetve a szervezetekbe. Hány ideget s izmot mozgatsz, ha sírsz, ha nevetsz, ha szédítő gyorsasággal ide-oda kapkodsz; hol adod föl az akarat határozatát, az idegrendszer mely billentyűjét érinted, ha kis ujjadat mozgatod és az ideg elektrikus folyama mint ismeri ki magát a nagy hálózatban, s nem téved, eltalálja a mozgató izmok végső elágazását!

A legnagyobb célszerűséget látjuk mindazon folyamatokban, melyek öntudatunk nélkül bonyolódnak le; milyenek a belső szervek működései, a tüdő folytonos munkája, a szív mozgása, az anyagcsere, a vér keringése, az életnedvek előállítása és célszerű elszállítása, a tápanyagnak arányos elosztása, mindamellett, hogy megállapodás⟨sal⟩ és változatlan merevséggel sehol sem találkozunk. Azután tekintsük meg az állati testet és alakját, mely az embrióból fejlődött, és a kezdetben különbözetek nélkül elnyúló nyálkás anyag-

ból ideggé, csonttá, izommá tömörödött, mely bonyolódott alkotású szerveket vett föl magába, mely az ereken úsztatott anyagból itt csakis csontot, ott velőt, itt izmot, ott hajat és szarvakat képez, s nem többet, mint kell, s nem hozza elő a csontot az azt előállító vegyifolyamat miatt, az izmot és ideget és bőrt sem a megindult és vegyülő elemek szükségszerű egyesülése miatt, hanem az egésznek mint egységesnek előállítása miatt. Minden folyamat, jóllehet fizikai vagy kémiai, nem határoztatik meg irányadólag a tömecsek természetes sajátságai és erői által, hanem a vegyifolyamatoknak viszonya által a célhoz, az állat életéhez.

A célszerűség ugyanazon eszméje, mely a szerves testekben a lét legnagyobb egységét, az életet létesíti, rendezőleg áthatja a szervetlen természetet is. Mert nem elég az élethez, hogy az állati vagy növényi test fölszerelésében az élet belső föltételeit egyesítse; kell, hogy a talaj, melyen állni vagy nőni akar, el ne nyelje, hogy a lég éltesse, hogy a nap ne perzselje, hogy a meteorok össze ne zúzzák, hogy a fagy ne jegecesítse, hogy az anyag necsak kővé s fénnyé tömörülve körítse, hanem hogy minden elem kellően elosztva, minden hatás mérsékelve dédelgesse a természet amily remek, oly érzékeny gyermekét: a szerves testet és kifejlett s másokra is átszármaztatható életét.

A földgömb és az egek mechanikája, az elemek alkalmas egyesülete, a föld kellő távolsága a naptól, a hő és fény által rezgetett éthervilág, a meteorológia hatalmas tényezői és azok változatai, a víz, a lég, a gőz óvó hatásai, alkalmas arányai... mindez, amennyiben célszerű, összehasonlítható egy sziklás lejtőn alakítandó kert előmunkálataival, védfalak emelésével, feltöltés- és egyengetéssel; ha mindez összevág, s a legfelsőbb cél alá alkalmasan sorakozik, akkor terülnek el majd a kertben a viruló virágágyak és zöldelő szőnyegek.

A világ célszerűségét is, eltekintve a kívüle fekvő végcéltól és a lét alapokától, az Istentől, a földön létező legfőbb lényhez, az emberhez mérjük. Célszerűnek mondjuk e rendet nem absolute, elvontan minden terminustól, melyhez viszonyítsuk, hanem relative, amennyiben e sorrend alsó tagja úgy fűződik a következőhöz, s ez ismét a föllebbvalóhoz, hogy valamennyi a legfelsőbb tagnak szolgáljon; az erők összefüggésében lépcsőt látunk, minden egyes fok arra való, hogy a legmagasabbhoz vezessen, s ez pedig minden alsóbbra támaszkodjék!

A szofisztikával egyesült materializmus azonban alkal-

mat fog szolgáltatni magának a célszerűség fogalmának tüzetesebb megállapítására, mert a tények ily döntő érvelésével szemben a rossz szándék is alig győzi a fogalmak elferdítését; annál kevésbbé kell ilyesmit föltennünk a materializmus értelmes képviselőiről, kik többnyire természettudósok s egyesül bennük a természet ismerete tudományuk iránt való hevüléssel és odaadással.

Egyelőre vessünk még egy pillantást az élettelen természetre. Épen mert élettelen anyagról szólunk, nélkülözzük a részletekben az egyediséget és az egységet, nélkülözzük a részek különbözőségét és következőleg egymás alá való rendeltségüket, nélkülözzük a szervezetet, mely épen e két tényező összeadásából származik: a különböző részek alárendeltségéből és a részeket uraló egységből, más szóval az anyagból, melynek részei magukban véve egymással nem törődnek, egymásra tekintettel nincsenek és az eszméből, mely az anyagban megvalósul, egységet és célszerűséget fektet bele.

Ezen gondolatból kiindulva a célszerűséget az élettelen természetben szemmel láthatólag nem az egyes elemek vagy testek és vegyületek rejtik, a vizsgálónak inkább az anyag összegére és arányos fölosztására kell figyelni, ezekben fogja föllelni a természeti tünemények⟨nek⟩ s változatlan menetüknek okát és a szerves világ fennállásának föltételeit. Ha egy darab kövön, vagy a hidrogén és oxigén bizonyos vegyületén akarom föltüntetni a célszerűség momentumát, silány vagy alig érzékelhető valóság körül tapogatódzom; hanem ha tekintem az erő körforgását a szervetlen természetben, az erő megmaradásának törvényét, a változatlan viszonyt, melyben a hatások milyensége s mennyisége új meg új fordulatokban előkerül, s az egész szervetlen természetet, amint minden ereje, minden tüneménye az élők hármas országával szép összhangban áll, létük föltételeit nyujtja, nagyban segíti, éltüket és fejlődésüket védi, akkor a célszerűség a mindenség holt mechanizmusában is előtűnik, és a kutató analógiát fődöz fel benne a szerves testtel s az analógia folytán a szerves test nevét is átviszi a szervetlenre: beszél a mindenség organizmusáról!

Ezen inkább theoriának látszó gondolatsor után merítsük a szervetlen anyagból is a célszerűség eszméjét.

Mellőzöm a buzdító szót, mely az égre tekinteni fölhí, és a szférák harmóniáját akarja ellesni. E nagy mechanikus mozgások óriási mérveik által imponálnak, de csodálatosab-

bak azok, melyek ha szűkebb körre szorítkoznak is, változatosságuk és elenyészően végtelen elágazásuk által kötnek le,

A természet gazdálkodását általában tekintve a célszerűségnek fontos szerep jutott a növényországnak az állatok és a szervetlen természet közé való behelyezése által. A szervetlen anyag főtörvénye az egyensúly, s következőleg a legállhatatosb egyensúly. Az utolsó tömecs is mindenütt, minden vegyületében, kevés kivétellel a legbiztosabb és háborítlan egyensúlyba törekszik helyezkedni minden más anyagrészeccsel; azért elhagyja az egyik elemet, ha a másikhoz jobban vonzódik, vagyis ha vele szorosabban egyesülhet; épúgy kiválasztja a változásnak kevésbbé alávetett tömecsállapotot, így általában észrevesszük, hogy a természeti változások folyama a légnemű tömecsállapotból a folyékonyba s ebből ismét a szilárd halmazállapotba áthajlik, a szilárd halmazállapot pedig ismét kétféle, vagy az elem sajátságos erői rendezik minden külbefolyástól menten, vagy pedig megakadályoztatnak természetes hajlamaikban, az első esetben előáll a jegecesedés, a másodikban a rendetlen tömörülés; a jegeces halmazállapot szilárdabb, mert természetesebb, mert csakis az anyag sajátságos erői alakították; s íme azt vesszük észre, hogy a jegeces halmazállapot felé nehezednek az elemek mind, s szabályos tengelyrendszerek szerint tömörülnek. Mindenütt tehát szilárd halmazállapot a cél, melyhez siet az anyag, siet túladni minden mozgáson, siet megmerevülni. De csak akkor éri el e célját, vagy azt mondom, el nem éri célját a nélkül, hogy a mozgást képező vagy a mozgással együttjáró hőn is túl ne adjon. A természet nagy folyama tehát merev s fagyos óceánná akar lapulni, kő és jég borzalmas terei födik majd a végtelen ürben egyre bolygó élettelen tekéket.

De a célszerűség gátat emel a szervetlen anyag ez életölő áramának, s amily hódító és ellenállhatlannak látszik az óriási, mindent megtörő erők rohama, époly enyhén s gyengéden játszik vele, s játékában megbénítja hatalmát a földet ruházó pázsit és lomb, a növényország, mellyel a célszerűség bevonta a hideg s élettelen anyagot, hogy gátat építsen öldöklő törvényszerűsége ellen s lehetővé tegye az állati életet is.

Ha ugyanis emlékezünk azon kevés rövid adatra, melyet föntebb fölhoztam a sejt élete köréből, észrevesszük, hogy a növény szervezete épen a megfordított munkát végzi, mint az élettelen anyag. Ez szilárd és biztos egyensúlyba tereli

az elemeket, a növény pedig minél állhatatlanabba ; az merevségben megbénít minden mozgást, a növény halmozza a mozgató energiát ; a holt anyag túlad minden melegen, a növény gyűjti és fokozza a túlcsigázott vegyületek és bomlások tarka játéka által a hőt ; tehát a növényzet megakasztja, sőt visszafelé indítja a megmerevülés, az elhalás ijesztő folyamát. Összeköttetésben a növényzet életével a célszerűség által uralt világrendnek két tényezőjére figyelmeztetem még a kutatót, az egyik a tűz, a másik a víz. A tűz a napból árad a földre, izzító sugarak, mint étherré vált tűzfolyam alakjában. A napsugarak energiája szállítja a növényzetnek az eleven erőt, mely által a szervezet végighajthatja az elemeket a vegyületek azon skáláján, melyen az élettelen anyagból élő anyag támad, a szervezet kiépül, levelek⟨kel⟩ s lombbal ruházkodik, szóval a növény él. A növényzet életét tehát első fokban a nap fém- és lávaóceánjának kisugárzott heve ápolja s fejleszti : «a nap fényében és hevében a növényi élet igazi ős forrására bukkanunk.» (Tyndall : A hő. 14. fej.).

S a célszerűség⟨nek⟩ mily folytonos s a világ minden rétegén és zugán végighangzó himnusa a napból kiáradó tűznek munkája és képessége millió alakot ölteni s Ovidius metamorfózisainál merészebb változatokban bejárni a földet ! Sir John Herschel idézete Tyndallnál összefoglalja a nap hevének munkálatait : «A napsugarak képezik majdnem valamennyi,a föld felületén végbemenő mozgás végső forrását. Hevök létesíti a szeleket s a légkör villanyos egyensúlyában mindazon háborodásokat, melyek a villám jelenségét s valószínűleg a földdelejességet és az északi fényt is előidézik. Éltető hatásuk képesíti a növényeket táplálék szedésére a szervetlen testekből, valamint arra is, hogy részükről ember és állat számára táplálékul szolgáljanak, s forrásává legyenek ama nagy, erőkészletbeli raktáraknak, melyek széntelepeinkben nyugszanak az ember használatára. Ők okozzák, hogy a vizek a levegőt gőzalakban átjárják, s megöntözik a földet, forrásokat és folyókat alkotván. Ők idézik elé a természet elemeiben a kémiai egyensúlynak mindazon megháborításait, melyek a vegyülések és vegybomlások során keresztül új termények hoznak létre és anyagcserét keltenek. Maga a szétmállás is, amelyet a földterület szilárd alkatrészei szenvednek s melyből a föld geológiai változásai legfőképen állanak, egyrészt majdnem egészen a szél és az eső gyakorolta lesúrolásnak, a forróság és fagy váltakozásának tulajdoní-

tandó — másrészt pedig a tengerhullámok folytonos csapkodásának, melyeket napsugarak okozta szelek mozgatnak; ... (e lesúrolások folytán) nem lesz nehéz fölfognunk, mint törhet ki a földalatti tüzeknek az egyik oldalon lefogott, a másikon pedig fölszabadított rugalmas ereje oly helyeken, hol az ellenállás épen csak hogy elegendő visszatartásukra; nem lesz tehát nehéz magát a vulkáni tevékenység jelenségét is a nap befolyásának általános törvénye alá keríteni.» (U. o.)

A részletekbe hatoló búvárkodás e képet tökéletesbítheti; az «exakt tudomány» fölvont vitorlákkal evez a mechanikus erők összefüggésének és egyesítésének már közeledő révpartja felé. Ha e mechanikus egyenértékben és egységben «Milton eszméinél» nagyobbat lát, buzduljon csak rajta, munkáját s fáradalmai vívmányait az igazság szolgálata alól ki nem vonhatja.

Mielőtt a célszerűség jelentőségére és a materializmusnak vele szemben elfoglalt állására térünk, a természet háztartásának még egy fontos tényezőjét kell figyelembe vennünk: a vizet. Ez adatcsoport is csak arra szolgáljon, hogy míg egyrészt a már elismert célszerűség újabb bizonyítékát földeríti, másrészt azon gondolattal is megbarátkoztasson, hogy tulajdonkép a csodált összevágó tünemények talán máskép is, más rendben is történhetnének. Fontos kétkedő gondolat!

A hő megtöri a víztömecsek bilincseit, s egymástól elkülönzi őket, könnyűségüknek a levegő hágcsóul szolgál, fölemelkednek és majd az alsó, majd a felsőbb légrétegekben terjednek el. Finom láthatlan fátyolként lebegnek tenger és szárazföld fölött s amily gyengéd, oly áttörhetlen védőburkát képezik az életnek. A vízgőz nagy mérvben megakadályozza a hő sugárzását, mely elillanni törekszik a földről a világűrbe, s így a vízgőz a viruló és élettel behintett földfelületnek ruhája, mely azt a fagytól megóvja. Pedig a víztömecsek a levegő parányi százalékát képezik. Tyndall számításai szerint az egyes atomokra gondolva minden kétszáz nitrogén és oxigén atom közé egyetlenegy víztömecs esik. Ez az egy 80-szor hatalmasabb, mint ama kétszáz a hősugárzás megakadályozásában, a hő át-nem-bocsátásában; ha pedig egy nitrogén vagy oxigén atomot hasonlítunk össze a vízgőz tömecseivel, kitűnik, hogy a vízgőz tömecseinek 16.000 akkora a hatása, mint az oxigén és nitrogén parányoknak. Ebből következteti: «Oly takaró a vízgőz, mely Anglia növényéletének szükségesebb, mint az embernek a ruha.

Tűnjék el egyetlen egy nyári éjtszakára a vízgőz abból a levegőből, mely ez ország felett elterül, s bizonyosan meghal minden oly növény, melyet a fagyás hőmérséke megölhet. Mezőink és kertjeink melege pótolatlanul kiáramlanék a térbe, s a nap oly sziget felett kelne fel, melyet a fagy vasmarka szorít össze.» S így szerepel számtalan tényező a természet háztartásában, melyre sohasem gondol, aki a változások fátyolát nem szellőzteti s nem szedi szét a tünemények sokszoros titkos szálait. A meglepő elrendezés, az összefüggés merészsége ilyenkor a csodálat szavát lebbenti el a szemléletbe merült kutató vagy olvasó ajkairól, s a lélek ily lendületében könnyű az érzéki tapasztalat fonalán áthatolni a transzcendentális igazság tételeihez, s keresni a célszerűség kútfejét, a rendező értelmet. Megesik ez a megtestesült empiristákkal is, kik azután jónak látják lehűteni a lélek hevülését, s megszegni a szárnyakat, melyek az érzék által uralt anyagi tüneményeken túl mélyebb, fontosabb rendező ok után kutatnak.

Tartsuk szem előtt a célszerűség bizonyítására fölhozott adatokat, s térjünk át az empirista természettudósok nézeteire, melyeket a folyton előbukkanó célszerűségről bármely tekintetben kockáztatnak.

Alkalmas illusztrációt szolgáltat e tekintetben a híres vándor-búvár és tanár, Tyndall úr. A vízről értekezvén előadja, hogy a víz 4° Celsiusnál a fagypont fölött eléri legnagyobb sűrűségét, mely 4°-on alul és 4°-on felül egyaránt kisebb. Ha tehát a víz felső rétegének hőmérséke 4°-ra száll, ezen réteg aránylagos legnagyobb sűrűségénél fogva a fenékre száll, s egy más réteg kerül a fölszinre, mely ha lehül, ismét másnak engedi át a felület rétegét. A négy fokú víz háborítlanul lepi el a fenéket vagy nagyobb mélységnél a medret, mert ha a fagy «vasmarka» szorítja is a felsőbb vízrétegeket, azok megfagynak, miután zérus fokú hőmérsék mellett kisebb sűrűséggel bírván, le nem bukhatnak. De a víznek ezen magatartása a szabályon kívül áll; a többi testek, ha folyékony állapotból szilárd halmazatba mennek át, mindig megsűrűsödnek; a víznél az ellenkező eset áll be. A víz e kivételes magatartása teszi lehetségessé a vízben élő állatok s növények fönnállását, különben bennfagyna minden szerves lény s tavaszkor úgy húzhatnók ki halainkat a jégből, mint a mammutokat és az elefántokat Szibéria folyamaiból. Mindenki indíttatva érzi magát a víz e magatartásában egy teremtő értelem rendelkezését látni, mely épen a vizet választja ki arra, hogy ily természetes sajátságok mellett

oly bőséges életnek menhelye legyen; vagyis, hogy a földet nagy terjedelemben borító víz, mely azon különös sajátsággal bír, hogy 4 fokú Celsius hőmérséknél legsűrűbb — és a szerves világ sokféle fajai ily kedvező, életbiztosító körülmények közt találkozzanak, ez egy célok után induló értelemnek műve.

Vegyük figyelembe Tyndall úr megjegyzéseit, melyeket e pontban kockáztat: «Természetes, hogy az ily tények megragadják, és pedig joggal ragadják meg a kedélyt. (Magától értetik, hogy az ily tények nem az ész fóruma elé tartoznak, szerinte csak kedélyömlengések ébresztésére alkalmasak.) Az élet vonatkozásai az élet feltételeihez, a célnak és eszközeinek megfelelő volta, — igaz — a legnagyobb mérvben felébresztik a természetbúvár érdeklődését. De ha természeti tüneményekkel van dolgunk, gondosan kell őrködnünk az érzelmek felett (és az okság elvén épülő szillogizmusok fölött?). Gyakran odavisznek bennünket, hogy akaratlanul túlhajtsunk a tények határain (az érzék és a tünemények mérhető, osztható, markolható valóságán, — mert természetesen azon túl nincs tény, minden képzelődés.) Így például, hallottam hivatkozni a víznek most érintett csodálatos tulajdonságára, mint megdönthetlen bizonyítékára a tervszerű szándéknak. Miért, hozzák fel, miért kellene csupán a víznek így viselnie magát, ha azért nem, hogy a természet megvédhesse magát önmaga ellen?» (A hő. 3. fej.). Tyndall cáfolata pedig abban áll, hogy azt mondja: nemcsak a víz, de a bizmút is viseli magát ily rendetlenül.

A bizmútban nincsenek halak, s az olvadt bizmút magaviselete mégis olyan, mint a vízé. Mindenesetre a bizmút pajkos magaviseletű egy lény a természet háztartásában, mely, úgy látszik, bolondot űz álmélkodó bölcsekből, kik e háztartásban rendet látnak és célszerűséget csodálnak.

De ne hagyjuk Tyndallt egymagát, ki az olvadt bizmúttal kezében utóvégre is az egész célszerűséget leforrázni akarná; — különben egy csésze olvadt bizmút silány argumentum a századok gondolatélével fölszerelt philosophico-theologikus faltörő kos ellen, melynek neve: causa finalis. Csak rajta! nem vesszük rossz néven, ha a természettudósok laboratóriumukból néha-néha kirohanást szerveznek. Hiszen ezek az urak, kik természettani, vegytani, élettani, bonctani termeikben a természet minden butordarabját szétszedték, vagy legalább ízrül porrá tépték, találnak itt egy szemet, ott egy magot, amely célszerűtlenül szerepel, s aki több célszerűt-

lenség után vágyódik, azt vigasztalják a csillagok ismeretlen világával: ki tudja, hogy van ott minden, van-e ott rend stb.? «Mi a világhegységnek csak egy szakadékába látunk — mikép ítélhetnők meg annak kövei után az egész hegységet»; — mondja az egyik, s mondják utána a többiek.

Helmholtz híres fiziológus elmélkedvén érzéki észrevevéseink biztossága- és pontosságáról, tehát épen azon pontokról, melyek a szerves testben nyilatkozó célszerűséget mindenki elé fényes világításba helyezik, ily módon iparkodik a jó sugallatot elnémítani: «Ha e megegyezés az érzéki észrevevések és tárgyaik közt a szerves teremtő erőnek műve volna: úgy valóban bámulnunk kellene annak célszerűségét». Ez az első benyomás nyilatkozása, tudós- és tudatlannál egy, utána jön a superplus, amivel a tudós rendelkezik: a kétely. S mi ássa alá Helmholtz hitét a célszerűségben? Ne is szóljunk azon mindenesetre meglepő eredményekről, melyekhez a szemmérési és optikai vizsgálódások vezettek, s melyek szerint a szem, nemcsak hogy nem tökéletesebb optikai eszköz azoknál, melyeket az ember keze alkot, hanem a dioptrikai eszközök kikerülhetlen hibái mellett még olyanokat is mutat, melyeket mesterséges eszközöknél élesen megrónának, s ne szóljunk arról sem, hogy a fül a külső hangot szintén nem közli velünk valódi erősségének viszonyában, hanem azt sajátságos módon szétbontja, megváltoztatja, s magassága szerinti különböző mértékben gyengíti vagy erősíti.* A szem nem a legtökéletesebb optikai eszköz, mutat hiányokat; épúgy a fül nem a legtökéletesebb akusztikai eszköz, megváltoztatja a hangot; — tehát? nem célszerűség alakította e szerveket? ezt kérdezem, mert nevetségesnek látszik e következtetést Helmholtz szájába tennem.

Látszólag nyugodtan, de annál nagyobb virtuális hévvel támadja lépten-nyomon a célszerűséget, amint azt a közönséges emberi értelem fölfogja, Lange a materializmus borostyános történésze. Ismételten visszatér e kényes pontra Demokritustól egész Büchnerig. A második könyv második részében már kétségen kívül állónak gondolja, hogy a természet eljárását nem lehet összehasonlítani azon fogalmakkal, melyeket mi a célszerűségről birunk. Ez a tények szava, s a jövőtől újabb bizonyítékokat nem várhatunk. Nagyon sajnálunk egy tudományos nézetet, mely csak állítólagos bizonyossága dacára a jövőtől döntőbb érvet nem várhat,

* Helmholtz: A természettudományok céljáról s haladásairól.

s oly tarthatlan alapon emelkedik. De jól van; a tények szava hajthatlan parancsszó. Csak értsük meg mi is! Lange érdekes képekben beszélteti: ha egy ember, hogy egy nyulat lőjön, millió puskát süt el keresztül-kasul a mezőn, ha tízezer különböző kulcsot készített, hogy egy elzárt szobába jusson; ha egész várost épít, hogy egyetlenegy házban lakhassék, a többit pedig átengedi viharnak, esőnek: akkor ez eljárást senki sem mondaná célszerűnek s annál kevésbbé gondolná, hogy ebben valami magasabb bölcseség, mélyebb okok és értelmünket felülmúló eszélyesség rejlenek. De aki az új természettudományból akarja meríteni ismereteit a fajok fönnmaradása és szaporodásáról, az mindenütt az életcsirák roppant elpazarlását fogja észrevenni. A virágporban s az általa termékenyített magban, a magból sarjadzó növényben, az ismét magot s gyümölcsöt hozó szervezetben ugyanazon mechanizmust látjuk, mely az ezerszeres sarjadzás, és a kedvező körülmények találkozása által az életet annyiban fönntartja, amennyiben azt fönntartva látjuk. Az élőnek veszte, a kezdeményezésnek sikertelensége a szabály, a természetszerű kifejtés pedig csak különös eset czer közt.

Lange argumentumának éle tehát az, hogy a természetet sarjadzásában és fejlődésében elválaszthatlan társként követi a halál. Számtalan csira, számtalan mag, pete és tojás hiábavaló, mert életre sohasem ébrednek. A célszerűség azonkívül úgy hozná magával, hogy annyi élet ne ébredjen, ha csakhamar szemet kell húnynia. Ha valaminemű célszerűség egy teremtő értelem előtt intéző eszme gyanánt lebegett volna, lehetséges-e, hogy azon értelem annyi csirát és magot kivet az elemek dulakodásába semmiért és semmire. Szóval mire való a mag, a csira másra, mint hogy kikeljen? de nem dolgozik célszerűen, ki a csirát úgy veti el, hogy ki ne keljen. Az ily érveléshez könnyen fűzhetnénk hosszú és tragikus elbeszéléseket az állatvilágból; a létért való küzdelemben sok exisztencia megy tönkre; a célszerűséget az élőknek egymás közt és a könyörtelen természet ellen folytatott harcnak véres nyomain kell kutatnunk. Hiszen a madár, melynek kis szívét énekében repesni gondoljuk, rovarok- és magvakkal táplálkozik, tehát gyilkos és kegyetlen; de felé is csak a veszély, csak a halál torka tátong, a ragadozó kánya, vércse megreszketteti, s fészkét, hol a kis család már pelyhekben nyugszik, vagy még csak tojásokban rejlik, csúszó-mászó ellenség kerülgeti. A struggle for existence mind szűkebb karikákba szorítja s ropogtatja az emberi társadalmat is, itt

is csak harc az élet, és a nyerészkedés és önzés korában a legnagyobb bőség és pompa egy lenyűgözött és kiszivattyúzott rabszolgaosztály vállaira nehezedik s nehezült.

Ha az élet és a természet átkos s azért egy gondviselő célszerűségnek be nem tudható oldalait bölcsészeti rendszerbe foglalva látni akarod: a német bölcsészet romokkal födött telkén egy üregbe vonulva, háttal a világnak, viperák és hiénák ködképeitől undorítva megtalálod Schopenhauert. De ha a német bölcsészettől megóvni akarod természetes józan eszedet, s okosan óvakodol, hogy a mételyből semmi se ragadjon rád, üsd föl hát Eötvös Karthaüziát s olvasd el a kor és a szellem tehetetlenségét, renyheségét, bárgyúságát reprezentáló főhősnek egyik lamentációját. Egy elég lesz; ha ugyan ily olvasmány által nem akarjuk növelni a megelégiázott célszerűtlenséget. Csak bénítani, s az ifjú erőt lecsapolni képes a főhős, ki mellesleg legyen mondva, miután a bűn és a gyarlóság igen hízelgően színezett pályáját befutotta, egy fensőbb eszme emelő és éltető behatásán kívül, inaszakadtan, erő és elszántság nélkül mereng s mered fölbomlása felé. Az ily élet s ily olvasmány csak célszerűtlen embereket állít a világba, kik olyanokká lettek akaratuk s nem a teremtő értelem szándéka folytán. De félre a kritikával! Ime az ily ömlengések csupa illusztrációk Lange érvéhez, mely a célszerűség fantomját hideg vízzel locsolgatja.

Nincs célszerűség, hol millióból egy él; nincs célszerűség, hol ezer és ezer életképes lény halál és élet közt lebeg, hogy egyesek kifejlődjenek; nincs célszerűség, hol a lét határait két gyilkos, fojtott életcsirák és tönkretett exisztenciák milliói-tól átkozott gát képezi: a születés és a halál, — két nagy sír, az elsőben számtalan elvész s kevés menekszik, hogy a másodikban ez is elmerüljön.

Ekkép nyúlik át a materializmus a pesszimizmus konfuziójába, máshol meg az idealizmus mámoros ködös világában veszti el fejét! Ó «exakt és reális tudomány», hová fogsz még elbotorkálni! Csak vigyázz, hogy elkeseredettségében a vén Aristoteles padjaiba ne tévedj s peripatetikus légy! — merész és borzalmas gondolat.

Sokat lehetne még fölhozni a természettünemények sorozatából, ami célszerűnek nem igen látszik. Míg egyszer adatok⟨nál⟩ és tényeknél maradunk, milyenek a Tyndall, Helmholtz és Lange által fölhozottak, addig a felelet nem lesz nehéz. Vannak még a materialisztikus világnézetnek más, általánosabb érvei, melyekre szintén később reflektálunk. — De

előbb még egy megjegyzést a természettudósokról, kik közt a két első kiváló helyet foglal el.

A természettudomány egyes szakait nem kell összezavarnunk a bölcsészettel; fizika, kémia nem bölcsészet; nyomoznak ugyan okokat, földerítik az összefüggést, de mindkettő a tünemények határain belül marad; legmagasabb állásukat akkor fogják elérni, ha mindkettő a keretébe eső tüneményeket megismeri: methódusuk pedig abban áll, hogy az ismert tüneményekből az ismeretlenekre következtetnek; de minden tünemény- és természeti tényekről beszéljenek, soha valamiről, ami e régión fölül áll. Az anyagban azonban, mint az örök és végtelen lét participációjában metafizikai igazságok is rejlenek, azokhoz a természettudományoknak semmi közük. Lehet-e vagy nem lehet valami elegendő ok nélkül? micsoda a hatékonyság? teremtve van-e az anyag, kormányoztatik-e a célszerűség törvénye által? vannak-e befolyások az anyagra, vonatkozások anyagban, melyek más, szellemi szférára utalnak? stb. A természettudós, kit gazdag tapasztalata és rendezett gondolkodás képesít e kérdésekkel is foglalkozni, foglalkozhatik azokkal minden szemrehányás nélkül, sőt indíttatva is érzi magát, hogy a detail munkát egységesen összefoglalja, és azt mélyebb alapokokkal és fensőbb érdekekkel összeköttetésbe hozván egységes világnézet kidomborításához emelkedjék, de mindezt nem a szigorúan határolt természettudományi álláspont hozza magával, hanem a metafizikai kiindulás, melyet míg emberi ész kutatja a természetet, egy búvár sem fog nélkülözni tudni. Tartsák tehát a természettudósok magukat, ami a célszerűséget illeti, Tyndall nyilatkozatához: «Egyszersmindenkorra kimondom, hogy a természetvizsgálónak, mint vizsgálónak, célokkal és szándékokkal nincs semmi dolga. Hivatása az: hogy nyomozza mi a természet? és nem az, hogy miért ilyen: ámbár ő is, mint mások, sőt még inkább mint mások, el lesz néha ragadtatva csodálatában azon titkok felett, melyek közt él, s melyeknek megoldásához tanulmányai kulcsot nem szolgáltatnak». (A hő. 3. fej.) Méltán, a természettudomány mint a tünemények okainak és összefüggésének földerítője csak nem akarja apriori kihirdetni, hogy ezen kívül semmi sincs s hogy az anyagi világban nincsenek fensőbb igazságok visszatükröztetve s az anyag fölvevő képessége szerint megvalósítva, melyek a természettudományi álláspontról nézve teljesen «titkok», s remény nem lehet, hogy az empirikus tanulmányok megoldásukra kulcsot szolgáltassanak. A kiterjedt anyag és

a mozgás mindennemű górcsövek-, hőmérők- s mérlegekkel rendelkezésükre állnak, a többit hagyják másoknak.

Isenkrahe szintén ügyesen választja el a természettudományokat a teleológiától, vagyis célszerűség tanától: «A teleológia helye a természettudományok mögött van, és akkor használja föl a természetvizsgálat által rendbeszedett anyagot, hogy e kérdésekre felelhessen: honnan s mire való mindez? Oly kérdések ezek, melyekhez a természettudósnak nincs semmi köze, s azokban nincs szava, de époly kevéssé van joga a teleológusnak meghatározni, mi az a «minden», ami a természetben fönnáll, és történik, ami a természethez tartozik. De a természettudós is elveti a sulykot, és visszaszorítandó korlátai közé, ha mondani merészli: a természethez tartozik csak az, amit én találtam, vagy: amit észre nem lehet venni az érzékek és eszközökkel, az nem is létezik».* Csakhogy e válaszvonalat sokszor tekintetbe nem veszik s különösen a természetvizsgálók részéről történik áthágás, mert jól esik anyagelvi rokonszenveiknek egyet rúgni a teleológián. Hát ugyan Tyndall úr megtartja-e a másoknak adott jó tanácsot? épen nem. A bizmút pajkosságával akarja megszégyeníteni az őszbeborult teleológiát; mert a bizmút is ugyanazon magatartást követi mint a víz, következik abból, hogy a víz kivételes sűrűségi állásában semmi célszerűség nem mutatkozik. A természettudóstól erre nézve megvonjuk a szót; az ő dolga csak abban áll, hogy megállapítsa mind a két tényt: a víz meg a bizmút ily szabályokat követ, a többivel ne törődjék.

A bizmútféle ellenvetésekre a célszerűség szempontjából alkalmas feleletet adhatunk. Kérdezzük Tyndallt: csak akkor lenne-e célszerű a víz magaviselete, ha nincs az elemek tarka tömegében és a vegyületek végtelen sorában egy sem, mely a vízzel egyenlő viseletet mutatna? Az «élet vonatkozásai az élet feltételeihez, a célnak és eszközeinek megfelelő volta», a konkrét esetben a hüllők és növények élete a víz kivételes sűrűségi állásához megszűnik-e létezni azáltal, hogy a bizmút is ily magatartást követ? Mit kíván tehát Tyndall, s mibe rejti ellenvetésének élét? Éle abban rejlik, hogy a bizmútban halak nem élnek, s mégis úgy sűrűsödik, mint a víz, tehát ha célszerűség honolna a természetben, melyet egy célt szem előtt tartó értelem alapít, akkor a bizmútnak nem ad egy haszontalan tulajdonságot, s követ-

* Isenkrahe: Idealismus oder Realismus. §. 3.

kezőleg a víz kivételeiből sem kell célszerűséget belefektető értelemre következtetnünk. A felelet igen egyszerű. Lehetnek a bizmútban is azon általános tényezők, melyek a víz e kivételeit eredményezik, miután pedig adva vannak a vízben, a Teremtő fölhasználta a vizet azon szerepre, amellyel a természetben bír; a bizmútnak lényegéből folyó sajátságait pedig nem kellett megváltoztatnia, hanem lehetett meghagynia; amint vannak — látszólag használatlanul. De nem is lehetett fölhasználni a bizmút e sajátságát, mert olvadt fémben állat ⟨nem⟩ élhet, tehát Tyndall szerint nincsenek meg «az élet vonatkozásai az élet feltételeihez, nincs meg a célnak és eszközeinek megfelelő volta.» Azért a bizmúttal a célszerűségnek nem lehetett dolga, a vízzel lehetett, és volt is.

A vizet tehát fölhasználta a célszerűség, mert terveibe beillett, a bizmútot nem használta föl, mert más részről nem is lehetett; de azért meghagyta vízzel rokon sajátságait. Tyndall úr talán azt kívánja, hogy a teremtő azokat szükségkép megváltoztatta légyen?

Sok természettudósról elmondhatjuk, hogy a célszerűséget rosszul fogja föl és túlzásba hajtja; onnan azután a szakadatlan érvelés valami nem létező agyrém ellen.

A célszerűség nem állítja, hogy a teremtő céljaira való tekintettel megváltoztatta a testek lényegét vagy az abból folyó sajátságokat, vagy hogy céljaira való tekintettel a testeknek oly új sajátságokat adott, melyekkel lényegüknél fogva nem bírtak. A célszerűség tehát nem önkényes, nem változtatta meg a dolgok lényegét, hanem először az egyszerű elemeket sajátságaik szerint kellő mérvben felhasználta, s másodszor az összetett testek közül azon vegyületeket léptette föl, melyeket használhatott, s ismét úgy, amint használhatta. A Tyndall-féle ellenvetésnek akkor lenne értelme, ha a célszerűség tana állítaná, hogy az Isten a víznek a hüllőkre való tekintettel az illető sajátságát adta, mely tömecsszerkezetének magában véve nem felel meg; akkor aztán hozzátehette volna: már pedig az nem igaz, mert a bizmútnak is megvan azon sajátsága, jóllehet benne semmi élőlény nem tartózkodik. Igy is még ráillik a felelet, lehet más célja is a bizmút e magatartásának; — de fölösleges e gondolatok tovaszövése.

Épúgy elesik Helmholtz nehézsége. A célszerűség nem mondja, hogy minden, ami van, a legtökéletesebb. A tökéletesnek és célszerűnek fogalmai nem azonosak, különösen ott,

hol a célszerűségben sokféle, egymást befolyásoló, egymásba nyúló tényező szerepel. Ha az egyes tényezők legtökéletesebbek lennének, akkor talán sok, nagyon sok esetben egymás hátrányára s az egésznek kárára volna összetételük, — kell, hogy az egésznek eszméje a cél szerint megszabja és temperálja a részek tökéletességét. E szerint megvalljuk, hogy a szem nem a legtökéletesebb látóeszköz, lehetne tökéletesebb; a «homlokból előnövő teleszkóp előnyökkel bírna, melyekkel most nem rendelkezünk. Hanem beleillenék-e két ily kinövés az emberi szervezetbe. Kétségkívül előnyös volna, ha a koponya oly kemény lenne, hogy minden baltacsapásnak ellentállhatna. De nem vonna-e maga után ily tömör csont sokkal nagyobb hátrányokat?»* A szem célszerűsége optikai tökéletlenségei mellett célszerű marad, legalább célszerűbb, mint minden kémiai laboratórium, célszerűbb, mint a legparányibb zsebóra. Hiszen minden a célra, a látásra irányul benne. Ha pedig a nehézség kiinduló pontját keressük, melyből logikai erejét meríti, azt találjuk, hogy a szem azért nem készült célszerűen, vagyis hogy alakulását azért nem intézte valamely célok után induló ismeret, mert nagy tökéletlenségeket árul el. Fontolja meg még az olyan ember is, ki nem német alapossággal törekszik a dolgok mélyébe hatolni, mily érvelő erő rejlik ebben: azért, mert valaki nem működik a legtökéletesebben, nem működik célszerűen. A kölni dóm épúgy elárulja, hogy célok után induló értelem rakta össze oszlopait, pilléreit, rózsáit, ékítményei ágait-bogait, mint a part alatt letelepedett zsellér vályogból épült kunyhója. De a kölni dóm tökéletesebb! a célszerűség a célnak, az iránytadó eszmének nyoma, képe, kivitele az anyagban, a tökéletlen célnak, a hiányos eszmének épúgy lehet az anyagban megfelelő kivitele, mint a tökéletesnek. Aki belép a kölni dómba és azután meglátogat egy zsellérházat, az mindkettőről elismeri, hogy cél, hogy eszme rakta össze a köveket s a vályogot, és nem lehetett össze-vissza való hajítgatásból alakulniok. Követel-e ennyit a szemben észrevehető csodálatos rend és összefüggés? A kisebb-nagyobb tökéletesség semmit sem változtat azon.

Azáltal, hogy a természettudomány igyekszik a szervezetek és folyamatok tökéletlenségeit földeríteni, nem éri el a célszerűség számkivettetését, ámítja önmagát, kedvenc képzeletének áldoz, s dédelgeti a nyers mechanizmust, ezen a tagadás és gyűlölet által fogant, s a gondolkozás hibái által

* Pesch: Die grossen Welträtsel.

nagyra nevelt rakoncátlan gyermekét. Azért, mert tökéletlenséget vesz észre a természetben, következteti, hogy az elemek természetéből kiinduló, de teremtő s szervező értelem nélkül haladó képződés és fejlődés hozta elő e világot. Nem mintha azon esetben is nem tagadná a célszerűen működő értelmet az anyag típusai⟨ban⟩ és működésében, ha minden az emberi ész előtt is világos célszerűséggel megalakult volna, hanem, mert a néhol fölfedezett látszólagos célszerűtlenség, s ha helyesebben beszélnének, ha mondanák: tökéletlenség, könnyebben elhiteti velünk, hogy itt csak vak törvényszerűség és a véletlen működött. A teleológia ellenségei tehát a világrend és az azt összetevő lények tökéletlenségébe kapaszkodnak. Jól teszik: a tökéletlenség, miután tagadást, miután sokszor hiányt is involvál, legalkalmasabb fegyver a teleológia ellen, amely egy legfőbb értelmet állít a világ keletkezéséhez, s a fejlődés bölcsőjéhez, meghatározott eszközökés szándékokkal, szuverén hatalommal, végtelen, célra törő s cél nélkül nem működhető bölcseséggel; az ily teremtő erőtől nem akar eredeztetni tökéletlent. S a fönnlevő tökéletessel és célszerűvel mit csinál? Azt, miután a rendező értelemre vissza nem viheti, az anyag sajátságaiból és erőiből és változatlan törvényeiből származtatja.

Aki a logika mérlegét akarja ez eljárásban szerepeltetni és a jogosságot s a méltányosságot ezen mérleg egyensúlya szerint meghatározni, annak szívesen engedjük át a bíráskodás terét. A mérleg egyik karjára helyezzük a természet elvétett tökéletlenségeit, melyek nem tagadják az egésznek célszerűségét, de a materialisták szerint szükségképen maguk után vonják a célirányosság tagadását, — a mérleg másik karjára pedig akasszuk a tőig és ízig ható milliom atóm- és tömecs-rezgést egy ugyanannyi dugattyúval és külön erőkkel ellátott organizmusban egyesítő célszerűséget, amely leleplezetlenül áll tudós és tudatlan előtt, de amely a materialisták szerint az elemi erők szükségszerű működésének és fejlődésének tulajdoníttatik. Ily nagy, mindent felölelő valóságtól, milyen a célszerűség a természetben, kirántják az alapot, a ratio sufficienst, a célszerűen gondolkozó értelmet, állítanak helyébe valamely egészen problematikus, általuk is csak lehetségesnek föltüntetett alapokat: az anyag erőit és alakulásait. Nem kellene-e az anyagelvi tudománynak inkább a tökéletlenséget megegyeztetni a célszerűséggel? De erre nem pazarolják gondolataikat; az anyagelviség dogmája mást kíván! nincs célszerűség, tehát találnunk kell

bármi más magyarázatot, s míg az megérik, kibuvót, vagy egyszerűen tudatlanságunkat állítjuk gát gyanánt a sürgető metafizikával szemben. Homér is, ha Diomed nekiront a trójai hősöknek, csak köddel, «dunszttal» tudja megvédeni őket, ha épen szüksége van még életben-maradásukra; igaz, e ködöt az isten vagy az istennő önti szét a szoruló hős körül, s azért tiszteletet gerjeszt az ily silány takaró is: az anyagelvi tudatlanság is, jóllehet magában véve igen sajnálatraméltó és szűken vigasztaló jelenség, de mert a tudomány nevében hirdettetik és csak ideiglenes szezon-szereplésre van engedélye, rendkívüli előkelő színezetet nyer s megjelenhet bármely akadémiában és elhangozhatik Tyndall röpke szavaiban.

Különben a tévútra került filozófia- és fogalmainak annyi komédiás szereplése és bukfencezése után, melyekkel beszökdécselte Leibniztól fogva az akadémiákat és benézett az iskolákba és megfordult az egyetemeken, itt egy rongyot, ott egy sallangot hagyván örök emlékül, s megnyugtatásul, hogy birtokukban van a metafizika esszenciája; itt is, ott is megzavarván sok bölcs tanár és nagyreményű tanítvány eszét: nem lehet csodálni, hogy az anyagelviség a tökéletlenséget a természetben csak a célszerűséggel való tősgyökeres szakításra tudja visszavezetni. Leibniz kezükbe nyomta a német tudósoknak, hogy a világ teremtője csak legtüzetesebben alkot és rendez, s következőleg, hogy a világ tökéletes. Ennyit szívesen fogad el bármely atheista a theológiából, a többit ő tapasztja s ragasztja hozzá. A világ tökéletes lenne, ha Isten teremtette volna; már pedig nem tökéletes: tehát nem Isten teremtette. Sokszor ez elvek öntudatlanul nyugszanak a természettudósok ismeretei és kutatásai alapján, s jóllehet nem tudják, honnan s mikép vetődtek oda, de hivatásuk kétségtelen!

Ki gondolná például, hogy Lange, kinek materialisztikus dicsősége Kant és a többi építőmesterek étherikus sugárfényében fürdik, ki materialista ameddig lehet, azon túl pedig fölvilágítja a szorult lelket az idealizmus felhők és verőfényes ködével, hogy tehát Lange halálos csapást vél és bizton remél mérni a célszerűségre, ha az életet szerető s már-már borzadó közönség szeme elé rakja a belekben, vízben, fényben, melegben veszendőbe menő petéket, s összefogdossa a légben szállongó csirákat, gombákat, baktériumokat, ha zsákokba szedi a hivatását nem teljesítő virágport és egy-két könnyet szentel a kérlelhetlen halálnak s az ő kaszájának. Ó célszerűség,

hol hagytad eszedet, midőn ennyi drága anyagot pazaroltál és szívedet, midőn az anyagot gyengéden szerető Lange-tudósoknak ily elégiákra alkalmat adtál! Bizony szép célszerűség kerülne ki abból, ha Lange történésznek panaszai kielégíttetnének! Ha minden petének lába kelne, ha minden gomba és baktérium akár a gyomor, akár a tüdő oldalfalain gyökereznék s kivirulna, ha minden mag megfogamzanék, s a fű és fa az égbe nőne, ha minden állat csupa célszerűségből nem ennék, mert hússal vagy fűvel táplálkozván, gyilkos harapásokkal életet tenne tönkre, nem innék, mert ázalagokat nyel; nem járna, mert holmi ifjú fű életének nyakát szegné; nem lehelne, mert gombákat és baktériumokat foszt meg egy szép élet örömeitől; csak szaporodjék és nőjön és teremjen minden; ugyan hát ily célszerűséggel beérik a zürichi vagy marburgi kathedrákon?! Igaz, jól illenek e példák a vélet-lennek, a vak törvényszerűségnek könyörületlen hatalmi szférájába; mert ezekből vonja Lange a következtetést: most is az élet, a fönnmaradó típus csak különös, csak kivételes, csak számtalan halállal és folytonos enyészettel szemben álló egyes eset, «ein Specialfall», következőleg célszerűségről, és rendről szó sem lehet.

A millió puska közül, mely a mezőn elsül, csak fogja az egyik vagy a másik könyörületlen golyóját a szédülő nyúl testébe fúrni: a számtalan pete és gomba közül csak fog egynehány alkalmas földbe vagy kedvező tényezők ölébe esni. Az ezer ház és palota közül, melyeket a városalapító épít, csak fog egyik-másik alkalmasnak találtatni, melyben az építész meghúzza magát s dacolhat az elemekkel: a csirákban foglalt vagy a már kifejlett organizmusok miriádjai közt csak lesznek olyanok is, melyek a létért folytatott harcból elmenekülnek és egy darabig az elemek üldözésének győztesen ellentállnak. Ezek a hasonlatok hiába számítanak érvényre és elismerésre! Lange úr nagyot ugrik és salto mortaléval túlad mindjárt egy döntő ponton! Puskákról és nyulakról — kulcsokról és szobákról — építészről és épületekről szól; de hogyan kerül ezekhez álláspontjának föladása nélkül? Lange a célszerűtlenség megvilágítására oktalan nyúlvadászatot, egy szétzülledő várost, és kulcsokkal való játékot hoz színre — nekünk erre nincs szükségünk, ily példákat hozni annyit tesz, mint magasan az ellenség fejei fölött ellőni; a célszerűség beéri állításainak bevitatására a rendezett, hatni tudó erőkkel, nevezzük puskáknak, az egységet bámulatosan föltüntető szervezetekkel, nevezzük nyulaknak, a természetet átható

csodálatos renddel, nevezzük városnak; hogy azután mikép vannak fölállítva az erők, — a puskák — mikép küzd a rend, a fönnállás, a romboló elemekkel — mikép bomlik a szépen kiépített város a nélkül, hogy elpusztulna — ezen kérdésekre és esetleg nehézségekre máshol kell a feleletet keresnünk.

Lange azt mondja: Ha egy ember millió puskát sütne el, hogy egy nyulat lőjön... az oktalanul és célszerűtlenül cselekednék. Mindenesetre; tehát? ha a természetben valami hasonlót veszünk észre, az is oktalanul és célszerűtlenül lesz téve? «A természet és az ember közt kettős különbség van, mely a felhozott érvelést teljesen fölforgatja. Először is minden ember jól teszi, ha szerzett birtokát, erejét, idejét és mindent, ami hasznára lehet, lehetőleg kíméli, mert e javak csak kisebb mérvben képezik osztályrészét, és minden céltalan vesztegetés az ember kárára van. Mit használ az embernek düledező, szél- s vihartól átjárt ház? de a természet tud fölhasználni minden hulladékot, mindent, ami egy helyen használatlanná vált, más helyen értékesíteni.»* Nem csodálatos dolog-e az, hogy ezen materiális-ideális természettudós, ki nagyra van — s méltán — az erők egyenértékéről, a természetben észlelt körforgásról, az erő fönntartása- s megmaradásáról szóló tanokkal, a teleológiát bombázván egy zulu néger természettudományos álláspontjára helyezkedik? A célszerűség fényesen nyilatkozik a szerves anyag bomlásában, az élő lények halálában, legalább is oly fényesen, mint millióm sejt és rost szervezetté való szövésében, — ezt az anyag és erő megmaradása törvényének dicséretére mondom. Tekintsd a bomló állati testet vagy petét vagy gombát: anyaga és ereje megmarad, nem lesz haszontalan és céltalan a legkisebb parány, mely romjaiból szabad szárnyra kel. Meglehet, hogy miután messze elszállingózott, ismét a földbe vegyül, onnan egy rózsa félig nyílt ajkára hajtatik, onnan mint illat bájolgat el téged, újabb kombinációkba sodortatik, bekerül agyvelőd labirinthjaiba s vegytani erőivel alapját képezi annak a nagy világnak, melyet nyit a képzelet és ész. «Azután pedig, és ez a fő, az embernek esze van, a természetnek nincs! hogy lehet ezt szem elől veszteni! Kinek esze van, nincs szüksége általános és állandó törvényre működésében, hanem igazodhatik minden egyes eset természete szerint. A természetben is, mely vakon engedelmeskedik a teremtő akaratának, ezt az utat követhetné az Isten, hogy minden

* Isenkrahe: Idealismus oder Realismus §. 3.

egyes esetben előírná az irányt és működés módját. De mi lenne ennek következménye! csak az egyet említem, hogy a csoda, mely a kinyilatkoztatás bizonyító jele, elesnék. Ha tehát a természet folyamát általános törvényeknek kellett alárendelni, akkor csak az a kérdés: jól vannak-e választva a törvények? föltételeznek-e értelmet.»*

Lange ellenvetése többet nem kívánhat; ily méltányos és sztoikus nyugalommal értekező bölcsészen is megesik, hogy a hasonlatok szemlélhetősége, mely valamiben megegyezik a kérdéses tárggyal, elnyeli a gondolatot és a következtetés rovására terjeszkedik ki észrevehető öntetszéssel. A természetnek nincs esze, nincs szeme; a vak tapogat és fogódzkodva halad végig a fal mellett, tartja magát egy általános rendszabályhoz; ha látna, nem tenné; tehát célszerűtlenül tesz? Alkalmazza ugyanezt a természetre!

Azt kívánja-e Lange, hogy a természet túladva az általános és állandó törvényeken, minden egyes esetben a körülmények számbavételével a legcélszerűbbet létesítse? Akkor nem lesznek természeti törvények, akkor nem lesz természettudomány, akkor kívánjuk, hogy az Isten mindenben közvetlenül, a természeti erőkre való tekintet nélkül hasson, működjék. Ezek Lange fogalmai a célszerűségről, s e fogalmakat átviszi a természetbe, s miután ott megvalósítva nem találja, tagadja a célszerűség fönnállását. S mégis Lange szemünkre veti, hogy fogalmainkat a természetre tukmáljuk. — Nyissa föl bárki Lange vaskos bölcsészeti művét, A materializmus történetét, megütközve olvashatja számtalanszor, hogy a célszerűség nem egyéb, mint az emberi gondolkodás becsempésztetése a természetbe, hogy «anthropomorfizmus», hogy csak a régi, az emberi természetben gyökerező rögeszmének kifolyása, melynél fogva a világ építőmesterét úgy léptetjük föl, hogy az ember e mester munkáját és művét szükségkép célszerűnek mondhassa, hogy végre alapjában véve a dolgot, a célszerűség fogalma egyike a dualizmus ellentmondásainak és a személyesítés képzelem-szüleményeinek, mely ahelyett, hogy a világot egységesen fölfogná és a közönséges érzéki látszaton felülemelkednék, mindenütt két, elválasztott tényezőt szerepeltet: Istent — és világot, testet — és lelket, anyagot — és erőt. A theológia és teleológia nem törekszik a világot egyetlenegy elvből és tényezőből (anyagból) kimagyarázni, de mutat anthropomorf, ember-

* Isenkrahe: Idealismus oder Realismus.

alakú isteneket, és zűrzavarban forrongó elemeket és erőket, melyekből az istenek rendet és világot létesítenek. Ily variációkban leli kedvét az «Ideál» védője, de csak annyiban van igaza, amennyiben a dualizmus mindenkor alapjában egy s ugyanazon gondolat volt és lesz, mely kezdődik a legrégibb műveltségtörténeti korszakokban, jobban mondva az isteni kinyilatkoztatásban, s azután föltünik többé-kevésbbé elferdítve a népek durva s érzékiesen nehézkes fogalomköréhez alkalmazkodva; amennyiben pedig «az ébredező gondolat a képzelem e szövedékével szemben egységet és rendet kíván», vagyis amennyiben tagadja a célszerűséget az «ébredező gondolat», és materializmussá fajul: annyiban mindig hadi lábon állt és áll a teleológia- és theológiával. Ha Lange folytatja e régi harcot, akkor jobb dárdát hozzon, s hasonlatait pazarolja másra.

Ezen észrevételek Lange hasonlatairól átvezetnek a célszerűség elleneinek általánosságban hangoztatni szokott érveihez, melyek amily általánosak, oly kopottak, és tartalom nélküliek; erejük abban áll, hogy a materialista világnézet bélyege van rájuk sütve, s így szabad bemenetük van minden mélyen tudományos értekezés- és világnézet-fabrikába; nem kell más, mint hogy valaki akár ifjú, akár ősz tudós ajkára vegye a bűvszavakat, szárnyakon átkel minden sáncon, bokron, árkon, melyben a dualizmus ellenmondásai közt kóválygó határoltság szeretné, hogy fönnakadna és nyakát szegné.

Bőséges és változatos szószaporítással szokás hangoztatni, hogy a célszerűség csak anthropomorfizmus, csak személyesítés, tehát képzelődés!

Vegyük a dolgot, amint van. Kezdve a legrégibb időktől, de különösen Sokrates-, Plato- és Aristotelestől, a világban észlelt rendet és összhangot szokás egy értelmes rendezőre visszavinni. A dolog nagyon egyszerű. A természetes észtől nem lehet eldisputálni azon ösztönt, melynél fogva az okozatnak okot keres. Ime a filozófia alapja és jogosultsága, semmi más alapon nem emelkedik a korok bölcsészete, mint az emberi értelem eme legmélyebben rejlő sajátságán, az okozathoz az okot keresni; a korszellem pedig ezerszeres befolyásai⟨val⟩ és előzményeivel megadja a keresés irányát, s így a természet kutató ösztöne magán viselve a kor irányát, adja a korok sajátos bölcsészetét. Tehát a bölcsészet nem túlhajtott, nem a józan ész határain túlkelő, finomított spekuláció; ilyenné válik elfajulásában; ilyenné válik, ha szakít kiindulási

pontjával; ha ellenkezésbe jő jogosultsága alapjával; a természetes ész leggyökeresebb ösztönével, mely ösztön nem vak, hanem birtokában van az első igazságoknak. Az első igazságokkal összenőtt elv, mely bebizonyíthatlan, mert épen az első igazságok tartalmát propozició alakjában foglalja magában: az okozat és ok közti szükséges és arányos viszonynak fölismerése. Mit eredményezett ezen viszonynak alkalmazása, vagy jobban annak a világ folyásában és rendjében való fölismerése? Eredményezte, hogy e szabatos világfolyásnak és rendnek mint okozatnak, okot kívánt és talált. A ratio sufficiens elvét alkalmazván e világra mondták: ezen célszerűségnek, mely átfogja a világot játszva, de mégis gigászi karokkal, értelmes rendezőjében van oka és forrása. Csak úgy valósulhat meg a dolgok azon alapelve, hogy minden okkal bír, ha az értelmes rendező először mint célt fölfogja, koncipiálja azt, amit az anyagban kivitelre szánt, azután rendezi el az anyagot és erőit részekben és kellő mértékben, s megvalósul a holt és vak anyagban az élő és ismeretet adó eszme, a célszerűség. Az ember is úgy tesz; ha házat vagy hajót épít, mindenekelőtt fogalommal bír arról, amit tenni akar, ez a fogalom vezeti őt az építésben; a gondolat és a cselekvés közt oksági viszony van, s az értelem alkalmazza e viszonyt a világra is, vagyis keres a célszerűen berendezett világnak rendező értelmet. Ezáltal a világnak emberhez hasonló teremtője van, aki bölcseségében előre kitűzte magának a világ tervét, melyet megvalósítani akar.

Ha erre akarja alapítani az anyagelviség, az anthropomorfizmus vádját, s az emberi gondolkozás törvényeinek becsempésztetését akarja meglesni a teleológia fogalmaiban, akkor csak a kifejezés ellen van kifogásunk, a dolog megmaradhat. Nem csempészünk semmit; a gondolkozás törvényeit a világra, a tárgyak összességére nem visszük át suttyomban, hanem öntudatos jogunk és az igazság alapján. Hiszen az ismeret a maga objektumát nem az alanyból meríti, hanem a tárgyak világából, következőleg az értelem által fölismert elvek, a szükségszerű ismeretek joggal vihetők át a tárgyak világára, s nem kell átcsempészni azokat. Az ember fölismeri saját tapasztalataiban azt, hogy a célszerűen alkotott dolgok egy célszerűen gondolkozóra vitetnek vissza az oksági viszony, a ratio sufficiens alapján; de ezen ismeret nem szubjektív, nem terjed ki csak az ember eljárási módjára, hanem általános érvényű, alkalmazható minden tárgyra. Az idealizmusnak kellene hódolnunk, ha az objektív, a reális ismeret körét az

alanyra szorítanók, s minden következtetésnél, mely az alanyon túl terjed, hangoztatnók: ismereteid, elveid csak alanyi állapotaidra érvényesek, a tárgyak világában ne következtess szerintök, mert különben a természetet magad szerint s nem reális mibenléte szerint ítéled meg, anthropomorfizmusba esel. A szóban forgó esetre alkalmazva e nézetet, azt kellene mondaniok: a gondolkozás⟨ban⟩ és cselekvésben fönnforgó alanyi állapotok s azok oksági viszonya, a célszerűség fogalma érvényben van az ember körében, de nincs a tárgyak világában, tehát látszhatik célszerűnek a világ, mert ismerő tehetséged e benyomás elfogadására van alkotva, de abból nem következik, hogy célszerű is, hogy célok s szándékok szerint alakult.

Ezen nézetben is van igazság, ha eltekintünk túlzott idealisztikus irányától. Alkalmazzuk is, amennyiben igaz. A célszerűnek látszó világ talán másképp is alakulhatott, s nem szükségkép célok s szándékok szerint? Erre feleletet ad a materializmus nagy elvei közt a legnagyobbik. A teleológiát a materializmusban száműzi a természet alaphajlama a célszerűtlenből előteremteni a célszerűt. Nem is hiányozhatik ezen alaphajlam, ha az anyagelviség anyag- és mozgásból akarja kimagyarázni a világot. Mert nem elég kimutatni, hogy a testek és szervezetek a parányok találkozásá⟨ból⟩ és egyesüléséből keletkeztek, hanem ki kell mutatni e keletkezés valószínű okát, mely a végnélküli fejlődést kormányozza, s bizonyos irányban fönntartja: ez pedig a természet alaphajlama lesz a célszerűtlenből a célszerűt alakítani. Ezen alaphajlamot fölállította a régi korban Empedokles, az újabb korban tökéletesítette, s amennyire lehetett, felaggatta a természettudomány adathalmazával Darwin; az alapgondolat mindkettőnél egy: a célszerű keletkezett a célszerűtlenből; a célszerű túlsúlyban van, mert a célszerűtlen fönn nem állhat legalább hosszabb időre; a célszerűnek túlsúlya pedig biztosítja a világrendet.

A cél és szándék ezen gyökeres tagadása mindenkiben, aki a mérhetlen anyag rendezetlen vegyülékébe tekint, megérleli az ellenvetést: tehát mindez a véletlen és vak-esetre bízva önmagából fejlődött? a véletlen lesz a világrendnek oka? Nem; a materialisztikus elvek kizárják a véletlent, a materializmusban minden okszerű és szükséges: «semmi sem történik véletlenül, hanem minden okszerűen és szükségkép,» ezt tartja a görög anyagelviség. A célszerűség tana mondja: nincs véletlen, minden célok szerint; a materializmus mondja:

nincs véletlen, minden szükségszerűen, a természeti törvényszerűség fonalán. A célszerűség tana mindenek kezdetére állítja az eszményi egészet, a világrendet, mely azután a természetben lebonyolódik; a materializmus mindenek kezdetére állítja az anyagot, szükségszerűen működő erőivel, s végkifejlődésképen megkapja a világrendet, a célszerűséget.

A célszerűség és a materializmus egyaránt ki akarja zárni a véletlent; mert a véletlen az okok, következőleg minden tudomány tagadása. De ha a materializmusnak azt vetjük szemére, hogy a cél kizárásával a véletlennek dobjuk oda a világot, szubszumál: nem a véletlennek, hanem az anyagi kifejlődés szükségszerű folyamának. Ide kell alkalmazni a bárdot, ha erőtleníteni óhajtjuk az ezredéveket túlélő világnézetet.

Mit jelent az, hogy az anyagi kifejlődés szükségszerű folyása ezen fönnálló világrendet szüli? A bölcs Sokrates ezen felelet tartalmát egy példával illusztrálja, mely ha talán az ő céljára nem egészen alkalmas, de tárgyunkra tökéletesen illik. Aki azt mondja, hogy a világrend elegendő okát és megfejtését adja az anyag és erőinek szükségszerű működése, hasonlít azon emberhez, ki kérdeztetvén, mért ül Sokrates a tömlöcben, azt felelné, mert az izmok és inak ily helyzete maga után vonja az ülést, s nem reflektálna az ítéletre és a gondolatra, mely indította, hogy ott leüljön a helyett, hogy menekülni törekedjék! Miért áll fönn a világ harmóniája, honnan az erők fölosztása, honnan a tünemények egymásba illő sorrendje? Mert a világ izmai és inai oly helyzetben vannak, hogy e rendet maguk után vonják.

A természeti erők törvényszerű működése és a bizonyos irányban, mégpedig a célszerűség felé megindult kifejlődés csak körülírása a célszerű világrendnek; a definició nem képezi okát a definitumnak; nem lehet e kérdésre, mért ülök? azt felelni, mert ülő helyzetben vagyok; az csak körülírása a ténynek vagy a kérdésnek! Kérdezzük tehát, honnan az erők szükségszerűségének ezen iránya, honnan a kifejlődésnek a célszerűség felé haladó iránya?

A materializmus felelete röviden így szól: célszerűen képződik és fejlődik a világ, mert a célszerű fejlődés szükséges, adva van az anyag lényegével. A materializmus kizárja a véletlent a szükségesség által, mely egy, mégpedig a fönnálló irányban veszi útját. Az oksági elv szigorú keresztülvitele, mindennek mechanikus végbemenetele, a számokban, összeadás- és kivonásban jelölhető világfolyás... képezik a ma-

terializmus óvását a véletlennel való fölületes szójáték ellen. «A célszerű az esetleges alakulások fönntartásából keletkezik, melyek csak hozzánk viszonyítva nevezhetők esetlegeseknek, amennyiben nem ismerjük az okát annak, hogy mért támadtak ezen pillanatban épen ezek, s nem mások. Egészben véve minden s következőleg ezen alakulások is, melyek alkalmazkodás és öröklés által új fajok alapjául szolgálnak, szükséges és örök törvények szerint mennek végbe. Ezen törvények nem hoznak létre mindjárt célszerű lényeket, hanem létrehozzák a variációk bőségét, a csirák és életmagvak sokaságát, melyben a célszerű és életre való példányok meglehet relative igen kis mennyiségben találhatók.»* Ez a törvényszerű vakfolyamat az emberi gondolkodás szempontjából oly eredményeket mutat elő, mint a célt előre megfontoló teremtés, és a véletlen mindkettőben teljesen ki lesz zárva.

Mindez csak mondva van, és igen sok előzmény okadatlan felállítása után szolgálhat feleletül. A komoly vizsgálat, mely nem leli kedvét eszményi építésekben, hanem az igazság alapjait tartja mindenekelőtt szem előtt, kimutathatja ezen állítások alaptalanságát. Az anyagelvi világnézet siet megszabadulni azon dárdától, melyet a józan gondolkodás teste mélyébe fúr: a véletlennek rendező szerepétől a világ létesítésében. Nem tudja másképp parirozni a csapást, mint ha állítja, hogy nem a véletlen, hanem a szükségszerű, a törvényszerűség vas kényszere hozza rendbe a világot, és létesíti fönnmaradását. Ezen állítás sem bírja ki a kritikát. Ha minden mathematikai pontossággal fejlődik is ki, de senki sem fogja tagadni szükségét a pozitív föltételeknek, a pozitív előzményeknek, melyek nem szükségesek, hanem tetszés szerint adhatók; ilyenek mindenekelőtt: a tömeg mennyisége nem szükséges se lényegénél, sem más külső befolyásnál fogva, de a tömeg mennyisége lényegesen befoly a világ alakulására; más tömegek mellett más lesz a naprendszer, más a testek elhelyezkedése a világürben, a helyzettől függ a hő és világosság viszonya, a meteorológikus állapotok, ezektől az élet, szóval minden. Hozzávehetjük a tömeg-mennyiségben is a különbözeteket, mert egészen más arányokban lehetnek az elemek, következőleg a vegyületek, ezek pedig minden alakulás és keletkezés gyökeres tényezői. Az újabb fizika szereti az elemeket még más egynemű parányokból összetenni, ez esetben a nehézség csak

* Lange: Geschichte des Materialismus.

növekszik s a pozitív meghatározás még szükségesebb lesz. Egynemű parányokban nincs ok arra, hogy különböző számban egyesülve, különböző elemeket képezzenek, nincsen ok arra, hogy három-három egyesülve könenyt, öt-öt egyesülve élenyt adjon, nincsen ok arra, hogy ezen specifikus egyesületek határozott mennyiségben történjenek, s ezáltal a világot lehetővé tegyék.

Épúgy kell határoznunk a materiális világnézet másik alaptényezőjéről, a mozgásról. Már a vén Demokrit nem válaszolt arra, hogy milyen sebességgel mozognak az anyag parányi részei? Mi meg hozzávehetjük a másik kérdést, mely irányban? s a mozgás mely nemével? rotatív? transzlatív? egyenlő, különböző sebességgel és mozgási módozattal? Ime csupa pozitív adat, melynek adva kell lenni, meghatározva kell lenni; szükségességről ezekben a leglelkesültebb materialista sem álmodhatik. Pedig mindezen adat a materialista világnézet kiindulási pontján állja utunkat, a kutató sarkához ragad, s a mechanizmus, melybe az anyagelviség a már adott atomokat sodorja, nem szabadítja meg tőle. Azt mondják csak: legyenek bármilyenek a pozitív adatok és kezdemények, Darwin principiuma szerint mindig rend, szépség és tökéletesség fejlődik ki belőlük, mint a jelenlegi világrendben.

Ha valaki okosan szétszedi ezen állítást, tartalmában megtalálja, hogy meggondolatlanul van odavetve csak azért, hogy valamit mondjanak. «Legyenek bármilyenek a pozitív adatok és kezdeményezések»; — ezek közt miután bármilyenek, mindenesetre bennfoglaltatik az egyensúly állapota; lehetnek tudniillik oly pozitív adatok, melyek mellett a működés és fejlődés megszűnik, az elemek merev egyensúlyba jutnak. Már most kérdezem, nem szemfényvesztés-e az ily beszéd: legyenek bármilyenek a pozitív adatok. S hányféle különböző adat és kezdeményezés mellett keletkezhetik az egyensúly állapota! azt nem tudjuk; de sejtjük, hogy nagy számban vannak. Tessék ily kezdeményezésekkel kiindulni a világalkotásra, a törvényszerűség és szükségszerűség mindjárt végére hajtja a műtétet, s kezeink közt lesz a végmerevség. Ez nem a célszerű világalkotásnak útja!

A törvényszerűség és szükségszerűség semmit sem használ a materializmusnak; nevetséges dolog, midőn e két természeti tényezőt szövetséges társaik gyanánt mutatják be a közönségnek, s ezáltal a természettudomány létjogainak védelmét fitogtatják. Bocsánat uraim, a törvényszerűség és

szükségszerűség, mely az anyagban és munkában rejlik s el nem vész, nem cimborája a materializmusnak; nem a materializmus vindikálja az anyagnak e két alapsajátságot, mindenki elismeri azokat. Törvényszerűség és szükségszerűség az anyagban, csak kerekei és fogai egy irgalmatlan masinának, melyeket amint fölhasználhatja a célok után induló értelem, épúgy összezúzhatják a materialista pozitív adatokat és kezdeményezéseket, ha azok csak a képzelet játékai és a reális világ létesítésére képtelenek.

«Legyenek bármilyenek a pozitív adatok és kezdeményezések»; csodálatos, hogy a természettudományok állítólagos dajkája ily szavakat veszteget. Nézzen hát föl a holdra! Mondják a természettudományok, hogy ott már kihalt az élet, megmerevült, megdermedt minden, beállt az egyensúly állapota. A földön a megmerevülés borzasztó munkáját a mennyország tart⟨óz⟩tatja föl; ha ez nem lenne, óriási léptekkel sietne földtekénk drabantja végzetes sorsa felé. A természettudományok a kémiában a szervezetlen testek vagyis az anyag legsajátosabb tulajdonságai közt emlegetik az egyensúlyra való törekvést, a minél mélyebb és zavartalanabb nyugalomra való dőlést. Ezen vélemény az atomisztikában bizonyossággá változik, és a parányelmélet apriori is következtetheti az anyagnak e sajátságát. Kell e megmerevítő, ez összeszorító, és fogyasztó hatalom ellen a célszerűség nevében a szükségszerűségen kívül álló intézkedés, egy gát, amely a célszerűség remekművének, mesterfogásának mondható, s ez a növényország. Annál figyelemreméltóbb a növényország e helyzete a természetben, minél inkább ellenkezik iránya, törekvése a holt anyag hajlamaival. S mégis kitelik a materializmustól a növényországot is mint célszerűt, a holt anyagból mint célszerűtlenből származtatni; ez uraim annyit tesz, mint jégből lángokat kicsalni. Hiszen a költők ismeretes hiperbolái valami lehetetlen körülírására az ellentétek összeállításából vannak merítve; mondják: előbb fog a Tiberis a sabini hegyekre visszafolyni, előbb fog a szántóvető ekéje alatt halakat látni, mintsem hogy ez vagy az történjék; s a materializmus ép ez ellen vét: az egyensúlyra törő anyagból keletkezteti az egyensúlyt megtörő lények családfáját.

A növényországra való kitérést csak mellesleg engedtem meg magamnak, miután e megjegyzésnek itt jó helye van; annak bizonyítására szolgál, hogy oktalan dolog «bármily adatok⟨tól⟩ és kezdeményezésektől» várni a világ alakulását.

De ha a világra be nem érjük bármily pozitív adatokkal, tehát kellenek határozott, arányos adatok, az elérendő célhoz mértek.

Van-e a materializmusnak még mondanivalója? Nem marad más hátra, mint hogy a jelenleg fönnálló világ pozitív adatait és kezdeményezéseit az előnyös fejlődéshez alkalmasaknak mondja, hogy pedig ép ezek alkalmasak, az véletlenül történt. Helyes; a véletlennek előbb-utóbb elő kell állnia a materiális világnézet fejtegetésében, s mikor a materializmus e ponthoz jön, hogy a véletlen csodakulcsát húzza elő szoruló zsebéből, akkor be is adja lemondását. Ezen szóval semmit sem lehet megfejteni; a materializmus is úgy szokta értelmezni e szót, hogy az mindig relativ tudatlanságot mond, pedig a materialista világnézet akar egy átértett világot, «eine verständliche Welt». «Der Zufall macht nichts verständlich». Mi is ezen elismert axiomához tartjuk magunkat, s következőleg a materialisztikus világnézet hipothézisei «machen die Welt nicht verständlich». Ha pedig a materializmus létjogát a világ értelmes magyarázatához, egységes, mechanikus, célkizáró fölfogásához köti, akkor e létjogát elvesztette. A következetes materialisták nem is irtóznak ily lemondástól, lesznek belőlük empiristák, kik előtt a világ kezdete és vége nehéz függönyökkel van eltakarva; oda nem tudomány, csak a sejtelem jár a religió és művészet és költészet szárnyain.

Ha már a «pozitív föltételekkel és pozitív előzményekkel», melyek szükségszerűségét az anyagelviség nem állíthatja, s ép azért veszélyes kibuvókat keres, mint az előbbi pontokban láttuk, ennyire sikertelen minden tervezgetés; mennyivel inkább dugába dől a másik suppositum, mely szélesen országol a materializmusban. A «pozitív föltételek és pozitív előzményekből» törvényszerűen kifejlődik a világ, mert az anyagot uralja a hajlam: a célszerűtlenből célszerűt alkotni.

A célszerűnek támadása a célszerűtlenből, a szerves testek köréből meríti bizonyítékait; ezen tekintetben a modern tudomány nagy haladást nem mutat, Darwinnak készleteiből él. De mindenki megengedi, hogy a dolgok jelen állásában a kérdés egészen problematikus, sehogy sem emelkedett a bizonyosság színvonalára; hipothézisnek beillik, mint van sok más. Annál inkább problematikus marad, mert adatait csak az állatvilágból meríti, s általános érvényre semmi esetre nem számíthat; az állatországból a növényországba,

ebből a szervetlen anyagba az átlépés legföllebb analogice történhetik; de mit ér az «exakt tudománynak» a természetvizsgálattal bujósdit játszó analogia? Nem akarunk tovább foglalkozni azon tényezőkkel, melyeket Darwin olcsón szerepeltet a célszerűnek a célszerűtlenből való keletkezésénél, milyenek az öröklés, az utánzás, a körülményekhez való alkalmazkodás, jóllehet ismétlem, mindez csak az állatvilágban bír, mégpedig csak hipothetice érvénnyel; hanem szem előtt kell tartanunk azt, hogy az egész természetre ezen elv semmi esetre sem terjeszkedik ki, s különösen az anyagelvi világnézet a legalkalmasabb, hogy terjeszkedési igényeit visszautasítsa.

Az anyagelviség tagadja a természetben a célszerűséget, amennyiben az egy értelemnek műve volna, következőleg csak a mechanikus hatókat és erőket veszi tekintetbe, számára a «rendező értelem» a világ megfejtésére nem bír fölvilágosító sugárral, az adott anyag és a mechanikus erő mindent magában foglal, belőle kell a természetet kimagyarázni. Már pedig a holt anyag és a mechanikus erő bármily egyesülésében a rendnek vagy rendetlenségnek halvány fogalma sem foglaltatik, kizárják a két fogalomhoz való vonatkozást, nem mintha ellenkeznének velök, hanem mert semmi közük hozzájok. Ezen álláspontot foglalja el a materializmus; nem lesz fölösleges nézeteit a rendről vagy rendetlenségről fölsorolni.

Szerintük kezdetben ezen szó «rend» nem jelentett mást, mint a dolgok olyatén tulajdonságát, melynél fogva létezésük és működésük módja a mienkével megegyez. Az ember átvitte a maga fogalmait a természetre. De mivel a természetben minden egyaránt szükséges, azért nem lehet különbség rend és rendetlenség közt. Mindenben találunk rendet, ami lényünkkel megegyezik, mindenben rendetlenséget, ami vele ellenkezik. Épen úgy merítjük értelmünkből a véletlen fogalmát. Értelmeseknek gondoljuk azon okokat, melyek úgy működnek, mint mi, és a vakeset játékát látjuk az ellenkezőkben. Vakeset nem adatik, ha az egész természetet tekintjük az erők végtelen hálózatával, csak ha szűk térre szorítkozunk, s határolt gondolkozásunk által elvágjuk a szűk téren kívül fekvő tényezők befolyását.

De a falusi ész mosolyog a tudomány ez enunciációin. «Hogyan? hát egy vak vagy lábatlan gyerek, vagy más korcsszülött nem ellenkezik a természettel?» Soha, feleli az «exakt tudomány!» ellenkezik fogalmainkkal a fajról és

nemről; de e fogalmakat mi gyártottuk magunknak a tapasztalat után, mely nem kötelezi a természetet. — «A nagy egésznek szempontjából nem lehet rendetlenségnek mondani azt, ami a természeti erők örök szükséges folyamatából származott».* De minden, ami kel és támad, a természeti erők találkozásából származik, tehát sehol sincs rendetlenség, mindenütt van rend; jobban mondva, minden szükségszerű; rend és rendetlenségről nem az objektív gondolkozó,hanem csak az emberi értelem fogalmaival játszó okoskodás beszélhet.

A rend fogalmának radikális kiküszöbölését követi azután szükségkép a célszerűség számüzetése. Kiül a szegény célszerűség az ideális fogalom és képzelemvilág önalkotta szigetére, s borongósan néz a szükségszerű és nem célszerű, a szükségszerű és se rendes, se rendetlen természeti erők és alakulások óceánjába; az ész szükséges, de nem objektív gondolkozási módja szövi lepkeszárnyait, édeleghet, andaloghat, de tudnia kell, hogy mindaz, amit érez s gondol, a külvilág erőinek meg nem felel.

A célszerűség fogalma a Darwin-féle fejlődési axioma elé[be] tartva oly hatást gyakorol, mint a sötétben huhogó bagoly elé állított villanyfény. «Célszerűtlenből célszerű keletkezik», ily kijelentés nem illik az «exakt kutatáshoz», ha ugyan komolyan azt tartják a «rendről» és «rendetlenségről», amit előbb fölhoztunk; mert előttük a «célszerűtlen» és a «célszerű» csak két szó, mely nem objektiv, hanem szubjektiv fogalmakat takar, pedig az ész és a képzelet csalfa játékától és fantomjaitól irtózik az «exakt tudomány». Maradjon meg a materializmus a természet vas szükségszerűsége mellett, s ne kölcsönözzön magának szavakat, melyek foruma előtt semmit sem érnek, csak arra valók, hogy a tudatlanokat saját révükön magukhoz csalogassák. — «Célszerűtlenből célszerű keletkezik», a tisztázott materialisztikus frazeológia szerint annyit jelent: a természet a vasszükségesség akadálytalan útján halad. Keresse, akinek kedve van, a vasszükségességben akár apriori, akár aposteriori a kifejlődés csiráit, de ne használja azon szavakat, melyek a tévedést és következetlenséget önmagukban rejtik.

Bizzuk csak a vasszükségességre a természeti fejlődés legalsó fokán álló anyagot, ahonnan kiindult, s megtette a változatok lépcsőjén a virágokká és állatokká tökéletesbült természet körútját. Kísértse meg valaki az «exakt tudomány» tété-

* Lange: Geschichte des Materialismus.

leire támaszkodva a vasszükségszerűséggel fölépíttetni a természet remek labirinthját. Lesz a világból egy nagy rög. A vasszükségszerűség csak megfagyasztani, megdermeszteni képes a kavargó s nyugtalan anyagot. Miért? A holt anyag legsajátosabb tulajdonsága az egyensúly. Az anyagban nincsen egyed, mert nincs szervezet; a parány sem mondható egyednek, mert alighanem az is egynemű részek összetéte. Az egész anyag csak óriási halmazat, mint a homokrakás; utolsó részecskéibe, mint oszthatlanokba kapaszkodunk, hogy az értelemnek és képzeletnek szilárd kiinduló pontja legyen. A vasszükségszerűség informálja a parányokat, s minden ízük a törvény hatalmával működik; működik erőik szerint, az adott körülményekhez képest, nincs tekintettel másra, nincs tekintettel távolfekvő, később elérendő célra; — már a sejtelem is, hogy talán máskép is lehet, ellenkezik az anyag természetével, egy szolemnis ellenmondás. Ebből következik, hogy az anyagi működés végeredménye az egyensúly! Fejlődésről, a mozgás bonyolódottabb tovaviteléről, ami elkerülhetlen suppositumа a célszerűtlenből keletkező célszerű alakulásnak, szó sem lehet. Az anyag csak akkor, s csak azért működik, midőn s mert nyugalmából kihozatik; nem pedig azért, hogy eredményesebben működjék, hogy mozgása növekedjék, hogy az anyag a termőföld részét képezvén, elégedetlenkedjék s hogy változatos kombinációk után a liliom ajkaiból ragyogjon és illatozzék felénk.

Ennyit a vegytan nevében a célszerű fejlődésről. Ha Darwin ezen alapelve nem fektettetik biztosabb adatokra, sőt mondhatom, ha ennyire marad ellenkezésben a pozitív kutatással, amennyire most van, akkor az anyag-elvi világnézet nélkülözi az átmenetet a durva anyagtól a természet összhangzó egészéhez, vagyis nem képes kimagyarázni föltevéseiből az eredményt, kezdeményezéseiből a kifejlést, a holt anyagból az egységes természetet. A célszerű fejlődés a materializmus palládiuma; csak a jelen tudományos vajúdások zavarának, a lelket ölő szkepszisnek, a messze távolba állított szép reményeknek tudható be, hogy ily megviselt, szétfeslett, a kritika által szétszedett palládium alatt egy világnézet gyanánt figuráló bölcsészeti rendszer rejtőzhetik.

Dacára a süppedező alapnak és a következetlenségnek, mely az anyagelvi világnézetet a jelenkori nevezetességek közt fönntartja, ideje és kedve van az ellentétes vélemények üldözésére. A célszerűség elharapódzott gyűlöletéről sokat tudna mesélni, ki a német bölcsek és a francia szélhámos

filozófusok nyilt és titkos támadásait a tudomány terén, és ellenszenves illetlenségeit akár széptani értekezéseikben vagy pláne novelláik- és románcaikban tudomásul venné. Dogmáik közül mindig egy s ugyanaz van megbízva, hogy hősies huszárvágással nem egyszer, hanem négyszer agyonvágja a XIX. század divatához is alkalmazkodó célszerűséget s átszolgáltassa valamely régiségtani múzeumnak. Azonban a természet minden folyamatában észlelt szükségszerűség, melynek e nagy megbízás jutott, nemcsak hogy nem felel a patikárius tudósok ezen inszinuációjának, hanem azon vette magát észre, hogy a célszerűséggel nagyon jól megfér, sőt hogy mindkettő egy alkalmasan működő világrendszer nélkülözhetlen kelléke.

Folytonosan variálják az újkori bölcsek, hogy a célszerűség föltevése kizárja a természetből a tüneményekben és minden folyamatban észlelt szükségszerűséget, azután, hogy a célszerűség által a hívő tudomány egy misztikus tényezőt vesz föl az anyag erői közé, melynek hatás tulajdoníttatik, de munkáját sehol sem lehet egyenértékekben meghatározni, hogy ezen misztikus erő mindenütt van, de sehol sem tesz semmit, nem mozgat, nem lök, nem választ el, nem vegyül — úgy látszik, csak ijeszt.

Elveikhez híven beszélnek! Ők nem ismernek el a természetben tényezőt, melynek hatását számokban visszaadni nem lehetne; náluk csak az van és hat, ami mozgat, kering, forgat, ha ilyesmire nem vállalkozik, fejébe nyomják Siegfried sapkáját, láthatlanítják, elpárologtatják; . . . megszűnik lenni. A célszerűség mindenesetre valóságos tényezőként szerepel a hivő világnézetben, de nem lökődik a szomszéd parányokkal, tehát nincs joga a létre, s a fizikának és kémiának semminemű hasznot nem hajt. Csupa helytelen nézet; míg a mechanikus tudomány nem erőlteti meg magát jobban s nem szorítkozik csak ismétlésekre és a régi ellenvetések fölmelegítésére; addig tagadjuk, hogy tüzetesebben foglalkozott a kérdéssel, s nem reméljük, hogy a rosszakarat és az öntelt gőg álláspontján közeledni fog a dolog megértéséhez. A célszerűségnek a természetben nincs oly szerepe, amilyent neki adni szeretnek; az Isten nem úgy működik a célszerűség befektetése által, mint ők azt gondolják; végre a célszerűség semmi oly kifolyással nem bír a természetre és törvényeire, mely bármily tudományos tétellel ujjat húzna. Erről a nem tudós is könnyen meggyőződik, s meggyőződéséhez hozzátűzheti véleményét és ítéletét, mely e szobatudósok eljárásáról benne önként képződik.

A modern természettudomány azon akad fönn, hogy a célszerűség tana «Istent», «teremtőt» szerepeltet. Nem tart tudományosnak oly természetvizsgálatot, mely véleménye szerint «nem észszerű és fölfoghatlan» tényezőket visz át a tünemények láncolatába. A «nem észszerű és fölfoghatlan» tényezők közt pedig első helyen áll az Isten ; Hobbes véleménye szerint az Isten ismerete nem tartozik a tudományba, mert ahol összeadni vagy kivonni való nincs, ott a gondolkozás megszűnik. Az ok és okozat közti összefüggés elvezet ugyan minden mozgás végokának elfogadásához, de ezen ok lényegének közelebbi meghatározása elgondolhatlan, sőt ellenmondást zár magában. Ha Gassendi vagy Leibniz az anyag teremtéséről és elrendezéséről szólnak, melyet azután a természet törvényszerűsége fönntart pályáján, vagy tovább képez a változások fonalán : akkor a modern természettudomány majdnem kétségbe akarja vonni e kitűnő férfiak hitét és nyilatkozataik őszinteségét, vagy legalább gúnyosan emlegeti, hogy ha van szükségszerű természeti folyamat, minek akkor Isten. Álljon ennek bebizonyítására a hírneves Lange történelmi könyvéből egy idézet, mely nem titkolt, ügyetlen kárörömmel fölhozza, hogy mit talált a digne-i prépostnak, Gassendinek irataiban, jóllehet ezt minden értelmes hívő, és a legorthodoxabb theológia is vallja : «Mindennek első oka az Isten ; hanem Gassendi egész értekezése mindvégig csak másodrendű okokkal foglalkozik, melyek okozzák a változásokat». Tehát, ekkép következtet Lange, Gassendi materialista, s aki nem akar az lenni, annak minden mozdulat⟨ban⟩ és esésben az Isten kezét kell látni, így kívánja ezt a célszerűség tana. Lehet-e ennél fölületesebb nézet a célszerűségről ? Ilyesmit sehol sem kívánt a célszerűség tana ; sőt a csodák tudományos megvitatása és elfogadása által ép az ellenkezőt kívánja, különben a csoda lehetetlen volna, ha mindenben az Isten közvetlen működésével találkoznánk. Hanem, mondják tovább, az Isten a természet ily rendezésében egészen fölösleges ! oly fölösleges, mint minden szükségszerű viszony az okozat és ok közt. Az Isten a természeten kívül áll, mert a világrend a másodrendű okok egymásba nyúló fönséges összhangzata által létesül, de nem áll kívül, ha az egésznek létokát és végcélját is vesszük vizsgálat alá. A természettudományokon igen kívül áll, mert elveik és kiindulásuk csak a másodrendű okok hálózatára terjed, s következőleg nincs számolni valójuk más tényezőkkel, csak természeti erőkkel. A célszerűség tana nem is abban áll, hogy a természettudomány ekkép határolt

terére misztikus erőket léptessen és megfejtéseket kisértsen meg, melyek az anyagi vagy az anyagban működő erőkkel be nem érik, midőn mechanikus, fizikus, kémikus mozgások-⟨ról⟩ és tüneményekről van szó, hanem hogy ezen erők⟨et⟩ és mozgásokat célszerűen berendezett lényegekből származtassa; ezen lényegek létesülésében dolga volt Istennek, de miután megvannak s működnek, nincs dolga, csak mint általános fönntartónak a létre épúgy, mint a működésre nézve.

Épülésünkre még egy más idézettel is megismerkedünk, mely szinte érdekes világot vet a materialista fogalmakra: «A logikai fogalmak, melyek bizonyítékokat akarnak szolgáltatni az Isten létéről, átlag oly tarthatatlanok és homályosak, hogy elfogadásuk vagy visszavetésükben csak az önámításra való kisebb-nagyobb hajlam a mérvadó. Aki ily érvekhez ragaszkodik, az csak hajlamának egy Istenben hinni, ad skolasztikus kifejezést. Ezen hajlam mindig a kedélynek, s nem a theoretikus bölcsészetnek volt kifolyása. A skolasztikus hajlam haszontalan vitatkozásra természetesen kielégítést nyer, hogyha veszekedhetik ilyféle tételekért: «a magától létező lénynek végtelennek s mindenütt jelenlevőnek kell lenni», vagy «a szükségkép létező lény szükségképen egy»; hanem az efféle zavaros fogalmaknál gondolni sem lehet szilárd kiindulási pontra, mely nélkülözhetlen, komoly és emberhez illő gondolkozásban.» Mindenesetre jó azt tudnunk, hogy mikor gondolkozunk komolyan és emberhez illően. Akkor, ha szilárd kiindulási pontunk van a szó legszorosabb értelmében, t. i. ha érzékeink után indulunk; különben csak logikai képzetek, zavaros, ködös fogalmak közt botorkálunk. Ez nem alkalmas talaj a célszerűség tanának megértésére. Mellőzzük most e fogalomzavart, melyet az anyagelviség saját maga lelki örömére, és «emberhez illő gondolkozásának» óvására képviselőinek agyvelejében létesített. Az embert el nem hagyja a gondolat, hogy az anyagelviség és az «exakt tudomány» megegyez a zulunégerek fölfogásával, különösen a «szilárd kiindulási pontra» nézve.

Siessünk a célszerűség tanában állítólagosan szereplő zulunéger Isten-fogalommal gazdagítva további vívmányok felé.

A modern természettudomány komolyan összekap a célszerűség tanával, ha a lényeket mind az ősanyagból származtatja a létért való küzdelem, a nemi kiválasztás, az öröklés, az utánzás és alkalmazkodás fejlesztő tényezői által. A célszerűség nem tűrheti, hogy minden lény a parányok vak

összehányatása által képződött legyen, hanem a lények tipusait a célnak eszméje által hatja át, ennek tulajdonítván az elütő tulajdonságokat s különféleségéből levonja a lények közti különbözeteket.

Senkinek sem jut eszébe az anyagelviség által hirdetett, különbségeket szülő tényezőket egyszerűen ignorálni. Nem is akarjuk tudományos nézeteinkben a közönséges fölfogást követni, mely Darwin minden megfigyelését és következtetését sokszor sületlenül kifigurázza. Most még nem bírjuk vonni a határvonalat, ameddig Darwin elvei érvényüket megtartják; valamint Darwin és követői roppant messze állnak attól, hogy állításaikat a tényezők és okok teljes fölsorolása által tételekké alakítsák.

A Darwin-féle elvek érvényének bizonytalansága mellett mind a két fél mozdulatait és pozicióit úgy intézi, hogy az elv védve maradjon: a teleológia ellenségei rendületlen meggyőződésükben inkább akarnak nem tudni és nem érteni, semhogy a dolgok magyarázatához célszerűségi elemeket vegyenek; viszont a teleológia barátjai pedig sokban elfogadván a hitetlen természetvizsgálat állításait fönntartják nézeteiket, hogy a teljes magyarázat a mechanikus mozgás és anyagból soha sem fog kielégíteni.

Az «exakt tudomány» azzal dicsekszik, hogy szigorúan ragaszkodik az okság elvéhez, s nem tesz mást, mint mindent ez elvre visszavezetni és a legbonyolódottabb tüneményekben az okozás és hatás szálait szétszedni. A célszerűség tana ugyanezzel dicsekszik; s egészen helyesen, mert senki nem gondol arra, hogy a természeti tüneményekben, amennyiben mérlegelhetők, és hatásuk a fizikai eszközök által fölfogható, parányokon s erőiken kívül mást is szerepeltessen.

A természettudomány ekkép argumentál: nem szabad a természeti erők rendezett folyamatába másnemű, idegen faktort csúsztatni. Ezt senki sem kívánja; a célszerűség tana semmit sem akar csúsztatni a már rendezett folyamatba; hanem törekvései a folyamat rendezésére, a rendezett folyamat életbeléptetésére irányulnak. «Kerülni kell valamely misztikus erő beavatkozását, mely bizonyos számú tömecseket útjukról elterel, melyen haladnának a természet törvényei szerint, és más sorba s rendbe állít.» Ezen parancsoló intelemnek sem szegül ellen senki, legkevésbbé a célszerűség tana, mely mindenütt rendet és célirányos működést keres és létesít. Halad minden a természet törvényei szerint, s részletezve a természetet: a növényben halad minden a növény természete

szerint, az állatban az állat természete szerint, s a holt anyag is tántoríthatlan hűséggel halad a legalsó lét törvényei szerint. A célszerűségnek nem a törvényszerűség tagadásában fekszik érdeke, hanem a törvényszerűség magyarázatában. Jegyezzék meg ezt maguknak a természettudósok! ha a célszerűség tagadná a törvényszerűséget, akkor tagadná önmagát; a rendetlenség nem szokott célhoz vezetni, azt legjobban tudja a célszerűség. Minek tehát az ily ellenvetés s ki ellen irányul az?

A célszerűség a növény természetét és törvényszerűségének alapját, okát, létesítését kutatja, épúgy búvárkodik az állati természetben, az oroszlán és a pacsirta különbségét megalapító tényező után. Kutatásaiban nem úgy jár el, hogy egy maroknyi tömecset kiszakíttat a természet által, s leterelteti rendes útjukról. Sehol sem olvastam ily magyarázatot, a legbuzgóbb teleológikus fejtegetésekben sincs nyoma.

Hogyha kényszerű leterelésről és a törvényszerűség megszakításáról beszél az «exakt tudomány», akkor lehetetlen, hogy azon testek- s lényekről beszéljen, melyek tipusa már megállapodott és határozott, elkülönzött fajokat képez.

Ilyenek mindazon testek és lények, melyekkel a fizika, kémia, növény- és állattan foglalkozik, mindezek külön, határolt fajokban jellemző sajátságokkal és erőkkel bírnak. A teleológia ezen lények sajátságait, illetőleg életét, sehol sem fejtegeti eltekintve az anyag fizikai vagy kémiai erőitől, nem magyarázza ki azáltal, hogy a célszerűséget szerepelteti mint tényezőt ott, hol az éleny és köneny, a sav és alj, a magnetizmus és villanyosság látszólag elégtelenek, s ki nem futja a számítás. Hanem valamint minden az anyagi tüneményekben az anyag erői által hajtatik végre: úgy minden természetvizsgálat, lappangjon bár mögötte anyagelviség vagy célszerűségtan, ha természetvizsgálat akar maradni, kell, hogy az anyag erőivel hajtasson végre mindent.

Ezt teszi a teleológia az élő testeknél is, ezekben sem terel el semmit az élő szervezet által előírt útról, pedig ha önkényes leterelésnek valahol helye volna, itt lenne a legalkalmasabb; hiszen a célszerűséget hordozó s az anyaggal szembenálló elv itt domborodik ki leginkább; ezen elv ugyanis az állati testben a lélek. Ellenkezőleg elismerjük, hogy az állati test egészen alá van rendelve az erő megmaradásáról szóló törvénynek. A szerves lények mozgása- és munkájáról ugyanazt gondoljuk, amit Helmholtz: «Az élet fenntartása egyáltalában a tápszerek folytonos bevételéhez van kötve;

éghető anyagok azok, melyek, amint az emésztés befejezte után a vérbe mentek át, a tüdőkben lassú égésnek vettetnek alá, s végre az oxigénnel csaknem ugyanazon vegyületeket képezik, melyek a nyilt tűzön való elégetés közben jönnének létre. Ha tekintetbe vesszük, hogy az elégetés által keletkezett hőnek mennyisége független az elégés idejétől s módjától, úgy a felhasznált anyag tömegéből kiszámíthatjuk, mennyi hőt, vagy annak megfelelőleg mennyi munkát képes valamely állat annak felvétele folytán végezni.»* «Az állati test e szerint a hő és az erő nyereségének módjára nézve nem különbözik a gőzgépektől.» Ezt a hívő teleológia a természettudomány bebizonyított tételének vallja épúgy, mint akárki. Nem teszünk tehát a szemrehányás értelmében; a szerves lények bármely erejébe nem tűrjük valamely «misztikus» tényező, például a lélek beavatkozását; az izmok mozdulatainak magyarázására sem szakítunk ki bizonyos számú tömecscsoportot, hogy más úton haladjon, mint melyet a természet előírt. Minden erő, melyre a testnek akár mechanikus, akár fiziológikus mozgásokban szüksége van, anyagi erő, kívülről vétetik fel a szevezetbe. «Hanem hol marad akkor a lélek? Ily nehézség csak annak lelkében támadhat, aki fizikai egyoldalúságban csak a kiterjedésnek és helyváltoztatásnak és legföllebb még az «erőknek» tulajdonít valóságot a külvilágban, s következőleg mindennemű «lélekben» csak mechanikus erőforrást, «életerőt» lát.»** A lélek nem erő, hanem más valami, aminek elég nevét ide tenni, mert megértése az anyagelvűek részéről egészen transzcendentális; a lélek, a forma substantialis.

Megmarad érvényben a kémia, az anatómia, fiziológia. Míg kiterjedés és helyváltoztatás és mechanikus munkáról beszélnek, és az erő egyenértékeiben a legváltozatosabb körforgást fedik föl előttünk: addig a teleológia mindenbe beleegyezik. Ugyis adatainkat a természettudományok terén a jeles empirista szaktudósok kisérleteiből és nagyhírű munkáiból vesszük, és a szerves és szervetlen anyag magaviseletét, valamint a tünemények folyamatát és összefüggését tőlük tanuljuk.

Hogy a kutató az elemeknek az anyagi törvényszerűség útjáról való leterelésére hajlamot érezhet a szerves testek vizsgálatában, azt nem tagadjuk, de e hajlam nem válik benne ténnyé, hogyha szabatos meghatározások és világos fogalmak

* Helmholtz: A természeti erők csere-hatásai.
** Pesch: Die grossen Welträtsel. 225. l.

útján halad. E tekintetben rossz példával jár elő a közönséges fölfogás a szerves lények erejé<ről> és hatékonyságáról, mely belefekteti a lelket a kar csapásaiba, mely a lélek erőlködését látja nagy terhek emelésében és akadályok leküzdésében. Hanem a növény sejtjeiben és az izmok laboratóriumaiban a vegytani folyamat mégis más irányban halad, mint a szervetlen parány- és tömecsvilágban; a belső és lappangó meleget növeli, a feszerő fölhalmozására törekszik, míg a szervetlen vegyi folyamatok átlag a meleg csökkentésére, a feszerő fölszabadítására irányulnak. E körülmény könnyen vezetne azon gondolatra, hogy a szervezetekben valami titkos tényező lép föl, mely megszakítja a szervetlen vegytani folyamatot és új erőt csatol az elemekhez, melynek következtében az anyagi erők szerves életre is képesíttetnek. A teleológia nem enged ezen kísértetnek sem, nem akarja az ismeretlen tényező kezeire bízni sorsát, nem azonosítja magát az «új erővel», ami talán csak addig történhetnék, míg az ismeret ezen titok fátyolát föllebbenti, s akkor kedvezőtlen esetben a célszerűség összes állításai még bizalmatlanabb bánásmódban részesülnének. A szerves életben a célszerűség nem teremt erőt, époly kevéssé, mint a szervetlen testekben; más lesz a vegyifolyamat, sőt ellentétes lesz az elemek vegyülési módjával, ha magokban véve tekintjük; de csak annyi erőt fog létesíteni, amennyit az erő egyenértéke szerint ily folyamat ennyi anyagból előállíthat. Ebből világos, hogy a természettudományoknak sohasem lesz okuk panaszra — a teleológia állítólagos önkénye ellen, melynél fogva beavatkoznék a vegytanba, más utat írna elő a tömecseknek, erőt teremtene semmiből.

Ugyanezen tekintet alá esik a szabadakarat és az idegrendszer és izomrendszer közti viszony. A szabadakarat a lélek tehetsége: tehát nem mechanikus erő. Beszélünk mindig arról, hogy a szabadakarat determinálja az izmokat a munkára, ezen vagy azon mozgás véghezvitelére. Az igaz, hogy a szabadakarat determinál, de nem kell gondolnunk, hogy mozgás által történik a determináció, amely mozgás átmegy az ideg- és az izomrendszerre. A szabadakarat nem önt, nem ad az izmoknak erőt, minden izomerő a táplálkozás által nyeretik. Ujra van tehát okunk az alaptalan ráfogás visszautasítására, hogy a teleológia valamikép megszakítja az elemek mechanikus folyamatát, megváltoztatja erejük egyenértékét, meghamisítja a mechanikus számolónak minden számítását. Még a szerves testeknél sem, ahol bizony a titkok homályában leginkább megférne a teleológia szűkölködő

ágense, szakítjuk meg az anyag törvényszerűségét; még a szabadakaratnak sem tulajdonítunk hatalmat, hogy erőt öntsön az izmokba az oxigén által eszközölt elégés számláin fölül, jóllehet azt illetőleg sokkal több a homály, mint a világosság. Ezen két kényes pont eligazítása, mely a teleológia barátságos egyetértését tünteti föl minden néven nevezendő természettudománnyal, jogot ad nekünk, hogy a teleológia dicséretére alkalmazzuk Lange szavait, melyeket ő a kifejtett álláspont gyökeres félreértésével gyalázatára elmondott: «Minden (mechanikus) beavatkozás munkát fejtene ki, melyet egyenértékek szerint meg lehetne határozni, mialatt tulajdonképen az egyenértékek sorát erőszakosan áttörné, mint a különben jól kidolgozott egyenletbe tévedt fráshiba, mely az egész eredményt elrontja. A «teremtés terve», melyet megismerünk, a természettudományok eddigi vívmányainak eredménye, az egységes, mindeneket átfogó törvénynek harmóniája át lenne törve, mint kisszerű gyerekjáték. És mi célból? hogy a tökéletlen, de alapos ismeret helyébe egy foltot varrjunk . . .» stb. A végzetes folt, melyről itt szó van a teleológia; de e megtisztelő elnevezés egészen fölösleges és okadatolatlan, miután mind a megismert «teremtési terv», mind a vívmányok és a törvény harmóniája károsítlan «egészségnek» és háborítlan nyugalomnak örvendhetnek; a teleológia nem üt rajtuk lyukat, még kevésbbé varrja föl magát foltnak. Elfogadja és megerősíti a tudományok tételeit, sőt fölmagasztaltatására használja az ellenkező elvekből kiinduló természetvizsgálatot Minden, ami a természet szépségét és csodálatraméltóságát a világos ismeret méltánylása által magasztalja, magasabbra emeli a célszerűség elvét, és a durva anyagot épúgy, mint a legtökéletesebb életszervet e mindent átfogó elv rendező és egységesítő hatalmának veti lábai elé.

Ha a célszerűség tana sehol sem vegyíti a mechanikus erők közé a célt és a célra való törekvést, mint oly tényezőt, mely az anyag részeit és erőit önkényesen valamely előre meghatározott végcél felé hajtja; ha a vegytanban a vegyületeket a parányok vegyi értéke és más általános törvények szerint magyarázza, az élettanban pedig szintén mindent a lökésre és vonzásra visz vissza: kérdezzük, mire fekteti az «exakt tudomány» vádját, hogy a célszerűség tana áttöri az anyagi folyamat oksági viszonyát és a tüneményeket nem a mechanikus erők összhatásából, hanem misztikus együtthatókból magyarázza? Nem marad más hátra, mint hogy e vád okadatolásul fölhozzon valamit, ami nincs bebizonyítva. —

A világ mostani folyásából, a fajokba, nemekbe, csoportokba osztott természetből semmit sem lehet fölléptetni a célszerűség rovására, mert a teleológia a modern természettudományok adatait készségesen elfogadja; ellenkezést a természettudományok és a teleológia közt csak úgy támaszthatunk, ha az egész természetnek anyag és mozgás által keresztülvitt tervnélküli keletkezésére vetődünk. A modern világnézet, mely a természettudományok objektivitásának nem válik hasznára, nem elégszik meg, hogy a mechanizmussal a természet egyik oldalát megmagyarázza, hanem kiterjeszti a vak és célnélküli mechanizmust a testek lényegének, természetének, eredetének magyarázására. A természetben e szerint nem lennének válaszfalak és megszakítások, hanem valamint az állatvilágból kifejlődik az ember, épúgy az egész szerves világnak «természetes fejlődést» ír elő az élettelen anyagból. Ezáltal a természet hatásainak és működéseinek oksági láncolata egy egész, át nem tört sorrendet tüntet föl, melynek legalsó fokán áll az anyag, legfelső fokán az ember.

Aki az «exakt tudomány» ezen álláspontjára helyezkedik, az a teleológiának szemére vetheti, hogy a természet oksági láncolatát áttörte és a természetes kifejlődés helyébe a célszerű értelem munkáját helyezte. De az említett álláspont nincs bebizonyítva, s következőleg a természeti erők közti összefüggésnek, mégpedig az oly összefüggésnek, mely az iszapból csirákat s ezekből embert keletkeztet, hipothézise senkit sem jogosít föl oly szemrehányásra, mely az ellenkező nézetnek tudományosságát is tagadja. Apriori van meghatározva, hogy tudományos csak oly világnézet lehet, mely a természetes fejlődés határait összefüggőleg az anyagtól az emberig terjeszti. Bocsánatot kérünk; egy hipothézisnek ily kijelentéshez nincs joga; hanem azt kell mondanunk: tudományos lesz azon világnézet, mely a természetes fejlődés határait annyira kiterjeszti, amennyire azt az objektiv kutatás és következtetés megengedi. Az objektiv kutatás pedig nem ért meg annyira, hogy az analógia egyes elvétett esetein kívül «Darwin alapgondolatának, mely a jelenkor tapasztalataiban és methodikus követelményeiben volt letéve, megnyugtató kikerekítésére» bizonyítékokat nyujtson. A bőséges anyag, melyet Darwin gyüjtött, ezt létesíteni képtelen, a pontosabb kimutatások a fölmutatott adatokban még hiányoznak. Megvan az alapgondolat részletezése, az egyes részleteknek számtalan adat és új meg új hipothézis által való megvilágítása; hanem mennyi benne a hiány, mily nagy

téren játszik szabadon az önkény és a kényszer? Bemutattak sok kísérletet, hogy az állítólagos «természetes fejlődés» mesterséges úton éressék el; hanem mi hatalmazza föl a búvárt, hogy egyes párzásokból a természet munkájának ismételtetésére következtessen, melyet ez sok nemzés s változatos fejlődés után létesített?

Lehetetlen, hogy a célszerű teremtés helyébe állítsuk Darwin tényezőit: a létért való küzdelmet; az alkalmazkodást, az utánzást és mint másoknak tetszik, a még alkalmatlanabb «fejlődési törvényt». Nekünk úgy látszik, hogy e föltevések mellett lesz folytonosan megszakítva a lények sorrendje. Hogy a modern kutatás e tényezőkhöz fordult, annak két oka van; az első a hitetlenség dogmája, mely Istent nem akar; a második, némi parányi valószínűség. Látjuk ugyanis e tényezők hatalmát most is érvényesülni; a meglett fajokban folyik a létért való küzdelem, befolyással bír az alkalmazkodás és az utánzás; de ha a lényeges különbözetek magyarázatára visszük át ugyanezen tényezőket, akkor elégtelenségük óriási mérvekben lép szemeink elé.

Vegyük csak a növényországot. Mit fogunk itt elérhetni a létért való küzdelemmel, az alkalmazkodással, s bárminemű más befolyással? Honnan fog számításainkba tévedni a növények millió tipusait megalapító tényező; mellőzzük most általában a legváltozatosabb tipusokban is egyaránt jelentkező célirányosságot, melynél mostohább és árvább gondolat nem adatik a modern természettudományban. A szervezetnek, úgy látszik, az ősidőkben lényegesen eltérő tulajdonságokat adnak, mint melyekkel jelen valóságában bír, különösen ami szívósságát és idomíthatóságát illeti; a képzelet minden szervezetbe kaucsuk természetet önt, hogy téphesse, húzhassa kaptafáira, s türelme ki ne fogyjon. S költőknek megengedjük, hogy panaszkodjanak a világ vénsége s kiaszott erélye fölött; a természettudósoknak erre nem adunk engedélyt, ha a költői mélabút az organizmus alapsajátságának, a különbségekből előnövő tipusnak eltörlésére használják, és a lények egységét megszüntető idomulási és átalakulási tehetséget, melynek folytán mindenből minden lehet, minden egy és semmi sem egy, léptetik fel a tudományos világnézet kiképzésére. Vonjanak párhuzamot eljárásuk és a képzelődés közt! aki képzelődik, az a világegyetemet a főnix-madár által egy tojásból is kikeltetheti.

Az állatvilágban nagyban szerepeltetik az utánzást és az öröklést. Az elsőre érvül hozzák a színben és alakban észlelt

nagy összhangzatot az állat és környezete vagy más szervezetek közt. Különösen a rovarok osztályában feltűnő, hogy színük a föld vagy fakéreg színével és a legragyogóbb virágok színpompájával megegyez, ami az állatkák biztonságát nagyban emeli. Hanem e megegyezést a védelem és biztonság szempontjából kifejteni, úgy mint Darwin akarja, az vajmi nehéz. Hogy mily hiányos és elégtelen például ez esetben a «természetes fejlődés» elmélete, azt senki sem tagadja, s álljon itt példa gyanánt, amit ellenvethetünk. A színben való alkalmazkodás a környezethez nem történik rövid idő alatt; míg az átváltozó szín a sokféle árnyalaton keresztülmegy, addig az állatnak semminemű védelmére nem szolgál; ha nem szolgál, nem értjük honnan van a belső ösztön vagy erőlködés, mely az árnyalatok skáláját befutni siet. Ha pedig nincs belső ösztön, vagy nevezzük bárminek, ami belülről a természetből kiindulva e kis állatkák mezét más színnel bevonni akarná, akkor csak a kültényezők esetleges összejátszása fogná eredményezni a változást. S megelégedhetik-e az ilyen magyarázattal a természettudomány?

Általában tapasztaljuk, hogy az «exakt tudomány», midőn csupa lehetőségekből rakja össze a világot, mindig a férgek és polipok és ázalagok érdekes társaságába vezet; ott aztán magyarázza nagyban, mikép tökéletesbülnek és nemesednek stb. Hanem a tökéletesebb állatoktól fél. A tökéletesebb állatoknál a nehézségek egyik gócpontja az állati ösztön. Az állati ösztön jellemzi az egyes fajok természetét, s az állat lényegével össze van nőve. A modern természettudomány azonban inkább a csontvázakat kutatja és bebizonyítja, hogy a ló előlábain mi felel meg a karnak, mi a kéznek, s roppant öröme telik abban, ha nagy galleriát építhet, ahol minden összeszedhető csontvázat kiállít, s szemmel láthatólag kimutatja a lények közti rokonságot — csontjaikban. De az állat nem csont, sem csontváz; a szervezet mindenesetre mérvadó faji jellegeikre nézve, hanem legalább is oly mérvadó a szervezetben rejlő élet, és különösen az ösztön. A természet nem mutatkozik oly szívósnak a szervezeti alakok megőrzésében, mint bizonyos ösztönszerű cselekedetek állandóságában. Azonfelül pedig egyik-másik tényt is kellene fölhozni, mely legalább valószínűnek tüntesse föl, hogy az ösztönök nemcsak mellékes pontokban, hanem egész lényegük szerint változnak és határozott faji jellegükből kilépnek: minél tovább haladunk azonban a természet ismeretében, annál világosabb lesz az ellentét. Legyen bár az ösztön sok mindenféle változásra

és tökéletesbülésre képes, sohasem lép át egy bizonyos határt, megmarad mindig fajában; nem úgy mutatja be magát, mintha a már kész állati természethez járulna, hanem bensőkép tartozik a természethez, mint annak lényeges része.»*

Jó volna, ha a természettudomány amily tárgyilagos akar lenni, nem kergetődznék haszontalan ideálokkal s vizsgálná a természetet sablonok nélkül. Ha az állatokat szétszedjük, csontjaikat összerakjuk, bundájukat kitömjük s azt mondjuk, íme az oroszlán, a páva, az orrszarvú bogár alkatrészei, akkor természetes, megvan a petitio principii; semmit sem bizonyítottunk, hanem újra elmondtuk, amit forrón kívántunk, hogy bár úgy volna. Az ösztön épúgy jellemzi az állatfajokat, mint a csontváz, sőt jobban határolja el egymástól, mint az; tehát az állatfaj jellegei közé tartozik. Az ösztön által él az állat, ösztön nélkül, mégpedig a specifikus ösztön nélkül halomra dőlne minden oktalan élet; tehát az ösztön az állatfaj életfenntartó jellegei, lényeges jellegei közé tartozik. A legtöbb állatfaj ösztöne egészen elüt egymástól, s amennyiben megegyeznek, annyiban képtelenek lennének az illető állatfaj fönntartására. Mi következik ebből? az, hogy az ösztön fejleszti az állatot s nem az állat az ösztönt. Nincs oka egy fajnak sem, hogy ösztönét megváltoztassa, hanem amily kedves élete, oly szívós ragaszkodása ösztönéhez. Az ösztön jelentőségét az élet fönntartására nézve egyszerűen bebizonyíthatjuk, ha az állatok táplálkozására figyelünk. Az állat nem szokta magát megmérgezni, jóllehet erre lépten-nyomon alkalma volna; az ösztön adja neki a botanikusok tudományát, s csalhatatlanul kiszemeli a füvek azon nemeit, melyek nem ártalmasak. Igy Linné szerint: «a borjú 246-féle füvet eszik, s 218-hoz nem nyúl, melyekhez férhetne; a juh 141-félét mellőz s 387-nemőt szívesen vesz; a kecske 449-et eszik s 126-ot megvet; a lónak 212 nem kell s 216-ot elfogad. És ezen csodálatos válogatás, amennyire bebizonyítható, leginkább összefügg a növény ártalmasságával.» Az ösztön tehát az állat életének fönntartója, s ismétlem, amily kedves élete, oly szívós ragaszkodása ösztönéhez, legalább annak lényegéhez. Darwin szerint a dolog nincs így. Az állatoknak kedvük támad ösztöneik megváltoztatásához; az ily kedv annyit tesz, mint hogy szeretnének a világból elpusztulni.

Eltekintve az ösztön ezen életfenntartó jellegétől, a természettudomány még legvérmesebb álmaiban sem nyert fo-

* Pesch: Welträtsel. 374. l.

galmat arról, mikép fejlődjék az ösztön a faj jellegével s azután mikép származzék át a faj egyedeire. Az állatok legkülönbözőbb magaviseletére, az emberi értelmet meghaladó ügyességükre nézve ugyanazon hely és körülmények, sokszor még ugyanazon lényeges testalkat fölvilágosítást ugyan nem ad. Hanem nem volt az mindig így! Ha nem volt, akkor természetesen a materialista világnézet mindent megnyert. Amit előbb az állatok hosszú és keserves tapasztalat által és véres életfenntartási küzdelmekben tanultak, azt örökölték fiaik, s miután a nemzetségek elérték azon pontot, hogy a sok örökölés folytán szerzett ügyesség s alkalmazkodás kellemes életet biztosított számukra, többet tanulni s örökölni nem akartak, kifejlődött a faj tipusa. Némely galambnak kedve telt bukfencet hányni a levegőben, a kedv ösztönné vált, áthatotta a galamb egész lényegét, a legalaktalanabb embrió is már ezen fejlődés iránya felé indult meg, hogy oly tojás alakuljon a méhben, melyből ily ösztönnel bíró galambfi keljen ki. Hátha föl akarnók számlálni azon ösztönöket, melyek amily bonyolódottak, oly nélkülözhetetlenek! Hátha komoly megfigyeléssel vetnők magunkat azon ösztönök kutatására, melyeknél első tekintetre világos, hogy tanulásról és továbbadásról szó sem lehet. Ki tanította a bogarak sok faját arra, mint rakják le petéiket és hová s mily elővigyázattal a jövő esélyei ellen? tanulás által ezen ösztönök nem fejlődhetnek. A peték semmit sem tanulhatnak, egészen a kedvező vagy kedvezőtlen körülmények kezébe van letéve sorsuk, ha kifejlődhetnek, örüljenek létüknek, de tapasztalattal nem fognak bírni. A kifejlődött rovar nem tudja, min esett át, nem hagyhat ilynemű örökséget ivadékaira; az anyarovar anyai szerepét majdnem egészen a természet viszi. S mégis a rovar tudja, hová rakja petéit, s hol keresse az életfejlesztő tényezőket; másképp viseli magát tavaszkor, másképp ősszel; mindent vezérel az ösztön, mely nem öröklésből alakult, hanem amely nem egyéb, mint a rovar faját meghatározó célszerűség kinyomata az anyagi szervezetben.

Még kevésbbé okadatolt az öröklés föltevése azon ösztönöknél, melyeket tanulni általában nem lehet; mert ha kifejlődött állattal állunk is szemközt, me y (damus, sed non concedimus) tanulhatna, de nincs alkalma arra, miután csak egy esetben s meghatározott körülmények közt lép föl az egyik vagy a másik ösztön érvényesülése. Mikép lehet valamihez szokni, ami egyszer, a tanulásra egészen alkalmatlan körülmények közt történt? Azonkívül az ösztön következ-

tében az állat a leghatározottabban és legszabatosabban oly számítással működik, hogy az emberi ész önkénytelenül elégtelennek ismeri a tanulás és megszokásból származtatni az állat csodálatos magaviseletét, s mert ezzel szemben minden tényezőt, mely a kifejlődött természethez járulna, tehetetlennek ítél, a világot kormányzó bölcseséghez folyamodik. Ott a természetrajzban kell a célszerűség argumentumait a szemlélhetőség ellentállhatlan erejében látni és párhuzamba állítani a modern tudomány «természetes fejlődésével». Az ily érvek erejét jó lesz önmagunkon tapasztalni; e célból lefordítom P. Peschnek egyik leírását: «Figyelmeztetünk az attelabidák egyik fajára. Hogy e fajú bogár ki ne vesszen, szükséges, hogy a ritka tojások és álcák sokféle ellenség ellen megvédessenek. Midőn a tojásból lábrakel, élelmül száraz lombot kíván és gyengéd szervezetének meg kell védetnie a kedvezőtlen időjárás ellen. E célból a bogár nyirfalevélből tölcsért göngyölít, melyben figyelmes vizsgálat után csodálatos remekműre ismerünk. Miután a bogár a levél középidegét átharapta, hogy a nedv nagyobbmérvű bejuthatását megakadályozza, a levél jobb részén egy álló, bal oldalán ennek megfelelőleg egy fekvő S görbe vonalat hasít ormányával. Ezáltal megoldja a felsőbb mathézis nehéz feladványát: az evolvendából az evolutát konstruálni. Ezen számtani probléma a legalkalmasabb műtét, hogy egy nyirfalevélből az erő, az idő és anyag lehető legnagyobb megtakarításával egy szorosan zárt tölcsért alakítsunk. Megfigyelendő az is, hogy a kis mathematikus a levél változatos alakja és neme szerint eljárásában más-más utat-módot követ, de mindig a legcélszerűbben».*

Íme, a legbegyőzőbb argumentáció menete a természetrajz érdekes tüneményei közt vonul el; a filozófia csak néhány axiomát ad kísérőül, melyek az ösztön határozott és határolt típusára, szívósságára, csodálatos bonyolódottságára, minden durva mechanizmussal ellentétben álló célszerűségre szorítkoznak. Aki ezen gondolatok által vezérelt megfigyeléssel megy végig a mezőn, a rét és bokrok tarka lakói közt, szemlélvén a pillangót, mely petéit elhelyezi, a hernyót, mely a levél szélet fűrészeli, a hangyaköztársaságot, mely emeletes házakat és termeket rak, a póknak szövedékeit s e kegyetlen kötéltáncos iramlását; aki azután innen a mezőről az erdőbe téved, s ez élő gót egyházban szemmel

* Pesch: Die grossen Welträtsel. 375. l.

kíséri a rovarok és bogarak millióit, mindenik fajt más élettel, ruhával, ügyességgel s míg lábai körül nyüzsög a sürgölődő kis munkások serege s minden fűszálon más-más bogárka, tarka pettyekkel, sok pici kis lábbal reng és hintálózik, addig az erdőn végigjáró és hangzó lágy melódiákkal elvegyül a fák gallyaiban fészkelő madárkák éneke: azt nehezen fogják kielégíteni Darwinnak még oly bőséges adathalmazai, melyek most is érvényesülnek, de nem a célszerűség tanának mellőzésére, hanem a célszerűség szolgálatában mint mérséklő és nemesítő tényezők. Nem is kell fönnakadni az «exakt tudósok» mosolyán, kik a természet ily józan, de fölfogásuk szerint ily laikus szemléletét szuverén megvetéssel ignorálják. Nem jó húrt penget Lange, aki regényes vadászati kalandok- és históriákból semmit sem akar tanulni a fajok meghatározására nézve, hiszen a drága pénzen fölállított akváriumok nem nélkülözik a regényességet, s mégis mennyi csodaérvet kutatnak ki belőlük. Ki nem elégít és veszélyes dolog, a természetet, amint él és működik, a bonctan mészárszékeiből kimerítőleg megfejteni akarni. Ha megölöd és szétdarabolod, ne mondd: íme az állat összes alkatrészei! mit felelünk mi arra? a holté igen, nem az élőé. Az ily tudományos kutatókat ecsetelik Goethe szavai:

Wer will was Lebendig's erkennen und beschreiben,
Sucht erst den Geist hinauszutreiben,
Dann hat er die Teile in seiner Hand,
Fehlt leider nur das geistige Band.

A természettudománynak, míg elveinek és kaptafáinak meg akar felelni, Darwin létért való küzdelmére és a többi axiomára kell visszavezetnie az egész természetet. A kísérletek oly mély nyugalomban és háboríthatlan békében hagyják meggyőződésünket, hogy a legnagyobb bizalommal nézünk a jövő elé. De ha Darwin axiomáival be nem éri s «természetes fejlődést» emleget, akkor saját elveivel jő ellenkezésbe; mert ha a «természetes fejlődés» az elemek harcától és az általunk fölfogható természetes befolyások és tényezőktől különbözik, s az anyagnak valamely benső irányát és törekvését jelezi, akkor a modern tudománynak üldözőbe kell vennie minden ily fogalmat, mely a magyarázat «szemlélhetőségével» nem dicsekszik. A modern tudomány dacára az ily üldöző kötelesség látszatának, nem érzi magát indíttatva, hogy a «természetes fejlődés» lábrakapott fogalmával ellenséges érzületek és tettlegességekbe bocsátkozzék. E pontban

nincs köztük szoros egység. — Vannak nagynevű természettudósok, kik a Darwintól való elpártolás árán fogalmainak más irányt és értelmet adnak : pl. Nägeli. Ezek azt gondolják, hogy nem elég Darwinnal a természet eredetét külső tényezők összejátszásából fejtegetni, hanem szükséges az anyagban és a szervezetekben nyugvó belső okokra is tekintettel lenni. Ezen belső okok pozitív hatói lesznek a fejlődésnek, melyek magában az anyagban rejlenek, s következőleg nagyrészt ezekre is kell visszavezetni a lények változásait. Halljuk Langet : «Megegyezünk Köllikerrel, hogy a fejlődés pozitív okaira is van szükségünk, melyek a szervezetek belső elrendezésében bírják forrásukat» ; máshol pedig : «Kölliker megjegyzi, hogy úgy Darwin, mint követői a variációk magyarázásában belső okokra is gondoltak : hanem midőn ezt tették, eltávoztak hipothéziseik alapjáról, s azok részére állottak, akik fejlődési törvényt fogadnak el és az organizmusokban rejtőző belső hatókat jelölik meg az átváltozások okaiul».

Ezek véleménye szerint a «természetes fejlődés» törvénye létesíti azt, hogy az alakulások és változások valamely meghatározott irányban, «mint egy eléjük írt úton» mozogjanak. Mit kell erre mondanunk?

Sokszor a legellentétesebb vélemények is találkoznak valamely pontban, de néha meg az ellentétes vélemény, a homlokegyenest ellenkező elvekből kiinduló hipothézis épen a vitatott és meghurcolt ponthoz közeledik, nem döntve, hanem építve, nem tagadva, de állítva : például, midőn a mult század «filozófiája» minden kultusz és religió számüzetését akarta kivívni, helyükbe az ész kultuszát állította, s talán papokat is rendelt volna e bohózatnak. Igy történt az tárgyunkban. Az «exakt tudomány» tényeket, ütést, lökést, markolható tényezőket szedett össze a fizika és kémia ismert erőtáraiból, hogy tagadva minden célirányosságot és célra való törekvést, megfejtse a világot ; s mégis a merész röpülésben szárnyszegetten folyamodik a külső tényezőkön kívül a belső hatókhoz, a «természetes fejlődéshez», mely irányt is, törekvést is mond, de nemcsak fizikai és kémiai erőkből alakult, mert ezeken kívül s ezek fölött áll. Ugyan mi lesz az a «természetes fejlődési törvény»? Talán célirányosság? Ez természetesen nem lesz, mert ellenkezik a sablonnal, inkább azt mondják, a jövő titkai közt rejlik ; vagy pedig visszatérve az elégtelen tényezőkhöz, a kifejlődés törvényét s változatosságait a kémiai vegyületbe, a fehérnyerészek tömecs-

halmazatába fektetik, melyek a szemnek és vizsgáló eszközeinknek különbséget ugyan nem mutatnak, de mégis különbözőknek kell lenniök, mert különben honnan a különböző eredmény? (s különösen azt kellene mondaniok: mert különben bajban van az «exakt tudomány»). Nem méltányos-e részünkről ily logikai borjúszökellések láttára a megjegyzés: hátha itt más tényező, még pedig az elátkozott célirányosság szerepel?

A természettudomány sohasem bír az anyagi erők⟨ön⟩, a kémiai vegyületeken túllépni, s ha néha ösztönöztetve érzi magát valami más tényezőkhöz, például az ismeretlen «fejlődés törvényéhez» folyamodni, csakhamar visszaesik anyagi erői és vegyületei közé, s az ismeretlen «fejlődési törvényt» ismertté teszi, vagyis anyagi tényezővé. Összefoglalva az anyagelvű világnézetet, a mindenség megfejtéseül nyerjük e rövid, de mindent magában foglaló kijelentést; az anyag és vegyületei adják összhatásaik ezen speciális esetét, a világot. A teleológia ráfeleli: ez nem magyarázat, hanem vakeset; s a részletek megvitatásában utóvégre is mindig ezen pontra tér vissza a nehézség. A két ellenfél methodusa azután megfelel a két alapfölfogásnak, s ezeket megvédeni s födözni törekszik. Az «exakt tudomány» a természetben nyilvánuló célirányosságot lehetőleg csorbítja s megnyirbálja azáltal, hogy a szembeszökő célszerű szervezeteket kevésbbé tökéletesebbekből, ezeket ismét egyszerűbbekből származtatja, míg végre az ősnemzésben a szerves élet legtökéletlenebb ősalakjait találja föl: a teleológia pedig ellenkező irányban mozog, a célszerűt nem keletkezteti célszerűtlenből, hanem megőrzi a típusokat természeteikkel és ösztöneikkel, s ezáltal előtérbe helyezi a célszerűség uralmát a természetben.

A két világnézet alapjainak s eljárásának ily világos szétszedésében mindenki észreveszi, hogy a modern természettudományi felfogás semmikép sem kerüli ki a vádat, hogy a véletlent, a vakesetet szerepelteti. Mondja ugyan, hogy a véletlen csak relativ, vagyis hogy csak mi tartunk véletlennek valamit, aminek okát nem ismerjük, de a kibeszélés elégtelen, mert bármily anyagi tényezőkkel szemben, legyenek ismertek, vagy ismeretlenek, ha csak anyagiak, érvényesül a vád.

S mi az, ami a természettudomány minden kitérését ismeretlen erőkre és törvényekre, melyek szerint kezdettől fogva minden szükségszerűen ezen világrenddé nőtte ki magát,

erejétől és sikerétől megfosztja? Azon körülmény, hogy jóllehet mindnyájan elismerjük az anyag örök törvényeit, az esszenciák szükségszerűségét, mindennek, ami történik, természetes lefolyását; de az anyagelviség épúgy, mint mi, elismeri, hogy a fönnálló világrend, a lehetőségnek egyik speciális esete, másodszor, hogy az anyagi erők és tömegek kombinációi sok pozitív meghatározást engednek meg, sőt követelnek. Mindezen pozitív meghatározást az anyagelvi nézet azzal elégíti ki: történt, hogy a pozitív meghatározások épen ilyen arányban és irányban voltak föllelhetők, melyekben ezen világrend speciális esete végkifejlődéskép adva volt. Hozzáteszik, hogy a dolgok, a pozitiv meghatározások ezen állapota valóság, s nem kell a lehetőségekkel törődni; a valóság kizár minden más lehetőséget; sőt a lehetőség csak a mi fogalmunk; s ennek átültetése a természet valóságába hozza elő a rettenetes zavart. — A lehetőség ilyetén jellemzése s elpárologtatása a legradikálisabb eszköz, hogy a materializmus háborítlanul haladjon útain, nem fejti meg e nehézséget, hanem átugorja! Csakhogy míg valaki a lehetőségről más véleménnyel van, addig a nehézség megmarad érvényében. A természettudomány által emlegetett szükségszerűségnek és a pozitiv meghatározások⟨nak⟩ viszonyát találólag lehet összehasonlítani a számtan törvényeivel és azok fonalán végrehajtott egyes feladványokkal. A számtan törvényei szükségszerűek, a dolgok mennyiségeinek örök viszonyaiból származnak; íme, bennök bírjuk az örök szükségszerűség momentumát; — a föladvány nyujtja a pozitiv meghatározásokat, különböző föladványok különböző meghatározásokat adnak, melyek a számtani törvényeknek alávetve különböző eredményt nyujtanak. De a számtani föladványok végbemenetelére szükséges a műtét közben is majd több, majd kevesebb pozitív változtatás, majd azon képlet segítségül hívása, majd az egységnek hozzáadása és kivonása, bizonyos mennyiségekkel való szorzás, osztás stb., mely mesterfogások nélkül semminemű eredményre szert nem tehetnénk.

Alkalmaznunk kell a számtan törvényszerűsége és a pozitív meghatározások közti viszonyt a természetre. Az anyag lényegével együtt jár a szükségszerűség, de a szükségszerűség a valóságban csupa pozitív föltevéstől függ, s hiába fordulunk a szükségszerűséghez, ha a pozitív meghatározást figyelmen kívül hagyjuk; az esszenciák körében forgunk, midőn természettudós létünkre az anyag mindenütt mennyi-

séget, pozitív meghatározástól függő arányokat kíván. A természetben még csak sokkal kiáltóbb a szükség befolyásokra, mint a számtani föladványnál, mert végtelen a tényezők száma, nem kevésbbé végtelen a tényezők mennyisége, azután végtelen a mennyiségek kombinációja, ismét végtelen a kombinációk vegyifolyamatának különfélesége, úgyhogy a szükség pozitív befolyásokra és intézkedésekre, ha valamely világrendet akarunk, többször hatványozott végtelenség! Itt nyílik meg a valószínűség tere, dacára annak, hogy az anyagelvűség a valószínűséggel is ugyanazt akarta megkísérteni, ami a lehetőség fogalmával nem sikerült.

Ugyanis a valószínűségnek is csak szubjektív értéket törekszik adni, melynek az objektív rendben semmi sem felel meg; mert szerinte az objektív rendben csak valóság, vagyis szükségszerűség uralkodik. Erre csak azt felelhetjük: a világban valóság van, jobban mondva, a világ mindenesetre valóság, de nem szükségszerűség. A világban a valóság nagy része a pozitív befolyásnak műve és nem a szükségszerű befolyásé; ha pedig nem a szükségszerűség intézett mindent e valóság létrehozásában, s másrészt a pozitív értelmes befolyást tagadjuk, akkor a valószínűségszámításnak azt a helyet jelöljük ki, mely a világrend és a nem szükségszerű millió tényező közt elterül; azon helyet elfoglalja a viszony és az arány, mely a ható okok és az eredmény közt fönnáll. Ezen viszony és arány pedig ugyancsak objektiv; azt az anyagelviség kétségbe ne vonja; ezen viszony és arány a tényezők és az eredmény közt lehet nagy, lehet kicsiny, lehet elenyésző, s a valószínűségszámítás számokban ad ennek megfelelő kifejezést.

Lange azt írja, hogy maga a valóság, ha igen sok különálló tényezőtől függ, apriori valószínűtlennek látszik, ami azonban nem változtat valóságán. Az igaz, ha a poros rongyot a táblához ütöm, s a fekete lapon arányos képet nyerek, a nagy valószínűtlenség, melyet apriori láthatunk ez eljárás sikerére nézve, nem változtat a kép valóságán, a kép kép marad. Ime mily édes vigasz a legtudományosabb világnézetre nézve! a valószínűtlenség nem változtat a valóságon; körülöttünk a nagyvilág, minden azt suttogja neked: valószínűtlen, hogy értelem nélkül lettem, hogy nem alkottattam; de mit törődünk e suttogással, hiszen valóságot látsz, s a valóságon a valószínűtlenség nem változtat. Lehetetlen, hogy okos emberek számára legyen ilyesmi írva! A valóságon a valószínűtlenség nem változtat akkor, ha igazán tudjuk, hogy

a valószínűtlenség dacára úgy történt, ha pedig azt nem tudjuk s mégis ily elvet világnak menesztünk és a világrend eredetére alkalmazunk, akkor csak más szavakkal a valóságot valóságnak mondjuk, vagyis eltekintünk az észszerű következtetés követelményeitől, s bebizonyítottnak vesszük, ami kérdésben forog, vajjon ez a valóság úgy lett-e, amint gondoljuk, vagy másképp. A ki a valószínűtlenséget apriori tekintetbe nem veszi, az zérussal tesz egyenlővé egy tényezőt, melyet száz vagy ezer, vagy millió eset közül egyszer megvalósulva nem lát; ezt a tényezőt csak a valószínűtlenség dacára bekövetkezett tény teheti zérussal egyenlőnek. De e reflexió semmiben sem csorbítja s érintetlenül hagyja a valószínűség-számításnak érvényét, minek fejtegetése messzire vezetne.

Ez mindig a materialista strófák végsora: véletlen és vakeset. Nagyszerű adathalmazok⟨kal⟩ és megfigyelésekkel, mélyen járó következtetésekkel találkozunk képviselőinél; de az alaphang a csodálatot gerjesztő tudományos értekezésekben és az alapszín a természet ízig-tövig ható ecseteléseiben és az alapelv minden filozofálásban: a véletlen. Szebb neve a véletlennek a valóság, más neve a szükségszerűség, törvényszerűség... csupa mesebeli állat, mely önmaga lábait falja föl. Mindezek önmagukban határolt, önmagukban bevégzett eszméknek akarnak föltünni, tárgyukra nézve pedig Istennek, qui causam non habet, et ratio est sui ipsius. Az anyagban meg van testülve a törvény s önmagát fejleszti világgá; minden, ami az anyagban van, valóság, tehát kizárása a lehetőségnek, s önsúlyával agyonzúzza a valószínűtlenséget, mely elébe áll s számokkal kimutatja, hogy az anyag önmagából világot alapítani semmikép sem bír.

Beszélik az ifjú Epikurról, hogy midőn 14 éves korában Hesiod kozmogóniájában olvasta, hogy minden a khaoszból ered, kérdezte tanítóit, hogy a khaosz honnan van? s ezek képtelenek voltak feleletet s fölvilágosítást adni. Ugyan mit felelne ősatyjának a mostani anyagelviség? mást nem, mint a samosi tanítók, csakhogy sok cifra szó és magyarázat akarná másfelé terelni a kérdést. A helyett, hogy felelnének arra, honnan van, elkezdenék a kakas taréjának keletkezését ez önérzetes állat indulatos természetéből kimagyarázni, szétvagdalnának szemei előtt gilisztákat, melyek föladata volna, tovább élni stb. Megelégednék-e az ily felelettel az ifjú? Meg kellene előbb öregednie, és legegyszerűbb s szinte

ösztönszerű kérdéséről le kellene mondania, mielőtt a lemondásteljes és a világot deszkafallal övező anyagelvű világnézettel beérné. Különben arra is van szabadsága az embernek, és terminológiája a tudománynak, hogy minden fontos s az anyagelviséggel ellentmondásban álló kérdést vagy érvet az emberi természet veleszületett hibájának mondjanak; e hibát dualizmusnak nevezik, mely kettőt állít, midőn egyet kellene; Istent és világot, jóllehet csak a világ a valóság.

Realizmus vagy idealizmus?

(1886)[2]

1. Disputált kérdés az, vajjon érzéki észrevevéseink megfelelnek-e a külvilágnak; vajjon létezik-e kívülünk a fény s a szín úgy, amint mi azokról képzetet alkotunk magunknak érzéklésünk nyomán, vagy pedig csak a fénynek s a színeknek megfelelő hullámzatos lebrezgést, és a lebrezgést megindító tárgyi okot találhatjuk-e föl a valóságban; — épúgy kérdés az, vajjon létezik-e kívülünk a hang úgy, amint azt érzéklésünk képzelme öntudatunk elé állítja vagy pedig csak az a levegő-hullámzás, mely hallószervünkre azon benyomást teszi, melyet mi hangnak hívunk. Ugyanezen kérdést vethetjük föl a tapintó érzékre nézve, amennyiben a testek némely tulajdonságait, pl. a hideget, meleget érzékli; — a hátralevő íz és szaglási szervek pedig még kevésbbé kerülik ki, hogy az érzéki észrevevés tárgyi vagy alanyi természete iránt felelősségre ne vonassanak.

2. Ily általánosságban előadva a kérdést, nehéz reá felelni; igaz s nem igaz van benne fölhalmozva, realizmus s idealizmus szálai össze-vissza kuszálva. Hozzájárul még az is, hogy a nomen nyomában itt is az omen jár; némelyiknek úgy tetszik, hogy azt is idealizmusnak elnevezze, amit más realizmusnak mond; azonkívül az érzéki ismeret valóságának határai nincsenek élesen és döntőleg kijelölve; aki tehát e kétes határokat több kérdésben el nem ismeri, azt könnyen idealista névvel illetik.

3. A Bölcseleti Folyóirat első füzetének «Realizmus vagy idealizmus» című értekezésében ki van fejtve, mily állást foglal el a skolasztika ismerettani elmélete e kérdéssel szemben.

A skolasztikus ismerettan szerint a tárgyak behatnak érzékeinkre s e behatás következtében bennük valami változást idéznek elő. Ezen behatást úgy fogják föl, hogy a tárgyak mintegy benyomódnak az érzékekbe, képüket nyomják le bennük; innen ezt a benyomást: species impressa, szó-

szerint, benyomott képnek mondják: «Species impressa est qualitas ab objecto immissa, tamquam objecti vicaria virtus quaedam, quae potentiae imprimitur et eam complet et adjuvat ad eliciendam cognitionem objecti». Azonban az efféle benyomott kép oly kevéssé mondható érzésnek, hogy élő és élettelenre, szervre és nemszervre egyaránt vetődik: a fény rezgése éri a homlokot s éri a receghártyát, a hősugár éri a kezet s éri a követ; természetének s erejének megfelelő benyomást eszközöl mindkettőben; beléjük nyomja képét. Azonban míg a szervben csak a species impressa található, addig érzéki észrevevésről szó sincs; csak azután kezdődik. A benyomásra ugyanis visszahat az érzék és saját működése által kifejezi önmagában a kapott benyomást; ezen saját működésünk által végbevitt kifejezését a kapott benyomásnak species expressa névvel jelölik. «Species expressa est cognitio ipsa, quae objectum apparere facit, seu est perceptio ac repraesentatio objecti.»

Az érzéki ismerőtehetség tehát saját működése által kifejezi önmagában a reáható tárgy képét s ezáltal megismeri, vagyis érzékli a tárgyat.

4. Ezen ismerettani elméletnek sarkpontja kétségkívül a szervbe nyomódó «kép». Minden tőle függ. A szerint, amint igazán «kép» s nem bármily jel vagy benyomás, fog az ismeret megfelelni a külvilágnak, lesz az ismeretben formaliter kifejezve az, ami a valóságban létezik; s épúgy, ha már bizonyos, hogy a tárgynak a szervre való hatása igazán képnek mondható, a szerint amint többé vagy kevésbbé hű lesz ez a kép, egyszersmind többé vagy kevésbbé hű lesz az ismeret is. Végül, aki be akarja bizonyítani azt, hogy a skolasztikus elmélet fejti meg a mi ismeretünk természetét és módját, annak mindenesetre a képek létét kellene bebizonyítania és teljes megvilágításba helyeznie.

Én azt mondom, hogy ily «képek» nem léteznek, s hogy létezésüket senki be nem bizonyította.

5. Ha az érzékek természetéről beszélünk, szükségkép kell figyelnünk a fiziológiára. Ez ugyan nincs hivatva magát az érzést megfejteni; föladata abban áll, hogy az érzéssel együtt járó természetes folyamatokat az érzékekben, az ingerületeket az idegekben vizsgálja; — az optikus vagy akusztikus folyamatok által ébresztett, s az idegingerületek kíséretében előálló fensőbbrendű tüneményhez: az ismerethez semmi hozzászólása; de miután a fiziológia földeríti a szervek alkatát s azoknak az érzetek előállításában való közreműkö-

dését, mindenesetre fényt vethet az érzékek működésének földerítése által az érzéklés értékére is.

Mily valószínűséget nyujt a fiziológia által bemutatott szem a föltevés valósága iránt, hogy az érzést, vagyis a látást determináló tárgyi benyomás igazán «képnek» mondható (species impressa); hogy a látás azáltal történik, hogy a látó önmagának képet alkot a tárgyról (species expressa)?

Csak lassú, nyugodt megfontolás és a tüneményeket szétszedése segíthet világos feleletre. Szedjük tehát szét mindazt, ami a látás érzésében közreműködik. Vegyük először is magát a látószervet. A szem az optika szabályai szerint alkotott készülék, melyről előbb azt hitték, hogy legtökéletesebb, később pedig meggyőződtek, hogy sokban hiányos, de hogy ügyes, s könnyű kezelése által e hiányokat kipótolja. A szem optikai készüléke nem egyéb, mint egy camera obscura. A sötét kamara maga a a szemteke; üveglencséje az elődomborodó porchártya és a mögötte fekvő jéglencse; hátfalát a fekete edényhártya vonja be; különös eltérés van abban, hogy a szem sötét kamaráját víz tölti ki. A szem hátfalát takaró hártyának legbelsőbb rétegét képezi — a receg, mely nem egyéb, mint a látidegnek finom területe.

A sötét kamarában a kép következő módon támad: a tárgyból kiinduló sugarak az üveglencse által megtöretnek s irányuktól eltéríttetnek és a lencse mögött fekvő pontban a tárgy képévé egyesülnek. E képet odahelyezett ernyőn, pl. papirlapon fölfoghatjuk.

Ugyanez történik a szemben: a porchártya és a jéglencse által megtört és a képpontban egyesített sugarak a szem hátfalára, a recegre vettetnek, az odavetett sugarak által az idegrostok ingereltetnek, ezek átviszik ingerületüket az agyhoz s az aggyal közlekedő szervben támad — a kapott benyomás szerint a látás érzése.

Kérdezzük, hol van e folyamatban valami, amit képnek, vagyis az érzékelt tárgyhoz vagy annak tulajdonságához hasonlónak mondhatunk? A különböző színűknek látszó tárgyakból sugarak indulnak ki, melyek nem egyebek, mint hullámzása egy általánosan fölvett, finom, ruganyos anyagfélének, melynek neve éther, leb. A hullámzás különböző: van hosszú, van rövid hullám, van éles, van elnyúlt, van sebes, van lassú. A fizikusok és fiziológusok mondják, hogy a szín a szemen kívül nem egyéb, mint ez a különféle rezgés, melynek kiinduló pontja a test felülete. A skolasztikus ismerettan mondja, hogy nincs úgy; hanem, hogy a színek valóságban

úgy léteznek a tárgyon, mint amilyeneknek föltünnek előttünk. A sugarak pedig csak arra valók, hogy a színek képét átvigyék s benyomják a szembe, csináljanak egy species impressá-t.

Nézzünk utána, hol leljük meg a szigorú hasonlóságot, melyet pedig föl kell lelni ott, ahol azt mondjuk, hogy ez vagy az annak vagy ennek képe, például, hogy ez a szobor Napoleon képe.

Vedd a színnek, pl. a vörös színnek fogalmát, amint az emlékezetedben él s keresd a hasonlóságot közte s az érzéklésben végbemenő tünemények közt. A tárgyakból a szemre hat a lebrezgés. Miféle hasonlóság van a szín s a rezgés közt? Semilyen. Menj tovább: ez a mozgó, rezgő leb a lencsén megtörik s irányától eltérve a receghártyába ütközik; miféle hasonlóság van a tárgy színe, amint mi arról érzéklésünk nyomán fogalmat alkotunk (ezt folyton ismétlem), s a recegbe ütköző lebrezgés közt? Semilyen. Tovább: a lebrezgés az idegrostokat, a recegnek finom csapjait ingerli, s ez az ingerület az aggyal közöltetik; miféle hasonlóság van az apró idegingerület s a tárgy színe közt? Semilyen. Mindenesetre nincs meg azon hasonlóság, melynél fogva valamely szobrot Napoleon képének mondunk, azon esetben t. i., hogy a szobor szemeink elé állítja Napoleon alakját, vonásait, arckifejezését. Miután pedig hiányzik a hasonlósági viszony, nem is lehet szó képről; nem mondhatjuk, hogy érzeteink a tárgyak tulajdonságainak való képei.

6. Halljuk, mint zúdulnak fejünkre a nehézségek, s az általunk látszólag darabosan fölfogott tannak magyarázatai; azonban türelmet kérünk s igérjük, hogy később mindezeknek elébe állunk.

Mielőtt a látérzékben tovább mennénk, ugyancsak a hallószerv készülékében, a fülben akarjuk a külső «kvalitásnak», a hangnak megfelelő képét fölkeresni. A hang a skolasztikus ismerettan szerint kívül létezik, t. i. a fül azáltal érzékli, hogy a hanghoz hasonló módosítást vesz föl magába, más szóval, annak képét nyeri.

Egy tekintet a fül szerkezetére s az érzés alkalmával benne végbemenő műtétekre meggyőz arról, hogy a hangot kint, és képét bent hiába keressük.

A légrezgések a fülben a hang érzetét keltik. Ha a hang a testek tárgyi tulajdonsága, akkor létezik kívülünk úgy, amint érzéklésünk folytán fogalmunk van róla, akár a hangzó testben, akár a levegőben. Azonban szem előtt tartva a hangnak érzetét, miféle hasonlóságot találunk közte és a légrezgés

közt, mely által annak a kívül létező hang képének szervünkbe be kellene nyomódnia, s azáltal önmagának érzetét ébresztenie? Csak olyat, milyet a szín és a lebrezgés közt. Miféle szoros hasonlóságot találunk a fogalmunkban kifejezett hang és a dobhártya, az üllő, a vízzel telt tömkeleg rezgése közt? — a hang és e sokféle rezgés által ébresztett idegingerület közt? Itt hasonlóságról szó sincs. Hogy a hang és légrezgés közt hasonlóság nincs, azt bizonyítja az embereknek s főleg az ultrarealistáknak ellenkezése és szabadkozása, hogyha jelenlétükben azt mernők állítani, hogy a hang a fülön kívül csak légrezgés; — annyira más fogalmuk van a rezgésről s más a hangról.

Részletezzük még jobban a léghullámzás és a hang érzete közt fönnálló viszonyt.

A természettudósok számításai szerint a hangnak minősége, pl. magassága a rázkódtatások gyorsaságától függ; ha egy másodpercre több rázkódtatás esik, magasabb lesz a hang. Van oly légrezgés, mely nem hallható, mivel kevés a rezgés; s van oly légrezgés, mely szinte nem hallható, mivel sok a rezgés. Már most: miféle hasonlóság van a gyors rázkódtatások és a felső *c* közt? Semilyen. S ha nincs, hogy fogja ez az egészen hasonlótlan légrázkódtatás a felső *c* képét a fülben megteremteni? Menjünk tovább! A hang színezete függ a léghullám alakjától; ugyan azon felső *c* másképp hangzik a hegedűn s másképp a zongorán, ott élesen, itt enyhén; élesen hangzik pedig azért, mert a hullám alakja kerekded. Miféle hasonlóság van az éles cikk-cakkban írt léghullám és a hegedű hangja közt? S miféle hasonlóság van a gömbölyűen alakított léghullám és a zongora felső *c*-je közt? Ha ezeket össze lehet hasonlítani, akkor lehet a színt is a hanggal; — a hangot az ízléssel, s bármit bármivel. S ennyire hasonlótlan eszköz írja-e le a szervbe a tőle elütő tárgyi tulajdonság «képét»?

7. Nem marad egyéb hátra, mint elismerni, hogy a tárgyak a lebrezgések által hatnak a szemre, a léghullámok által a fülre, — hogy ott idegingerületeket váltanak ki, — s hogy ezen ott eszközölt benyomás szerint különböző lesz az érzékben előálló érzet.

Semmiképp sem állja meg pedig helyét azon magyarázati kisérlet, mellyel ezen lépésről-lépésre követett fizikai hatások és folyamatok közt meg akarják menteni a species impressa kétes exisztenciáját.

Az első kisérlet arra szorítkozik, hogy útbaigazítanak azirán t, hogy ne keressünk anyagi képet, anyagi hasonlóságot

a tárgyi tulajdonságok és az érzeteinkben kifejezett színek és hangok közt, hanem anyagtalant. Tehát így szólnak: megengedjük, hogy nincs anyagi kép, de van anyagtalan, tehát mégis csak igaz, hogy az érzéki észrevevés képek által közvetíttetik.

Az említett dolgozatban citálva van Szent Tamás magyarázata az anyagtalan s az anyagi képről. Az anyagi kép akkor reprodukáltatik valamiben, hogyha a dolog tulajdonsága anyagi behatás által kezd létezni egy más dologban; például: anyagi képe támad egy zöld területnek, hogyha más területet zöldre befestünk; ellenben anyagtalan képe támad ugyanezen zöld területnek, hogyha annak képe az érzékben keletkezik. Szent Tamás azután tanítja, hogy minden érzékben támad anyagtalan kép, hanem anyagi kép csak a tapintásban és az izlésben, a szemben pedig nem. S miért neveztetik anyagtalan képnek az a kép, mely a szemben támad? azért, mert a szem magába fogadja a vörös vagy a zöld színt a nélkül, hogy maga vörösre vagy zöldre festetnék.

A képtheória ezen stádiumban mutatja be kézzel foghatólag gyönge oldalait és a laza összefüggést az érzéklés természettudományi adataival, melyek nélkül pedig érzék-ismerettani elmélet magának érvényt soha sem fog szerezni. Lássuk a magyarázat elégtelen és okadatolatlan állításait.

a) Mindenki tudja, hogy a szemben csak úgy van anyagi változás (immutatio naturalis), úgynevezett anyagi «kép», mint más érzékekben: a sugarak saját rezgésüket átadják a recegnek, mint az érintésnél a tárgy átszármaztatja hőrezgéseit a kézre, mint a hangban a lég hullámzása közöltetik a dobhártyával. Azt lehetne ellentvetni, hogy a tapintásban a tárgy, pl. a toll, melyet kézben tartok, kiterjedésének méreteit a maguk valóságában nyomja kezembe, miáltal ezek érzékemben léteznek, s így szószerint «anyagi képüket» nyerem; míg a szemben a színnek ezen «anyagi benyomódása» nem létezik; — van tehát különbség a tapintás «anyagi képe» s a szem «anyagtalan képe» közt. Erre pedig azt feleljük, hogy a tárgyak kiterjedésének érzéklésében a szemnek «képe» csak oly anyagi, mint a tapintásé. Mert a sugarak a szemben, mint mindenki meggyőződhetik, ha másnak szemébe néz, visszatükröztetik a tárgynak, pl. a háznak képét; apró, de arányos méretekben jelenik meg a kép a recegen; a sugarak tehát a recegen élesen kipontozzák kisebbített arányokban a háznak méreteit; íme a kiterjedés «anyagi képe» a szemben is. Szigorú hasonlóság van a ház ürbeli nagysága és a receg-

kép térbeli kiterjedése közt. Tehát legalább a kiterjedés érzéklésében van a szemnek formális «anyagi képe». De a színek érzéklésében nincs? ! Ha úgy tetszik, nincs, — de akkor nincs a hallásban, nincs a szaglásban sem ; már pedig Szent Tamás szerint «anyagi kép» szerepel a szaglásban, a hallásban. Ha ezt «anyagi képnek» mondják, akkor a színek érzéklésében is a szervben mutatkozó módosítást «anyagi képnek» kell nevezni ; mert a léghullámzás csak úgy viszonylik a hanghoz, s a tárgy bizonyos hatása csak úgy viszonylik a szaglás érzetéhez, mint a lebrezgés a színhez : hatás, ingerlés . . . ez, az állítólagos «anyagi kép», de talán épúgy mondható «anyagtalan kép». nek, s legjobb lesz, ha nem nevezzük képnek azt, ami nem kép-

b) Honnan tudjuk, hogy a szemben anyagtalan képe támad a színeknek? azért, mert nem festik be? Ha csak ez az oka, minden tükör anyagtalan képet tüntet föl ; mert a szemben csak az történik, ami egy tükörben. Reám nézve másnak szeme nem egyéb, mint kis tükör, ha belenézek, látom híres «anyagtalan képemet».

c) Mi legyen az az «anyagtalan kép?» az anyagi dolog s az anyagtalan valami közt olyan a különbség, hogy semminemű hasonlóság köztük kapcsot nem képezhet s azért «kép»-nek nem nevezhető. Nem lesz ott más, mint maga a szenzáció aktusa, mely által ismerünk, de miféle kép ez? A lélek aktusa s egy asztal közt miféle hasonlóság van?

Ez tehát semminemű magyarázat ; egy nem létezőnek más nem létezővel való pótlása.

8. Még elégtelenebb a kimutatás, mely ezen «anyagtalan képnek» genezisét öleli föl. «Mert például, hogyan képesek a lebrezgések, melyek a külvilág tárgyáról a szembe hatolnak, a tárgy anyagtalan képét létrehozni? Hogyan hozhatnak általában lebrezgések a szemben oly hatást létre, mely egy tárgyra vonatkozik? És ismét, hogyan képesek a hanghullámok a fülben oly hatást kelteni, mely által egy távol tárgy észleltetik? Lássuk, képesek vagyunk-e ezt a nehézséget megoldani.» Így veti föl az anyagtalan képek genezisére vonatkozó nehézséget a «Realizmus vagy idealizmus» című dolgozat. Mindenesetre ez az a kemény dió, melyet meg kellene törni. S hogy törik meg? P. Pesch és dr. Schneid egyformán : Hasonlatokkal.

P. Pesch Weltphänomen c. művében, a 68. lapon így szól : «Wie vermag es der Landschaftsmaler, mit Pinsel und Farbentopf das Bild einer schönen Mondlandschaft darzustellen, da doch Mond und Sterne, und Bäume und Fluss unmöglich

durch die mechanische Vermittelung, d. h. durch Farbe und Pinsel hindurchmarschiren können?»

Ismét a 129. lapon: «Nicht der Pinsel malt das Bild, sondern der Maler; Nicht der Stock haut den Lehrjungen, sondern der Meister».

Dr. Schneid: «Die Objectivität der äussern Sinneswahrnehmung gegenüber der neuern Physiologie» című értekezéséből az említett dolgozatban ezek idéztetnek: «Mikép a festmény nem az ecsethez, melyet a festő használ, lesz hasonló, hanem ahhoz az eszméhez, mely a művészt műve kivitelében vezérli, úgy az érző tehetség is nem a lebhez lesz hasonló, hanem a leb által befolyást gyakorló minőséghez. És viszont, mikép az ecset mozgásai és vonásai által, melyek mind anyagi természetűek, valami anyagtalant képes előállítani, úgy a lebvagy légnek mozgása is az érzéki ismerőtehetségben annak a képét létesítheti, ami a lebet vagy levegőt egészen sajátságos és ezen eredményre célzó módon befolyásolja».

Mindezen hasonlat egy gondolatot tüntet föl: a festő az ecset által, mely nem hasonló a holdhoz vagy naphoz, vagy bokorhoz, vásznán a holdnak, a napnak vagy bokornak képét festi: épúgy a tárgy a leb által, mely nem hasonlít a színhez, a színek képeit veti a recegre. Már pedig a hasonlat egészen hamis, — ki van hagyva a festésben az, ami nélkülözhetlen az ecset végén: a festék. Festék van az ecset végén! Igaz, hogy az ecset nem hasonló a naphoz, holdhoz, bokorhoz, de az ecset festéke hasonló a nap, a hold, a bokor színéhez. Húzhatod az ecsetet napestig, ha nincs rajta festék, bizony észreveszed, hogy az ecset nem hasonló a naphoz, de nem is festi a nap képét.

P. Pesch első idézetére tehát ezt feleljük: A festő nem tesz mást, mint ecsetére veszi a lefestendő tárgyhoz színre nézve hasonló festékeket, és abból az ecset végén levő anyagból, t. i. a festékből, alakítja a tárgy képét a vásznon. Épúgy mint ha én egy előttem álló golyóhoz akarok hasonlót alakítani, fogom az agyagot, összegyúrom, s kezeim közt alakul az első golyó képmása. Nem fog pedig találkozni bölcselő, aki e golyógyúráson tünődjék, mondván: megfoghatlan, hogy a kéz, mely nem hasonlít golyóhoz, golyót alakítani tudjon. Maga a kéz ereje nem segítene rajtam agyag nélkül: épúgy a tárgy forma substantialisa vagy másodrendű formái nem segítenek rajta, hogy egy egészen hasonlótlan eszközzel, milyen a lebrezgés, melynek hegyében nincs sem szín, sem festék, képet festhessen.

Hogyha tehát P. Pesch azt mondja: nicht der Pinsel malt das Bild, sondern der Maler, arra azt feleljük, hogy igen is a festő, de színes ecsettel.

Dr. Schneid exposé-jára pedig azt feleljük: hogy a festmény nem hasonló ugyan az ecsethez, de a festmény színei mindenesetre egészen hasonlók az ecset színeihez. A művész pedig közvetlen nem eszmét fest, hanem fest anyagi tárgyakat, melyekből az értelem eszmét merít. A hasonlat első részének ilyetén elemzése után összedől a hozzá hasonlított rész: az érzőtehetség ahhoz lesz hasonló, ami reá közvetlenül hat, mert az éri, az nyomja; ez pedig a leb, s nem a szín, amint a tárgyban van. Ezt a tárgyi tulajdont, magától értetik, érzékli a szem, mert nem a lebrezgést látjuk, hanem a tárgyat; csakhogy a tárgyi tulajdonságról nincs képünk, hanem módosulásunk, következőleg ismeretünk is a tárgyi tulajdont felöleli nem amint magában van, hanem amint reánk hat. Menjünk tovább dr. Schneid szavai kritizálásában! Ekkép folytatja: mikép az ecset vonásai által valami anyagtalant képes előállítani, úgy a leb is rezgései által a tárgy anyagtalan képét képes a szemben létrehozni. Erre ismét azt feleljük, hogy az ecset mozgásai s vonásai által nem anyagtalan, hanem anyagi képet alkot, mert nem eszmét fest, hanem anyagi tárgyakat, melyekből az értelem szedi ki az anyagtalant, alakítja az eszmét. Különben az ecsetre nézve egészen egyforma, vajjon dr. Schneid anyagtalan eszméit vagy anyagi tárgyakat fest-e; mindegy, vajjon asztalt fest-e vagy eszményi hőstettet, mert az alakítás módjára nézve mindkettő megegyez: a színes asztalt ugyanis hasonló színekkel, s a látható emberi (tehát színes) alakokban és a látható (tehát színes) cselekményekben föltüntetett hőstetteket ugyancsak színekkel állítja elénkbe.

Hagyjuk el a realizmus javára, melyet mindnyájan védünk, igaz, hogy nem ugyanazon fokban, az efféle hasonlatokat. Hogyha nincs más argumentum valamely dolog megértetésére, mint egyik-másik hasonlat, az vagy causa desperata, vagy érthetetlen.

Ezek után mondjuk, hogy a hasonlóság, mely a tárgy tulajdonságai és a szembe vetett benyomások közt létezik, nem a tárgy és képe közt fönnálló hasonlóság, hanem másmilyen. A tárgy hat a szemre, s a hatás megfelel az oknak. Az ok és okozat közti viszony áll fönn a tárgyi tulajdonságok és a szem érzései közt.

9. Hogy a külső fény és szín, amint azok a tárgyakban vannak, és érzésünk minősége össze nem egyezik, úgy mint

a kép és a képmás, onnan is kitűnik, hogy szervünk egyik szereplő tényező az érzés előállításában ; nemcsak a tárgytól, hanem a szervtől is, s főleg ettől függ az eredmény. A szerv alkata szükségképen befoly az érzet minőségébe, mint két erő közül bármelyik befoly az együtt létesítendő eredménybe. Nincs pedig sehol valami támogató erő, mely elfogadhatóvá tenné azon föltevést, hogy a szervek úgy vannak alkotva, hogy ne keverjenek bele az érzetbe alanyi elemet, hogy tiszta objektivitásában tüntessék föl a testek tulajdonságait. Vizsgálva ugyanis a szerveket, meggyőződünk, hogy készülékük és az ideginger szükségkép alanyivá is teszi az érzetet, mégpedig azért, mert befolyásolja.

10. Itt ismét egy más nehézségnek akarunk elébe állni, mely fölfogásunkat kárhoztatja. Azt mondják ugyanis : miféle ismeret az, melyet az érzék alkata befolyásol ; contradictio in terminis : alanyi ismeret ! az ismeret az objektívnak érzéki vagy értelmi fölfogása. Feleletünk : A skolasztikus ismerettan apriori az ismeret mivoltából indul ki, mely szerint cognitio fit secundum similitudinem ; miután pedig az érzéklés is ismeret, erre is ráalkalmazza az elvet s követeli, hogy az érzetek képeinek a tárgyi világban egynemű hasonmások feleljenek meg. Mi egyetértünk velök ; tudjuk, hogy az ismeret az objektív létezőnek fölfogása ; tudjuk azt is, hogy a szervek által ismerünk ; aki arról kételkedik, annak nem igen fogják azt bebizonyíthatni. Hanem hogy ez ismeret mennyiben objektív, vajjon egészen hasonló-e, mint a kép a tárgyhoz, vagy pedig más viszonyon épül-e föl, esetleg az ok és okozat közti viszonyon, azt nem apriori, hanem aposteriori határozzuk meg. Tekintetbe vesszük az érzék alkatát, a reá történő benyomást s a szerint levonjuk a következtetést is. Nemde az ok és okozat közti viszony objektív valami, s miután fölismertük, hogy érzéklésünk rajta épül, helyesen fogjuk magunkat tájékoztatni.

11. Hogy a szerv mennyire befolyásolja az érzetet, s mennyire festi alanyivá és változtatja relatívvá a tárgyakból kiinduló benyomásokat, arról meggyőz minket a fiziológiának nevezetes tana a «fajlagos érzéktehetségekről» (specifische Sinnesenergien). E szerint a szem látása, pl. hogy szint lát, nem függ a külső benyomás minőségétől, hanem az illető érzék idegétől, melyre valamely külső benyomás irányul. A látideg ingereltetése mindig fényérzetet kelt, akár lebrezgés, akár villanyfolyam vagy nyomás éri és ingerli. Igy tehát különféle külső ható egynemű érzeteket kelt, hogyha csak

ugyanazon idegre esik. S megfordítva is ugyanaz áll: különféle érzeteket keltenek egynemű külső hatók, ha különböző idegekre esnek. Ha a fénysugarak kezünkre esnek, meleget érzünk, — ha szemünkre esnek, fényt érzünk. Előbb ugyan a melegítő sugarakat másnemű kisugárzásnak tekintették mint a fénysugarakat, most azonban bizonyos, hogy a világító sugárban a fény és a hő teljesen azonos. Tehát teljesen egyforma külső ok különböző érzeteket kelt bennünk a szerint, amint különböző szervünkre hat. Világos ebből, hogy a szerv alkata, s nem a külső ható adja a két érzetben föllépő különbséget. A különbség tehát alanyi, nem tárgyi, tehát az érzetek is részben alanyiak (a determináló ok tárgyi); a szín alanyi, a meleg alanyi, ezen érzeteknek determináló oka pedig tárgyi. Épen úgy van ez a hallás érzetében. Ha a süketnéma a szóló orgonasíphoz közelíti kezét, érzi a légrezgést; én nemcsak ezt érzem, hanem ugyanazon légrezgést hangnak hallom. Pedig kívülem nincsen más, mint légrezgés s annak tárgyi oka.

Erre azt lehetne felelni, hogy régi dolog s nem újság, hogy látni csak szemmel s hallani csak egészséges füllel lehet, hogy tehát akinek nincs szeme, kezével nem láthat, s a süket természetesen nem hallhat. De nem ezen fordul meg a dolog, hanem azon, hogy egynemű külső benyomás, milyen a sugár vagy a hanghullám, más-más szervben más-más érzetet kelt, más érzetet a kézen s mást a szemben. Következőleg ez az érzet nem képe a külsőnek, mert különben két különböző képe volna egy tárgynak, hanem az érzet a determináló külső hatónak okozata. Ha mi ez érzeteink szerint beszélünk a kültárgyakról, akkor tulajdonságaikat nem vesszük úgy, amint a valóságban léteznek, hanem amint alanyi modifikációink szerint nekünk föltünnek.

12. Helyén lesz ugyanazon körülményekből, melyek miatt a szín-, a hangérzetekről tagadjuk, hogy formális képei a tárgyakban levő tulajdonságoknak, — kifejteni, hogy mely érzeteknek adunk ily értéket? A szín- és hangérzetekről (hozzávehetjük a szaglást és ízlést is, melyekről nincs annyi kétség és vita) azért tagadjuk, hogy formális képei a megfelelő tulajdonságoknak, mert ezek sem közvetlenül a szervekkel nem érintkeznek, sem a hatásukat átvezető közeg nem oly természetű, hogy formális képüket a szervbe benyomná. Ellenkezőleg tehát, amely érzet közvetlenül benyomás alatt jő létre, vagy olyasmit tüntet föl, amit a lebrezgés is hamisítatlanul és eredetiségében átvihet, az igazi képét tünteti föl az illető tulajdonságoknak; ilyen például a tárgyak kiterjedése, tér-

beli nagysága, ellentállása a tapintóérzékben s talán, ismétlem, — talán ugyancsak kiterjedése és térbeli nagysága a látérzékben.

A lebrezgés ugyanis képes átvinni a tárgy méreteit a recegre és az idegrostokra pontos, kis arányokban. Jóllehet ezen kis arányok közvetlenül nem adják a való kiterjedés és nagyság ismeretét: tanulás kell ahhoz, hogy valaki e kis arányú benyomásokból a tárgy méreteit helyesen fölismerni tanulja. Azonban maga ez a körülmény, hogy a szemre való benyomásokból a tárgy méreteit közvetlenül föl nem ismernők, hanem csak tanulás, gyakorlat folytán, — nem lehet ellenvetés; mert minden gyermekszoba bizonyítja, hogy semmi sincs az emberi tehetségekben készen, mindent tanulni kell; a gyermek látni tanul, járni tanul, s nem mindjárt tud. Idő kell bizonyára ahhoz, hogy a gyermek szemeit a tárgyakra helyesen beigazítani tudja, — hogy magát a két szemben föltűnő kettős képek által zavartatni ne engedje, — hogy a lapos recegképekből a tárgy ürbeli viszonyait, testszerű szemléletét, távolságát nyerhesse.

A tapintásban pedig nincs sem leb, sem légközvetítés, s így ami a kiterjedést és ellenállást illeti, a tárgyak közvetlenül hatnak a bőr alatt elterülő idegekre.

13. A főgondolat mindezen eszmecserékben tehát az, hogy a tárgyakról nyert érzeteink, néhányat kivéve, nem abszolut, hanem relatív értékűek; s a bizonyítás pedig abból indul ki, hogy a tárgyakról nyert érzeteink a lebrezgés⟨nek⟩ vagy léghullámzásnak szerveinkre való behatásából származtak; már pedig e behatás eredménye nemcsak a kívülről beható tényezőtől, a tárgytól függ, hanem egyszersmind a szervnek természetétől. Ez ugyanis épúgy fog befolyni a hatás eredményébe, mint a külső ható.

A szervnek részbeni befolyását az érzés minőségére azok is beismerik, kik szigorúan ragaszkodnak ahhoz, hogy az érzetek a tárgyi tulajdonságoknak formális képei. De ha szerintük is sok tünemény van, amely bizonyítja, hogy a szem optikus készüléke módosítja a külső benyomás folytán támadandó érzetet, képesek-e ők pontosan kijelölni a határt, melyen túl az érzék alkatából folyó módosítás nem terjed és a tiszta valóság tükröződik az érzetekben? Ha a szem épen alkata miatt máskép vesz észre valamit, mint ahogy azt az állítólagos kép föltünteti, — ha többet vesz észre, mint amennyi az állítólagos képben foglaltatik, — mikép vonhatjuk épen a színek és hangok érzéklése elé a határt, ahol az alanyi módo-

sulás befolyása az érzésbe megszünik. Fölhozok egy-két esetet, jobban mondva állandó érzéklési nemet, amelyben világos, hogy a szem optikus készüléke módosítja a külső benyomás folytán támadandó érzetet.

a) Tudjuk, hogy a receghártyán lapos «képe» támad a tárgynak; lapos «kép» a jobbszem recegjén, lapos «kép» a balszem recegjén, s e két «képet» a szem testszerű szemléletbe illeszti össze. A testszerű szemlélet mindenesetre nincs megadva magán a képen, hanem a szemnek, mint optikus készüléknek az a sajátsága, hogy a két szemben támadt s csak végtelen kis különbözettel alkotott «kép» testszerű szemléletbe folyjon össze. Minden sztereoszkóp fölvilágosít a szemeknek ezen optikus sajátságáról. Ha a sztereoszkópi képeket szabad szemmel nézem, nincs testszerű szemléletem, de ha a sztereoszkópba teszem, megnyerem azt a készülék sajátságánál fogva. A szem «képei» is laposak, de a szem sajátságánál fogva nem lapot, hanem testet lát. S ez kell nekünk; meg kell győződnünk, hogy a szerveknek, pl. a szemnek, a fülnek mint készülékeknek sajátságai vannak, melyek az érzet minőségére befolynak.

b) Van két szem, két receg-«kép», mégis csak egy érzet, egy tárgy látása. E kettős képet közönségesen nem vesszük észre, pedig mindig létezik. Mondják némelyek, kik e tüneménynek magyarázatát keresik, hogy a szem úgy van alkotva, hogy a receghártyákon az egymással felelkező pontok érzései egymásba olvadnak. Ezen magyarázatnak fiziológus alapja is van; mert a látidegrostok, mielőtt az agyba futnának, csomóba egyesülve keresztezik egymást, a jobbszem idege a bal agyféltekébe, a balszem idege a jobb agyféltekébe fut. De ha nem is ezeknek volna igazuk, kik felelkező pontokkal és az ezeknek megfelelő érzetek egybeolvadásával akarják kimagyarázni az egyszerű látás tüneményét, hanem másoknak, kik másképp magyarázzák: bizonyára nem magukból a hű «képekből», hanem a szem alkatából folyik e tünemény. A szem e sajátsága befoly az érzet minőségébe, s az egész eredmény a szemtől is függ.

Tudom, hogy ezek, amiket fölhoztam, másodrendű fontossággal birnak a látás tüneményeiben, s nem okoznak nagy gondot a «képes» theóriának; de nem is valami döntő bizonyítékok gyanánt szerepelnek itt, hanem mint úttörői azon gondolatnak, hogy a szem optikus készüléke módosítja a külső benyomás folytán támadandó érzetet.

c) Sokkal fontosabb a következő tünemény döntő kiha-

tása. Ha könnyen forogható korongot többféle színnel bevonunk, úgyhogy mint megannyi egymástérő küllőt rajzolunk rá a szivárvány színeivel, s azt gyorsan forgatjuk, szemünkben a fehér színnek érzete támad; pedig a fehér szín a korongon nincs meg, hanem a gyors egymásutánban következő színérzetek szemünkben a fehér szín érzetét ébresztik; tehát a fehér szín nem a test, a korong tárgyi, abszolut tulajdonsága, hanem ébresztetik a szemben másféle benyomások által is, melyek époly idegingerületet képesek kiváltani, mint amilyet a fehér szín szokott. Tehát a fehér szín nem a test tárgyi, hasonnemű tulajdonságától, hanem bármilyen benyomástól, vagy a benyomások láncolatától függ, amely az ideget ugyanazon módon rezegtesse. Ez az, amit fajlagos érzéktehetségnek mondanak.

14. Nem mellőzhetem pedig legalább rövid megemlítését a fajlagos érzéktehetségekről szóló tan újabb térfoglalásának, melyet a látás elméletében tett. Ezen fajlagos érzéktehetségnek, mely szerint az érzet minősége az érzék alkatától és az idegtől függ, tágabb tért nyitott Young Tamás. Azon paradoxnak látszó tényből, hogy a fehér szín nem egyéb, mint sötétebb színek vegyülékc, azt következtette, hogy más színek is összetett színek, következőleg alkatrészeikre bonthatók, s hogy végre meg lehet határozni az alapszíneket, melyek elegyítéséből elő lehetne állítani a többit. Young Tamás szerint három alapszín van: a vörös, a zöld s az ibolya szín; mások, mint például Maxwell, az ibolya színt a kékkel akarják pótolni. Ezen három alapszín és az egyiktől a másikhoz átmenetet képző s elegyülésükből előállított színek adják a szivárványban látható színképet; ezen színkép pedig magában foglalja a külvilágban előfordulható valamennyi színt s árnyalatot.

Young Tamás a három alapszín fölvételével nem maradt a színképben, hanem a szemideg rostjaiban akarta a színképnek okát föltalálni. Szerinte azért van három alapszín, mert a látideg rostjai háromféle ingerületűek. Vannak olyanok, melyek csak a nagyobb hullámhosszal bíró lebrezgések által ingereltetnek, mások, melyekre a közép hosszúságú étherlengések hathatnak, s ezek mellett ismét mások, melyek a rövid hullámok iránt fogékonyak. Mivel pedig a hosszú hullámok a vörös szín érzetének, a középsők a zöldének, a rövidek az ibolyáénak felelnek meg, azért szerinte az idegrostok közül némelyek a vörös színt, mások a zöldet, s ismét mások a violát érzéklik, ahol pedig a különböző idegrostok határosak, ott az

alapszínek megfelelő vegyüléke, a sárga, a bíbor színérzete támad. A színvakság nagyon valószínűvé teszi e föltevést. Így akik vörös színvakságban szenvednek, vagyis kik a vörös színt s ezzel vegyes színeket nem érzéklik, azok a vöröst zöldnek tartják; szemükben hiányzik a színkép felső végéből kiinduló lebrezgések iránt való fogékonyság; megvannak ugyan a nagyobb hullámhosszal bíró étherlengések, de az idegrostok irántuk nem fogékonyak; s így a vörös szín elmarad.

Hogy a szemben léteznek ily különböző ingerületű idegrostok, valószínűnek látszik a mesterséges színvakságból is. Minden ember teheti színvakká szemét, majd a vörös, majd a zöld, majd a viola szín iránt. Ha például szemünket a kékeszöld szín hosszabb szemlélése által kifárasztjuk, akkor ezen színek érzetét elvesztjük, — de a vörös színt annál teljesebben látjuk. Mit bizonyít e tünemény az idegek különböző ingerületéről? bizonyítja, hogy a szemideg azon rostjai ingereltettek és fáradtak ki, melyek a kékes-zöld sugarak iránt fogékonyak, míg azok, melyek a vörös szín által ingerelhetők, teljes épségben maradtak, s így ha a vörös szín érzetét ébresztő hosszú sugarak rájok esnek, a tiszta, teljes vörös szín érzetét produkálják.

Ezen reflexiókkal csak azért álltunk elő, hogy általában tért nyissunk azon gondolatnak, hogy az érzék alkata nagyon is relatívvá teszi az érzetek valódi értékét, s következőleg, hogy az érzetek nem «képek» által idéztetnek elő.

De hát mi által?

15. Helyén lesz, ha itt röviden előadom, mint kell a «képek» theóriájának elvetésével az érzést fölfognunk, hogy a realizmus hajótörést ne szenvedjen.

Egyetértünk abban mindnyájan, hogy az érzéklésben a tárgyak tulajdonságait vesszük észre, nem közvetve, hanem közvetetlenül, nem következtetve a benyomásból a tárgyra, hanem következtetés nélkül egyenesen a tárgyat. Mi a benyomásról, az alanyi módosulásról (modificatio), melyet a tárgyak bennünk előidéznek, semmit sem tudunk, azt észre nem vesszük, hanem az érzetekben a kifejezett tárgyat, például a látásban és a tapintásban a külső tulajdonságot, egyenesen érzékeljük.

Ez szükséges föltétele minden realizmusnak.

Ennek előreküldésével a reális érzéklés (ideális érzéklés contradictio in adjecto, nem érzéklés, hanem képzelődés) következőleg folyna le:

a) A tárgyak hatnak érzékeinkre bármikép, pl. lebrezgés, léghullámzás által.

b) Ezen kihatás érzékünket módosítja, determinálja a visszahatásra, mely nem egyéb, mint az érzékeknek megfelelő, sajátos, élő fölfogása a tárgyak által gyakorolt kihatásnak. Észreveszem, hogy kívülem van egy tárgy, amely reám ekkép vagy akkép hat.

c) Ezen tárgyat én különböző hatása szerint vörösnek, zöldnek, hidegnek, melegnek, édesnek, savanyúnak mondom.

De megvannak-e ezen tulajdonságok a testekben? Ime első és végső kérdése a töprengő realizmusnak! Hogyne volnának; hiszen a test tulajdonsága nem egyéb, mint magatartása, viselkedése, kihatási módja más testre. A testek birnak a tulajdonságokkal, melyek miatt mi azokat vöröseknek vagy melegeknek mondjuk, ha úgy viselkednek és úgy kihatnak, hogy bennünk ez érzeteket ébresztik. Azt pedig megteszik; mi érzékeljük s következőleg mondjuk: ez fehér, az vörös, — ez hideg, az meleg.

A tulajdonságok ezen érzéklésében pedig nem szerepelnek «képek». A vörös szín érzete vagy a meleg tárgy érzete nem reprezentálja a tárgy vörös színének vagy melegségének «képét», hanem határozott, tárgyi, való tulajdonságát, melynél fogva bennem ez érzeteket kelti.

Legyen ez alkalomra ennyi elég, mert lehetetlen e tárgyat egyszerre mindazon szempontokból megbeszélni, melyekről mély és sokoldalú fölfogására kilátás nyílik.

A causa formalis győzelme a modern természetbölcselet fölött.

(1888)[6]

A szerves lények határozott, egységes alakban lépnek föl olyannyira, hogy elválaszthatatlan tőlük az egyed fogalma. Egészet látunk, mely részekből áll; — egységest, mely sokból. *Mi az, ami a részekben, a sokban az egységet, az egyedet megalkotja?* Az anyag, — a nem-egy, — a sok? A materializmus kezdet óta reménytelenül nézett e kérdés elé: micsoda s honnan van a szervezetek egyedisége, egysége? Ez a kérdés a legegyszerűbb, de egyúttal a legmélyebb.

A szerves egység nemcsak az anyagi részek összetartozása, az alak határozott, kerekded volta, hanem minden történésnek, folyamatnak, fejlődésnek valami mathematikus pontfélében összefoglalata, — ugyanaz az embrio első lüktetésében, mint a kifejlett alak teljességében, — a csírában is megvan már az egész, mely azután sorban, rendben legömbölyödik, s nekünk az illető alak természetéről fogalmat nyujt. Ha az anyagban van is vonzó erő, mely összetartást teremt, ez az összetartás nem a szerves egység képe; csak a jegecekben ismerjük fel a külső alak bizonyos egységét; de ez az egység csak külső, nem teremt lényeket s nem képez létföltételt; ha az egység elvész, nem vész el semmi lény, mert az anyag épen és egészen úgy megvan, ha a jegec teljes, mintha nem teljes; a jegecben nincsenek más részek, mint melyek vannak az alaktalan sárban és kőben, minden parány és minden tömecs önálló s nincs más viszonya, mint az összefüggés viszonya a szomszédos parányokkal és tömecsekkel. — S mégis a fensőbb egység fogalmát nem szolgáltató anyagban csupa egységet, csupa egyedet látunk, mihelyt az anyagról azt mondják: «szerves anyag». Egység által fogjuk föl ezt állatnak, azt növénynek, s nem értenénk semmit, ha azt mondanák, hogy ez nem egy, vagy ha megszünnék egynek lenni. Nem értjük a részeket, nem ismerjük most sem azt,

amiből vannak, de az egészet mégis értjük. Az egész az alak által alkottatik; ez az intelligibile, az anyag magában nem az. Csak a forma által lesz intelligibile, mert azáltal jelent valamit. Azért tanítja Szent Tamás, hogy minden, ami van, formája által lesz érthető, a nélkül nem érthető; mert nincs belső alakja (forma substantialis), nincs egysége, nincs lényege. Ezen mély filozófiáról, mely a plátói ideák korrektúrája, meggyőződhetik mindenki, ha fölveti magának a kérdést: a szerves lényeket az ontologiai rendben elemezve, micsoda való előbbre, a láb, a fej, a törzs, más szóval a részek — vagy pedig az egész? a felelet az lesz, hogy az egész; mert az egésztől függnek a részek, a részeket meghatározza, alakítja az egész. *A lét rendjében a részeket részekké az egész teszi*, vagyis a fensőbb egységgel bíró *lényeket megalkotja egy, az anyagtól különböző elv, az alaki elv.*

Ismerem a sokféle véleményt a szerves testek egységéről, az individuum meghatározásait; de mindez nem dönti meg az alaki elv uralmát a szerves testekben. Az alaki elv adja az egységet, a nélkül nincs. Ha tekintjük az alakot, akkor a test egy, — ha az alaktól eltekintünk, nem találunk mást, mint sokat, nem-egyet, vagyis anyagot. Az alak tehát ránk erőszakolja magát.

A materializmus védekezik; elgondolja, hogy az ág még él, ha le is szakíttatik, s földbe téve megfogamzik; íme, mondják, a fának élete nem oly egységes valami, hanem sok élőnek, sok ágnak, stb-nek összetétele. Még több ily példát szolgáltatnak az alsórendű állatok, melyek kettévágva is élnek vagy megfordítva ketten eggyé nőnek: íme, mondják, az élet nem egység, hanem összetétel; ha individuumképen lép is föl, mégis csak önálló, élőlények, végelemzésben élősejtek összesége maradt, melyek egy cél, egy terv szerint működnek. (Virchow.)

Ezen nehézségek csak azon belátásra segítenek, hogy az oly szervezetekben, hol a szervi élet nem mutat nagy elkülönülést (Differenzierung), az egység is lazább, tökéletlenebb; lehet az is, hogy mi egynek tartunk több alakot, melyek lényegileg nem egyek, hanem többek; de mindez nem dönti meg a tényt, hogy a szerves alakokkal együtt jár az egység, mely nélkül nincs szerves alak. Különben is, ha a fűzfa nem élő egyed, hanem a sejt az egyed, vagy ha a sejt sem élő egyed, hanem a protoplazma, — *lendítettek-e ezáltal az élet egységének kérdésén? Az anyag mennyisége* nem változtat az gyeségen semmit, s az egység époly lehetetlen vagy époly

lehetséges *öt tömecsben, mint öt mázsában;* ott is anyag, itt is anyag. Aki tehát az élet jellemző egységét tagadni akarja, annak a protoplazma egységét épúgy kétségbe kell vonnia.

Ezek folyton nyilt kérdések s nyilt sebek a materializmusban, a modernben csakúgy, mint a régiben, mert az elv egy: proklamálja a parányok valóságát s minden egyéb létezést tagad, most úgy, mint régen, s ép a szerves lényekkel szemben szisztémájának tehetetlenségét minden léptennyomon kimutatja: mert lehetetlen az egységet, az egyedet oly tényezőkkel megalkotni, melyek sohasem lehetnek hordozói a fensőbb egységnek, olyannak t. i., mely nem alakul «nyomás és lökés» által. Pedig parányaik közt nincs más érintkezés, mint «nyomás és lökés».

Mit volt mit tennie e nehézséggel szemben a régi materializmus nyomában járó új anyagelviségnek? Amit kellett volna tennie, nem tette, hogy a «causa materialis» mellett, az anyag mellett, a «causa formalist» elfogadja, mely a részekből egészet, a sokból egységet teremtsen s az anyagban az alakot érvényre juttassa; — hanem megoszolt s részben az idealizmus karjaiba vetette magát, részben pedig továbbfolytatja útját s *a szerves egyedekben élő alaki elvnek teljes ignorálásával* akar boldogulni. Könnyen érthető, hogy az előbbiek következetesebben gondolkoznak, jóllehet tévednek. Hogy az egyedet jellemző egység s az egységet nélkülöző anyag közti ellentéttől meneküljenek, azt állítják, hogy az ellentét csak a mi fölfogásunkban van, míg a tárgyi rendben az fönn nem áll vagy előttünk ismeretlen módon van megoldva. Tehát az egység s maga az egyed csak a mi értelmünk organizációjának terméke, szintén valami kategóriaféle, melytől nem szabadulhatunk. *A causa formalis itt az idealizmus ködébe vész.*

A materialisták másik része az alaki elvnek, a formának teljes ignorálásával mesterkedik a szerves élet problémáinak megoldása körül. Ez a jelen idők uralkodó természettudományos iránya, melynek semmi sem fekszik szívén oly nagyon, mint óvni s óvakodni «titokzatos erőktől», «fogalmakból levezetett tényezőktől», «misztikus hatalmaktól», «benső tervszerűségtől», «teremtési tervtől», s száz frázisnak egy világos szó a megölője: semmi sem fekszik szívén oly nagyon, mint óvni s óvakodni az «alaki elvtől». A modern természetbölcselet e szerint tiszta, merő anyagelviség, melynek *lényege az alaki elv tagadása.* A természettudomány, amennyiben okoskodik, mindenfelé e jeligét követi; magyarázza a természetet az

alaki elv elvetésével; nem marad a tények s az indukció alapján, hanem ezek körén kívül messze túlra nyúlik s spekulációjában kifejezést ad a *régi sarkalatos ellentétnek az anyag s az alak közt.* Fölötte érdekes a természetbölcseletnek, — ennyiben ugyanis nem nevezhető merőben természettudománynak, — ez irányát a modern rendszerek legnépszerűbbikén kimutatni, s nyomban föltüntetni rajta azt is, *mint kényszerül,* dacára képviselői mesés merészségének, *a forma követelményeit respektálni s elveivel ellenkező alaki tényezőket szerepeltetni.*

Az élet kérdésén a modern világmagyarázat át szokott surranni; ez nem természettudományos probléma, mondják; de talán a természetbölcseleté? pedig ők ez utóbbit művelik nagy előszeretettel. Megengedik, hogy a protoplazma mozgásai még nincsenek mechanikus formulába szedve, de azonkívül mindent, mi erre vonatkozik, magát az ősnemzést is láthatatlan s a mikroszkóp elől is elzárt régiókba helyezik. Annál nagyobb szorgalmat és buzgalmat szentelnek a magában ismeretlen élet előttünk föltáruló pompájának, fejtegetik az élő alakok sokféleségét, magyarázzák változatosságukat, s ha az ősalakokról nem is tudják, honnan vannak s mikép jöttek létre, tudják ezt a többiről. Hogy azonban az alaki elvnek tagadása, mely őket az élet kérdésével szánandó tehetetlenségben tünteti föl, nem adja kezükbe a szerves élet sokféleségének s az alakok összefüggésének kulcsát sem, az lépten-nyomon világosabbá lesz. Az alaki elvnek tagadásából folyik, hogy nekik az egyedet, a szerves alakot nem belső, hanem külső okokból kell kimagyarázniok. Ezt meg is teszik; *a darvinista természetmagyarázatnak ép ez a jellemvonása, hogy az alaki, belső elv hiányában, a szervezet típusát külső tényezőkkel határoztatja meg, s nem belső által.* Ami belső tényezőt fölvesz, az nemhogy *alaki elv,* hanem *alaktalansági,* — *nem rendet teremtő,* hanem *rendetlenkedő,* milyen a *variabilitás;* vagy pedig oly határozatlan és megfejthetetlen, hogy egyszerűen képzelmi föltevésnek bizonyul, milyen például az általános alkalmazkodási képesség; maradnak tehát a külső hatók, ezek alakítják s fejtik meg a szerves alakokat. *Alaki elv nélkül, külső hatók által kimagyarázni a természetet:* ez a modern világmagyarázat iránya. Ez irány csak az alaki elv föltüntetésére s végleges győzelmére vezet, mit röviden kimutatok.

A modern világmagyarázat belső elvei: a *variabilitás* és *az átöröklés;* külső elvei: a *természeti kiválás,* az *ivari kiválás,* a *jellegek eltérése* s a *szervezkedésben történő előmenetel;* ezt a

négyet összevonhatjuk kettőre: a *hasznossági elvre* és a *szépség elvére*. A tulajdonképen mozgató, meghatározó elv a hasznossági elv, más szóval a létért való küzdelem elve. E tényezőkben ki van fejezve az irány, az alaki elv tagadása, s szerintük a természet⟨nek⟩ amily változatos, oly határozott csodaélete ez elvek kombinációjából áll elő.

Az első, belső elv a variabilitás elve, vagyis az alakok sokféleségének belső oka a szervezetek változékonysága. Természettudományos fölfogás szerint a szervezetek változékonysága nem mond kevesebbet, mint hogy apró változatok föllépése által egy szisztematikus faj más fajjá változhatik át. Ne kutassunk tovább, maradjunk e fölfogásnál, s nézzünk utána, minő fogalmakat nyujthat ez a fölfogás az élő egyed lényegéről, vagyis az alaki elvről. Ezen fölfogás szerint a szervezetnek nincs lényege. Minden szervezet valami oly határozatlan és definiálhatatlan állag, melynek nincs egyetlen egy megállapodott jellege, melyről nem tudni, hogy mi minden lehet még. Minden élő alaknak ugyanaz a definíciója lesz, mely szerint *az csupán esedékes s a variabilitás által ki tudja mivé fejleszthető jelek által határozott élő állag.* Más definíció nem létezhetik; mert minden élőlény csak varietása az őslénynek; minden élőlény kezdhet újra variálni, vagy ha nem variálhatna tovább. azt nem kell lényegének tulajdonítani, hanem egyszerűen ténynek venni. Nem kell pedig lényegének tulajdonítani a variáció megállapodását azért, mert nem találhatni föl benne semmit, ami azt a megállapodást követelné, sőt ellenkezőleg, a szerves világ állítólagos alapelve, a variáció kívánni látszik, hogy hatását sohasem tudhatni.

Tehát a variáció elvében ki van mondva az éles ellentét minden alaki elvvel szemben. Ezentúl a természetet szemléltetően úgy kell föltüntetnünk, mint *eselleges* s ép azért *rendetlen* változások játékát, melyeknek iránya belülről nincs meghatározva. Az élőlény nem bírja magában természetének, tulajdonságainak okát, amint nem bírja magában tagjai alkatának okát sem; mindezt a külső tényezők szabják meg. A szerves alak a variáció elvénél fogva változni kezd, de nem lévén cél- és tervszerű irányuk e változatoknak, túlnyomó számban alaktalan torzokat produkál, melyek természetesen elvesznek, míg néhány ily változat szerencsésen eltalálja a külső életföltételekhez mért alakulást, a létért való küzdelemben fönntarthatja s tökéletesítheti magát, s az alak megél.

A variabilitás elve, amint már említém, *nemhogy belső, alaki elv*, hanem *alaktalansági ok*, aminthogy nem hoz létre

alakokat, hanem *torzokat;* mindent véletlenül produkál, kizár tehát *minden oksági összefüggést az élő lényeg s annak erői, alkata, méretei közt.* Megszakad minden oksági viszony a lényeg s annak funkciói vagyis képességei s tulajdonságai közt. Azért *lényegről, lényeges jellegekről, fajról* szó sem lehet. A variabilitás kizárja *a faj fogalmát*, s ha használja a szót, az csak szisztematikus fajt jelenthet.

Bizonyára csak észszerűen járunk el, ha ily messze kiható elvről számot kérünk, ha kérdezzük, hogy mi az? Azoknak, kik a variabilitást első alakformáló tényezőnek tartják, legalább annyira kell vele tisztában lenniök, hogy mibenléte iránt fölvilágosítással szolgálhassanak. Ez elkerülhetetlenül szükséges; mert hisz okát, megfejtését kell adniok az alakok különbözőségének, s e különbözés egyik okául fölhozzák a variabilitást; ha ezzel komolyan megfejtést akarnak szolgáltatni, akkor a variabilitásnak magának nem szabad ismeretlennek lennie, különben egy ismeretlent más ismeretlennel helyettesítenek.

A variabilitás in concreto apró változatképen jelentkezik, nem más tehát, mint egy tény. E ténynek határozott vegytani, bonctani, fiziológiai oka lesz, s következőleg azt úgy megfejteni akarni, hogy variabilitás eredménye, nem természettudományos eljárás. De a variabilitás mint tény csupa ilyen természeti tünemény, melynek az imént említett okai vannak, következőleg magyarázata is ez okok földerítésében fog állni. Miért dudorodik az egyik galamb csőre, miért tágul az egyik virág corollája s a másiké nem, arra nem felelhetünk úgy, hogy a variabilitás az oka; mert ez csak a tünemény ismétlése más szóval, de nem magyarázat. A szerves alak változásának oka kétségtelenül nem az, hogy a szerves alak változik.

Tekintsünk most el a variabilitástól mint concrete föllépő változástól, s vegyük szemügyre mint elvont elvet. A kérdésre, hogy mi ezen vagy azon változásnak az oka, feleljünk ekkép: az az oka, hogy a szerves alak magában véve változékony. Fogjuk fel ezt úgy, hogy a változékonyság minden szerves alak lényegében rejtőzik; a változékonyság ezáltal a szerves alak lényeges eleméül állíttatnék fel. Mit nyerünk ezáltal? minő magyarázat támad ebből? A változékonyság vagy teljes határozatlanságot mond minden irányban, s akkor nem tartozhatik a szerves alak lényegéhez, mert minden alak s minden lényeg határozott valami, vagy pedig bizonyos okoktól függő tüneménysorozatot mond, s akkor már nem

magyarázat s nem is elv, hanem maga is magyarázatra szorul, melyet azon okokban meg is talál.

A változékonyság tehát mint elv, vagyis azt mondani, hogy alakot változtatni a szerves alakok jellemvonása, egészen érthetetlen és semmitmondó állítás; — a változékonyság pedig mint tény nem más, mint összerű természeti tünemény, mely nem ok, hanem okozat; mert hogy mért változik valamely alak, annak nem az a megfejtése, hogy természete változékony, hanem valami bonctani, vegytani vagy fiziológiai oka lesz. Hogy mennyire semmitmondó a változékonyságra, mint világmagyarázó tényezőre való hivatkozás, kitünik azon «tudományos» cselfogásból, mellyel a változékonyság elvének semmitmondóságát palástolgatják. Szerintük az alakokban apró változatok jönnek elő a variabilitás elvénél fogva; ez apró változatok folyton halmozódnak ugyancsak a variabilitás elvénél fogva, míg végre előáll a szisztematikus új faj. Ime, kész a magyarázat! Mi eszközölte a magyarázatot? a variabilitás. De ez csak csel. A nagy különbséget, mely a két szisztematikus species közt fönnállt, szétszedték darabkákra, hogy föl ne tűnjék az apró változat föllépése; ezt az apró változatot eléggé gondolták okadatolhatni a variabilitás elvével. De hát, ha a variabilitás az oka az apró változatoknak, mért ne lehetne oka egyszerre az egész nagy különbségnek? Ha a variabilitás képes létrehozni apró ugrásokat, nem volna-e képes létesíteni nagyokat? Nem mondom, hogy teszi: de csak azt állítom, hogy nincs a variabilitás fogalmában, hogy apró ugrások helyett nagy ugrásokban ne változtasson a szerves alakokon. A variabilitás fogalma ezzel bizonyosan nem ellenkezik. Már most miféle magyarázata volna az alakok különbözőségének, ha azt mondanók: ez az alak a másikból lett rögtöni, ugrásszerű változás által? Ez semmit sem magyarázna, csak a tényt ismételné: épúgy semmit sem magyaráz a variabilitás, ha apró változatokra alkalmazzuk.

A természettudomány megkísértette a variabilitásnak észszerű és okszerű magyarázatát adni; azonban valamennyi magyarázat ugyanazon bajban szenved; *azt állítja, amit a határozatlan változékonyság elve tagad;* nem birják ugyanis nélkülözni a belső, alaki elvet. Igy például, midőn azt mondják, hogy az egyeden mutatkozó változatokat a szülők nemzési szerveiben föllépő változatok által kell magyarázni, — hogy az egyik határozatlan változást ne magyarázzuk más, hasonlókép határozatlan tényezővel, azt kell föltennünk,

hogy a nemzési szervekben föllépő különbözőségnek oka a szervezet anyasejtjeiben, s tovább ismét ezen anyasejtek anyasejtjeiben s végre az egész anyaegyed természetében keresendő. Hogy pedig ez az anyaszervezet eltérőleg változik más hasonló egyedektől, annak oka ismét a megelőző nemzetség sorában keresendő, míg végre oda érünk az illető spécies kezdetéhez. De ezen fölfogás involválja a tervszerűséget, az alaki elv által meghatározott irányt és fejlődést.

Ilyen fejlődés, mely belső szükségszerűséggel megy végbe, fölöslegessé teszi a létért való küzdelem alakokat formáló szerepét, melyről mindjárt szólunk. Más szóval lehetetlenné teszi a *darvinizmust*, mely az alakokat *kívülről* határozza meg, mint az esztergályos, a téglás és a pék, — *s nem belülről*, mint az élő természet teszi valamennyi művében. Épen azért tagadják a belülről kiinduló és az alaki elv által meghatározott fejlődést, s egy oly variabilitást állítanak fel elvül, mely nem egyéb, mint *mindennemű változásnak lehetősége*. Ez a mindenre való képesség, ez a teljes, benső határozatlanság pedig határozott tagadása az alaki elvnek.

Menjünk át a másik tényezőre, mely a legfontosabb, t. i. a létért való küzdelem elvére, s kutassuk, mily állást foglal az alaki elvvel szemben. A szerves alak a variabilitás elvénél fogva, minden egyéb ok nélkül, nekiindul a változásnak. Az ilyen vak esetlegesség nyomában jár a halál, az enyészet, — s csak néhány alak fogja feltalálni — természetesen csak esetleg — a lét föltételeit, s fog törekedni azokat főleg az egyfajú egyedek elnyomása által magának biztosítani. A szervezetek alakulását, az alakoknak más alakokkal s az életföltételekkel való kombinációját a *hasznossági elv*, a *létért való küzdelem* határozza meg. A létért való küzdelem ismét nem egyéb, mint az *alaki elvnek ignorálása* azon egyszerű oknál fogva, mert csakis külső tényező. A külső körülmények képezik a mintát, melybe a variáló alak beleszorulni törekszik, melyhez alkalmazkodik, mely szerint módosul, míg végre megélhet, vagy ha az alkalmazkodás nem sikerül, elvész. Tehát a létért való küzdelem kívülről adja meg a belső és a külső alakot egyaránt, s az alaki elvnek szerepével van megbízva. De sikeresen-e?

Amily tagadhatatlan tényező a szerves világ elosztásában s az egyensúly eligazításában a létért való küzdelem, oly semmitmondó a szerves világ alakjainak megfejtésében. Hiába, élő alakokat benső alaki elv nélkül kimagyarázni lehetetlen. A lehetetlenség óriási arányait megvilágítják mind-

azon tények, melyeket a létért való küzdelem megfejteni nem bír, s megvilágítja maga Darwin, ki dacára iszonyodásának a «causa formalis»-tól, mint oly tényezőtől, mely állítólag semmit sem magyaráz, kényszerül *új terminusok alá rejtőzött «causa formalis»-hoz* menekülni. Ennek kimutatása nagyon tanulságos.

Mellőzöm itt, hogy a «létért való küzdelem» varázsszava alá a «korrekt» tudomány sok oly történést és tényt soroz, mely nem odavaló. A létért való küzdelem alatt itt csak *két alaknak versenye* érthető, melyek közül az egyik változik, a másik nem változik, és pedig csak *oly verseny* érthető, melyben a nem variáló alak *szükségképen* elvész; mert csak ily versenyben keletkezhetik új alak, új faj. Ha mindkét alak: a variáló és a nem variáló egyaránt megél, akkor a létért való küzdelem, amint nem létezik, úgy nem is lesz az az indító, hajtó motívum, mely a szervezeteket az alakok tökéletes külső során át feljebb és feljebb emelje. A létért való küzdelem föltételezi azt is, hogy a variáló alak épen azon tulajdonságai által képesíttessék a létre, melyek variálnak s a létföltételekhez alkalmazkodnak. Ha ezt föl nem tételezi, akkor verseny nem létezik, mind a két alak megél s új faj nem keletkezik. Ez a föltevés magával hozza azt, hogy a variáló alak *tökéletesen alkalmazkodjék* az életföltételekhez és *absolute megtartsa fölényét* a nem variáló alak fölött. Már most hol találni oly variálást, mely absolute döntsön a versenyben, hogy amely alakon az illető változat föllép, az az alak éljen, — s amely alakon e változat nem mutatkozik, az végleg kivesszen, — mikor a variálás csak *apró változatokban*, hosszú időközökben lép föl s eo ipso átlag csak *relativ előnyöket* biztosíthat a változó alaknak?

Azonban tárgyamtól nem akarok eltérni; fölveszem létezését a létért való küzdelemnek, amint azt Darwin csodahatalommal felruházta; s csak azt nézem, hogy fogja benső alaki elv nélkül a szerves világot megalkotni.

Sehogy sem; ennek bizonyítására más érvek mellőztével csak a következő szillogizmusra szorítkozom. Ha a szerves alakok közt *önnálló különbségeket*, melyek a szerves világ formagazdagságát alkotják, a létért való küzdelem állította a világba, akkor e különbségeknek *hasznosaknak*, sőt föntebbi megjegyzésem szerint *döntőknek* kellene lenniök a létért való küzdelemben; már pedig épen ezen különböztető s a szerves világ sokféleségét megalkotó jellegek óriási száma nem hasznos s még kevésbbé döntő a létért való küzdelemben: tehát

a létért való küzdelem által elő nem állíthatók. E szillogizmus kifogástalan. Megértésére hívjuk vissza emlékezetünkbe, hogy a természet csodaszerű sokféleségét, alakjainak változatosságát a variáló alakokban állítólag a létért való küzdelem teremtette meg; ez megragadja azt a változatot, mely a küzdelemben hasznos, s elhanyagol mindent, ami nem hasznos. A szerves lény alkata csakis a hasznosságra van fektetve s a hasznosságból kell kimagyarázni mindenét. Lehet-e ezt?

Csak néhány tényt hozok fel.

1. Van sok, különböző faji jelleg, melynek semmi funkciója, következőleg semmi haszna nincs, csak alaktani (morfológikus) tekintetben mérvadó: így a tojáshéj alkata a struccnál, a kazuárnál; a csontvarratok; a növényeknél a faji különbségek töméntelen száma. Mit használ, vajjon fűrészelt vagy kerekded a növény levelének széle! Ha azonban egyik-másik *faji különbséget* a hasznosságból kimagyarázni sikerülne, ezzel még nem fejtenék meg *a faji jelleget*. A faji jelleget nem alkotja *egy egyetlen* különböztető jel, hanem *sokféle eltérés összege;* alaktani, szövettani, bonctani, vegytani tekintetben minden species *egész erdejét* mutatja fel az eltéréseknek. Nincs a növényben szerv, nincs alkatelem, melyben egy faj nem ütne el többé-kevésbbé más fajtól s mindez csupa oly tulajdonság, mely a létre nincs befolyással.

Mivel tehát a faji jelleg alaktani tekintetben sokféle eltérések összege, azért a hasznossági elv által kimagyarázni nem lehet; ha lehetne is kimagyarázni egyet-mást, de ez csak egy vonása a faji jelleg bonyolult képének s el nem választható az egyik jellemvonás a másiktól. Hogyan fejlessze, hogyan alkossa meg a létért való küzdelem a faji jelleg alkatrészeit, talán egyszerre vagy egymásután teremtse elő azokat? egyszerre nem teheti, mert akkor a variálásnak több, szerteszéjjel húzó irányban kellene működnie; egymásután sem fejlesztheti a jelleget képező alkatrészeket; mert egymást föltételezik. Tehát sehogy sem. A faji jelleg nem egy toldott-foldott féremű, hanem egységes természet, úgy csirájában, mint kifejlettségében.

A faji jelleg tehát oly morfológiai és fiziológiai tény, mellyel a hasznosság elve nem boldogul.

2. Vannak faji jellegek, melyek csak teljes kifejlettségükben használnak, előbb nem. Tegyük fel, hogy a szerves alak változékonysága létbe hívta a most kifejtett faji jelleg kezdetét, de a létért való küzdelem meg nem ragadhatta e vál to zatokat, mert csak a hasznosságot keresi. Ha mégis léteznek

ily faji jellegek, pl. a bálna halcsontja, a félszegúszó halak szemei, az emlősök tejmirígyei, ezeket más tényezőnek kellett létbe hívnia.

3. Vannak faji jellegek, melyek nem absolute hasznosak, csak hypothetice, vagyis ha más sajátságai megvannak az alaknak, akkor igen hasznosak s megfordítva, ez utóbbiak föltételezik az előbbieket. Tehát kölcsönösen feltételezik egymást. Egyik sem előbbrevaló, mint a másik ; például : a kérődzők fogazata és sajátságos alkatú gyomra, a rovarok szívó nyelve és a virágok nektártartója. Mihez fogott itt a létért való küzdelem, a fogazathoz vagy a gyomorhoz? különkülön nem hasznosak ; vagy mindkettőhöz? már pedig Darwin szerint «*a természeti kiválás* (a létért való küzdelem) *csak aprós, átöröklött változások fenntartása s összegyüjtögetése által hat*». (A fajok eredete. I. 122. l.) Mi haszon lehet itt a gyomor vagy a fogazat változataiban, míg *aprósak?* Találni sok ily kölcsönös, egymást föltételező jelleget, melynek keletkezéséről a természeti kiválás felvilágosítást nem adhat.

S mi óriási feladat lép a hasznosság elve elé, hogyha nemcsak a faji jelleg magyarázatát s szinthetikus úton annak megalkotását követeljük, hanem ha azután a fajtól a nemhez, a nemtől a családhoz, az osztályhoz, a rendhez felfelé haladunk s kérjük a programmban megigért közös leszármazás kimutatását a variabilitás s a természeti kiválás, vagyis a létért való küzdelem erejében?

Ha már a species jellege nem egyféle különbség által alkottatik meg, hanem sokféle jellemvonásból szövődik ; mennyivel inkább kell ezt mondanunk a rendszer felsőbb osztályairól, a nem, a család jellegéről? Hogy fog itt boldogulni a létért való küzdelem? A nem jellege nem különbözik a faj jellegétől másban, mint abban, hogy *az több, ez kevesebb,* — hogy *az a méretek nagyobb arányait tünteti föl, ez kisebbeket;* hanem *a nem jellege egészen más, mint a faj jellege.* Egy nemben lehet több faj ; de egy faj nem lesz nemmé azáltal, hogy több alfajra oszlik. Némelyik úgy gondolja, hogy *a faj* azáltal lesz *nemmé, hogy több alfaja támad.* Ez nem áll. A nem jellege *egészen más irányt* követ. S következőleg a létért való küzdelem nem bírja nemmé emelni a fajt, mert a faj és a nem jellege nem képeznek egy sort, melyben a nem jellege feljebb fekszik, s alább van a faji jelleg ; a nem jellegét nem szabad csak a faji jelleg folytatásának tekinteni, mintha egyik a másikból apró változatok összegyüjtése által keletkezhetnék.

A szorgalmas kutatás épen napjainkban folyton föl-

színre hozza ezen mély, szerteszéjjel ágazó különbségeket a fajok, nemek, családok, rendek közt: úgyhogy lehetetlen elgondolnunk, mint lehessen a faji jellegeket a létért való küzdelem által magyarázni s a fajokból a nemeket s vissza föl ismét a családokat, osztályokat, rendeket fölfoghatóvá tenni a külső okok által vezetett leszármazás révén.

Darwin maga belátta, hogy sok esetben lehetetlen a hasznossági elvvel az alakokat megfejteni: az ötödik angol kiadásban pedig bevallja, hogy kelleténél többet akart kimagyarázni a hasznossági elvből, hogy ezentúl ezt a magyarázati módot az alkalmazkodási jellegekre szorítja, a többit pedig megfejti a *szervezet természete.*

Ime itt vagyunk azon ponton, hol a természettudományos világmagyarázat titáni harca azon elv beismerésével végződik, melynek tagadásával megkezdődött; kiindultak a kör egy pontjából, melyet gyűlöltek, melytől távolodni akartak, s nem vették észre, hogy minél tovább futnak, annál közelebb jutnak oda vissza, s végre ott kellett megállniok, honnan kiindultak. *Az alaki elv más név alatt bevonult a modern természettudományba.* Elismerik, hogy a szerves formák alakulásában más, mély, benső tényezők szerepelnek, s a létért való küzdelem csak külső, rostáló, az elterjedést rendező hatalom, mely a tökéletes alakoknak, legyenek azok oroszlánok, gyíkok vagy gilisztáik, kegyelmez, a tökéletlent pedig minden rend- és rétegben pusztítja.

Az alaki elv új neve *a kölcsönös változás (Korrelation des Wachstums):* «Ez elnevezéssel azt szándékozom kifejezni, miszerint növése és fejlődése idején, az egész szervezet oly szoros összefüggésben áll egymással, hogy amidőn valamelyik részben csekély változások történnek s ezek aztán a természeti kiválás által összegyüjtetnek; ezáltal más részek is megváltoztatnak. Ez igen nagyfontosságú tárgy...» (Darwin: A fajok eredete. I. 176. l.) Hogy mért nagyfontosságú e tárgy, annak több oka van; de a legfőbb oka, mely minket különösen érdekel, az, mert *belső törvényszerűséget, szerves összefüggést* jelez, mely a külső tényczők befolyása alól ki van véve. «Mi lehet feltünőbb, mint a macskáknál a teljes fehér színnek s a kék szemnek a siketséggel összefüggése, vagy az, hogy a sárga-fekete és fehéren foltozott szőrűek nőneműek; vagy pedig az, hogy a galamboknál a tollal fedett láb külső hüvelykujjai között bőrhártya van; továbbá, hogy a tojásból kikelt kicsinyeknek több vagy kevesebb pelyhességétől függ a későbbi tollazat színe; valamint a csupasz török ebek-

nél a szőrzet és fogképződés közti összefüggés.» (I. m. I. 178. l.) Efféle változásoknak semmi közük a hasznossági elmélethez. Hogy a virág bokrétája élénken van színezve, azt még csak elhiszem, ki lehet magyarázni a hasznossági elvből; mert az élénk szín alkalmas a rovarok csalogatására, hogy látogassák a virágot; a rovarok látogatása pedig hasznos a növény megtermékenyítésére. De nem magyarázza meg mindazt a csodálatos színezést, árnyalatot, sávot, mely a virág rajzát képezi legszebb, legolvadékonyabb átmenetekben. Ez már az alak természetéből folyik. Efféle összefüggés számtalan van, mi arra kényszerít, hogy a szervezetek természetéhez vagyis a szervezet benső fejlődési törvényeihez forduljunk, — *s ott vagyunk az alaki elvnél.*

A benső fejlődési törvények elismerése manapság nem valami elszigetelt tünemény. Ez elismerést kierőszakolta a faji jellegek óriási száma, melyeknek semmi hasznuk a létért való küzdelemben, s melyek mégis fajokat, úgynevezett *alaktani (morfológikus) fajokat* alkotnak. Jeles természettudósok, ha még oly lelkes hívei is a leszármazási elméletnek, elismerik az alaktani fajok létét s eo ipso a benső fejlődési törvényeket. Ezek közül *Nägeli a szervezeteknek progresszív kifejlődésre való hajlamáról* beszél; *Kölliker* pedig a szervezetek *fejlődési törvényéről.* A hasznossági elv tehát nem elég; kell a vak s buja variálásnak egy belső elvből irányt adni, s mint említettem, Darwin is kész a variáláson kívül, mely belső, de nem irányt-adó elv, következőleg nem is elv, más alakító hatalmat fölvenni, melyet *kölcsönös változásnak* nevez; azonban Kölliker szerint: «Indem sie dies tun, verlassen sie den Boden ihrer Hypothese und stellen sich auf die Seite derer, die ein Entwicklungsgesetz annehmen und *innere, in den Organismen selbst liegende Ursachen* als Gründe ihrer Umgestaltung aufstellen».

Mindenütt föltünik szüksége valami belső, alakító, pozitiv elvnek. Előttünk ez az alaki elv, mely az anyagot determinálja s a szervezetek típusát — tágabb vagy szűkebb határok közt végzett kitérések, ingadozások megengedésével — meghatározza. A kitérések, ingadozások határa a variáció keretét képezi. Az alaki elv ugyanis kisebb-nagyobb tökélyénél fogva a típus határozottsága mellett bizonyos fokú határozatlanságot is megenged. Hogy ez a határozatlanság mekkora; vajjon nem akkora-e, hogy sok spécies csak válfajnak fog bizonyulni, — azt a haladó tudomány a jövőtől várja. Azonban bármily sürgősen jelentkezzék is a belső, pozitív elvnek szükségessége, mindazonáltal a természettudósok sem-

mitől sem óvakodnak annyira, mint hogy ezen belső, pozitív valamiben alaki elvre, vagy ami előttük még rémségesebb, teremtési tervre ismerjenek. Szerintük ez nem volna természettudományos magyarázat, mint amely csak mechanikus okokat ismer. De hol van az megírva, hogy a mechanikus okok elégségesek a természet magyarázatához? Hiszen ez a tétel egy takaros petitio principii-nek beillik. A kutatásnak nem szabad mértéket és határt szabni a természet elé, hanem a természetből kell mindent elővennie. Már most a természet elemzése azt mondja, hogy a mechanikus okok elégtelenek, következőleg el kell fogadni egy más, valóságos, jóllehet nem mechanikus elvet és okot.

Jelenleg a természettudomány még nem érett arra, hogy megértse és szívére vegye, amit az *alaki elv elfogadásának szükségéről* állítunk. Mert jóllehet beismerte már, hogy a *külső tényezők*, milyen a természeti kiválás, az ivari kiválás, általában mondva a létért való küzdelem, — s *a belső, de határozatlan s iránytalan tényezők*, milyen a változékonyság, öröklés, alkalmazkodás s ami még más ilyenféle volna, — mondom, jóllehet beismerte már, hogy e tényezők elégtelenek, s *irányt adó* «belső okokat» követel: de azután úgy mesterkedik, hogy ezeknek az irányt adó «belső okoknak» tiszta mechanizmus legyen a természetük. Az *alaki elv* látszólag ismét merő tagadásba vész, de előbukik a mechanikus fejtegetések zűrzavarából s tanuságot tesz a mellett, hogy merő mechanizmussal, legyen az akár belső, akár külső, nem boldogul.

Amit ez irányban tettek, azt nem lehet mellőznöm; e kutatás vagy inkább kombinálás élesen mutatja, hogy a belső *irányt adó elv* mechanikus nem lehet. A kísérletek, melyek a «fejlődési törvény» — ez a mi alaki elvünk — mechanikus magyarázatát fogták munkába, nem hoztak létre mást, mint néhány merész sejdítést és analógiát. Igaz, hogy a kijelentést sokszor megtették, mert nagyon is szükségesnek tartották, hogy a fejlődési törvény csak mechanikus alapon fejthető meg. De a megfejtés hiányzik. Nägeli az általa elismert «*tökéletesedési hajlamot*» a protoplazmába helyezte; van a protoplazmának egy része, mely magától fejlődik s melyben le van téve minden később beállható fejlődésre való képesség; ez a képesség külső kedvező körülmények befolyása alatt fölébred s különféle kombinációkban előteremti az alakot. Nevezhetjük ezt idioplazma-elméletnek vagy akárminek, nincs benne más, mint hogy ismétli a tényt: A szervezetekben van képesség a továbbfejlődésre. Ott vagyunk, ahol voltunk, elismeré-

sénél azon valóságnak, hogy a szervezet lényege valami belső elv által van föltételezve, melynél fogva ez a szervezet csírájában ugyanaz, ami majd lesz később, teljes kifejlettségében.

Nagyobb súlyt fektetek nem tekintélye, de veszélyessége miatt Haeckel theóriájára, ki fülbemászó, s a szervezetek fejlődését — egész családfáját — érzékeltető eszméket penget plasztidul-theóriájában a fejlődési törvény mechanikus magyarázatáról. Néhány igen merész sejdítésre és analógiára ragadtatta el magát. Lássuk! A szervezetek mechanikus magyarázatát ő a széneny (carbonium) természetében keresi. Az élet nyitja a széneny vegytana. Azért a szerves vegytant sokan a széneny vegytanának hívják. Nincs kifogásunk ez elnevezés ellen, mert csak irányzatában sérthetne, direkt jelentésében nem sért. Nevezhetjük széneny-vegytannak a szerves vegytant, mert a szerves testek és vegyületek képleteiben a széneny és annak kombinációi más elemekkel képezik az alapot, és elmondhatjuk, hogy a szerves vegytanra a széneny nyomja rá mintegy saját jellegét. A szerves világ a vegytannak 67, vagy ha tetszik, több elemei közül kiváltképen a szénenyen épül fel, amire ez elemet proteusi változékonysága, a vegyületekbe alkalmas beilleszthetősége, más elemeknek általa való kiváltási könnyűsége képesíti. Ez annyira igaz, hogy az egész szerves világ a *szénenyre mint alapelemre fektetett teremtésnek tűnik föl.*

A szénenynek ez uralkodó szerepe a szerves vegytanban arra indítja a természettudósokat, hogy az élő testeket csak szénenyvegyületeknek, a *protoplazma mozgásait a széneny tulajdonságának nézzék*, szóval az élet tüneményeinek megfejtését a széneny természetének felderítésétől várják. *Az élet* e szerint a *széneny vegyületeinek époly természetes sajátsága*, aminthogy más vegyületeknek is megvannak a maguk sajátságaik. Az élő alakok sokfélesége magyarázatát leli a széneny kombinációinak jellemző sokaságában, épúgy az élő alakok fejlődésében nyilvánuló valami — nevezzük azt akár «tökéletesedési hajlamnak», akár «kifejlődési törvénynek», vagy pláne «alaki elvnek» — szerintük nem lesz más, mint a széneny vegyületeinek sajátos törvényei.

Tagadhatatlan, hogy első tekintetre megkapó gondolat! Szem előtt tartva az atomizmus tanát az elemek egyenértékéről, tudjuk, hogy egy alapképletből mintegy őstípusból behelyettesítés által egymásután sokféle változatos alakokat — értsd, vegyületeket — nyerünk. Az egyenértékű, de különböző természetű elemek vagy vegyületek behelyettesítése

által, egyik savból előáll a másik, s mindig följebb és följebb emelhető a vegyületbe belépő alakok száma, ezáltal a *test természete* folyton változik s egész skáláját alkothatjuk meg a mindig komplikáltabb s egymás nyomában föllépő testeknek. Van ebben valami, ami tervhez, törvényhez hasonlít.

Példával világosabbá teszem fejtegetésemet. A széneny (C) négyértékű. Leköt tehát négy egyértékű atomot vagy atomcsoportozatot. Valamennyi egyértékű atomot lehet más egyértékű atommal vagy atomcsoportozattal helyettesíteni. H, OH, CH_3, CO_2H sorban helyettesíthetők egymással mint csupa egyértékű atomcsoportok; egy csoportot kiválthatja a másik, C_6H_5 helyébe léphet CO_2H vagy más egyenértékű. Ily helyettesítések által a test más testté változik és összetétele folyton-folyvást komplikáltabb lehet. Másrészt azonban meg kell jegyezni, hogy a behelyettesítések nem korlátlan számúak s így nem lehet mindenből minden, hanem tágabb, szűkebb körben ki van már jelölve a lehetséges alakok száma. A testnek más testté való változása behelyettesítés által szemlélhető lesz e példában: egy atom hydrogén helyettesíthető methyl által, melynek képlete C_2H_3. De a methyl megint magában foglal hydrogént, melynek egy atomját ismét methyllel válthatjuk ki. Ily helyettesítések által a hangyasav ecetsavvá, az ecetsav propionsavvá, ez megint vajsavvá változik át.

Az egyszerű vegyületnek helyettesítés által komplikált kombinációvá fejlesztése s másrészt ugyancsak ez úton egyik alaknak más alakká való változtatása, — íme, mondják, ez képe annak, mint fejlődik ki az anyasejtből az embrio, mint fejlődik más-más elemek behelyettesítése, a kombinációk más-más irányítása által különböző alakokká. *A szervezetek fejlődési törvénye* tehát a *széneny vegyületeinek behelyettesítési törvénye*. Az ősi szervezetek óriási variabilitása magyaráztatik a széneny-vegyületek proteusi, változó, ingatag, állhatatlan természetéből; ez a variabilitás töméntelen alakot teremtett, beláthatatlan sorait alkotta a széneny-vegyületek tiszta formáinak, s még nagyobb számát a különféleképp befolyásolt s ép azért rendetlen alakulásoknak.

Két gondolat nyer e fölfogásban alakot; az egyik haladást jelez, a másik hanyatlást; az eredmény tehát az, hogy e fölfogás célhoz nem vezet, mert az egyik gondolat ledönti azt, amit a másik épít.

Haladást jelez azon belátás, mely elől a természettudomány sehogy sem zárkózhatik már el, hogy a szervezeteket

világos, *benső, irányító, meghatározó elv nélkül magyarázni lehetetlen.* Sem a variabilitás, sem az átöröklés nem nyujtják azon elemeket, melyek a szervezetek jellemvonásait képezik. Jól van, tehát kell *alak.* Ez pedig nagy haladás. A formát a természettudomány más névvel fogja nevezni, de most a névtől eltekintünk, — azt pedig nem lehet elvitatni, hogy a forma, az alak époly tényező, mint az anyag, sőt hogy a szerves világ *inkább alak mint anyag.* Az alak a fensőbb egység, esetleg az élet elve, az anyagba önti azt, hogy lehessen róla valamit mondani; az alak érthető, az anyag nem; mi mindig az alakról beszélünk, az anyagról semmit sem tudunk. Azért az anyag hangoztatása az alak rovására érthetetlenségbe való gravitálás, visszaesés a tudatlanságba; merő lehetetlenség, logikai képtelenség, ellentmondás. *Az alakinak elismerése tehát méltán haladásnak mondható,* s e haladást a természettudományos világmagyarázatban is jeleztük; jön azonban nyomban rá a visszaesés, mely ismét egy lehetetlenségben tetőzik s abban áll, hogy szerintük ez az *alaki elem az anyagnak funkciója,* amennyiben a szervezetek alakjai, azok fejlődése csakis a széneny vegytanának képletei; e vegytanban pedig nincs más erő, mint a taszítás és a vonzás. Ezáltal az alaki ismét alárendeltetik az anyaginak, ami fölér az alakinak tagadásával, de egyszersmind *minden magyarázatról való lemondással.*

Állításomat röviden bebizonyítom. Az alaki elem nem lehet funkciója az anyagnak; mert az anyag a határozatlan, az alak a meghatározó, s épen az kerestetik, honnan jön az anyagba a rend, az egység, az alak, másszóval a meghatározottság. Állítani azt, hogy az alak az anyag funkciója, nem mond egyebet, mint állítani, hogy az anyag magában bírja a rend, az egység, okát, ha ugyan nem akarja inkább mondani azt, hogy az alak az atomnak tulajdonsága, ami szintén semmit sem jelent. De hát bírja-e az anyag magában a rend, az egység okát? Hisz az legvilágosabban épen a behelyettesítés és kiváltás fogalmain mutatható ki. Nemde a szerves testek természete, minősége a behelyettesítés sorjától, rendjétől s a behelyettesített elemek minőségétől függ; már most megvan-e határozva a behelyettesítési törvény által az elemek minősége, s behelyettesítésük sorja, rendje? Épen nem; a behelyettesítési törvény csak annyit kíván, hogy a kombinációk a vegytani egyenértékűség szerint történjenek, de nem határozza meg, hogy az egyenlő értékkel bíró elemek és elemcsoportozatok közül melyik mikor lépjen a vegyületbe. Pedig ettől a «melyik»⟨től⟩ s «mikor»-tól függ a típus természete.

A behelyettesítési törvénynek semmi beszólása az ellen, vajjon H, OH, CH_3, CO_2H helyettesíttetik-e be; bármelyik lép a carbonium egy értéke helyébe, a behelyettesítési törvény mindig sértetlen marad, jóllehet az alakok közt ég és föld a különbség. Pedig mennyi a kombináció, mennyi a különböző rend és irány épen a szerves alakok egymásra halmozott s épen azért nagyon állhatatlan egyensúlyú atomtömegeiben, abban a folytonos egyesülésben és bomlásban, belépésben és kiválásban. Ezen ezer és millió változatos folyamatnak rendező, irányító elvre van szüksége, mely nem nyujt fizikai erőt, hanem csak meghatározza a folyamatok menetét, sorrendjét; ezt nevezzük alaki elvnek.

Többen kérdezték már, mit csinál az alaki elv, hogyha nem ad semmi erőt, miben áll az a neki tulajdonított determináció, mely által az anyag fölött uralkodik? E kérdések mutatják, hogy valóban az emberek általában hinni kezdik, hogy nincs a természetnek más hatóelve, mint az, mely «lök» vagy «nyom». Pedig az «alak» szó eléggé szemlélteti, hogy miféle hatás tulajdoníttatik a causa formalisnak, s hogy azt a determinációt mikép kell magunknak gondolnunk fizikai és vegytani erő nélkül. A külső alakja a tárgyaknak, például a cserépé, nem nyujt új erőt az agyagnak, de meghatározza az egymásra következést, s kifejezést ad az egységnek, mely egységben az agyag tulajdonságai és erői egy célra irányítvák s azáltal használhatókká lesznek. Ugyanígy kell gondolnunk a belső alakot, mely a *szervezet természetét meghatározza a fizikai és kemikai tényezők egymásra következésének, ezáltal összeköttetésének, ezáltal egy közös cél alá való tartozásának meghatározása által.* E fölfogásban a causa formalis adja a lényeget, az egységet, a célt, az érthetőséget, — mindezt minden új fizikai vagy kémiai erő közbekeverése nélkül. Ezek előrebocsátásával igen tanulságos lesz, ha az olvasók ítéletére bízom Langenak, a híres materialistának szavait, melyek a szövegben, szem elől tévesztve a «causa formalis» eredeti jelentését, talán imponálhatnának is; Lange így ír: «Wo sich daher auch immer in der Zuhülfenahme eines «Schöpfungsplanes» und ähnlicher Begriffe (értsd az alaki elvet) der Gedanke verbirgt, es könnte aus einer solchen Quelle mitten in den geregelten Lauf der Naturkräfte hinein ein fremdartiger Faktor fliessen, da befindet man sich nicht mehr auf dem Boden der Naturforschung, sondern einer unklaren Vermengung naturwissenschaftlicher und metaphysischer, oder vielmehr in der Regel theologischer Anschauungen. Jeder Eingriff einer *mystischen Kraft* (!), wel-

cher eine Anzahl von Molekülen aus der Bahn wegnimmt, in welcher sie sich nach den allgemeinen Gesetzen bewegen, um sie gleichsam nach einer Planzeichnung in Reih und Glied zu stellen — jeder derartige Eingriff würde nach naturwissenschaftlicher Betrachtung eine Arbeit leisten, die sich nach *Aequivalenten messen* lässt, während sie doch die *Aequivalentreihe durchbricht*, wie ein in eine richtige Gleichung hineingeschneiter Schreibfehler, der das ganze Resultat verdirbt. (Geschichte des Materialismus. Zweites Buch. Erste Hälfte 273. old.)

Míg a causa formalisnak ily fölfogását uralja a természetmagyarázat, addig haszontalan szizifusi munkát végez; a végén nincs messzebb, mint volt az elején.

A világmagyarázat e bénító gondolata mindenütt előbukik, ott is, ahol nem keresnők, s megérzik az alárendelt kérdések irányzatosságán. Lévén az alak változatossága az egyik probléma, melyet megfejteni nem tudnak, hogy ne kelljen megfejteni, tagadják addig, míg lehet; kifejlett kutya és ló közt nem tagadhatják az alaki különbséget, tagadják legalább a kutya és a ló embriói közt. Szerintük az állatok embriói mind egyenlők s nemcsak hasonlók; fejlődésükben fokozatokban emelkednek faji típusukig; e fokozatokon nemcsak hasonlók. hanem egyenlők más alsóbbrendű állatok embrióival; úgy hogy az emberi embrio bizonyos időben valóságos hal — máskor kutya — és borjú-embrio, míg végre fölemelkedik az emberi típusig. Ezt a «törvényt» az ontogenezis (az egyed keletkezése) és a filogenezis (a faj keletkezése) megegyezésének mondják. Minő érdeke van a természettudománynak e «törvény» felállításában? Ugyanaz, ami mindenütt, t. i. *az alaki elv tagadása*. A filogenezisben a faj nem az alaki elv terméke, hanem a variáció és a létért való küzdelem által határoztatott meg; nem valami lényeges a faji jelleg, hanem esetékes, mert nem belső, hanem külső tényezők hatása alatt jött létre. Az ontogenezis ismétli a rég megállapodott menetet, szintén nem az alaki elv befolyása alatt, mert ez az elv a filogenezisben sem működik. Tehát az alaki elv mindenütt kiszorul.

Mindezen kísérletek, mivel nem igazak, maguk után vonják az ellentmondást. Az alaki elvet ugyanott találjuk föl, ahol eltagadják létét. Kitűnik ez azon egyszerű kérdésből, miért futja be a fejlődés mindig ugyanazt az utat? Nem találjuk más okát, mint azt, hogy ezen fejlődési menetet *az alak természete* megkívánja. Külső tényező itt szóba sem jöhet; bizonyára nem folyhat be a létért való küzdelem, mert e fej-

lődési menetnek semmi haszna az élő alakra nézve; — az öröklés elve pedig oly lyukas és határozatlan elv, hogy azzal ily állandó, maradandó fokozatot megmagyarázni nem lehet. Semmi sem szabadít föl minket azon sürgető szükségtől, hogy a még oly hasonló embriók közt valóságos, benső különbséget vegyünk fel, vagyis hogy benső okokkal magyarázzuk a fejlődést. Az ellenkező állítás nem támaszkodik másra, mint a látszatból a valóságra való következtetés helytelenségére. Látszik, hogy az embriók egyenlők, tehát egyenlők. De tudjuk-e, hogy valóban egyenlők? Erre nincs egyetlen ok sem. Hogy nem egyenlők, arra sok ok van: pl. más és más alakok fejlődnek ki a hasonló embriókból, tehát az embriók nem egyenlők. Ismeretes, hogy ez érv gyengítésére mindent mozgósítottak, de mily sikerrel? Mondták, hogy a kezdetben egyenlő embriókból azért állnak elő később különböző állatok, mert más-más anyaméhben különböző nedvekkel táplálkoznak. Nehéz volna ez önkényes állítást megcáfolni directe, ha a természet tényeiben nem volna megírva ítélete. Azonban a madarak tojásai az ellenkezőt bizonyítják. Két különböző fajú madár tojásai egészen egyenlőknek látszanak, nem venni észre köztük semmi különbséget, s mégis más és más madár búvik ki belőlük. A különbség nem jöhet kívülről, mert a tojás már az anyaméhben zárt: benn van tehát a tojásban.

A faj és a válfaj minden különbözősége csak úgy megvan az embrióban, mint a kifejlett egyedben; — hogy az anyag mennyisége, melyben ez a különbség rejlik, parányi kevés, az a különbség lényeges voltán nem változtat; hogy alaktani tekintetben az embriók egyformák, s összetétükben nem födözni fel vegytani vagy fizikai eltéréseket, az mind csak a látszat s tökéletlen behatolási szereink következménye. Ezekkel szemben pedig dönt a tény, hogy az egyenlőknek látszó embriók más-más állatokká fejlődnek, tehát már csírájukban is különböznek embrionális alakjaik; a különbözőség oka az alaki elv, mely a fejlődés eltéréseit maga után vonja.

Az embriók különbözőségének beismerésére jutnak azok is, kiknek különben igen szívükön fekszik lényegi egyenlőségük. A fejlődés eltérő útjai, melyeken az egyenlőknek látszó kutya- és ember-embriók ⟨járnak⟩, követelik, hogy a fejlődés okaiul «benső okokat» vegyenek fel. Haeckel is így ír: «Die Unterschiede, welche zwischen den Eiern der verschiedenen Säugetiere und Menschen wirklich vorhanden sind, bestehen nicht in der Formbildung, sondern in der chemischen Mischung, in der molekülaren Zusammensetzung der eiweissarti-

gen Kohlenstoffverbindung, aus welcher das Ei wesentlich besteht.» (Natürl. Schöpfungsgeschichte, 4. Auflage. 264 l.)

A *benső okok*, melyekről előbb nem akartak hallani, kierőszakolják, hogy a tudomány számoljon velük. Nagyon is óvatos azonban, hogy a benső okok alatt ne értsen mást, mint *vegytani különbségeket*, az *atomok és a tömecsek csoportosítását*, a *protoplazma összetételét*, — szóval a lényegi különbségeket vegytaniakká degradálja. Megvan a «belső ok.» De az egész csak szókkal űzött játék és szemfényvesztés. Minden vegytani alakulás és folyamat, minden egymásutántörténés, minden behelyettesítés és kiválás csak mechanikus ok, s nincs magában meghatározva; mindezen folyamatnak és fejlődésnek meghatározó oka a *vegytani s anyagi történés mögött fekszik, ahonnan a rend, a mérték, az arány, a szám kiindul, — ezt pedig alaki elvnek* mondjuk.

Eddig szólottam a materialista természetmagyarázat főtényezőiről, melyek azon nagy feladattal vannak megbízva, hogy külső erők által, benső fejlődési törvény nélkül, fejtsék meg a világot. Nem volt nehéz mindenütt rámutatni, hogy van egy *oksági viszony az alak és annak tulajdonságai, valamint életviszonyai közt, mit nem magyarázhat ki a létért való küzdelem;* — hogy van egy benső, a külső hatóktól független *valami*, nevezzük azt akár «törvénynek», akár «hajlamnak», akár alaki elvnek, melynek nyoma mindenütt feltűnik, s mely nélkül az egész organizmus s annak élete megfejthetetlen szfinx. A tudomány végső szorultságában szintén hivatkozik *belső okokra*, de e belső okokban csak *vegytani erőkre* ismer. Célt nem ér; a következetlenség, a hiányosság, *az ok és az okozat közt levő összeköttetés elégtelensége* csak oly nagy, mint volt előbb.

A mechanikus okok ugyanez elégtelenségét vesszük észre a materialista világmagyarázat másodrendű okainál, melyek közt kiváló helyet foglal el a mimikri, vagyis az utánzás. A mimikri mechanikus ok által akarja megfejteni azon feltűnő hasonlóságot, melynél fogva főleg a rovarok és a lepkék közt sok faj annyira hasonló a föld szinéhez, a fák kérgéhez, leveleihez, sőt ágaihoz is, — vagy pedig egyes erőtlen és ártalmatlan faj annyira hasonló a mérges fajhoz, hogy a legélesebb szem is csalódik s nem különböztet köztük. E hasonlóság mindenesetre természeti tény, melynek magyarázatát keressük. A létért való küzdelemben tagadhatatlanul nagy szerepet játszik ez a hasonlóság, mert védelmet ad, ezer meg ezer veszélyben megóv, amikor a kedvező színekkel nem bíró

egyedek sorban elbuknának. A hasonlóság tehát tény, — hogy ez a hasonlóság oltalmat ad, az is tény; de hogy mikép fejlődött ki ez a nagymérvű hasonlóság, — ez probléma! Vajjon a variáció véletlenül ép ezt a színt hozta elő, melyet azután a létért való küzdelem mint az alakra nézve hasznos jelleget megragadott és tovább fejlesztett, — vagy pedig másképen állt elő a kedvező színezet, ez már nem tény, hanem *theória a probléma megoldására.* Az előbbi mód a mechanikus természetmagyarázat theóriája, mely szerint a kedvező színezet lassú *hasonulás* által jött létre, mely *hasonulást semmi belső «fejlődési törvény», hanem csak a véletlen variáció és a hasznossággal számító létért való küzdelem vezet.* A magyarázat merőben külső tényező által vétetik foganatba, mely szerint a körülmények olyanok, hogy a kedvezően színezett állat megmarad s utódaira is átszármaztatja a kedvező jelleget magát, valamint ezen jelleg tovafejlesztését vezető hajlamot, — a kedvezőtlenül színezett pedig elvész. A kedvező szín eredetére vonatkozólag nem ad más felvilágosítást, mint azt, hogy a variálás ezt a színt is előteremtette. Megvan tehát a *kezdet* s megvan a *tovafejlesztési elv is, belülről működő alaki elvről, a színezetnek a szerves alak tervével való összefüggéséről* szó sincs.

Azonban megoldja-e a kérdést az ilyen magyarázat? a modern természetbölcselet még e másodrendű jellegekkel sem boldogul. A magyarázat *egy ismeretlennel kezdődik, melyről felvilágosítást nem kapunk.* Mondom, hogy ismeretlennel kezdődik a magyarázat, mert nem ad semminemű feleletet azon kérdésre, honnan a kedvező szín fellépése? Azt kell mondani, hogy miután *a variáció mint elv* általános *változékonyságot,* tehát *határozatlanságot,* tehát *formaliter semmit* mond, nem lehet tőle várni, hogy okát adja egy tüneménynek; hogyha pedig a föllépő színnek okául fizikai vagy kémiai erőket hoznak fel, akkor ez erők, s ezeknek a lényeggel való szoros egysége, tehát az alaki elvtől való függése fogják magyarázni a kedvező szín föllépését. Ez a magyarázat pedig már nem a variáció ⟨elvéből⟩, hanem egészen más elvből folyik. Azért mondjuk mi mindig, hogy a variációval magyarázni valamit annyit tesz, mint kijelenteni róla, hogy *véletlenül* történt. Ha pedig azt mondják, hogy a véletlen csak reánk nézve véletlen, mert a tárgyi rendben határozott fizikai, kémiai vagy fiziológiai oka van; arra azt feleljük, hogy az ilyen fizikai, kémiai vagy fiziológiai oknak ismét van oka vagy közvetlenül, vagy közvetve a típus lényegében, amely

lényeg, miután magában véve többé-kevésbbé meghatározott valami, meghatározott irányokba is fogja terelni a változatokat. Helyesen ; csakhogy az ilyen *változás és változékonyság irányát kisebb-nagyobb megszorítással a típus lényege*, a szervezet természete határozza meg, mi semmikép sem azonosítható a modern világmagyarázat *határozatlan hajlamával és képességével a variálásra*. Igaz marad tehát előbbi állításom, hogy a variációval magyarázni valamit annyit tesz, mint kijelenteni róla, hogy véletlenül történt. Szokás e logikátlan állítás leplezésére fölhozni azt, hogy millió és millió változat közül ez is csak úgy állt egyszer valamikor elő, mint a többi, s hogy ép azért nem igényelhetünk számára nagyobb okadatolást, mint a többiére. Azonban ez helytelen és fölös szóbeszéd ; mert a véletlen esetlegessége semmivel sem hozatik a fölfogáshoz közelebb azáltal, hogy állítjuk, van még sok más millió épilyen okadatolatlan változat.

De a probléma megfejtése nemcsak egy, *de több ismeretlent* is tüntet föl, melyekben még világosabban lép föl az alaki elv hiánya. Ugyanis alaki elv nélkül sehogy sem képződhetik az a szembeszökő hasonlóság, még azon esetben sem, ha megengedjük, hogy a kedvező szín kezdetleges, durva állapotban a variáció által valamikép fölszínre került. A szembeszökő hasonlóság nem képződhetett sem rögtöni föllépésben egyszerre, sem folytonos, lassú hasonulás útján : tehát sehogy sem képződött. Nem képződhetett rögtöni föllépésben, mert a mimikri tárgyát képző színezetek, árnyalatok, vonások és rajzok oly változatosak és bonyolultak, hogy véletlenül és rögtön ilyesmi elő nem állhat, belső cél és tervszerűség, más, szóval alaki elv nélkül. Véletlenül és esetleg ez apró vonalkák és alakocskák, e színváltozatok sohasem állhatnának úgy össze, hogy a mimikri csalódásig hasonló képeit adják. Ehhez annyi véletlen kell s annyi esetlegesség, hogy a valószinűség törtjének nevezője véget nem érne, oly hosszúra nyúlnék.

Époly kevéssé állhat elő a szembeszökő hasonlóság lassú folytonos hasonulás által ; mert a lassú variálás csak kis változatokat hozhat elő, a kis változatok pedig nem hasznosak, s következőleg nem képezhetik tárgyát a természeti kiválásnak, más szóval a létért való küzdelemnek. A kis változatok nem hasznosak, mert a rajz csak egészében csal, apró kis kezdeményezések az üldözőt el nem terelhetik. Ezáltal már gyökerében kivesz a mimikri lassú variálás által való magyarázata ; mivel a lassú változás nem hasznos, nem képezheti

tárgyát a természeti kiválásnak. Nem is említem az időt, mely e kép létrejöttére szükséges volna; hiszen miattunk a tudomány fölvehet bármily hosszú időszakokat, csak maga meg ne bánja. Megbánhatja pedig mindjárt itt e kérdésben is; — mert ha egyrészt szivesen húzná ki akár millió évre az időszakot, mely alatt a mimikri zavartalanul s kényelmesen működhetik; de másrészt tekintetbe kell vennie, hogy az időn kívül más is kell a rajz létrejöttéhez: hogy ugyanazon időszakban a klimatikus viszonyok, a növényzet, az üldözők és az utánzott alakok is átlag állandóak maradjanak és ne kezdjék meg szintén az általános variációt. S lehetnek-e ez időszakok oly túlságosan hosszúak, mikor a variálás a szerves természet alaptüneményét képezi?

Tagadhatatlan, hogy e nehézségekkel szemben csak egy kibúvója van az alaki elvet nem ismerő természetmagyarázatnak; fölteszi, hogy a most hasonló alakok közt mindig volt bizonyos kezdetleges hasonlóság, hogy az állat takaróján, legalább nagyjából már létezett a rajz, melyből azután előálltak a finomabb vonások és árnyalatok. — Tovább a variálás s a létért való küzdelem sarkai közt forgó természetmagyarázat nem mehet. De e végső megerőltetésében annál győzelmesebben emeli föl az alaki elv igényeit.

Ugyanis a föltevésre nézve először azt mondjuk, gratis asseritur, gratis negatur; mert azt sok esetben nem tudják, hogy megvolt-e már az a rajz legalább nagyjában. Másodszor azt mondjuk: simpliciter nego. Határozottan tudjuk ugyanis, hogy a mimikri oly fajoknál jelentkezik legfeltünőbben, melyek egészen elütnek a hozzájuk közelálló fajoktól s nagyon távoleső fajokat utánoznak. Darwin is említ ily mimikriesteket; ezeknél nem volt semminemű, még durva hasonlóság sem. Ahol pedig megvan a durva hasonlóság, mint például némely hernyók és a föld vagy fakéreg szinei közt, ezeknél oly arányos hullámvonások és pettyek találhatók, miket a mimikri sehogy sem fejthet meg.

Azonban ezek tárgyi nehézségek; a fősúly az alaki elv bizonyításában az oksági nehézségeken fekszik. Az első ezek közt, hogy az utánzás kezdetét véletlenül előálló hasonlóságokba fekteti. A hasonlóság kezdete tehát egészen okadatolatlan és ismeretlen, mely sem a külső tényezőkben, sem az általános, belső variálási képességben elégséges okkal nem bír. Azon kérdésre, hogy honnan a kedvező hasonlóság, azt feleli, hogy előállt, vagyis a tény magyarázatául fölhozza magát a tényt. A második nehézség, hogy megengedve a hasonlóság

kezdetét, mikép fejlődött ki a sokszor sokféleképen bonyolult hasonlóság úgy a színben és a rajzban, mint az alakban? erre azt felelik, hogy a mintaképhez hasonló állatsorok közt találkozott egyik-másik, mely úgy alkalmazkodott a sokféle hasonulási folyamat közt az eredeti mintához, hogy azon arányban, melyben ez, változott maga is, s így ha millió egyed el is veszett, találkozott legalább néhány, melynél az alkalmazkodási képesség a változó mintát úgy-ahogy követhette. Miáltal magyarázza tehát a fejlődő hasonulást? azáltal, hogy állítja és folyton ismétli, hogy bizonyos sorok oly kedvezően alkalmazkodtak, hogy a sokoldalú változásnak is megmaradhattak nyomai. Ismét csak a tényt ismétli!

Ellenben ha az alaki elvet behozzuk, megtaláljuk okát nemcsak a hasonlóságnak, hanem, *amit bizonyos határok közt mi is megengedünk, a hasonulásnak.* — Szerintünk is van hasonulási folyamat az alakok közt. Van ugyanis a szervezetnek a törzsalakokban bizonyos kereten belül *hajlékonysága, képessége az alkalmazkodásra és a változásra.* Ez a hajlékonyság, ez az alkalmazkodás és változás azonban nem Darwin határozatlan variabilitása, hanem a szervezet határozza meg, természetének, belső alaki elvének megfelelőleg az irányokat, melyekben az alak előre mozoghat; ez irányok már a típus tervezetében meg vannak határozva, a létért való küzdelem, a külvilág legföljebb megindíthatja a csirában már meghatározott fejlődést.

Ekkép a mimikri is az alaki elvre tereli a búvár figyelmét, s kényszerít, hogy *főokát* az utánzásnak *belső fejlődési törvényekben keressük.* A külső tényezők lehetnek másodrendű szereplő okok, melyeknek úgy is tért nyitunk, aminthogy a *fokozatos hasonulást* is elfogadjuk részben, csak belső alaki elvet támasztunk alája.

Különben a mimikri csak speciális esetét képezi a határozatlan variabilitás- és alkalmazkodásból mint elvekből kiinduló természetmagyarázatnak. Kimutattam már, hogy mint elveknek semmi jelentésük sincs, s ha mint tényeket szemléljük, akkor mögöttük áll az *alak természetét* meghatározó s magát a *variabilitást és alkalmazkodást* intéző *alaki elv,* a *causa formalis.*

Tehát a belső, pozitív tényezőkben szenved hiányt a modern természettudomány, még pedig pótolhatatlant; mert elveti az első, belső, a természetet jellemző s meghatározó okot; ha ez megvan, akkor a többi tényezőre nézve csak annyiban lesz véleményeltérés, amennyiben többet vagy keveseb-

bet tulajdonítunk nekik. Ezekután a létért való küzdelem, melyet hasznossági vagy alkalmazkodási elvnek nevezhetünk, — mert mindez a név egyet jelent, — előttünk is hatalmas tényező marad, mely az alakok fejlődését sürgeti s némileg igazgatja, az élet elosztását a földön szabályozzai több tekintetben a szervezetek közt az egyensúlyt fönntartja, de amennyiben az *alkalmazkodási képességet minden fejlődés magyarázatául szerepeltetik*, annyiban csak a fejlődés tényét ismétlik s valóságos petitio principii esik meg rajtuk.

Az érzékek realizmusa.

(1889)[4]

A Bölcseleti Folyóirat I. évfolyamának 3-ik füzetében a 281. lapon fölvetettem a kérdést: létezik-e kívülünk a fény s a szín úgy, amint mi azokról képzetet alkotunk magunknak érzéklésünk nyomán, vagy pedig csak a fénynek és a színeknek megfelelő hullámzatos lebrezgést, és a lebrezgést megindító tárgyi okot találhatjuk-e föl a valóságban; épúgy kérdés az, vajjon létezik-e kívülünk a hang úgy, amint azt érzékelésünk képzete öntudatunk elé állítja vagy pedig csak az a levegő-hullámzás, mely hallószervünkre azon benyomást teszi, melyet mi hangnak hívunk. E kérdésre azt felelem: kívül hang, szín és fény nem létezik, hanem csak lebrezgés és léghullámzás, mely az illető, színeseknek és hangzóknak mondott testekből indul ki; e testekben tehát megvan reális oka a lebrezgéseknek és a léghullámzásnak.

De ha a tárgyak nem színesek és nem hangzanak, beszélhetek-e a színekről és a hangokról mint tárgyi tulajdonságokról; hiszen szerintem a szín és hang nincs a tárgyban, következőleg nem képezi a tárgy tulajdonságát? Hogy mondhatom én a tárgyat valóban vörösnek, hidegnek, édesnek, ha az, amit e szavak jelentenek, nincs meg a tárgyban? Felelet: mondhatták-e Kopernikus előtt mély meggyőződéssel s mondhatjuk-e még mi is a közbeszédben, hogy a nap forog s a föld áll? mondhatják-e a vörös színvakok arra, amit mi vörösnek látunk, hogy az zöld? mondhatják-e, hogy a vörhenyvörös szín, mely t. i. másoknak az, valóban fekete? mondhatja-e a beteg, hogy ez az édes alma neki keserű? bizonyos, hogy a színvakok helyesen beszélnek, — hogy a beteg igazat mond, — s hogy a Kopernikus előtti, de még az utáni világ sem téved, mikor azt állítja: látom, hogy a nap a föld körül forog. Hiszen ezek a legegyszerűbb tények, melyekről az öntudat legközvetetlenebbül tanúskodik; itt a tévedésnek nincs sehol beútja; itt nincs okoskodás, nincs következtetés, hanem igen is van közvetetlen szemlélet; tehát mindezt, mint való tényt kell elfogadnunk.

Az általános megütközés, mely e kijelentést követi, reménylem, elmúlik, ha valaki eléggé kitartó arra, hogy e cikket végig olvassa ; de egyelőre is élét vehetjük e megütközésnek azáltal, hogy kimondjuk, hogy mindazon tények, melyek az említett érzéklésekben előfordulnak, *relatív tények*, vagyis a dolgok nem amint vannak, hanem amint hatnak ; a hatás pedig relatív tény.

Az érzékelésben két körülményt kell szem előtt tartani. *Először azt, hogy* valamint minden erő csak akkor hat. amikor megindíttatik ; úgy *az érzékelő tehetség is, mely magában véve bizonyos erő, az okság elve alatt áll.* Az érzéklés egyik spéciese a reakciónak, csakhogy e reakcióban, mely az érzékelést képezi, nemcsak az idegek s az agy mechanikus reakciója foglaltatik, hanem benne s vele együtt szerepel a lélek aktusa, mely nem mechanikus, hanem a lélekben bennmaradó s ezt érzéklésnek, érzéki ismeretnek hívjuk. Az érzéklést közelebbről nem ismerjük ; mi a természetben különféle akciót és reakciót látunk ; a meghajlított ág visszatér helyébe ; a pozitív és a negatív villamos sarkok hatnak egymásra és visszahatnak; a mágnes és a vasdarabka hat és visszahat ; az ecetsav és a lakmuszpapír hasonlóképen hatnak és visszahatnak : az érzékre is hatnak ugyanazon anyagi erők, s itt a visszahatásban az élőnek nagyszerű, egyedül álló aktusát látjuk feltűnni, melyet érzékelésnek hívunk. Amint semmiből semmi sem lesz ; amint minden történés a természetben az okság hajthatatlan elve alatt áll ; amint az egész világrend a hatás és a visszahatás láncolata által tartatik össze ; úgy az érzékelésnek van a tárgyi rendben valóságos s az öntudatba közvetetlenül belépő oka, s ez a *tárgy*.

Tehát az érzékelés oly tárgyilagos, amily tárgyilagos az ok és az okozat elve ; hogy pedig az a tárgyilagos ok, mely az érzékelést megindítja, nincs bennünk, hanem kívülünk van, az is közvetetlenül bennfoglaltatik az érzéklésben ; mert az érzékelés mint okozat, eo ipso össze van kötve, és pedig közvetetlenül azokkal ; mint élő, észrevehető okozat pedig eo ipso érzi a vele összekötött okot : az érzéklésben tehát közvetetlenül öntudatunkba lép a külső tárgy, mely az érzést megindítja s benne kifejezést nyer. Ez alapon áll az érzés tárgyilagossága. *A legsarkalatosabb elv, az okság elve*, s a *legközvetetlenebb tény, a külső tárgynak jelentkezése öntudatunkban*, biztosítják az érzéklés tárgyilagosságát.

Azért ezen tényeket, t. i. azt, hogy érzékelek, például látok, s egyszersmind azt, hogy mit érzékelek, hogy mit látok,

nem lehet bebizonyítani, ha valakinek eszébe jut róluk kételkedni. Azt, hogy én például most e betűket látom, nem lehet öntudatomhoz közelebb hozni, miután benne vannak közvetetlenül, kétségbevonhatatlan valósággal és elevenséggel. Aki arról kételkedik, hogy ismer-e ő valamit érzékei által, létezik-e künn valami, ami őt determinálja: annak azt soha senki sem fogja bebizonyítani; mert minden bebizonyítás feltételez látást, hallást, s ha ép ez vonatik kétségbe, tapodtat sem haladhat. De ép azért, hogy minden kétely legalább is merénylet számba menjen, van oly elementáris világosság, oly megragadó közvetetlenség az érzékelésben; mi látjuk, tapintjuk a dolgokat oly igazán, oly kétségtelenül, amily igazán és kétségtelenül vagyunk. Valóságos átka és megtagadása az észnek és belátásnak, gúnyja az öntudatnak s következőleg tagadása minden további kutatás és kérdezősködés jogosultságának és észszerűségének, ha egyes bölcselők szükségesnek látják bebizonyítani, hogy valóban látunk, ismerünk, hogy valóban hallunk és tapintunk. Mi által fogják ezt bebizonyítani? van-e ennél világosabb és bizonyosabb valami bennünk és előttünk? S ami legbizonyosabb és legvilágosabb, mi által akarják azt bebizonyítani?

De hogyha az érzéklés oly meglazíthatatlan lánccal van a tárgyi rendhez kötve, mikép lehet ennek dacára valamit látni, ami nincs, hallani valamit, ami nincs? Ha az érzékelésben magának az ontologikus rendnek egy darabját fogjuk föl; ha az érzéklésben az, amit észreveszek, nem a tárgynak képe, nem a behatás, melyből aztán következtetek a tárgyra, hanem ha az érzékelés magának a tárgynak megragadása: hogy lehet akkor valamit látni, ami nem valóság a tárgyi rendben? s ismételve a fenti példákat, hogy lehet azt látni, hogy a nap forog, mikor az nem forog? hogy szabathat magának egy színvak pap vörhenyvörös posztóból «fekete» reverendát? hát még, ha hallucinációkkal akarnám megtoldani e példákat: hogy láthatott Savigny húsz éven át egymásután szigorú tekintetű arcokat? hogy társaloghatott Blacke festő Michelangelóval és Mózessel, s hogy ebédelhetett Semiramissal? A hallucináció nem delirium; a delirans nem tudja, hogy az, amit lát, nem létezik, s hogy ő csak hallucinál; a hallucináló pedig tudja vagy legalább tudhatja, hogy hallucinál, de azért tagadhatatlanul lát, vagy hall vagy máskép érzékel.

A meglazíthatatlan lánc a tárgyi rend és az érzéklés közt ezen példákban is föllelhető. A hallucinációban is megvan az

okság elve; hiszen nincs tünemény, mely ez alól kivételt képezhetne; megvan az is: a hallucináció alakjait valamikor kívülről vettük; Michelangelo, Mózes és Semiramis képe nem született Blacke festővel, hanem ezeket egykor egészséges érzékei a külső tárgyakból vették akár közvetve, akár közvetlenül; a betegség abban áll, hogy a benyomás függetlenítette magát a tárgytól, hogy az idegrendszer e behatás iránt oly érzékeny, hogy fölébred benne az illető külső tárgy determinációja nélkül, sőt minden külső determináció nélkül is. Megvan tehát az okság elve, de az idegrendszer ziláltsága miatt nem a rendes mederben halad. Megvan az okság elve a nap és a szemlélő közt, ki a napot forogni látja; megvan az okság elve a színvak pap és a «fekete» reverenda közt, és pedig ez utóbbi példákban a tárgy valóságban a szemlélőkön kívül létezik: a kérdés már most az, van-e ez érzékelésben hiba? A felelet által, melyet e kérdésre adunk, megfelelünk arra is, létezik-e a szín és a hang formaliter érzékeinken kívül.

A negyedik kikezdésben mondom, hogy az érzékelésben két körülményt kell szem előtt tartani. *Az egyik az, melyet eddig megbeszéltem, hogy az érzékelésnek a tárgyi rendben létezik oka; a másik, e tárgyi oknak az érzékre való behatását ajánlja figyelmünkbe;* erre kerül most a beszéd sora.

Midőn két tárgy egymásra hat, e hatásnak eredménye mind a két tényezőtől függ; meghatároztatik ugyanis a ható és a hatást befogadó tényező által. Az az objektív eredmény, melyet a hatás a dolgon feltüntet, épen úgy függ e dolog természetétől, mint ahogy függ a ható ok természetétől; ugyanezen ok más tárgyban egészen más eredményt szülne; nem objektív-e azért mind a két eredmény? Az ecetsav a lakmuszpapirt vörösre festi; más papirt nem fest vörösre; már most objektív vagy szubjektív-e az ecetsav vörösre festő hatása, ha a lakmuszpapirt alanynak gondoljuk? Tegyük föl, hogy a lakmuszpapir lát; ez esetben az ecetsavat vörösnek látná. Mondható-e a lakmuszpapir szempontjából az ecetsav reágyakorolt hatása objektívnak? mondhatni-e, hogy az ecetsav e tulajdonsága, mely abban áll, hogy a lakmuszpapirt vörösre festi, objektív tulajdonság? A mágnes vonzza a vasat, az üveget nem vonzza; miféle tulajdonság ez, szubjektív vagy objektív? Világos, hogy midőn tulajdonságról van szó, a tulajdonság alatt a tárgy, az erő viselkedését értjük más tárggyal szemben; ezt a viselkedést mind a két terminus határozza meg. Azért a színvak pap látása objektív, tárgyilagos, az ő szemére ugyanis, melyben hiányzanak a vörös szín által rez-

gésbe hozható idegpálcikák, a vörös színnek csak úgy lehet hatnia, hogy feketének vagy zöldesnek lássék. Ez a hatás egészen tárgyilagos, az oksági elv által van meghatározva, szükségszerű; nincs benne semmi hiba; mondjuk ugyan a színvak szemét hibásnak relative a szemünkhöz; de ezzel nem mondunk mást, mint azt, hogy a vörös színvak szem másképp van berendezve, mint a mienk. Hátha minden szem így volna berendezve, hogy idegcsapjai érzéketlenek volnának a vörös szín iránt: volna-e akkor hiba érzékelésünkben? bizonyos, hogy nem volna; hiszen egy látó tehetség nem lehet természettől átlag hibásan alkotva. S van-e most hiba szemünkben azért, mert az ibolya s a vörös színtájon túlra eső sugarakat nem érzékeljük s feketét látunk ott, hol egy érzékenyebb szem — ilyet bizonyára alkothatna Isten — a szivárvány színein kívül más színeket láthat? Senki sem szorgoskodik e hibáról; s jól teszi, mert ez nem hiba. Miután az érzékelés a hatás és a visszahatás törvénye alá esik, nem csodálkozhatunk, hogy épúgy függ a beható tárgytól, mint az érzék természetétől. Következik ebből, hogy az érzékelés közvetetlenül és magában véve relatív s nem abszolút becsű, vagyis hogy *alanyilag módosult*. A tárgy képezi a változatlan, objektív alapot, az érzéknek specifikus és individuális sajátossága pedig adja a változékony, a formális elemet. Épúgy egészen objektív az a látás, mely szerint a nap a föld körül forog; nincs ebben semmi hiba; két csillag térbeli viszonya ugyanaz marad, akármelyik áll vagy forog a kettő közül. Ha a nap valóban forogna, mi azt úgy látnók, mint ahogy látjuk most, mikor a nap áll és mi forgunk. Mit kell tehát az érzékelésről mondanunk, azt-e, hogy hibás? nem, hanem azt, hogy *relatív értékű*.

Ez okoskodást összefoglalva találom Helmholtz H. Népszerű tudományos előadásainak 216. lapján. Valamely tárgynak bármely tulajdonsága vagy minősége valósággal nem egyéb, mint annak képessége más tárgyakra bizonyos hatásokat gyakorolni. Ily hatást nevezünk tulajdonságnak. Igy szólunk valamely anyag oldékonyságáról, azaz annak viseletéről a víz iránt; szólunk annak súlyáról, azaz vonzódásáról a föld felé; és szintúgy egyenlő joggal nevezzük azt kéknek, ezt vörösnek, mert feltesszük, hogy csak azon hatást jelöli e szó, melyet a tárgy a rendes szemre gyakorol. Ámde ha az, mit tulajdonságnak nevezünk, mindig két tárgy közt levő viszonylatra vonatkozik, akkor természetesen az olyféle hatás sohasem függhet csak az egymásra behatók egyikének ter-

mészetétől, hanem egyáltalában csak a másikhoz való viszonyban állhat fenn, és függ ennek természetétől. Nincs tehát semmi értelme annak, ha a fénynek oly tulajdonságairól akarunk szólani, melyek minden más tárgytól függetlenül sajátságait képezik s melyek a szem érzésében újból találhatnák kifejezésüket.

De mi lesz akkor az érzéki ismeretből? Ha ismereteink relatív és nem abszolút értékűek; ha az érzéklés a tárgyat csak úgy adja, amint velünk szemben s nem amint magában van, akkor de facto tagadtatik az ismeret, s az érzékek nem maradnak ismerőtehetségeknek. Az objektív ismeret nevében jogosnak látszik a követelés, hogy az érzékben bennlegyen a tárgy tulajdonságának valóságos képe, hogy az érzék a tárgyat úgy tüntesse föl, amint az magában van.

Az érzék és az öntudat ugyanis tanúskodik, hogy az a fehér szín, mely szememben jelentkezik, igazán a papíron van; én ott látom. Ha ott nem volna, úgy látszik, csalódnám. Ez öntudatom tanúsága. S a «képes» theória ezt az érvet körömszakadtáig védi; sürgeti pedig főleg azért, mert különben a természet meghazudtoltatik; már pedig, ha ebben engedünk, minden objektív elvész s az ismeret lehetetlenné válik. Ha pedig valaki replikál, hogy ugyan mikép képzelhető, hogy a leb vagy a levegő közvetítse azokat a «képeket», melyek a tárgyról leválnak s a szembe nyomódnak? mikép képzelhető, hogy a leb és annak mozgása előállítsa a színnek «képét» szemünkben? hogyan állíthat elő valami színhez hasonlót a leb meg a mozgás, mikor a lebben és a mozgásban nincs semmi, ami a színhez csak távolról is hasonlítana? ha valaki, mondom, így replikál: akkor is talál feleletet a bölcselet; mert volna-e bölcselet, ha mindent apriori nyélbe nem üthetne s minden tüneménynek plauzibilis, s apriori kigondolt okát nem adhatná? Ez a bölcselet tehát azt mondja: hogy mivel az érzékek célja, még pedig természettől rendelt célja az ismeret s mivel e célból birnak oly csodálatos, bonyolult szerkezettel: nem lehet csodálni azt sem, hogy mechanikus közvetítés által ily «képek» ébredhetnek bennünk. Tehát a természet gazdagságára, célirányosságára utalunk, midőn szerintünk kell ennek a dolognak meglennie, de módját nem leljük és sehol sem találjuk nyitját e mód lehetőségének. Bizonyára ez a legkényelmesebb módja a tünemények magyarázatának. Az érzéklés ismeret: tehát «kép» kell hozzá; hogyan jut az érzékbe a «kép»? az felfoghatatlan; de mivel ismer, benne kell lennie a «képnek». Akkor én egyszerűbben azt mondhatom: az

érzéklés ismeret, de hogy mikép megy végbe, azt nem tudom. Ép annyit mondtam s nem terheltem az észt a «képek» képtelenségével.

Érdekes e részben a bölcselet vergődését szemügyre venni. Hogy lehet az, hogy oly távolfekvő tényezők, milyenek a leb és a mozgás, képesek legyenek a színhez hasonló képet a szembe nyomni? «Von dem ausser- und übermechanischen, d. h. teleologischen Gesichtspunkte aus erblicken wir die gesuchte Erklärung deutlich vor uns... Die mechanischen Wirkungen... geschehen, um in unseren Organen die Erkenntnis der Dinge hervorzurufen. Diese Organe sind ihrerseits dazu bestimmt, die Gegenstände erkennend darzustellen, sie sind dazu mit allem Nötigen in kompliezirtester Weise ausgerüstet» (Pesch, Weltphänomen). Ime itt az általános argumentum: mivel az érzékelés ismeret, azért a természetnek gondoskodnia kellett, hogy bármi úton-módon a «képeket» az érzékbe bejuttassa. De hátha nem «képekkel» létesíti az ismeretet, mi lesz akkor? Jó volna-e ez az okoskodás: az érzékelés ismeret; már pedig nem volna ismeret, ha nem nyomna be a szembe «képet»: tehát igaz a «képes» theória? No eddig nincs árnyéka sem az argumentumnak, mely a «képeket» valóságnak bizonyítaná.

Annyi bizonyos, hogy az érzékelés ismeret, s erre nézve ismétlem, hogy aki ezt el nem ismeri, annak nem lehet bebizonyítani; aki kételkedni akar, megteheti; de öntudata s a közvetetlen szembeszökőség ellen. De hogy ez az érzéki ismeret milyen? az nem közvetetlenül szembeszökő. Milyenek ezek a mi érzéki képzeteink, — vajjon talán csak «jelek», melyek arra vannak adva, hogy a tárgyon eligazodjunk — vagy pedig valóságos «képei» a tárgyi tulajdonságoknak? — az nem közvetetlenül evidens. Honnan akarják azt bebizonyítani, hogy azok a képzetek nemcsak «jelek», hanem «képek» is? *Először az érzékek céljából; másodszor az öntudat és az érzék közvetetlen tanuságából.*

Pesch «Institutiones Philosophiae Naturalis» művének 421. lapján írja: «Finis enim, propter quem homini sensus dati sunt, non ille solum est, ut res adesse prodant, et qualitatibus nescio quibus esse instructas, quatenus ea cognitio ad subjecti conservationem vitaeque usus necessaria videatur; sed etiam eum praeterea finem propositum habent, ut manifestent, quid ipsa corpora sint, ut inde phantasma ingerant, in quo intellectus rationes entis, causae, aliarum rationum metaphysicarum cognoscat». Tehát az érzék nemcsak arra

van adva, hogy az élet lehetséges legyen, hanem közvetetlen, valóságos ismeretre. Hogy mennyire igaz ez állítás első része, azt a haladó természettudományok mind fényesebb világításba helyezik. Az állati s az emberi érzékek tüzetesebb megvizsgálása bizonyítja, hogy első és tulajdonképeni céljuk az élet fönntartása; ezen cél annyira túlsúlyban van, hogy a másik cél, melynél fogva az érzékek közvetetlen, valóságos ismeretre volnának szánva, csak másodrendű jelentőségű, közvetve érvényesül s nem az érzékek természetéből van véve, hanem azon körülményből, hogy midőn az érző lélek egyszersmind értelmes lélek, például az emberben, az érzék az eszmék hídja s az ész az érzék adataiból kibontja és kifejti a való ismeretet.

Annyi bizonyos, hogy az érzékek nincsenek arra berendezve, hogy elsősorban a természetet, amint az magában van, felfogják; korlátoltságuk, relatív voltuk világosan mutatja, hogy per se nem azon ismeretre, mely a valóságnak magunkba való fölvétele, hanem arra vannak rendelve, hogy amennyiben ez a nagy természet ezt a szervezetet előnyösen vagy hátrányosan érheti, az ezer hatók közt az életet védve, óva eligazíthassák. Erről mély meggyőződést kell magunknak szereznünk, s megszerezzük e meggyőződést, hogyha az érzékek korlátoltságát szemünk elé állítjuk.

Azon milliónyi behatásból, melyet a természet ránk gyakorol, aránylag csak kevés bir oly erővel, hogy érzékeinkben mint érzés jelentkezzék. Van érzetünk hidegről, melegről, de csak bizonyos határok közt, azon túl számunkra a hő nem létezik, legalább, mint hő, nem. Pedig mennyi fokozat van felfelé, lefelé e tüneményekben; de e tünemények az érzékekre nézve nem léteznek, ezekről érzékeink semmi tudomást nem szereznek, s miért? Mert érzékeink célja az élet fönntartása; e fönntartás lehetőségének határain belül fölszerelésük működésre képes; azontúl nincs föladata. Mi a céljuk tehát? az élet? Bizonyára; hát az ismeret? Az ismeret csak annyiban céljuk, amennyiben az élethez szükséges. Az ismeret határa az élet lehetőségének határa; s az ismeret tartalma micsoda? Képe-e a valónak vagy csak jele? Az elsőrendű célból erre aligha vethetünk biztos fényt; nemde teljesen elegendő az élet fönntartására a jel? Az érzék mindenütt azért adatott, hogy óvja s fejlessze az életet, ezt pedig tökéletesen eléri, ha nem is adja képét a valóságnak. Azon körülményből, hogy az érzék határait és szerepét az élet fönntartása szabja meg, leginkább következik az érzéki ismeret tökéletlensége; ez a

tökéletlenség pedig oly relatív természetűnek tünteti fel az érzéket, hogy szinte sejtjük az érzéki ismeret tárgyilagosságának csak relatív értékét.

Hogy e gondolatnak útját még jobban egyengessem, átveszem egy más dolgozatomnak idevágó részét. Fejtegessük tovább azon gondolatot, hogy az érzék első és fő célja az élet fönntartása. Mennyi fokozat van például a fény érzékelésében. Vannak sugarak, melyeket mi észre nem veszünk ; a rezgéseknek csak bizonyos száma hat szemünkre úgy, hogy a látás érzetét létesítse. Ezen a számon innen és túl a színek pompáját nem ismerjük. Ismét kérdezem, miért nem ismeri szemem e határvonalakon túl a színek való világát? Felelet : mert nem szükséges életem fönntartására. Rendeltetésem nem az, hogy tudjak, hanem egyelőre az, hogy éljek ; az ismeret csak eszköz ; az eszközt pedig meghatározza a cél, mely itt nem más, mint a szervezet fönntartása.

Létezhetnek erők, melyekről nincs tudomásunk ; de nincs is rá szükség, hogy legyen, mert nem a tudás a mi célunk. Vannak erők, melyek nem hatnak közvetetlenül érzékeinkre ; óriási, a természet háztartásában elsőrangú erők, de melyek ránk nézve nem oly fontosak, hogy ismeretük hiánya az életet lehetetlenné tenné ; ezeket csak közvetve ismerjük meg. Igy például nincs érzékünk a villanyosság észrevevésére, legyen bár a levegő villanyossággal telítve, mi azt nem érezzük. Nem érezzük azért, mert életünkhöz nem szükséges. Amint pedig nincs érzékünk a villanyosság észrevevésére, úgy ellehetnek tőlünk a természet háztartásában más erők és tényezők, melyekről semmit sem tudunk. Innen van alighanem az is, hogy nincs biztos fogalmunk a testek lényegéről s hogy az ismeretes erőkkel nem birjuk megfejteni a természet sarkalatos tüneményeit, milyenek a nehézkedés, a ruganyosság és a vegyi rokonság. Bizonyára más erők is szerepelnek e tüneményekben, melyekről eddig nincs tudomásunk ; meglehet, nem is lesz soha; azért a világ mégis fönnáll, s az emberélet általában biztos alapokon nyugszik. Csak az ismeret szenved, s szenvedésében félreismerhetetlenül szemünkbe ötlik legfőbb gyöngesége, t. i. viszonylagos volta. Érzékeink csak a testi szükségletekhez szabattak ; arról adnak tudomást, ami célszerű az élet fönntartására. Tehát más szervezetben, más körülmények közt esetleg teljesebb, esetleg tökéletlenebb lehetne ismeretünk. Különben, hogy az érzéki élet első célja nem az ismeret, hanem a kültárgyakon való eligazodás, azt az állatvilág bizonyítja, mely nem azért bir érzékkel,

hogy a külvilágot ismerje úgy, amint az magában van, hanem azért, hogy azon a külvilágon élete fönntartásával eligazodjék. Az érzék pedig egynemű az állatban és az emberben. Tehát annyi tény, hogy «finis, propter quem homini sensus dati sunt, . . . ille est, ut res adesse prodant et qualitatibus nescio quibus esse instructas, quatenus ea cognitio ad subjecti conservationem vitaeque usus necessaria videatur».

Tagadjuk-e azért a következő szavakat: «etiam eum finem propositum habent, ut manifestent, quid ipsa corpora sint, ut inde phantasma ingerant, in quo intellectus rationes entis, causae, aliarum rationum metaphysicarum cognoscat»? Nem; ez mind igaz. Az érzetekből az ész kiszedheti az általános fogalmakat: a lénynek, az oknak, a térnek, a mozgásnak fogalmát. Ezekről van abszolut és közvetetlen ismerete; mert ez az érzékelt természet egy darabja a térben és időben elhelyezett nagy anyagi természetnek. Ugyanazon erők és törvények működnek benn, mint künn, bennünk is minden ok és okozati összefüggésben van, s időben és térben megy végbe: azért mindezen fogalmak megfelelnek a külvilágnak; mi magunk vagyunk egészen hasonlók mindezeket illetőleg a tárgyakhoz. De vajjon a színeket is úgy fogjuk-e fel, amint azok magukban véve vannak vagy talán másképp, azt e célból nem lehet bebizonyítani. Érzékeink hasonlók a lény, az ok, a tér és az idő szerint a tárgyakhoz, de nem hasonlók a szín, a hang, a szag és az íz szerint. S ép azért érzékeink képzetei közvetetlenül nem mondhatók valóságos ismeretnek, hanem csak viszonylagosnak, más szóval, a képzet nem képe, hanem csak jele, szimboluma a valóságnak.

Azon ne ütközzék meg senki, hogy érzéki ismereteink csak szimbolikusak. Mert ezáltal nincs más mondva, mint az, hogy az érzéki ismeret tökéletlen, s hogy e tökéletlen ismeret kérgét az észnek kell áttörnie, hogy végleg a valósághoz jusson. Akkor a szimbolum a valóságnak ad helyet; a szimbolum nem tagadja a valóságot, nem ellenkezik vele; hanem az igaz, hogy a szimbolum az ismeret alsóbb fokát jelzi, melytől a felsőbbre hághatunk. Így például: szemem valóban látja, hogy a nap a föld körül forog; millió ember most is csak azt tartja, amint billió és billió ember tartotta ugyanezt Kopernikusig. Valóság-e ez? nem; ez szimbolikus ismeret, melyben megvan az ok és az okozat valóságos viszonya, de nincs kibontva a valóság a viszonyok látszatából; a tudás végre a szimbolumban fölismeri a viszonyt, kibontja a valóságot a viszonyok kérgéből, s ismerete ez irány-

ban tökéletes és teljes lesz. Vegyünk más példát: látom, hogy az asztal deszkái egy folytonos kiterjedést, egy continuum-ot képeznek; e képzet megállja helyét a köznapi élet használatában; de ez a képzet csak szimbolikus, mert a valóságban csak egymás mellett szorosan álló apró részek összegét bírjuk. Ez a képzet csak oly szimbolum, amilyen szimbolum sok résznek összegesítése; a continuum a valóságban nincs; ott csak a sok apró részecske létezik; ez ismeretre később jövök; tudásom tehát kezdetben szimbolikus volt; azután emelkedett a valóságig.

A közvetetlen képzetek az érzékelésben többnyire szimbolikusak; de ebben semmi megdöbbentő nincs. A szimbolumok a tudományban is szerepelnek, addig, míg a szimbolum mögött rejlő igazsághoz föl nem emelkedtünk. Valamennyi tudomány először szimbolumokkal operál, csak aztán nő ki belőlük. Igy a fizika és fiziológia kezdetben föltételezett atomokra, anyagi pontokra, térfogatelemekre építette hipotheziseit, ezeket az elemeket végtelen kicsinyeknek gondolta; de létükről nem tudott semmit. Az ilyen atom, valamint annak végtelen kicsinysége is csak szimbolikus értékkel bir. Épen úgy megtehetjük azt is, hogy egy számtalan széneny-, köneny-, légeny- és élenyatomból összetett fehérnye-tömecs helyébe ezen részek differenciáléját tesszük. A régiek a csillagok mozgásának okául az angyalokat vették föl; az angyalok bizonyára csak szimbolumai az erőnek. Mi e szimbolumokat már elvetettük, fölemelkedtünk egy tökéletesebb tudáshoz, mely e mozgásokat két, egyenes irányban mozgó erő által magyarázza. Túl vagyunk-e már most a szimbolumok régióján? Korántsem; előttünk most ez erők a szimbolumok; mert nem tudjuk, mik ezek az erők, valamint azt sem, hogy mikép hathatnak a testekre.

Mennyi szimbolum van a fizikában! Mit teszünk mi tulajdonképen sok fizikai törvénnyel? megfejtjük-e, tudjuk-e, mi az az erő, melyről annyit beszélünk? Korántsem; nem teszünk mást, mint hogy arithmetikus kifejezést adunk a ténynek; pontosan kifejezzük a tényt; ez is tudás, hasznos tudás, okokból kiinduló tudás; de még nem megfejtés; sok szimbolumra épül.

Mennyire nő a szimbolikus ismeret fontossága az alaktani tudományokban, milyenek a kémia, a botanika, a jegectan. Kezdetben darabos szimbolizmus uralkodik mindenfelé, mely azután mind jobban és jobban szorul, finomabb és finomabb alakokat ölt. Látni ezt a vegytanban, mely darabosságában

durva szimbolumok közt botorkált, most már feljebb haladt; bebizonyította a mechanikus hőelmélet segítségével, hogy a fontolható anyag apró részecsekre osztva létezik, melyeket tömecseknek és atomoknak mond, tehát hogy az atom és a tömecs, mely kezdetben szimbolikus volt, valóságnak veendő. Evvel összeköttetésben a hőtan és a fénytan bebizonyítja az étherrészecsek objektív létezését. Igaz, hogy amennyiben az atom- és az étherrészecsek előttünk ismeretlen testecskék, annyiban a nekik tulajdonított erők még szimbolikusak; de amennyiben ez apróságok mérhetők, fontolhatók, számlálhatók: annyiban levetkőzték szimbolikus voltukat. — Ugyanezen az úton halad a növénytan. A sejtekből építi alakjait; a sejtek valóságok, de magukban véve már nagyon bonyolult s oksági tekintetben nagyrészt még ismeretlen testek; de a belőlük épülő növények alaktani magyarázatában, a fejlődés és a változás fejtegetésében kitünő szolgálatot tesznek. Ami előbb csak mint egészben szemlélt tény volt előttünk ismeretes, melynek részeit, okait és összefüggését nem ismertük, miről tehát módosulásaink után alkottunk magunknak képzetet — szimbolumot — annak most már annyira-amennyire reális okait és folyását ismerjük; a szimbolikus ismeret helyébe itt is a valóság ismerete lépett.

Érzékeink ismerete is nagyrészt szimbolikus; ismeret azért, mert mutatja, milyen a tárgy velünk szemben; ismeret azért, mert eligazít az élet minden szükségleteiben; de nem oly ismeret, mely a tárgyat a maga objektivitásában adná; hanem ezt az objektivitást ki kell szedni, ki kell bontani a relatív értékből; a szimbolizmuson túl az objektív igazsághoz nyomulunk.

Nemde megmarad e mellett is az érzéknek az a célja, hogy ismerjünk? nemde megmarad az a célja, hogy a tárgyak behatásait felfogja, sőt megmarad az a célja is, hogy fölismervén az ész által az érzékelésnél közreható szubjektív elemet, különféle megfigyelések és tapasztalatok által, melyeket ismét az érzék szolgáltat, az objektív igazsághoz érjünk? Honnan veszik mások azt a következtetést, hogy az érzék közvetlenül nyujtja az objektív valót? Abból-e, hogy ismeret? De milyen ismeret? Kell-e minden ismeretnek olyannak lenni, mely tökéletesen objektív legyen? Nincs-e azon ismeretnek is létjoga és célja, mely jelkép alatt, mintegy symbolice tüntet fel előttünk valamit, amit azután kibontva a relatív értékből, a maga valóságában megismerünk? Vagy talán az

öntudat tanúságát hozzák fel érvül, azt, hogy az érzék határozottan és erősen bizonyítja, hogy az a szín ott van a tárgyon, mert én azt ott látom? Kérdem, nem bizonyítja-e a vörösszínvaknak öntudata is époly tagadhatatlan valósággal, hogy az a zöld vagy fekete szín ott van a tárgyon, pedig tudjuk, hogy nincs ott? Nem változtat a dolgon az, hogy a vörösszín-vak szeme hibás. Ez is csak relatív kifejezés, mert a vörösszínvak szemében tulajdonképen semmi hiba sincs; az egész különbség azon fordul meg, hogy nincsenek meg szemében azon idegpálcikák, melyek a vörös színre reagálhatnának, amint hogy minden normális emberszemben megvannak. De épúgy lehetséges egy oly szem is, mely a vörös és az ibolya színt keltő rezgések határán túl eső rezgéseket is felfogja; ha Isten teremtene oly szemet, mely ezeket a rezgéseket is felfogja úgy, hogy érzékeny lenne irántuk, mondhatnók-e, hogy ez hibás szem? Ez a szem látna valamit, amit mi nem látunk, aminthogy mi látunk valamit, amit a színvak nem lát. Plus-minus; ez az egész különbség. Ismétlem tehát, hogy a vörösszín-vak öntudata konokul, kétségbevonhatatlanul állítja, hogy az a feketeség valóban künn van. Vegyük hozzá az egész világ tanúságát, mely a nap mozgására vonatkozik: az öntudat minden emberben tanúsítja, hogy a mozgást mi a napon látjuk; látjuk a napot mozogni. Ez tagadhatatlan. Lehet-e már most e tanúskodásból a nap mozgásának objektív valóságát lehoznunk? Nem. De azt mondják, a mozgás magában véve valami relatív dolog, mely a tárgynak és a térnek bizonyos viszonyán alapszik, úgyhogy e viszony ugynaz, akár én mozgok, akár más mozog el tőlem. Erre azt mondom: transeat; és ki tudja azt, hogy a szín nem szintén valami relatív lény-e, vagy hogy nem tevődik-e össze legalább egy relatív elemből? De mondom, transeat; én most csak az öntudatról szólok, mely tagadhatatlanul és kétségbevonhatatlanul állítja, hogy az a szín, melyet látok, künn van a dolgon, s azt mondom, hogy az az öntudat époly tagadhatatlanul és kétségbevonhatatlanul állítja, hogy a nap mozog. E két öntudat közt nincs különbség, s mégsem lehet azt mondani, hogy ez öntudat a dologra magában véve vonatkozik s nem a dologra hozzánk való viszonyában.

Ezen felfogástól távol áll minden skepticizmus s minden idealizmus. Ha valaki ezt idealizmusnak hívja, azon könnyen segíthet, mondja ezentúl realizmusnak. Azonban hol találjuk az ily érzéki ismeretben a realizmushoz megkívántatott objektív valóságot? Nemde igaza van Helmholtznak, aki

mondja, hogy érzékleteink számunkra mindig csak jelek maradnak, s hogy e jelképeken túl nem emelkedhetünk az objektív igazsághoz? Nincs igaza! Közvetlenül ugyan, az érzék csak jelképeket ad, de azért nem vezet skepszisbe, sem idealizmusba; mert az ész ezen szimbolumokon át az objektív igazsághoz nyomul előre, amint azt tette a látszólagos napmozgás tüneményében, s amint azt tette és teszi a tudományos ismeret egész vonalán. Mindenütt elől áll a jelkép, a képzet, a szimbolum, utána jön az objektív ismeret.

Jelkép és szimbolum a szín, a hang, a fény; az emberi ismeret pedig a legjobb úton van az objektív tudás felé, midőn a természetes jelképeket a legkisebb anyagrészecsek egyszerű viszonyaira vezeti vissza. A kék szín például, azon formában, melyben öntudatunkba lép, szimbolikus érték; az objektív ismeret feltalálta, hogy e szimbolum a valóságban a lebnek 700 billió rezgése egy másodperc alatt, mely rezgésnek állandó oka bennvan a tárgyban. Zongoránk legmélyebb «c» hangja, azon formában, melyben öntudatunkba lép, szimbolikus érték; a valóságban nem más, mint a levegőnek másodpercenként végzett 33 rezgése; e hang oktávája nem egyéb, mint ugyanazon idő alatt kétszer annyi rezgés, vagyis 66; második oktávája négyszer annyi rezgés, vagyis 132; harmadik oktávája már nyolcszor annyi rezgés, vagyis 264. Egy hangnak quintje nem más, mint másfélszer annyi rezgés, mint amennyi az alaphangé.

Igy sikerül a jelképekben az objektív valót fölismerni és fölülemelkedni a praktikus értéken, mellyel képzeteink bírnak. Az objektív érték pedig ez: a tárgyi ok és az általa megindított rezgés. A tárgyi okot nem ismerjük; lehet az egy «qualitas», lehet egy «vis», lehet egy «accidens absolutum»; de lehet egy «modus» is, például a részek elhelyezése a térben: a tárgyi okot tehát nem ismerjük; de a rezgést ismerjük és mérhetjük. Utóvégre is mindenben csak így állunk: hogy valami erő magában véve micsoda, azt nem ismerjük, ismerjük annyiban, amennyiben az erőt hatásában mérjük. A tudás egész vonalán, értem a természettudományt, ismeretünk azáltal halad, hogy a jelenséget mennyiségre vezeti vissza, vagyis azáltal, hogy az erőket és a testeket méri. Nem szabad a természettudománynak azt mondania, hogy a minőség nem más, mint mennyiség, hogy az eső például nem egyéb, mint merő mozgás; hiszen a mozgásnak lehet Isten alatt, mint causa prima alatt, valóságos szülő oka, a causa secunda; — de annyi tény, hogy a természettudomány azáltal

halad, hogy a minőséget minél inkább mennyiségben fejezi ki. Igy vagyunk a színnel, a hanggal, a villanyossággal, a hővel, és más fizikai tüneményekkel. Míg valaki a minőségnél marad, tulajdonképen semmit sem tud; az ő tudása nem egyéb, mint a tünemény nevének magyarázata. Ha ma valaki például ezen kérdésre: mi a szín, vagy a hang, vagy a hő? kvalitásokat emleget és akcidenseket: valósággal nem tesz többet, mint hogy a név meghatározását adja, a tárgy fölfogásába, miségébe be nem hatol. A tárgyba azáltal kezd hatolni, hogy mennyiben fejezi ki azt, ami kifejezhető, például ha mondja: a kék szín 700 billió rezgés, a vörös szín 500 billió rezgés. Épígy van ez minden másban! Leírhatjuk a vasat, a vizet, az aranyat, tulajdonságaik szerint; az ily leíró ismeret a képzelhető legtökéletlenebb; az ily ismeret szerint lényegileg különbözhetnek: a víz, a jég és a vízgőz; — e leíró ismeret akkor fog elmélyedni s a tárgyba ható oksági tudássá válni, ha az anyagot és a tulajdonságot lehetőleg mennyiségi kifejezésre hozzuk.

Hogyan lett a világ?

(1890)[5]

«Mindenki saját maga feje szerint üti össze a mindenséget. Úgy csinálják a rendszereket, mint Plató barlangjának lakói.»

Verulami Bacon.

Voltak a régi világban olyanok, kik azt hitték, hogy a föld egy nagy teknősbéka hátán áll vagy ül; hogy pedig a teknősbéka min ül, azt nem kérdezték. Ily véleményt a fizikai és metafizikai érzék gyermekkorára utal, mikor az ész nem gondolkozik, csak mesél. Azóta a metafizikai érzék, a logikus gondolat kifejlődött, megért, férfikorát átélte s — jelenleg, vénségében, újra a gyermekévek kártyavváraival mulat. Honnan ez a föld, a nap és csillagok? Felelet: az anyagból. S az anyag honnan?... Vagy azt mondják: ignoramus et ignorabimus; — vagy olyan teknősbéka-féle feleletet adnak, hogy az anyag maga magából való. Mi tartja a földet, a napot és csillagokat? A kölcsönös nehézkedés. S ezt mi tartja? mi adja? honnan lett? Felelet: az magától lett.

Mindenki látja a párhuzamot a teknősbéka-féle elmélet s Nendtwich Károly úr felfogása közt, ki a «Budapesti Szemle» 153. számában arra oktat minket, hogy az anyag és az erő végtelen és örök. Fejtegeti azt a kérdést, hogy hogyan lett a világ; de a fejtegetésében nem marad a természettudomány határai közt, hanem magára ölti a filozófus tógáját is, s mint természettudós és bölcselő egy személyben, végleges megoldását adja azon rejtélynek, melyet cikke homlokára írt: «Hogyan lett a világ?» Nendtwich úr azt kérdezi, «Hogyan lett a világ?» s azt feleli, hogy a világ nem lett, hogy annak tulajdonképen nincs kezdete; csak alakulásainak, például a most fönnálló naprendszereknek van kezdetük; ezek lettek az ősködből, de az ősköd az mindig volt; előbb más naprendszereket képezett, ezek előtt ismét másokat in infinitum: s épígy eltűnik majd a mi naprendszerünk s keletkezik belőle

új ; ez is megöregszik s feloszlik, előáll belőle ismét egy új s így megy ez a bomlás és alakulás a végtelenbe.

Már most először is azt kérdezzük, hogy ki mondja ezt? a természettudós-e vagy a filozófus? A természettudós mindenről semmit sem tud. A természettudomány annyira terjed, amennyire az anyagi valóság ; minden törvényét és adatát a tapasztalatból meríti ; a valóságos anyagi világban jár, s amint az ember nem tehet lábával lépést a merő levegőbe : úgy nem mozdulhat a természettudomány egy hajszálnyira sem a valóságos, anyagi világon túl. Az ősködnél tovább a természettudomány nem jut ; hogy az ősköd honnan lett, arról nincs természettudomány, amint nincs fiú, mielőtt apja született. Hogy az anyag köd vagy finom por alakjában létezett a jelenlegi naprendszerek alakulása előtt, azt elfogadhatjuk ; arról a kozmogónia, geológia, asztronómia és fizika szolgálnak fölvilágosítással. Amit Cartesius sejtett és Kant elfogadott, amit Laplace tovább fejlesztett és legújabban Faye tökéletesített, — a világköd hipothézise, a hipothézisek sorában előkelő helyet foglal el, s nem tagadhatni, hogy mindinkább közeledik a tudományos bizonyossághoz.

E hipothézis szerint azt gondoljuk, hogy naprendszerünk anyaga — a levegő, víz, fák, állatok, kövek, minden, ami testi — a legfinomabb porrá vagy köddé van oszolva s oly gömböt képez, milyet például a Neptunnak a naptól való távolságával mint sugárral, lehetne minden irányban leírni. Ez a távolság 621,234.000 földrajzi mérföld. E pornak finomsága oly nagy, hogy egy köbmérföldre valamivel több mint egy gramm anyag jutna. Tegyük föl tehát, hogy ez a kozmikus köd valóban létezett ; most azután kellett bele mozgás ; a köd és a mozgás elvégzi a többit : a kozmogóniát. Ez még mind természettudomány. De honnan a mozgás és honnan a köd? Erről a természettudomány hallgat, s jól teszi, mert nem tartozik hozzá. A természettudós lehet filozófus is, de a természettudomány nem lehet filozófia is. Ami a természettudomány elveit meghaladja, arról nem lehet a természettudomány elvei erejében és vívmányai presztizsével nyilatkozni, legföllebb tudatlanok előtt.

Nendtwich úr tehát szükségképen mint filozófus s nem mint természettudós akart szerepelni, midőn azzal kezdte, hogy «a világ véghetetlen, és azért nem is lehet se kezdete se vége. De épen azért a világ nem is teremtetett, az öröktől fogva van és örökké tart».

Megkaptuk a feleletet arra, hogy «hogyan lett a világ?»

A világ nem lett! — Hátra van a bizonyítás. Miután a világ örökkévalósága nem tapasztalati tény: a bizonyítást N. úr következtetés által fogja eszközölni; ki fog indulni a természet valami tényéből vagy az ész bizonyos törvényéből s le fogja hozni, hogy csakugyan a világ örök. *Kimondom előre, hogy e lehozással a természet minden ténye s az ész minden törvénye ellenkezésben áll.*

I. Találkozunk-e a természettudományban a tény csak valami árnyékával is, melyből akármilyen salto mortale-val következtetni lehetne az anyagi világ örökkévalóságára?

Nem. Mit mond a természettudomány a létről? Létezett-e mindig ember? Nem; mert a terciér rétegekben már nincs nyoma. Létezett-e az állat- és növényvilág mindig? Nem; mert az azoikus rétegekben megszűnik minden élet nyoma. Létezett-e föld mindig? Nem; mert a geológia biztosan kimutatja, hogy a föld folyékony, ízzó khaosból való; a csillagászati fizika ugyanezt állítja valamennyi napról és csillagról, sőt még most is feltünteti az ég legmélyében a khaosz előzetes állapotát, az ősködöt is. A természettudományok tehát, valamennyien vállvetve, odaérnek visszafelé a multban, ahol a mindenség óriási gáz- vagy ködtömeget képez.

A természettudomány szuppozitumául fogadja az anyagot, elismeri létét és kutatja fejlődéseit.

Ez az ősköd az empiriának kezdete, s ép azért, mert empirikus valami, szükségképen véges, nem végtelen, ideiglenes és nem örök. Végtelen anyag, örök anyag elfogadására nem nyujt az empiria segédkezet, hanem ellentmond minden ily kisérletnek, amennyiben az empiriában nincs semmi, ami nincs térben és időben, végesen. A véges és ideiglenes anyag tehát, ez természettudományos tény. Aki örök, végtelen anyagot emleget, az nem áll empirikus alapon; aki véges és ideiglenes anyagból kiindul, az empirikus alapon áll. Ez egy radikális elv, melyből engedni nem lehet. Mi tartjuk az empirikus alapot s az általános indukció révén lehozzuk, hogy az anyag mindig véges és ideiglenes; N. úr nem tartja; hanem azt mondja: az anyag mindig véges és ideiglenes, de nekem szükségem van végtelen és örök anyagra. Honnan fogja fedezni e szükségletét? Empiriából? nem! Empiriából következtetve? így sem! Sehonnan.

Ugyanezt kell mondanunk az anyag *állítólag örök és végtelen erőiről.* Lehet az erők kombinációit és komplikációit visszafelé szemmel kisérni, fölbontani, egyszerűbb mozgásokra visszavinni; de épen az összeköttetés és az oksági lán-

colat követeli, hogy abban az óriási gáz- vagy ködtömegben meg legyen adva a kezdetleges mozgás. Honnan ez a mozgás? *Ez a kezdetleges mozgás egy természettudományos tény.* Ezt a tényt kezdetnek veszi fel a természettudomány. Mint természeti tény ez a mozgás is véges és nem végtelen. Végtelen mozgás ellenkezik minden empiriával. *Aki tehát végtelen mozgást vesz föl, az nem áll empirikus alapon.*

Tehát az empiriából következtetni nem lehet semmire, ami anyagi legyen s a mellett végtelen és örök. Honnan veszik ennek dacára az «örök, végtelen anyagot»? *Talán fölfödöztek benne valami sajátságot, valami lényeges jelleget, mely örökkévalóságát és végtelenségét bizonyítja?* valami anyafoltot, mely végtelenségre utal még ezen lealázott és véges alakjában is?

Nem. Minden ismeretünk az anyagot oly darabos, tökéletlen, esetleges valaminek tünteti föl, hogy gondolatban sem vehetjük le alacsonyságáról azt a két békót, melyek közül az egyik a véges térhez, a másik a véges időhöz köti. Lássuk csak. Az anyagról csak annyit tudunk, amennyit erőiből megismerünk ; ha az erőktől eltekintünk : akkor az anyagról fogalmunk sincs. Mit értünk pedig ezekből az erőkből? mennyit a legfontosabbakból? Semmit. Mit tudunk a nehézkedésről és ruganyosságról, mit a parányok taszítása- és vonzásáról, mit tudunk a delejességről és villamosságról? Semmi lényegben és főben járót ; mérünk, fontolgatunk, számlálunk, — de hogy mi az, amit mérünk és mérlegelünk? arról a legtudósabb professzor sem adhat fölvilágosítást, mert maga se tud semmit. Hogy ezek az erők hogy vannak az anyagban, arról szintén nincs fogalmunk ; miattunk ugyan másképp is lehetne. Nincs tehát semmi, amiből következnék, hogy a dolognak valóban így kell lennie ; nincs semmi, ami a lényeget öröknek, létét szükségesnek bizonyítaná.

Ezt az eredményt senkitől sem féltem ; mert tagadhatlan, hogy a természettudomány nem ismeri az anyagot szükségesnek, nem ismeri végtelennek ; ismerete ellenkezőleg ezt az anyagot csak mint gyarló, esetlen valamit tünteti föl ; beismeri maga is, hogy az ősanyag eredete a tudomány elveiből kimagyarázhatlan s ép azért esetleges valami.

Ha már most ezekkel szemben azt mondjuk, hogy az anyag örök és véghetetlen, mivel bizonyítjuk ezt be? Minden tapasztalat, minden észlelet, minden indukció az örök anyag ellen szól ; ha ennek ellenére valaki az anyagot végtelennek és öröknek mondja, miféle elvből indul ki s minő okoskodással győzi azt be?

Az okoskodás a következő: a ködben, már tudniillik abban az ősködben nincs kutató eszünknek végleges maradása, különben köd borulna a logikánkra is; azt kell tehát mondanunk, hogy az ősköd, hogy az az anyag örök és végtelen s magában bírja okát. *Nem tudjuk fölfogni, nem értjük, de így kell neki lenni, mert más lehetőség nincs.*

S ki állítja azt, hogy *más lehetőség nincs?* talán az az ész, mely *nem tudja fölfogni s nem érti* az ősköd örökkévalóságát? Igy azután valóban nagyon illetékes részről van ez odamondva! *S miért kell neki így lenni?* hát nem teremthette-e az anyagot az Isten? Mi azt mondjuk: *az anyag vagy örök vagy az Isten műve; de az anyag örök nem lehet: tehát az Isten műve.*

Erről a teremtő Istenről egy szó is sok volna N. úr tollából. Ami egyedül észszerű s minden rendnek: a metafizikai, fizikai és erkölcsi rendnek követelménye, az apriori elvettetik. Bizonyára oly selejtes és gyerekes hipothézis, mely a tudomány fönséges régióiba föl sem ér. Mintha csak magától értetődnék, hogy az *Isten lehetősége* gondolatot sem érdemel az ősköd fönségével szemben és hogy az érthetetlen ősköd, mely ellentmond a «ratio sufficiens» elvének, annyira kimeríti az ész követelményeit, hogy a másik végok, az Isten, még csak hipothézisképen sem jöhet tekintetbe. Ez, legkevesebbet mondok, óriási elfogultság a materialista és monista légkör fülledt nyomása alatt. Legalább azirán kellene tisztába jönniök, hogy az az érthetetlen ősköd még mindig megenged egy más, legalább is oly méltányos és jogos hipothézist, amilyen ez az ősködről szóló. Vagy talán volna egyetlen egy ok vagy érv a tudomány tárházában, mely a személyes ősokot, a végtelen Istent kizárná?

Egyetlen egy ok van rá, de ez sincs a tudományban, hanem a tudósokban. A tudósok félnek az Istentől; az ősködtől nem félnek, az lehet örök is, meg végtelen is; de az Istentől félnek. S mi lesz akkor, ha mégis csak el kell fogadni az Istent? ha az az ősköd örökkévalósága és végtelensége tisztára lehetetlen?

II. Pedig az; végtelen és örök anyag, végtelen és örök mozgás lehetetlen. Van itt metafizikai, fizikai, geometriai és algebrai lehetetlenség, — mind egy rakáson. A végtelen és örök anyag *mint gondolat* ellentmondás, *mint valóság* nem létezik, *mint vonal* lehetetlen, *mint mennyiség* magamagát tagadja; pedig az anyagnak szükségképen mennyiségnek kell lenni, mozgásának vonalat kell leírni, valóságos léttel kell bírni, s természetesen kell elgondolhatónak is lenni.

a) Lépjünk mindjárt a fizikai világba; keressük az örök anyag valóságát.

A fizika minden ága a mechanikára támaszkodik. A mechanikának alapelve pedig ez: egy nyugvó test nem jön mozgásba magamagától, — egy mozgó test nem változtatja meg mozgási állapotát magamagától. Nevezzék ezt az elvet restségnek, tehetetlenségnek, erőmegmaradásnak vagy bárminek: a név alatt rejlik valóságban az anyagi lét fő- és alaptörvénye. Már most azt kérdezem: minő állapotban volt öröktől fogva az az ősköd? mozgásban-e vagy nyugalomban? Ha nyugalomban volt: akkor sohasem mozdult volna meg, — ezt mondja a mechanika. De tán mégis csak megmozdult volna? hátha valami viszketeg zavarta föl az anyagot, hogy induljon kalandokra, s hátha valami titkos fejlődés megreszkettette az atomokat? hátha a mélységes űr érzete felhőket támasztott a komoly, csendes ősiség azurján? ezeket mondja a poézis Renan úr személyében. De épen ez a «hátha», mely anthropomorfizmusokkal mozgást akar becsempészni az anyagba, ki van zárva a mechanika által. A «viszketeg» «fölijedés», «érzet» csupa mozgás: honnan kerül ez egyszerre az anyagba, ha előbb nem volt benne?

De talán öröktől fogva mozgásban volt? mindig új meg új világokat támasztott? A mindenség egyik részében pihent, mint ahogy pihen most a mi holdunkban, hol nincs nesz, nincs folyás, nincs növekvés, nincs meleg, — nincs semminemű élet; a mindenség másik részében ébredezett, mint ahogy ébredezik a távoli naprendszerek ködfoltjaiban; máshol ismét fejlődött, mint ahogy fejlődik most Jupiter bolygón; néhol meg az a mozgás épen befejezte pályáját, mint történik azon testeken, melyek a napba s más csillagokba esnek s újra párává, köddé válnak; s így új meg új változatokban s alakulásokban űzte játékát? — Jól van. Egyet kérdezek: e változatok és alakulások közt elérkezett úgy-e a jelen pillanat, mikor az őserő épen a jelen alakulásokban van lefoglalva? De ha a mozgó őserőnek rendelkezésére állt az örökkévalóság, hiszen akkor mindent, amit mozgásával elérhetett vala, öröktől fogva el kellett volna érnie! Mert mi más a mozgás, mint átmenet egyik állapotból a másikba: de ha ezen átmeneteknek az örökkévalóság áll rendelkezésükre, legyen számuk bármily nagy, már öröktől fogva véget értek volna, és pedig nemcsak ezek, melyek eddig lefolytak, hanem minden mozgás, kombináció, alakulás, amely történni fog s amely történhetik, véget ért volna, még akkor is,

ha miriád évnyi szünetet vetünk minden csepp mozgás közé. Mert az örökkévalóságban bennvan minden idő; a «minden idő» alatt pedig a mozgás, mely az időben van, mindent megtett volna, amit egyáltalában tehet.

Naville «La physique moderne» művében így fejti ki ezt az érvet:

Ha az anyag s a mozgás örök, akkor bárhol veszünk is fel a multban egy időpontot, melytől fogva számítani akarunk, azon időpont mögött már is egy örökkévalóság fekszik. Következőleg a világ már azon tőlünk kontemplált időpontban elérte volna azt az állapotot, melyet most bír, sőt elért volna minden állapotot, melyet a jövőben elérni fog; mert minden időpontban örök ideje lett volna a jelen állapot elérésére. Már pedig a világ akkor, midőn Thales 585-ben Kr. e. egy napfogyatkozást előre kiszámított, nem volt azon állapotban, melyben az 1888 jan. 28—29.-i teljes holdfogyatkozáskor létezett. Ha örök mozgást tételezünk föl, akkor nem lehet sehol egy időpontot fölvenni, melytől előre vagy hátra számítani lehessen; mert azon időpont előtt örök idő fekszik, azalatt pedig a mozgás minden megtehetőt szükségképen megtett volna.

b) A mozgás egy elvont szó; vegyünk föl a mozgás helyett konkrét állapotokat és erőket, s nézzük, létezhetnek-e örök anyagi erők. A munka és a hő a fizikának alapjelenségei. Az ősköd mozgása munkát végez, mely mint hő jelentkezik. Ez a hő szükségképen kisugárzik a világűrbe s csak egy része marad meg az ősködben; ennek ismét csak egy része marad az ízzó világtestekben; az ízzó világtestek ismét csak hűlnek vagyis kisugároztatják melegüket; a már megkérgesedett bolygók és holdak is folyton vesztik melegüket. Végre elvész minden meleg, vagyis megszűnik minden mozgás, kivéve a világtesteknek forgó és haladó mozgását a világűrben. Ez a kisugárzott hő nem változik át újra munkává; mert a világűrnek képzeletet meghaladó hidegében nagyon alacsony fokra száll, ily állapotban pedig sem munkát nem produkálhat, sem pedig magasabb hőfokra vissza nem hozható. A hő tehát folyton kisugárzik és ezáltal hasznavehetetlen lesz, vagyis folyton folyvást vész a kisugárzás által a mindenség munkaereje.

Mi volna pedig a mindenségből, ha az anyag és az erő örök? Minden erő, minden mozgás átváltozott volna már hővé; a hő kisugárzott volna a világűrbe; erőből s munkából semmi sem maradt volna föl: az pedig nem így van, mindenki

látja. A Duna azért folyik még, mert nem folyik öröktől fogva; azért virradtunk a mai napra, mert nincsenek végtelen számú napok mögöttünk; ha öröktől fogva volna az anyag: akkor örök jég és örök sötétség borítaná a mindenséget.

E végzetes következtetés elkerülésére az örök anyag hívei meg akarják ifjítani a vénülő világokat, meg akarják újítani a mozgást; de mivel mozgást nem teremthetnek, azon törik fejüket, hogy szállhatna vissza az a kisugárzott hő a kihült világtestekbe? hogy kezdhetné el bennük újra működését? Mert ha visszaszállhatna mindannyiszor, ahányszor kisugárzik: akkor megvan az örök világ titkának kulcsa. Azt mondják: bizonyos, hogy a világok megdermednek; de ha újra ősköddé válhatnának s elkezdhetnék fejlődésüket: akkor a világ a mechanika dacára örök volna.

Az anyag és az erő ezen kontemplált körforgása csupa ellentmondás, csupa fizikailag helytelen állítás, csupa okadatolatlan föltevés s végül egy geometriai lehetetlenség. Valóban ennél több dícséretet a legrikítóbb esztelenségről sem mondhatni. Halljuk azonban a világmegújulás részletes tervét a «Budapesti Szemle» előirányzata szerint (342. l.).

«De hát hogy újul meg újból és újból az erő, hogy kerül vissza a vesztett meleg a kihűlt anyagba, a kihűlt világtestekbe?»

«Mondva volt, hogy a kiszórt világtestek folytatják azon irányban és azon sebességgel körútjukat a véghetetlen mindenségben, mellyel azok a főnaptól kiszórattak; de minthogy kiindulási pontjuk oly irányt vett, hogy útjoknak vissza kellett vezetni oda, ahonnan kiindultak, a részben már kihűlt napok mindinkább közelednek a főnaphoz. Minél közelebb jönnek, annál inkább nő sebességük, és pedig annál nagyobb mértékben, minél nagyobb a különbség nagyságra nézve a főnap és a visszatérő napok között, míg végre iszonyú sebességgel beleesnek a főnapba, hol mozgásukban rögtön megakasztatván, a fehér ízzásig hevülnek, visszaadván a főnapnak a hő azon részét, melyet kiszórásuk alkalmával tőle elvittek.»

Ez a világok örök körjárata. Mit kellett volna bebizonyítani? Azt, hogy a kisugárzott meleg a világűrből visszavezethető a főnapba, vagyis az anyagba. S e helyett mit bizonyított be N. úr? Hogy a csillagok beleeshetnek a főnapba s ott a térben való mozgásuk hővé változik. És a kisugárzott hő hol marad? ez nyilván elvész, vissza nem tér. Mit bizonyít be tehát N. úr de facto? azt, hogy egyideig foltozni lehet a világot; de bebizonyítja-e azt is, hogy meg lehet újítani?

Megújítani csak akkor lehetne, ha azt a kisugárzott hőt *mind* visszavezethetnék; míg ezt nem teszik, addig semmire sem mennek. Még ha föl is tesszük, hogy a csillagok összeütközése által lehetne egy főnapot eredeti hőfokára visszaemelni: ezt is csak más testek rovására lehetne megtenni; mert mindig igaz marad, hogy az anyagból kiszabadult bizonyos hő, mely az anyag mozgására nézve absolute elveszett. Ha pedig millió év alatt csak egy hőfokkal is vész az anyag mozgása: akkor a világ örökkévalóságának vége.

De különben is ebben a világmegújítási tervben hemzseg a fizikailag helytelen állítás és az okadatolatlan föltevés, úgyhogy méltán mondhatni: ez nem fizika, hanem tűnődés. Nem fizika; mert az égitestek összeütközése sohasem képes a kezdetleges erőt visszaadni; ez mathematice bizonyos tény; tessék utánanézni Faye- vagy Braunnál (Über Kosmogonie etc.). Ha az ég valamennyi csillagja, — ha mind a húsz millió egymásba ütköznék: még akkor sem állna elő a tüzesedés és párolgás következtében egy oly ködgomoly, mely azt a tért elfoglalná, melyből eredetileg a *nap egymaga* szedte össze anyagát. S utóvégre is mind ez a csillag mit tenne? Emelné a központi test energiáját, de nem hozná vissza az eredeti állapotot. A kisugárzott hő sohasem tér vissza; az összeütközés által is nem a kisugárzott hő térne meg, hanem a csillag sebessége és tömege létesítené azt a munkát, mely által a napban a hőfok emelkednék. S meddig lehet így ezt a hőt emelni? míg van csillag, mely belehulljon. Azalatt pedig folyton sugárzik a hő, vagyis folyton vész s eloszlik a világűr mélységesen alacsony hőmérsékletében.

Ha ez a kisugárzás öröktől fogva tartott volna, pedig azon föltevésben, hogy az anyag örök, valóban tartott volna: mi maradt volna meg belőle a mindenség anyagában, dacára a főnapok, napok, csillagok és holdak összeütközésének? Semmi. De maradt ránk valami: tehát a mozgás s az anyag nem örök.

De nem hagyhatom el a *geometriai lehetetlenség* föltűntetését sem, mely e hangzatos föltevésben a mindenség magamagát megújító körforgásában rejlik.

A föltevés szerint a mindenség világai körben váltakoznak. Járásukat szemeink elé állítja a *körvonal*. Miután ez a körforgás örök, a körvonal is zárt; a kör tehát teljes. Ha a körnek egyes pontjai alatt az egymásból eredő világokat értjük, minden egyes világ okát képezi a következő világnak; a világ jelen állapota ugyanis okát bírja az ősköd előtti

világban; ez az ősköd előtti világ ismét egy más előtte valóban s így sine fine. S előre haladva, a mi jelen világunkból, majd ha megöregszik s bomlásában ismét ősköddé válik, ered egy másik világ, ebből megint egy más harmadik s így tovább. Nevezzük *a mi világunkat a kör x pontjának, az ősköd előtti világot y-nak, az utánunk következő világot z-nek.* Mi következik már most ebből? Az, hogy valami akkor hat, mikor még nincs! Ezt nem is nehéz bebizonyítani. Az a mozgás, az az erőkészlet, mely a mi világunkat alkotja, vagyis mely az x pontban van, átadatik a minket követő világnak, vagyis a z pontnak; innen megy tovább; de mivel körforgásról van szó, visszatér valamikor az x pontba az y ponton át, hogy ismét tovább folytassa körjáratát. Igy tehát x hajtja z-t és z hajtja x-et. Vagyis a mostani világ képezi okát a következő világnak; de ez a következő világ, mely még nem létezik, máris okát képezi a most fönnállónak.

Erről mindenki meggyőződhetik, aki irónnal kört ír le s fixirozza az y, x, z pontokat; szem előtt tartva azt, hogy a körforgás *örök*, hogy tehát a kör mindig zárt; le van írva öröktől fogva, s nem most kezdi azt a világ leírni.

c) Az örök anyag tehát *mint valóság nem létezik, mint vonal lehetetlen.* Mi sors vár *mint gondolatra és mennyiségre?*

Ezt a kettőt összeköthetem. Az anyagot nem gondolhatni másképp mint mennyiséget; *dirib-darab, részek, egymásután*, ez az anyag! Végtelen anyag — lehetséges-e ez? Ép annyi, mintha valaki kérdezné: végtelen végességet gondolhatsz-e magadban? De ez metafizika, s tudom, hogy az emberek gondolkozni nem szeretnek. Hagyjuk a fogalmak örök szükségességét s vonuljunk érzékelhetőbb tájakra.

Ugyan nem lehetne földünk egy fonttal nehezebb, vagy mondjuk csak egy lattal, vagy egy grammal? bizonyára! Ezt a földet mi mérjük és mázsáljuk; ugyanezt tesszük a nappal és bolygókkal. Mindent mérünk, mert mindezeknek véges a súlyuk és kiterjedésük. Hát van-e oly csillag, melynek nincs véges súlya és kiterjedése? bizony olyan nincs. Minden csillagnak tehát megvan véges súlya és kiterjedése. De ha nincs oly anyag, melynek ne volna véges súlya, lesz talán az anyagnak mindössze véve végtelen súlya? Legyen, nem bánom. Legyen az anyag súlya végtelen számú font! Az anyag létezik: tehát az a végtelen számú font is létezik; már pedig a végtelen szám metafizikai és algebrai lehetetlenség. A valóságos szám, a valóságos tömeg, a valóságos sokaság szükségképen olyan, hogy ahhoz mindig hozzá lehessen adni; szük-

ségképen olyan, hogy azt nagyobbnak és kisebbnek lehessen gondolni, s ami nem ilyen, az nem valóság, hanem reánk nézve határozatlanság. Ha az anyag és a mozgás végtelen és örök: akkor kellene léteznie de facto egy végtelen számnak, vagyis olyannak, melyet ne lehessen kisebbnek vagy nagyobbnak gondolni; — de ez ellentmondás: tehát lehetetlenség, hogy az anyag, melyet mérni s a mozgás, melyet számlálni lehet, végtelen és örök legyen.

A végtelen szám ellentmondását föltünteti az algebra is.

A végtelen szám olyan, hogy ha az egységnél kezdjük s mindent, ami hozzávaló, hozzáadtunk, ne lehessen hozzáadni semmi többet. A végtelen szám tehát ez lesz: $1 + 2 + 3 + \ldots n$, vagyis minden, ami oda tartozik, például minden anyag és minden mozgás, ami az ellentétes vélemény szerint végtelen számot ad. Már most a végtelen szám olyan, hogy ahhoz hozzáadni semmit sem lehet. Mit jelent ez? azt, hogy az az utolsó pozició, az az «n» már magában véve is végtelen, amit így jelzünk: ∞. Hát hogyha most összeadjuk az egész sort, milyen szám fog akkor kijönni? a végtelennél nagyobb. Ezt fogjuk nyerni $1 + 2 + 3 + \ldots n$ (vagyis végtelen: ∞) $= \infty$; ami annyit jelent: $\infty \gtreqless \infty$ a végtelen szám olyan, hogy kisebb is, nagyobb is magamagánál.

Ez a mathematikai alak lehetetlenséget jelent; jelenti a végtelen anyagnak önmagában való ellentmondását, s következőleg, hogy nincs, s hogy a valóságban nem is létezhetik semmi, ami anyagi s a mellett végtelen legyen; ami mérhető, s aminek vége ne legyen; ami számlálható s aminek végére ne lehessen jutni. A végtelen, örök anyag sehol sem létezik, csak a tévelygő észben; valóságban egy «non ens», semmi.

Lehet-e ezek ellen fölhozni azt, hogy amennyire mi ismerjük a mindenséget, annyiban ez elvek s e számítások is helyesek, de *nem tudni*, helyesek-e azon térben s azon időben, mely örök és végtelen? S van-e ezen «nem tudni» mellett csak egyetlen egy árnyéka az észszerűségnek? S ha nincs, s ha a nemtudás az egyetlen érve az ellenkező állításnak: minek akkor egyáltalában tudás- és nemtudásról beszélni, ha az, amit értelmünk lehetetlennek ismer, magában véve lehetséges? S minő állást foglal el ez ellenvetéssel szemben az indukció általános törvénye, mely folyton bizonyítja, hogy a lét általános törvényeknek van alávetve, — hogy a munka és a hő úgy viselkedik a földön, mint a holdban és a távoli Neptunban, — hogy a világür alacsony hőmérsékletét nem lehet

munkává átváltoztatni az ősködben épúgy, mint a mostani naprendszerekben, — s hogyha a föld átmérője azért nem végtelen, mert a föld kiterjedt s öl szerint mérhető, akkor az ősköd és az egész mindenség sem lehet végtelen ép azért, mert hasonló anyagból áll, melyet mérni és fontolni lehet.

Mily jognál fogva mondhatja tehát N. úr: «mi a *véghetetlen világ* alatt az égitesteknek *véghetetlen* összegét értjük, melyek a *véghetetlen* világürt kitöltik?» Ha a «véghetetlen» alatt csak azt érti a filozofáló N. úr, amit azok, kik némely eseteket «*véghetetlenül* sajnálnak» és másokon «*véghetetlenül* örülnek,» akkor jól van; de különben, mi legyen ennek értelme?

Dolgozata végén N. úr a szellemi világról is emlékezik; de oly pongyola, rendetlen és zűrzavaros alakban, hogy minden diszkussziót és hozzászólást fölöslegessé tesz.

Végezzünk! — N. úr írja: «Az emberiség kiváló szellemei a legrégibb kortól kezdve a mai napig azon nagy rejtély magyarázatán fáradoztak: «hogyan lett a világ?» és habár az emberi ész e rejtélyt soha azzal a szabatossággal megoldani nem fogja, mint például egy mathematikai föladványt; azért mégis mindinkább fog közeledni a valósághoz . . .» Az úton, melyen N. úr halad, bizony nem fog közeledni. Az ész egyáltalában alkalmatlan az igazság fölismerésére, míg a monista dogmáknak és egy rejtett félelemnek, mely *nem a keresztény Isten-félelem*, behatása alatt áll.

A gramm és méter győzelmi útja.

(1891)[6]

A természettudomány jelszava mindent, ami anyagi, «grammokban, méterekben, percekben kifejezni», vagyis mindent megmérni. A gramm, méter, perc jelzi a természettudomány irányát s jellemzi előhaladását. A dolgokat okaikból megismerni, ez minden tudomány föladata; de ami a természettudományt kiválóan jellemzi, az az ismeretnek épen ezen neme: a mérő, mérlegelő, összeadó, kivonó ismeret. Minél többet mért, annál tovább haladt; minél többet bír kifejezni grammban, méterben és percben, annál többet hódított. Ezt természetesen csak az empirikus tudásról értem!

Hogy semmi sem történik ok nélkül, vagy mikép azt a közmondás tartja, hogy nem hiába zörög a haraszt, ez alaptétele minden ismeretnek; de elvontan tartva ez elvet, nem jutunk vele messze, a természetet meg nem ismerjük; oda a természet titkaiba annak az észnek, mely tudja, hogy nem hiába zörög a haraszt, egy útja van: a méter, a gramm, a perc; mérni kell, szétszedni, összeadni, kivonni! A komplikált tüneményekben is kimutatni a súlyt, a számot; a kombinációkban, az átváltozásokban is föllelni s megmérni az erőket s meghatározni a természet háztartásának, e nagy csereberének bilance-át, ez a természettudomány föladata.

Ez óriási föladattal szemben áll a gondolkodó ember. Egészséges öt érzéke nyitva, készen fölszerelve áll, hogy ezt a sergő-mozgó természetet magába fölvegye; azonkívül azonban semmi sincs készen, hanem apránkint épül. Mindent tanulunk... tanulunk látni, hallani, tapintani, járni; ezek az első természettudományos észleletek és tapasztalatok! Mennyi kell ahhoz, míg a természetet valahogy megértettük! Álljunk meg egy csalit szélén. E csiripelés, e csattogás, e döngécselés, a sóhajszerű titkos légáramok, — e hangok, melyek rezegnek s össze nem zavarodnak — az ezer szín és árnyalat, mely reszket s össze nem foly, — az alakok jellemző eredetisége, ez ezerféle történés, ez az általános rezgés és mozgás,

s e töméntelen változatban a mathematikai pontosságú egyensúly olyasmi, mint millió kimondhatatlan finomságú húr, lemez és síp gyöngéd harmóniája; mint hogyha a kavargó tengerben millió hajszálnyi ér folyna keresztül-kasul s össze nem keverednék, s mintha sűrű havazáskor millió cérnaszál iramlanék szerteszéjjel a nélkül, hogy kettő is összekuszálódnék vagy egy is beleütköznék egyetlen pehelybe. Ezzel a csodavilággal szemben áll az ember, hogy szedje szét s értse e komplikált történést; semmi sincs készen, semmi sincs adva, hanem apránkint épül fölfogásunk. A szentírás maga, mely mondja, hogy az Isten «mindent módjával és szám szerint és mértékkel» rendelt el, figyelmeztet arra, hogy mit kell tenni: mérni, mérlegelni, összeadni, kivonni, összehasonlítani, fontolgatni, gyüjteni; kezünkbe adja a métert, a grammot, hogy ha majd mindent kifejeztünk számban, grammban, méterben, percben, megértjük, amennyiben embernek érteni lehet, Isten műveit.

Az az emberi tudás, mely a virágzó, színpompás, illatos, csillagos, — az ekvátor alatt izzó s a sarkoknál megdermedt természetet számban, grammban, méterben papirra vetette s egy nagy egyenletben harmóniáját kimutatta: lesz a bevégzett természettudomány. Akár elérhető, akár el nem érhető ez az ideális fejlődés: az út iránt, mely oda vezet vagy legalább arra vezet, nincs kétség; ez az út az összeadó, mérlegelő, gyüjtögető tapasztalat, mely a legszerényebb kezdetekből a tudásnak máris csodálatos magaslatáig emelkedik. Ez utat kívánom röviden megvilágítani.

Az első összeadás, mérés, fontolgatás ott kezdődik, mikor a szem megnyílik s a gyermek vagy az addig vak ember szemtükrén fölcsillan az első sugár. Lehetne a kezdetet még hátrább tenni, hiszen már az anyai méhben kezd érzékelni a gyermek. Az összeadás, mérés, fontolgatás a gyermekszoba folytonos művelete. Öntudatlan mathézis, öntudatlan természetbúvárlat. A nagy laboratórium csak folytatása a gyermekszoba megfigyeléseinek. A természettudós is a gyermek érzékeinek működését követi, nyomain halad, összead, egybevet, mér, fontol, csakhogy öntudatosan végzi, amit a csecsemő öntudatlanul.

A gyermek tanul látni, tanul hallani öntudatlan megfigyelés, öntudatlan tapasztalás által; folyton mér, folyton hasonlít, folyton tapasztal. A tárgyak hatnak érzékeire, a fénysugár belerezg harmatgyenge recehártyájára, a hanghullám csapkodja dobhártyáját, s e behatásokra reagál az

idegrendszer, vagyis beáll az érzés; de e behatásokat kezdetben a csecsemő nem ismeri, minden borzasztó, idegen előtte; nem tudja, hogy a behatások a tárgyaknak megfelelnek; a távolság hiányzik, közel, messze nem adatik, a tömöralakok nem léteznek, minden egy síkban fekszik. Mintha az egész világ nem volna más, mint egy papírlapra festett kép, minden távolság nélkül, melyen nincs árny, nincs homály és fény, nincs egyediség. Itt kezdődik a mérés, az összeadás, a kombinálás. Legelőbb kezeivel játszik, s van idő, midőn még nem tud nyúlni valamely színes tárgy után, mely figyelmét leköti. Azután tárgyak után kapkod, nézi, forgatja, mutogatja s megtudja azt, hogy azok a képek, melyeket lát, a tárgynak megfelelnek. A gyermek nemsokára ugyanazon tárgyról sokféle érzéki behatást vesz. Máskép látja, ha közelről, máskép, ha távolról nézi; más és más oldalról különböző optikus behatást vesz. Ha nagyon közeledik feléje, megakadályozza előhaladását, ha némi sebességgel neki megy, fájdalmat okoz testében a tárgy. Ezen naponkint megújuló érzetek által fogalmat szerez magának a tárgy térbeli alakjáról; megismeri a tért, nem ugyan elvontan, de in concreto.

E tanítás először kis körben mozog, azontúl megmarad a tudatlanság; a csecsemő kapkod a hold után, nemcsak gyönyörűsége jeléül, de azért is, mert el akarja érni; azt a távolt még nem ismeri. Csak miután többet mért, akkor veszi észre, hogy az nagyon messze van, hogy azonban az a hold annyi ezer meg ezer mérföldre van, azt ugyan mi sem látjuk, azt máshonnan tudjuk; nem látjuk azért, mert nem tanultuk látni, s nem tanultuk azért, mert nem volt alkalmunk mérni, kombinálni, összehasonlítani. Amit nem tanultunk látni, azt nem is látjuk; a hegyi lakó máskép látja a hegyeket, azok alakját, távolát, mint mi; aki sokat jár éjjel, az máskép látja a tűz, a világosság távolát, mint más; a botanikus ért hozzá, látni a növényt s lát bizonyára olyasmit, amit mi nem látunk.

Mindent tanulunk, mindent tapasztalunk; semmi sincs készen adva, hanem összeadás, mérés által keletkezik. Még a legáltalánosabb eszmék és elvek sincsenek beültetve elménkbe, azok sincsenek adva a Teremtőtől, hanem kifejlenek, mint az égből a szürkület, a szürkületből a hajnal. Ki gondolná, hogy ugyancsak e téren szereztük azt a fontos ismeretet, hogy minden történésnek van oka, hogy a falevél nem mozog hiába, hogy a haraszt nem zörög, ha nem zörgetik. Azt gondolnók, hogy ez elvek értelmünknek hozománya,

hogy bennevannak eszünkben, s velünk jöttek a világra. Semmi sincs benn, mindent szerzünk. Összeadás, mérés kellett hozzá; később nemcsak összeadtunk, mértünk, hanem okoskodtunk is, de ismét csakis abból, amit láttunk, tapintottunk, hallottunk. Hallottunk hangot, s volt mindig vagy valaki, vagy valami, ami azt a hangot adta; ha nem láttuk, megfordultunk s néztünk köröskörül. — Láttuk, hogy minden változatlanul helyén marad, ha meg nem indítják; — éreztük, hogy nagy terhet nehezen, könnyűt könnyebben mozgatunk. Csupa apró kis adat; már a gyermek tapasztalja, gyüjtögeti ez adatokat, melyek azután arra segítik az értelmet, hogy hosszú tapasztalás, fontolgatás, mérlegelés után kimondja az elvet: semmi sincs ok nélkül.

Igaz, hogy e tapasztalást, méregetést, fontolgatást nem kezdi mindenki mindenben úgy, hogy azután saját tapasztalásából emelkedjék minden elv fölismeréséhez és kimondásához. Nem; velünk tapasztal sok száz és ezer év! Meggyőződésünk az általános igazságokról nem érlelődött kizárólag saját tapasztalatunk erejében; nem kellett öntudatlan méréseink, megfigyeléseink homályából hosszú tisztulás után előlépnie a levont igazságnak; hanem ugyanakkor, mikor tapasztaltuk, készen is kaptuk atyáinktól; bevezetett abba a népies hagyomány. De hát utóvégre is, mi is meg mások is, méregettünk, tapasztaltunk, összeadtunk, gyüjtögettünk s így jöttünk rá arra, amit különben velünk születettnek gondolnánk.

Elkerülhetetlenül szükséges tehát mindenkinek a természettel érintkezni, elkerülhetetlenül szükséges mindenkinek hogy tapasztaljon, méregessen, fontolgasson; mert ezálta megtanul látni, hallani, szagolni, járni stb. stb.; sőt m több, ezáltal meríti az igazság és a gondolkozás alapelveit

Már most az a kérdés, ha a természet iskolájában ekkép kitanult, érzékkel és gondolattal fölszerelt ember meg akarja érteni ezt a tengertermészetet, mely körülötte hömpölyög, ha szét akarja szedni az ezerféle tulajdonságok tarka szövedékét, mellyel az anyagi lét el van borítva: elég-e, hogy csak megnyissa szemét, hogy kitárja érzékét s — egy perc nem sok — az értelem majd belehat e tulajdonságok lényegébe; átlátja, hogy mi ez a szín, ez a villám, mi ez a hang, mi az a különbség, hogy az egyik test szilárd, a másik folyékony vagy légnemű, — hogy az egyik ruganyosabb, mint a másik s így tovább; végigmenve mindazon kérdéseken, melyek a természettudományokat foglalkoztatják? Nem elég, — s itt

kezd érvényesülni tulajdonképen az, amit előbb mondtam: számunkra a tulajdonságok ismeretéhez csak egy út van: a gramm, a méter, a perc kietlen, de hibátlan útja. Aki bele akar hatolni a természetbe, annak mérni, fontolni, összeadni, kivonni kell; ez jellemzi valamennyi fölfedezésnek és magyarázatnak útját. A mi tudásunk tovább nem mehet, mint amennyire haladt, mikor számokban fejezi ki a testek tulajdonságait. Hogy micsoda a szín, a villám, a hő, — hogy mi alkotja tulajdonképen lényegüket, azt addig nem tudjuk, míg azon alakhoz ragaszkodunk, melyet érzékeink után róluk bírunk; csak amennyiben mérjük, fontoljuk, számítjuk: annyiban ragadjuk meg, annyiban jelentkeznek előttünk érthető alakban. Innen aztán a tudományos divat, hogy a természettudomány az egész vonalon számlálgat, fontol, mér, összead, vegyít — mértékben, számban, súlyban. Mi ismerünk úgyahogy egy tüneményt, fölfogjuk értékét, ha mérni, fontolni, számlálni bírjuk, szóval, ha számokban kifejezhetjük.

A számokban mi otthon vagyunk; jóllehet alig hisszük ez állítás igazságát, ha az emberek többségére gondolunk, mely a mathézistól irtózik. Tudásunk határozott és biztos a legkisebb és legnagyobb hosszúságról, súlyról, kiterjedésről, időről, — ha nem is képzelhetjük el.

Van biztos és határozott fogalmunk a legkisebb gombáról, melyből 2—3 milliót kell egymás mellé raknunk, hogy egy méter hossza kikerüljön. Van biztos és határozott fogalmunk naprendszerünkről, melynek sugara 622 millió földrajzi mérföld. Van biztos és világos fogalmunk azon időrészecskéről, mely alatt a fénysugár a könyv betűit szemünkön tükrözteti, mely egy másodpercnek 800 milliomodik része, amint hogy világos fogalmunk van azon akár 500 millió évről is, melyet némely hipothézis a szerves életnek a földön vindikál.* Amennyire a szám terjed, annyira nincs érthetetlenség; innen a természettudományok törekvése a tüneményeket s a tulajdonságokat számokban kifejezni, vagyis mértékre, súlyra, számra visszavezetni.

Az asztronómia legtökéletesebben érvényesíti a számot. Amit tud, azt mind mértékben, súlyban, számban fejezi ki. Az asztronómia csupa mérés; mérjük a távolt, melyben egy csillag áll a másiktól; mérjük a sebességet, mellyel tengelyeik körül forognak; a sebességet, mellyel pályáikon mozognak; mérjük a vonzást, melyet egymásra gyakorolnak. Meg-

* Die Schranken der naturwissenschaftlichen Erkenntnis: Nägeli.

mázsáljuk a földet s úgy találjuk, hogy 5 quadrillió kilogrammot nyom, megmérjük sugarát s hosszát 6 millió méterre tesszük. Ebből kiszámíthatunk minden vonzást, melyet ez a föld a rajta levő testekre gyakorol, még az olyan foszlányra is, melyet a könyv felvágásakor a papirlapról leszakítunk. Az asztronómia tehát fontol, latol, mér.

Mit tesz a vegytan? Fontol, latol, mér. Elhat a testek legelső elemeihez. De hogy mik ezek az elemek, s hogy mik azok az elementáris erők, arról semmit sem tudunk; amit tudunk, azt számokban kifejezzük: megmérjük kiterjedésüket, meglatoljuk súlyukat, megállapítjuk, hogy mily elemekkel mily mennyiségben vegyülnek. Amit e részben a tudomány létrehozott, bámulatra ragad. A testeknek reánk nézve legkisebb részeit is, az úgynevezett atomokat, melyeket mi szereinkkel már nem oszthatunk, megmérte és meglatolta.

E mérések és számítások minden képzeletet meghaladnak, de biztos és világos fogalmakkal operálnak; kezükben a gramm és a méter. A számtani fizika meghatározta a gázállapotban levő test tömecseinek számát, melyek bizonyos térfogatban foglaltatnak; megmérte súlyukat és mozgási sebességük átlagát; súlyukból következtetett térfogatukra, melyet a tömecs szilárd és folyékony halmazállapotban elfoglal. Mivel egy köbcentiméterben egy légnyomás alatt s 0 fokon 21 trillió gáztömecs foglaltatik: azért egy víztömecs súlya annyi, mint négyszázad milligrammnak (0,04 mg) trilliomodik része; parányisága pedig oly eltünő, hogy egy milliméter hosszúságára 3 millió víztömecs rakható egymás mellé, egy milliméter ezredik részén tehát még 3000 víztömecs fér el.

De a tömecs nem a legelemibb test; a tömecs atomokból épül. A tömecset az ember nemcsak megmérte s meglatolta, de megmérte s meglatolta a tömecs alkatrészeit is, az atomokat. A gramm és méter uralma ezekre is kiterjed. Miután a mechanikus gázelmélet által sikerült a gáztömecsek súlyát meghatározni, következőleg az atomok súlyait is megnyerhettük. A vasparány a grammnak 130 quadrilliomodját nyomja; ebből más adatok hozzávételével meg lehetett határozni térfogatát, mely nem nagyobb, mint egy köbcentimétternek 17 quadrilliomodja; átmetszete pedig egy négyzetcentimétternek 650 trilliomodját teszi. Egy négyzetcentiméternyi síkban 1500 billió vasatom foglal helyet. A legkisebb kémiai atomnak átmérője a milliméter egy tízmilliomodik része.

Hogy az atomok nagyságát, melyet a vegytan és a számtani fizika számokban kifejezett, hozzávetőleg s általában

elképzeljük, egy közönséges tényre hivatkozom. A mi idegeink fölfogják a külső tárgyak behatásait, melyeket ránk gyakorolnak; tehát a szemideg fölfogja a színeket, a fülideg a hangokat, s épúgy vesszük észre a szagokat, illatokat és az íz változatait. Gondoljuk el, hogy mennyi különböző behatást szállít az agyba az a finom ideg, mikor szemeinket egy virágos kerten legeltetjük. Mennyi színrajz, mennyi árnyalat, mennyi alak; vagy ugyancsak reflektáljunk, mennyi különféle behatást szállít a hallási ideg, ha egy erdőszélen merengünk, s a rét zsongó életét, a madárvilág zenéjét, a fák zúgását, a bogarak dongását, a távoli tornyok hullámzatos zengését, s az utakon zörgő, dobogó, prüszkölő forgalom zaját halljuk. Ugyanezt mondjuk az ízről, az illatokról. Sokféle az érzék s minden érzékben ezerféle változatok űzik egymást, s ugyanazon változatban sokféle az intenzivitás. Minden ily különböző behatást az idegek megfelelő, különböző módon vezetnek. Igaz, hogy az érzékben az érző lélek lakik: de azért mégis szükséges, hogy mivel az ideg s a lélek összevéve alkotja az érzéket, az idegben magában föl legyen tüntetve a behatások különfélesége. Már most hogyan lehessen föltüntetni azokban az apró idegekben azt a töméntelen változatot? Az atom parányisága megérteti velünk e lehetőséget; ahol egy négyzetmilliméteren 70, 80, sőt 100 ezer tömecscsoport elfér, ott a kombinációknak se hossza, se vége.

Azonban a gramm és a méter győzelmi és hódító útja nem szakad meg végleg az anyag legkisebb részecskéinél, az atomoknál; habár nem terjeszkedhetik közvetetlenül tovább, de közvetve még kisebb mennyiségekre utal. Az anyag legkisebb részecskéje a vegyi atom, melyről az imént volt szó, és az éther részecskéje. A világürt és a testeket az éther hatja, járja, lengi át. Az éther is anyag, természetesen, — de oly finom, hogy vele szemben a parány, az atom durva rög; a leb részecskéje oly könnyű, hogy az atommal szemben súlytalannak neveztetik. Pedig van kiterjedése és van súlya; csakhogy ez a kiterjedés és ez a súly mintegy más rendbe, a nagyságnak mintegy más rendjébe tartozik. Hogyha, mint fönt említém, a legkisebb vegytani atomnak átmérőjét a milliméter egy tízmilliomodik részével vesszük egyenlőnek: akkor az étherrészecs nagyságát tízezerszer, sőt talán százezerszer kisebbre vehetjük. Ez állítások nem tartoznak a mesék országába; a napsugár és a csillagok reszkető fénye, az egymásra nehezedő égitestek vonzása közvetítő anyagot követel ott, hol levegő és gázok nincsenek. Azonban az éther

nem okoz észrevehető késedelmet az égitestek mozgásában; tehát fölötte finomnak kell lennie; másrészt a legnagyobb pontossággal vezeti a fényt és a meleget; tehát részecseinek oly közel és oly sűrűn kell feküdniök egymás mellett, hogy könnyen hathassanak egymásra. Sebességük össze nem hasonlítható a mérlegelhető anyag gyorsaságával: azon mozgások, melyeket az éther közvetít, milyenek a fény, a hő, a villám, körülbelül milliószor nagyobbak, mint a mérlegelhető anyag mozgásai, milyen a hang. Annyival kisebbek lesznek tehát az étherrészecskék a tömecsek⟨nél⟩ és atomoknál.

A rezgés, mely a hangot adja a levegőben, másodpercenkint 332 méter sebességgel halad és a levegő tömecsei Clausius szerint 0 foknál 485 méternyi átlagos gyorsasággal mozognak. A különféle gázakban a hangterjedés gyorsasága a tömecsmozgás sebességének $^3/_4$ részét teszi; a tömecsek sebessége pedig függ a tömecsek súlyától. Ezzel szemben a fény másodpercenkint 311,540.000 métert halad. Ha már most ismeretlen is az étherrészecsek mozgási sebessége, mellyel szerteszéjjel, össze-vissza repkednek, valamint átlagos nagyságuk is: e három érték mégis egymástól függ; s azért, valamint a sebességek közt óriási a különbség, úgy a nagyság és a térfogat különbözetei közt is ugyanazon arány fog fönnállani. Ebből megint az következik, hogy az atomok nagyon is összetett testek, mint ezt vegyi értékük különfélesége, vegyi vonzódásuk fokozatossága, súlyuk s egyéb fizikai tulajdonságaik is bizonyítják.

Azt a kérdést vethetjük itt föl: mit mondhatunk már ezentúl nagynak és mit kicsinynek. Ha egy liter vizet folyton felezünk és felezünk, végre 25 quadrilliomodik részecskéjét már nem felezhetjük úgy, hogy az osztás után is mindkét rész víz legyen. Az a 25 quadrilliomodik rész adja a víztömecset: ezzel szemben egy vízcsepp valóságos tó és egy liter valóságos tenger. Ha a 25 quadrilliomodik részt is fölbontjuk, egy éleny- és két köneny-atomot nyerünk. Ezentúl osztani képtelenek vagyunk. De hogy az az éleny- és köneny-atom osztható, az bizonyos; osztható azért, mert összetett. Ha már most kérdezzük: mennyire mehetne még az osztás, a felezés ott az atom részei közt, csak azt felelhetjük: ezen osztás és felezés határáról semmit sem mondhatunk. Ha vannak testek, melyek tízezerszer, százezerszer, milliószor kisebbek, mint az atomok, értem az étherrészecskéket: akkor az atomban az osztásnak beláthatatlan tér nyílik. Egy atom viszonyulhat egy étherrészhez, mint egy veder a csepphez·

Lehet annyi étherrészecske egy atomban, mint ahány csillag van a naprendszerben. Egy csillag a naprendszerben az, ami egy étherrész az atomban ; s valamint a csillag nagysebesen halad : úgy az étherrészecske gyorsan rezeg s repked az atom szféráján belül. A mi naprendszerünk viszonyban állhat egy más naprendszerrel vagy többel is : mint egy atom egyesül egy vagy több atommal s tömecset képez ; a naprendszerek e szisztémája viszonyban állhat más szisztémákkal : mint ahogy egy tömecs viszonyba lép a körülötte fekvőkkel s jegecet alkot. Fölfelé a világok szisztémái, lefelé az atomok világai egyaránt hirdetik, hogy relatív minden nagyság és kicsiség, s hogy fönséges és imádandó az Isten ! !

A vegytan még nagyon tökéletlen tudomány ; ami tőle telik, azt megteszi, s annyira-amennyire érthetővé törekszik tenni minél többet gramm és méter által. Megfigyelései a mértékre, a súlyra irányulnak ; számokban akarja kifejezni a tüneményeket és a tulajdonságokat ; minél többet fejezett ki számokban, annál föllebb ért a tudás fokozatán. Kívánhatunk-e tőle többet?

A vegytan belehat a vegyületek titkaiba ; meghatározza az alkotórészek mennyiségét ; meghatározza, hogy mily arányokban egyesülnek egymással ; új egyesüléseket hoz létre s a föllépő új tulajdonságokat számokban kifejezi azáltal, hogy az egyesülésbe belépő s abból kiváló erőket súly és szám szerint meghatározza. Hogy mik azok az elemek, arról bővebb ismeretet nem adhat, s hogy a grammtól és a métertől eltekintve, mi fejezhetné ki lényegüket, arról a vegytan végleg hallgat.

Igy tehát számokban fejezzük ki az új testet s az új tulajdonságokat, midőn mondjuk : a cinóber ennyi meg ennyi kén + higany — hő, kén és higany bizonyos hő kiszabadulása, tehát mozgás-veszteség mellett, cinóbert ad. Mást a cinóber lényegéről nem tudunk ; leírhatjuk tulajdonságait, de mivoltukba nem hatolhatunk ; mivoltuk ismerete a grammnál és a méternél tovább nem vezet. Igy a cukorról tudjuk, hogy édes, hogy tisztítható, hogy bizonyos alakokban jegecesedik ; de hogy mi az édesség a cukorban, mi az a vonzás, ami így jegecesíti, arról a leírásból semmit sem tudunk ; a leírás fölsorolja a tulajdonságokat, de hogy micsoda e tulajdonságok lényege, azt nem mondja ; amennyiben a tulajdonságok mivoltáról keresünk fölvilágosítást, annyiban a grammhoz és a méterhez kell folyamodnunk ; például : a cukor = szén + köneny + éleny — hő ; ez a vegyület azon testet

adja, melyet mi cukornak hívunk; ha valamit elveszünk ez alkatrészekből, vagy valamit hozzáadunk, egészen más test s más tulajdonságok állnak elő. E kérdésre tehát: mi a cinóber, mi a cukor? vagy leíró feleletet adunk, vagy ha a dologba hatolunk, akkor gramm és méter, összeadás és kivonás alakjában felelünk.

Innen a természettudomány vérmes reménye, hogy idővel a testeknek minden különbségét s azok minden tulajdonságát a gramm és a méter plusz-minuszára vezetheti majd vissza; hogy minden tulajdonságot számokban fejezhet ki annyira, hogy végre bebizonyíthatja majd azt is, hogy az arany és a vas közt nincs más különbség, mint amilyen van 29 és 30 közt, a több és a kevesebb közt. Fölösleges e vérmes reménnyel foglalkozni, mivel ez nem természettudomány. Annyi tény, hogy a kémiai egyesületek sok példát szolgáltatnak arra, hogy két vagy több kémiai elemből meleg lekötése vagy fölszabadulása által egészen új testek keletkeznek. Honnan e testek új tulajdonságai? Bizonyára nem új teremtésnek művei, hanem a fönnlevő erők új kombinációi; tehát az új tulajdonság nem más, mint a fönnlevő erők bizonyos összeadása vagy kivonása, jóllehet mi a testet egészen újnak látjuk s tulajdonságaiban semminemű rokonságot nem észlelünk.

Igy a vas és az oxigén meleg fölszabadítása mellett rozsdát képez; a rozsda új test, mely egyenlő vas + oxigén — hő. Valamint a rozsdát, ha nem ismernők alkotórészeit, elemi testnek néznők: épúgy lehetséges, — mondják — hogy az arany, az ezüst, a vas nem elemek, hanem egy és ugyanazon anyagi testnek több-kevesebb fölszabadított vagy lekötött hő kíséretében s különböző arányokban történt egyesülései: úgyhogy csak egyféle anyag léteznék s valamennyi különbség, mely a természetet változatossá, gazdaggá és széppé teszi, a mennyiségből származnék. Még nagyon is távollállunk e remények és vágyak megvalósulásától; lehet mindig több és több tulajdonságot mennyiségi különbözetekre visszavezetni, de tulajdonságot egyszerűen száműzni s kijelenteni, hogy az a dolgok rendjében nem más, mint gramm és méter funkciója, az sem természettudományos, sem tudományos eljárás. Marad azért a grammnak és a méternek beláthatatlan nagy tere, melyen győzelmeit aratja.

A szerves vegytan bámulatos példákat szolgáltat arra, hogy ugyanazon alkatrészek, ugyanazon arányokban egészen más és más testeket alkotnak a szerint, amint több vagy

kevesebb hő köttetik meg általuk. Igy például 12 atom széneny + 24 atom köneny + 12 atom éleny a következő testeket adja: kőszenet és vizet vagy ecetsavat, vagy tejsavat vagy glicerint és szénoxidot, vagy borszeszt és szénsavat, vagy zsírt, vizet és élenyt, csupa oly testeket, melyek különbözők, melyeknek tulajdonságai közt nagy különbségeket veszünk észre, s mindezen különbségek csak a lekötött hő mennyiségétől függnek, vagyis gyorsabb vagy lassúbb rezgéstől.

Amit a vegytan tesz, azt a fizika már jóval előbb praktizálta; a fizika folyton törekszik a legkülönbözőbb tüneményeket a mennyiségre visszavezetni. Benne is érvényesül a gramm és a méter egyeduralma. A fizikai tünemények, milyenek: a testek halmazállapota, t. i. a szilárd, folyékony és gáznemű állapot, a ruganyosság, a nehézkedés, a hő, a villamosság, a delejesség, a fény, a színek, a hang, mindezek, amennyiben általunk megközelíthetők, kvantitatív megfejtést nyernek. Amit mi e tüneményekben tökéletesen értünk, az csupa szám; legyen az súly, kiterjedés, alak, gyorsaság, mennyiség; de csupa szám. A hő, a fény, a hang annyi, mint mozgás, a villám szintén mennyiség és sebesség, a halmazállapot különféle mozgások egyensúlya, s amit a ruganyosságból és nehézkedésből értünk, az mind számokban kifejezhető; — nem mondom, hogy e tüneményekben nincs semmi más, mint mennyiség és szám, hiszen eo ipso ott van a szám és a mennyiség állaga és hordozója; csak azt mondom, hogy az reánk nézve megközelíthetlen; ami megközelíthető, azt számokban fejezzük ki.

A testek halmazállapota, amennyiben e titokba emberi szem behatolhat, nem fejtetett meg máskép, mint a mozgás különbözősége által. Fizikai fölfogás szerint az egész anyagvilág rezgésben van; az anyagról magáról semmit sem tudunk, kivéve az általános meghatározásokat; de a rezgéseket mérhetjük, hosszúságukat, sebességüket számokban kifejezhetjük. A testnek minden tömecsét rezgésben gondoljuk, mely rezgésnek határait megszabják az atomok alakja, nagysága, elhelyezése, a molekuláris vonzó és taszító erők s az atomok közt szétfolyó éther viselkedése. Mert az éther minden testet, s annak minden tömecsét és atomját körülfogja; bele van merítve az anyagi világ, s az éthernek gyors, finom rezgései, melyek a fényt és a hőt viszik, úgy futnak keresztül-kasul, mint ahogy a víz felületén találkoznak, s kereszteződnek több kőnek bedobása által megindított hullám-

gyűrűk. Az éther e hullámaival egyensúlyban vannak a testek, de valamint e hullámok energiája különböző: úgy az egyensúly is különböző tünemények kíséretében áll helyre.

Igy például ugyanazon testet majd szilárd, majd folyékony, majd gáznemű állapotban találjuk; a szilárd testben az összetartás nagy, a folyékonyban kisebb, a gáznemű ben legkisebb. Az anyag ugyanaz, de más és más egyensúlyban az éther hullámaival. Midőn ugyanis az étherhullámok energiája nő, — más szóval ez annyit tesz: midőn a hő növekszik, — akkor az energiának egy része arra fordíttatik, hogy a test tömecseinek rezgését gyorsítsa és tágítsa; a gyorsabb és tágabb kirezgés által csökken a tömecsek közti vonzás s lazább lesz az összetartás; ha pedig a hőfok alászáll, vagyis ha az étherhullámok energiája kisebbedik: akkor a tömecsek sem rezegnek oly tágan és gyorsan, épen azért erősbül a tömecsek közti vonzás s annak következtében az összetartás. Tehát a szilárd, folyékony és gáznemű állapot az étherhullámok energiájától s a tömecsek közti vonzás erejétől függ. Ugyanazon hőmérsék mellett a kő szilárd, a víz folyékony, a levegő gáznemű, mert az étherhullámok közönséges hőfok mellett sehogy sem törik meg a kő tömecseinek vonzását, jobban bírnak a víz tömecseivel s leghathatósabban föllépnek a levegő tömecsei közt. Ha az étherhullámok nem képesek azt a rezgést közölni a test tömecseivel, melyet a gázállapot föltételez, akkor a gáz folyadékká sűrűsödik, ha energiájuk még lejjebb száll, annyira, hogy nem képes a molekulák összefüggését megtörni: akkor a folyadék szilárd testté lesz.

Tehát a testek halmazállapota, amennyiben érthető, a mozgások különböző egyensúlyán alapszik; a mozgás és az egyensúly pedig csupa szám! A halmazállapot kíséretében különböző tulajdonságok, eltérő minőségek járnak. Honnan vették magukat? A mozgásból, az eltérő egyensúlyból, vagyis a számból! Minőségileg más előttünk a jég, más a víz, más a vízgőz, s mégis e minőségi különbség csakis a lekötött meleg; tehát a mozgás mennyiségétől függ: egy kilogramm ég a fagyponton, hozzáadva hetvenkilenc fok hőt, vizet ad: 1 kilogramm jég (0°) + 79° meleg = víz s épen úgy 1 kilogramm víz + 536° meleg = vízgőz. Az egyik szilárd, a másik folyékony, a harmadik gáznemű; egy és ugyanazon test más és más hőmennyiséggel, vagyis más és más mozgási mennyiséggel. Mily óriási a különbség a gyémánt keménysége s a köneny illó volta közt; mennyi fokozat különböztethető meg

e kettő közt; ez óriási skálát nem alkotja más, mint a mennyiség, a mozgás mennyisége.

Azonban a fizika köréből a legszebb példákat arra, hogy előttünk valami új tulajdonságnak látszik, ami különben nem más, mint mennyiségi különbözet, a fénytan és a hangtan szolgáltatja. Fény, szín, hang! Ki volna képes leírni változataikat, olvadásukat? Változatosságuk az élet telje, bőségük a művészet föltétele. Van meleg, van hideg szín; — van erős, van lágy hang; — van éles, van szúró hang és szín. Midőn azt mondjuk: kék a búzavirág, piros a pipacs, akkor minőségi különbségeket jelzünk; midőn pedig azt mondjuk: ez erősen, az halkan énekli a felső «c»-t, akkor fölfogásunk szerint mennyiségi különbségekről van szó.

Pedig a kék búzavirág és a piros pipacs közt csak úgy van merő mennyiségi különbség, mint az erős és gyönge kék színváltozat közt: az «f» és a «c» közt csak úgy van merő mennyiségi különbség, mint az erősen vagy gyöngén énekelt, ugyanazon «f» hang közt. A szín az éther rezgése; a hang a levegő rezgése; amint ez a rezgés változik: úgy változik a hang és a fény vagy a szín. A rezgés kétféleképen változhatik: vagy úgy, hogy gyorsabban következnek egymásra az étherhullámok, vagyis hogy számuk egy másodpercben nagyobb lesz; vagy úgy, hogy számuk nem változik, de a rezgések hossza lesz kisebb vagy nagyobb. Ha a szám változik, vagyis ha egy másodpercre több vagy kevesebb rezgés esik: mi ezt a változást mint új tulajdonságot észleljük; ha pedig a rezgések száma ugyanaz marad s csak távolaik változnak: mi ezt a változatot ugyanazon hang és szín különböző erősségének tartjuk. Pedig mindkét tüneménynek oka csak a mozgás mennyisége, vagyis a szám.

A mezők ékességét tehát számokban lehet kifejezni! A kék színt, mellyel a búzavirág ékeskedik, az éther 700 billió rezgése képezi; a pipacs kirívó öltözetét 500 billió rezgés szövi. A közbeeső számok a szivárvány közbeeső színeit adják. A 700 billió természetesen nem más, mint az 500 billiónak növekvése; de előttünk a kék szín nem látszik fokozott vörös színnek, hanem egy egészen más, különálló tulajdonságnak. Ugyanez áll a hangra nézve. A legmélyebb hang, mely zongoráinkban foglaltatik, másodpercenként 33 rezgést végez; az ötször jelzett «c» pedig 4224 rezgést végez. E két hang közt hat oktáva fekszik. Hány különböző hang; s mégis e különbség nem áll másban, mint a rezgések folyton fokozódó számában!

Tagadhatatlan, nagyszerű világnézet; természetesen az anyagi világot értem s azt is annyiban, amennyiben működik. Erő, munka, eleven erő, energia s a mechanika valamennyi terminusa az egyedüli, tiszta fogalmak, melyek mindenütt érvényesülnek, hol anyagról s anyagi tulajdonságokról és erőkről van szó. Minden anyagi történés oly határozott valami, hogy számokban is kifejezhető.

Tehát az Isten nagy teremtése előttünk annyiban érthető, amennyiben számokban kifejezhető! Fönn az égen minden tünemény érthető lesz, nem végső okait, de a közvetetlen hatókat tartva szem előtt, — ha számokban kifejeztük; lenn a földön a testek fizikai és vegytani tulajdonságait megfejtettük, ha az atomerőket s az éthermozgásokat ugyancsak számokban kifejeztük. A szerves testekben is, t. i. a növényekben és az állatokban minden nem merően szellemi működés, amennyiben a testben megy végbe, a fizikai és vegytani erők hatása. Minden mozgás, legyen az önkéntes vagy szükséges, minden idegingerület mechanikus, vagyis számokban kifejezhető erők által megy végbe. Valamint kiszámíthatjuk a gőzgépben elégés által fejlesztett erőt és a munkát, melyet az erő végez: épúgy az állatban, a növényben, az emberben minden munka mechanikus erők működésével ⟨jár⟩; így a látásban van mechanikus erőkifejlés az idegekben, mely pontosan számokban fejezhető ki, s van a lélek működése, melyet érzéklésnek hívunk; hasonlókép a gondolkozásban van mechanikus erőfogyasztás az agy tömecseiben, melyet számokban fejezhetünk ki, mint akár egy lendítő kerék eleven erejét, s van a lélek működése, mit gondolatnak hívunk.

Az anyag minden erejét számokban kifejezni, — ez a természettudomány törekvése; — e számok által egy óriási egyenletben föltüntetni a világrend átlagos egyensúlyát, — ez fogja legjobban hirdetni, eltekintve a kinyilatkoztatástól, a természet rendjének szférájan belül azt, hogy mily nagy az Isten. Az Isten hatalmának és nagyságának érzete nem támad soha oly eleven, megkapó közvetetlenséggel lelkemben, mint mikor egy csendes erdőben állok; a nap heve és fénye lerezg a fák leveleire, s ezek e fény és a hő által szétbontják a levegőből vett szénsavat; a szénenyt megtartják, az éleny legnagyobb részét kilehelik; ez a széneny, mely a növényben különböző tömecs-csoportosulásokat képez, képviseli mindazt az erőt, mely a növény elégése által ismét kiszabadul. Már most, mily munkát végez ez a csendes erdő, mely a

szénenyt atomcsoportjaiban fölhalmozza, hogyha minden kilogramm széneny fölvétele által az illető atomrendszerek holt ereje 3½ millió kilogramméterre emelkedik, vagyis annyi erőt nyer, amennyi szükséges, hogy egy millió kilogrammot 3½ kilométerre emeljünk. Így mozog, így rezeg minden, s e láthatatlan mozgás és rezgés adja a természet minden pompáját s szolgáltatja azt az óriási erőrendszert, mely a világot fönntartja.

A szabadakarat és a testmozgási mechanizmus.

(1894)[7]

Bátorkodom két thézisemet előterjeszteni, amely a szabadakaratra vonatkozó egyik problémát akarja megoldani s egy bonyodalmas, de annál érdekesebb történést megvilágítani; a mellett pedig csak szűk térre szorul, hogy világosabb belátást nyujtson.

A két thézis a következő:

I. *Minden a szabad elhatározást megelőző folyamat* az ismerő és vágyó tehetségekben s az izomrendszerben egy pszicho-fiziológiai munka, mely egyrészt az akarat működésére megkívántatott külső föltételeket, másrészt az *akarat parancsainak kivitelére szükséges mechanikus erőt szolgáltatja.*

II. *A szabadakarat mechanikus erőkifejtés nélkül* — és pedig sem tulajdonképeni mechanikus lökés, sem mechanikus egyenértékű benyomás által — *viszi át a mozgási idegekbe és izmokba elhatározásait.*

Az aláhúzott mondatokban fejezem ki a vezérgondolatot, amely az akaratból kiinduló s a mozgató idegeket megindító determinációnak mivoltát öleli föl. A mozgás, pl. karom emelése, játszásom, szemeim irányítása, testtartásom mechanikus erők igénybevételével megy végbe; ezt a mechanikus történést előkészíti az akarást megelőző pszichofiziológiai munka, mely az emberben végbemegy, mielőtt akar valamit; erre vonatkozik az első thézis; azután történik a választás, vagyis a szabadakarat; azután, ha e szabad akarás valami testmozgást céloz, következik a mozgási ideg és izom determinációja. Más szóval: a külső világ mozgatja érzékeimet és izmaimat és a többi tehetségeket fölfelé egész az idea universalis-ig, a gondolkozásig; mindezt egy emelkedő vonallal jelezhetem, azután jön egy fönnsík, a szuverén akarat terri-

tóriuma, innen aztán megint lefelé indul a külső világba irányuló mozgás, melyet szintén lefelé ereszkedő vonallal jelezhetek: Az egyik az «agimur», a másik az «agimus»; az egyik iránya a fizikából föl a lelkibe, a szükségesből a szabadba, a causa efficiensből a causa finalis megalkotásába; a másik a causa finalis hatását jelzi lefelé. Az egyik a gondolatot érleli, mely a maga univerzálitásában alkalmas teret nyit az akarat szabadságának; a másik az ellenkező irányt jelzi; az idea universalis világánál az «én» determinálja magamagát s determinálja a testi mozgást s így hullámvetése lehat a fizikába.

Még azt is kell nyomatékoznom, hogy én e thézisekben nem tekintem magát a szabadakaratnak elhatározását, vagyis a választást. A szabadakarat jellemző és specifikus működése a választás két jó közt; ez a választás az akarat királyi, szuverén ténye előttem, melyet én itt teljesen föltételezek. Ez a működés eo ipso az akaratnak tulajdonképeni, tehát belső ténye; s ez a belső tény teljes és egész akkor is, ha szívszélhűdés éri az embert abban a pillanatban, amikor választott, mikor tehát az akarat magában már döntött; de e pillanatban a beállt szélhűdés az akaratnak rendelkezésére álló mechanizmust, értem az embernek egész ideg- és izomrendszerét, a parancs kivitelére már alkalmatlanná tette.

Ismétlem tehát, magát az akaratnak választását, döntését, vagy hívják, ahogy akarják, nem érintem, hanem föltételezem; az én két thézisem a mechanizmust érinti és pedig a mechanizmusban fejlődő folyamatot föl egész az akarat királyi trónjáig, belevéve a mechanizmusba a gondolatot is, — s azután a szabadakarat választása után, az akarathól kiinduló s a mechanizmusban lefolyó processzust az elhatározásnak kivitelében, s célom:

először, ezt a *kapcsolatot* a működésben levő mechanizmus és a szabadakarat közt *fölfelé;*

másodszor meg, a *kapcsolatot* a szabadakarat és a mechanizmus közt *lefelé* kidomborítani. Más szóval: követem a determináció folyamát fölfelé egész az akaratig, — onnan pedig *kiváltképen* érdekel az akaratból kiinduló *impulzus*, mellyel az akarat a mozgásban végrehajtja elhatározásait.

A determináció folyamát *fölfelé* követve úgy jellemezhetem a történést, hogy a mechanizmusban az erély mozgósíttatik és fölszereltetik; a mozgási erőforrások akcióra készen tartatnak; az érzéki és értelmi képzetek mozgási erőtele-

pekkel lépnek összeköttetésbe; a hajlamok és vágyak őserdeje mozgattatik: mi ez mind voltakép? semmi más, mint a mozgási erély fölhalmozásának folyamata, egy minden irányban használható és megindítható akcióra-képesítés! Mikép szerelődik ez föl? mikép épül ez föl? erre felelek az első thézisben.

Azonban ez a thézis csak előmunkálat ama másik fontos probléma megoldására, hogy mikép determinálja a szabadakarat a mechanizmust, mikép indítja meg a fiziológiai munkát az ideg és izomrendszerben? Fejt-e ki valami fizikai lökést vagy nyomást, mellyel, ha még oly parányi ez a lökés, — megindítja a mechanizmust? nem szenved-e hajótörést ez az erőcsempészés a szellemi régióból a fizikába az erőmegmaradás törvényén? Ezek, mint látják a tisztelt hallgatók, valóban fontos problémák, s megvallom, engem az erőmegmaradás törvénye indít e két thézisem kifejtésére; s kivált a másodiknak fölállítására, melynél fogva azt állítom, hogy a szabadakarat minden *mechanikus* vagy *mechanikus egyenértékű* determináció nélkül viszi át a mozgási idegekbe elhatározásait.

Vegyük fel az első thézist: minden, a szabadakarat elhatározását megelőző folyamat egy pszicho-fiziológiai munka, a fölszerelés, az akcióra-képesítés folyamata. Ez az előljáró pszicho-fiziológiai történés külső kelléke a szabadakarat aktusának. Ha növénydíszben pompázó kerthez hasonlítanám a szabadakarat előbb említett fönnsíkját, akkor a pszicho-fiziológiai történés a falakban s a feltöltött földben találja meg analogonját; mikor aztán a föld fel van töltve s minden egyéb kellék készen áll, akkor egy új, faltól és földtől egyaránt független tényező erejében, tudniillik a földbe vetett mag erejében, megindul egy új történés, a növény élete. Épígy áll a dolog az akarattal. A fizikai rendből kiindul a mozgás, s tényezőkbe vagyis szervekbe ütközik, melyekben életaktusokat determinál, ideg- és izommunkát indít meg, föl az értelmi észrevevésig, az idea universalis-ig; ez mind fal és feltöltött föld a szabad akarással szemben; e kellékek megteremtése után kezdődik egy új történés, egy új tény, az akarás. Hogy az akarás meginduljon, szükség van ez előljáró munkára, mely végkifejtésében motivumokat szolgáltasson az akaratnak. De ezenkívül szükség van e pszicho-fiziológiai munkára mint olyanra, mely energiát mozgósít az akarat elhatározásainak végrehajtására.

Ez a pszicho-fiziológiai munka négy lépcsőn emelkedik

föl a szabad akarat régiójába, úgyhogy az egyik állapot determinálja a következőt szükséges egymásutánban. A lépcsőzet a következő:

A külső világ behat érzékeinkre s ott az érzésben megteremt öntudati állapotokat, melyeket érzeteknek hívunk. Igy az étherrezgések szemünket érik s a színeknek s általuk az alakoknak érzetét ébresztik: ezer és egy tárgy tükröződik szemünkben, s észrevevésünk s figyelmünk egymásután egyes pontokra irányul, a többi szín és alak keretül szolgál. Ha ily észrevevés után be is húnyom szememet, halaványabb színekben megjelenik a tárgy, a vidék, az ember képe előttem. E képek be vannak nyomva fantáziámba, s ami még fontosabb, keresztül-kasul össze vannak szőve és csoportosítva más képekkel. Ha hallok valami különös, feltünő hangot, vagy ha ilyennek képzetét hívom elő magamban, akkor ez a képzet elémbe teremti az állatot vagy az embert is, akié ez a hang, — a helyet, az időt, egyes részletes körülményeket, melyekről jelenleg nem is álmodtam. Mindez a kép képzeletemnek gazdag s könnyen forgatható albuma.

Tudom, hogy a képzetek társítása nagyon közönséges és szinte triviális tárgy, de szükséges konstatálnom, hogy mi minden mozdul meg bennünk, mielőtt s mikor akarunk.

Ezennel a pszicho-fiziológiai történés második stádiumába lépünk. E stádiumban az izmok munkájával találkozunk. Minden képzettel össze van kötve bizonyos izommunka; mert az érzék természetesen nem működik anélkül, hogy az izmok munkát ne végeznének, lévén az érzék az élő testnek szerve. Mikor ez a szerv a külső világtól mozgásba hozatik s az érző ideg észrevevést eszközöl, akkor a szervet alkotó izmok mind megfelelő változást szenvednek. A szerv a mozgást befogadja; izmait a megfelelő helyzetbe hozza, úgyhogy a képzeteknek az izmokban bizonyos állapotok felelnek meg. Mi következik ebből? az, hogy ha a képzet a fantázia erejében reprodukáltatik s e képzettel eo ipso az ideg s az agyvelő valamelyes megrezdülése; — mert hiszen a nélkül a képzet, mely aktuáltatik, nem lehet, — ha, mondom, a képzet feltűnik, akkor maga után vonja a fiziológiai feltételeket is, melyek közt létesült; a fiziológiai feltételek közt pedig ott van a megfelelő izommozgás is, s így azt mondom, hogy a képzetek föltüntével, ha még oly lágyan, de mégis jelentkezik izommozgás is.

Erre nézve az élet maga a példák erdejét mutogatja; de legérdekesebbnek látszik előttem az a tény, mellyel szemben

sokan még nem értik önmagukat, s ez a következő : ha magas meredek fölött állunk, érezzük, hogy lefelé vonzatunk ; az egyik erre azt mondja, hogy ez képzelődés, — a másik, hogy ez kísértés, s ha circumcellióval beszélnénk, az azt mondaná, hogy az a kegyelem sugallata s a vértanuság angyalának szózata. Hogy minket valami lefelé húz, az tény. Kérdés : mi az? ez az izmok oly összehúzódása és kitágulása, szóval mozgása, amilyen az esésben beállana. Nem mondom, hogy oly erős mozgás, mintha tényleg esnénk ; de mégis valóságos izommozgás. Ezt érezzük. Honnan ez az izommozgás, mi determinálja ezt? hiszen nincs fizikai külső oka, s az izmok e nélkül, úgy látszik, mechanikus munkára nem indíttatnak? Az ott a *képzet*. Bennem föllép az esés képzete ; e képzetnek az izomrendszerben is megfelel bizonyos állapot, mert az érzések nem mennek végbe a nélkül, hogy az izom ne működnék. Eszerint minden érzés körül van véve izombenyomásoktól, s mikor az érzés jelentkezik, vagy mikor az érzés visszahívatik, akkor az izombenyomások is active lépnek föl. Ez az oka a lefelé való vonzatás érzetének.

Ha valakiben az idegközpontok izgatása túlságos erős s annak következtében az izommozgás is fölötte nagy ; megeshetik, hogy a meredeken álló ember tényleg leugrik ; ez a tünemény már a pathológiába vág.

Más példáktól bízvást elállok s ismétlem, a fiziológiai-pszichológiai munkának második fázisa az, hogy a képzet az izomrendszert mozgásba hozza. Tehát a képzet, mely az érzési idegben s az agyvelő érzési központjaiban lefolyik, összeköttetésben áll az izomrendszer, a testmozgás erőforrásaival, mondhatnám összeköttetésben áll a mechanikus mozgás telepeivel s azokat mozgósítja is mindannyiszor, majd lágyan, majd erősen, ahogy jön.

S ugyan mit akar az izommozgás? meg akarja valósítani a képzetet ; át akarja vinni a mechanikába a képzetet ; ez értelemben helyesen mondják, hogy *minden képzet törekszik megvalósulni;* az egyik erősen, a másik gyöngén a szerint, amint a képzet élénk vagy halavány. Néha észrevesszük, hogy szinte vonszol és ragad magával ; néha pedig oly gyönge, hogy egyáltalában nem merül föl az öntudat színvonala fölé. E nagy igazság képezi sok pathológiai állapot megfejtését, melyet a hipnotizmusban csodálunk. A hipnotizmusban — bár itt is találkoznak bizonyos kivételek, — az uralkodó képzet átlag érvényesül természetes következetességgel, s úgy látszik, mintha ott az akaratnak se híre se hamva nem

volna. Az uralkodó, illetőleg egyetlen képzet megvalósulása azonkívül föllép az állatok cselekvésében épúgy, mint az őrültek s a kisdedek viselkedésében; és pedig azért, mert a tényleges benyomás uralkodik az érzéki vagy az értelmiségnek vajmi kevés tért szorító lélek észrevevésében; azt teljesen leköti: így dominálván a lelket, a szabadakarat híjában, biztosan érvényesül is.

A képzet kiséretében járó izommozgás tehát a fiziológikus munkának második fázisa.

Térjünk most át a harmadikra.

A képzet nyomában járó izommozgás nem maga a vágy, hanem csak a képzetnek megfelelő izomállapot. Eddig tehát a képzetet csak úgy tekintettük, mint merő *tárgymegjelenítést*. Ezzel azonban e pszicho-fiziológikus történést még ki nem merítettük; mert a képzet nemcsak tárgyat jelenít, hanem az észrevevésben *bennfoglaltatik* az is, vajjon ez a tárgy nekem jó-e vagy rossz, kívánatos-e vagy kerülendő, s ez az oldala az észrevevésnek fölébreszti bennem az érzéki vágyat, az appetitus sensitivust. Ez új hatalom, melyet a képzet a lélek csendjében fölver, s mihelyt ez felébred, már nagy a zaj, a zenebona, a taszítás vagy a vonzás. Az élvezet vágya erős delejként magnetizálja a lelket; rögtön élénkebb színekbe öltözteti a képet, s így a képzet hatalmas előrenyomulással, szinte erőszakkal kíván megvalósulni. — Ha pedig a képzet tárgya rám fájdalmat és keserűséget hoz, akkor színei elhalványodnak s a megvalósulására törő izommozgás végleg elhal.

Az appetitus sensitivus ezen fellépése a képzet megvalósulásának chance-ait rendkívül emeli, ha élvezetről, — lelohasztja, ha fájdalomról van szó. Mivel pedig én most épp a pszicho-fiziológikus munkával, a pszichikus mechanizmus erélyével foglalkozom: azért reám nézve az érzéki vágy befolyása e mechanizmusba nagyon fontos. Ezt illetőleg a modern fiziológia és pszichológia kettőt konstatált, ami ugyan már előbb is ismeretes volt, csakhogy most szinte számtani kifejezésre hozatott a modern tudomány által; az első az, hogy az élvezetvágy élénkíti magát a képzetet, — a második az, hogy növeli az izomerőt. Mind a két tényező egyenesen kihat a képzet megvalósítására; mert minél élénkebb a képzet, annál erősebb az izommozgás, s ez indirecte növeli az izomerőt; — de azonkívül az öröm directe is villanyozza az izmot, s a dinamométer kimutatja, hogy az izomerő az örömben nő, a fájdalomban és szomorúságban pedig csökken.

Bámulatos tünemények jelentkeznek e réven. A nagy

öröm elragadja a lelket; a nagy fájdalom pedig, a szomorúság és ijedelem megbénítja úgy a tagmozgást, mint a benső szervezet edényeinek izmait; az örömben tevékenyek, a fájdalomban pedig restek és gyengék vagyunk.

Ily élénk sürgés-forgás, ily pezsgő élet csoportosul a képzet körül; *ennyi mozgási forrás nyílik meg* a képzet megvalósítására; ennyi erélytelep kezd mozogni a képzetnek a mechanikába, a fizikába, vagyis a külső világba való átvitelére akkor, amikor az értelem az érzés által determináltatva kiemeli a képzetből a fogalmat, az universale-t.

A *fogalom, ez a negyedik fázisa* a fiziológikus-pszichológikus munkának.

Mit állít elénk az idea universalis? Kiemeli az érthetőt a konkrét vonások békóiból, — kiemeli a jót a jelen élvezet varázsából, s ezáltal feltünteti nekem már nem ezt a jót itt, mely húz és vonz az érzék kötelékeivel, hanem megérteti velem a jót önmagában; képesít az itteni jót összehasonlítani más jóval; képesít reflektálni, hogy ez a jó az érzék java, s vele szemben áll más jó, a lélek java; élvezetet állít élvezet ellen; föltünteti, hogy a jövőben nagyobb jót várhat, ha a jelenben megveti ezt a jót itt; szembeállítja az egyesnek érdekét a közösség érdekével; szóval: az érzéki jó mellett kiemelkedik az idea universalis erejében a hasznosság, mely a jelen jót a jövő nagyobb jóért elhanyagolni indít, s azon fölül az erénynek, a rendnek java, mely a jelen jót földi haszon nélkül, sőt ideiglenes kár árán átkarolni indít. Az idea universalis az élvezetet az érdek, a kötelesség, a hősies erény ragyogó képeivel állítja szembe; — izzó fénybe helyezheti a nemesebb érzelmű lélek előtt a legnagyobb jót, föltüntetheti előtte maximumát az élvezetnek, minimumát a szenvedésnek, kiterjesztve kalkulusait az idő korlátain túl az örökkévalóságra.

Ime a pszicho-fiziológikus munka utolsó fázisa: *az idea universalis.*

Ez az idea universalis szükségkép megteremti az indeterminációt; a képzetek nyomában és kiséretében rajzó mozgalmak és vágyak közé és fölé emelkedik, mint megvilágosító és irányító nagy hatalom és az akarat elé terjeszti a képzetek és vágyak tárgyát raffinálva, pro- és kontra-érveivel. S mialatt eddig a képzet ébresztette az izommozgást és az érzéki vágyat, s az egyik állapot a másikát fizikai szükségszerűséggel eszközölte: addig az idea universalis, bár az érzékiből emelkedett ki, nem okozata az érzéknek és izommunkának, hanem

magasan fölöttük lebegve intéz és vonz; vonz és nem lök; causa finalis és nem efficiens.

A pszicho-fiziológikus munka e magaslatán, ahol az idea universalis villan ki az észből, ez az idea s a belátás világánál alkotott ítéleteink emelik, színezik, nyomatékozzák az akarat motivumait; amilyenek ítéleteink és ideáink, olyanok motívumaink; ha ítéleteink fönségesek, ha nevelés, ismeret, tapasztalás segíti felfogásunkat; akkor motívumaink is erősek és nemesek s hathatósan vonzzák akaratunkat. De csak vonzzák, amint vonzani szokott a jó, a szép, — s nem lökik mechanikus erőszakkal. Az akarat minden fönséges motívum dacára is érzi indeterminációját. A motívumok: az érzéki élvezet s a szellemi jó, az érdek s az erény egymással szemben állnak, de egyik részük sem determinálhatja a szabadakaratot fizikailag késztető determinációval. De bár az érzéki vágy s az izommozgások, s a képzet megvalósítására törekvő mozgalmak fizikailag korlátot találnak a gondolaton, az idea universalison, azért, ami tőlük telt, azt mind megtették: acheronta movent; fel van szítva az akció ereje, — mozgósítva van az izomerő, — föl van szerelve a pszichikus mechanizmus — meg van töltve mintegy a kivitelnek, a megvalósításnak erőműve, hogy az akarat önelhatározásának beálltával a választott tárgy megvalósíttassék.

Ezt értem én, mikor első thézisemben állítottam, hogy a szabad önelhatározást megelőzőleg az *érzéki ismerő, vágyó tehetségekben* s az *izomrendszerben* egy *pszicho-fiziológiai munka folyik*, melynek célja: *az akarat parancsainak kivitelére szükséges erőt mozgósítani, fölszerelve tartani.*

Áttérek most II. thézisemre, melyben azt állítom, hogy *a szabadakarat mechanikus erőkifejtés nélkül viszi át a mozgási idegekbe és izmokba elhatározásait.*

Minden, amit az I. thézisben felállítottam, tulajdonkép e problémának megfejtésére irányul. A probléma a következő: mikép indul ki a szabadakaratból az impulzus a mozgási idegekbe; mechanikus lökés vagy bármiféle más mozgás által-e vagy másképp? Mi lehet ez a «másképp»? ha kizárom a determinációnak mechanikus módját, nem marad más, mint az intencionális mód; ha kizárom a causa efficienst, nem marad más, mint a causa finalis. De mikép hathat idegre, izomra az intencionális, az eszmei ható? mikép érvényesülhet a mechanikában közvetlenül ható, mozgató tényezőkép a causa finalis? mert az eszme, a finis, csak ismerő tényezőket mozgathat, de nem ismeretet nélkülöző hatókat, milyenek

az idegek s az izmok. S hogy egyszerűbb szavakba öltöztessem a kérdést, azt mondom, az akarat vagy meglöki — ha még oly gyenge indítással — az ideg- és izommechanizmust, vagy pedig mechanice semmit sem indít, semmit sem lök, hanem *a megejtett választás által*, mellyel a különböző, eléje terjesztett jók közül *egyet* választ, *ebből az egyből döntő, a többi motívumot erejéből kivetkőztető, s a többi gondolatot vagy képzetet háttérbe szorító motívumot alkot, amely azután ép ezen domináló jellegénél fogva megvalósulni siet, vagyis erősebbé tételvén ép az akarat döntése folytán, a mechanizmust fizikai szükségességgel a maga számára hozza mozgásba?*

Nézetem szerint ez utóbbi az igaz, vagyis, hogy a szabadakarat nem determinálja a tagmozgást mechanice.

Érveim: *a)* mert fölösleges az erők egyenértékének törvényét ez oldalról megtámadni. E törvény szerint erő nem teremtetik és nem is vész el. Akik a szabadakarat jelen problémájában a mechanikus determinációt kívánják, azok az egyenértéket nem fogadják el teljesen, hanem csak nagyjából és körülbelül, vagy ha elfogadják, azt mondják, hogy a mechanika törvénye itt, hol pszichológiai történéssel érintkezik, eo ipso nem alkalmazható. Azt megengedjük, hogy az akaratból származó mechanikus determinációnak esetében sem, vagyis ha valaki a szabadakaratból folyó mechanikus determinációval akarná megoldani a problémát, hogy, mondom, akkor sem lehetne ráfogni, hogy ő az erő egyenértékének törvényét annyiban tagadja, amennyiben ezt a törvényt a tapasztalat és a számítás ellenőrzi és kimutatja, mert az akaratból jövő mechanikus impulzus oly kicsinek vétetik, hogy észrevehetetlen, s mint az egyik író megjegyzi, ha egy vagónt mérünk, hogy hány métermázsát nyom, a legkényesebb mérleg sem fogja észrevenni két egymásután következő mérésben, hogy az első méréskor a vagónra egy légy szállt le, s a második mérésben már nem volt ott, hanem elrepült. Az akarat mechanikus lökéseit is aránylag ily finomaknak és elenyészőknek s velük szemben az egyenértéket megállapító mérlegelést darabosnak veszik fel. Mégis azt gondolom, hogy ahol nem szükséges az erők egyenértékét bolygatni s a törvény érvényesülését kétségbe vonni: ott azt ne tegyük. Az ily eljárással mindig nagy ellenszenvet ébresztünk a természettudomány táborában.

Sokan ezt az érvet talán csak az opportunizmus sugallatának s túlságos engedékenységnek veszik; de nem tudom, hogy miért kössük magunkat a mechanikus determinációhoz,

mikor a természettudomány részéről ellenkezést kelt, s mikor mi a mechanikus determinációt bebizonyítani nem birjuk. Mi csak az ignoranciával takaródzunk, s azt mondjuk, hogy az erők egyenértéke oly homályos és nem preciz, hogy abba a térbe bátran beleállíthatjuk a mechanikus lökést, mely az akaratból származik.

b) Nem tehetjük föl, hogy a szabadakaratból jövő determináció le a mozgási idegbe s izomba más úton jár, mint a szükséges akarat, a természetes, ösztönszerű akarat determinációja. Már pedig az ösztönszerű akarás esetében a determináció nem valami külön indítás és lódítás által, hanem a *képzet döntő, késztető jellege, az előtérben álló, egyetlen ismeretkép s az azzal összekötött izommozgás révén történik:* tehát a szabadakarat is azáltal determinálja a mozgást, hogy választása által a kiválasztott képzetnek döntő és kizáró jelleget ad, túlnyomóvá teszi, s ezáltal az ellentétes képzeteknek megfelelő izommozgások egyensúlyát megzavarja; az ekkép túlnyomóvá tett képzet azután természetesen megvalósulni siet, vagyis a mozgás azon irányban megindul.

Ez érvet röviden illusztrálnom kell. A szükséges, ösztönszerűen működő akarásnál nem keresnek külön mechanikus impulzust az akarat részéről; mert nem lévén ott szabad akarásról, tehát indeterminációról szó, az *egyedül álló s kizárólag domináló percepció*, s a kiséretében föltünő vágy determinálja a mozgási idegeket; pl. ha veszedelmet látok, futok a nélkül, hogy ezt választottam volna, de bizonyára *akarok futni;* ily esetben az egyedül álló percepció megvalósul. De a szabad akarásnál, a perceptiv folyamat az idea universalisban, a gondolkozásban indeterminációt nyer és nem csap át a mozgási idegekbe és izmokba; a motívumok egymással szembenállnak; már most miáltal indul meg a mozgási ideg és izom tevékenysége? azáltal, hogy az idea universalisban megakasztott pszicho-fiziológiai folyamat, mely a *reflexió által szerteszéjjel árad*, az akarat választási aktusa által *egy mederbe szorittatik* s így a külsőbe irányuló kihatás megindul, a képzet megvalósul. Ez a «*mederbe való szorittatás*» nem mechanikus, hanem intencionális, — nem fizikai, hanem ismereti történés.

Még valamit! Mikép gondoljuk azt, hogy a választási aktus által *mintegy egyedül állóvá s kizárólag dominálóvá* tétetik az egyik ismeret-kép? Erre nézve a következőket jegyzem meg. Mechanikus tekintetből a képzeteknek és vágyaknak megfelelő izommozgások a szabad akarat döntése előtt úgyahogy egyensúlyt tartanak; az akaratnak épen ez jellemzi

szuverén állását, hogy az izommozgások közt egyensúlyi indeterminació kap lábra a gondolkozás folytán, s ezen indeterminación épül fel a szabadakaratnak indeterminációja is. Mi érezzük ezt az indeterminációt, amelyben bennhagy minket egyrészt az *érzéki jó*, mely nem homályosítja el az értelmi jót, másrészt az *értelmi jó*, mely nem szünteti meg az érzékinek varázsát; az előbbi lefelé, az utóbbi felfelé vonja az akaratot. Ez indeterminációnak az akarat vethet véget, azt mondván: *ez jó nekem, ezt akarom*. Ez ítélet által az én egész lényem a választott jó felé hajlik, s a választott jóból ép ez odahajlás által döntő motivum lesz. Ebben megegyeznek az új pszichológia kiváló jelesei: Maine de Biran, Dolfus, Renouvier, kik hangoztatják, hogy a szabadakarat alkotja meg a maga motívumait; s ez Aristotelesnek is tana, aki azt hirdeti, hogy az aktus, mely által erőt öntünk a motívumba, választási aktus, a szabadakarat választási ténye.

c) Az analógiából argumentálok. Az akarat egészen szellemi, s aktusai is egészen szellemiek és az anyagtól függetlenek; kívülállnak — mondhatni — az anyagon; a lélek ugyanis, amennyiben akar, annyiban nincs elmerülve az érzék be. Valamint már most — mondom ezek után, — az élet nem a lélekből folyó mechanikus behatás, hanem a formának sajátos kifolyása, s valamint a testben, bár él, minden anyagmozgás az anyag erőivel, vagyis a test mechanikus erőkészletével fedeztetik s nem a lélek valamiféle mechanikus erőátszármaztatásával: úgy az akarat determinációja sem történik mechanikus úton, értem azt a determinációt, mellyel az izommozgást megindítja.

Némelyek azt mondják erre, hogy az akarat «per applicationem virtutis suae» indítja meg az ideget, s hogy ez az «applicatio virtutis» nem mechanikus lökés; hanem ez a kifogás nem oldja meg a problémát; mert az «applicatio virtutis»-nak, ha ideget mozgat, van mechanikus egyenértéke az általa megindított mozgásban; tehát mechanikus erőnövekedés alakjában fog kifejezésre jutni s így mindig igaz lenne, hogy az akaratból mechanikus mozgás eredne.

d) Tény, hogy az akarat ereje a hit vagy a belátás révén az *egy* gondolathoz való merev ragaszkodásból, az *egy* gondolatnak uralkodásából származik a lélek minden más képzetei és indulatai fölött. A hősök azok, kik egy gondolatnak élnek s azt a maga fényében semmi mástól beárnyékolva rögzítik. A vértanúk lelke előtt a koszorú lebeg, mellyel Krisztus int feléjük, s e gondolat boldog uralkodása alatt

kitartanak és kitűrnek kínt és halált. Az ő akaratuk erős a hitük által megalkotott, uralkodó motívum alapján. Ez a motívum nem ráncigál és nem lök, hanem világít és vonz. S minél erősebb és hatalmasabb az ekként általunk alkotott motívum, s minél lelkesebben szeretjük: annál erősebben akarjuk, s mert erősen akarjuk, lesz döntő, s következőleg a pszichikus mechanizmusban fizikai szükségességgel megvalósul. — A másik véleményben az erősebb akarásnál alighanem erősebb s a gyengébb akarásnál gyengébb impulzust ad az idegbe a szabadakarat; már pedig ez nem függ össze mindazzal, amit e kérdésben biztosan tudunk. Ugyanis a mozgási energiát, az ideg- és izommegfeszülést a szervezet mechanikus erőkészlete szolgáltatja, amely erőkészlet mozgósíttatik az erős motívumokkal összeköttetésben álló s hevesen föllépő képzetek révén. — Az erősebb vagy gyengébb mechanikus impulzus számításba e munkánál nem jöhet, hiszen észrevehetetlen, s azonkívül a szikrának nem kell erősebbnek lenni, ha ¼ kiló vagy ha ezer mázsa puskaport gyujt meg. Az erőkülönbség ugyanis e két robbanásnál nem a gyujtószikra kisebb és nagyobb hatályából való. — *Ha pedig a mozgási hathatósság nem a mechanikus impulzusból, hanem az izomerő telepeiből való, s ezek az erőtelepek pedig a képzetek és vágyak és motívumok révén sokkal jobban függenek össze és mozgósíthatók:* azt gondolom, hogy fölösleges mechanikus lökés alakjában gondolni azt a determinációt, mellyel a szabadakarat a testmozgást megindítja.

Ezek érveim, melyeknél fogva én inkább az akaratból kiinduló determinációnak ezt a — ha szabad mondanom — intencionális és finális módját pártolom.

A lélek létezésének empirikus bizonyítása.

(1903)[8]

A tudománynak iránya manapság nem metafizikai, hanem empirikus; nem akar okoskodni, s a dialektika s a szillogizmus fegyvereivel hódítani; neki inkább a kés s a fogó tetszik. Nem kíván az ideák empirikus egének felhőtlen boltjai alatt repülni, hanem e földön járni, s ugyancsak itt tapasztalni, szemlélni és látni. Még ami metafizikai igazságot átvett az elmult idők filozófiájának inventáriumából, még azt is empirice szeretné bizonyítani, így pl. a lelket s annak halhatatlanságát. Lélek s halhatatlanság, ezek metafizikai tények; azokról nincs szemlélet, annyira nincs, hogy a lélek önmagát sem ismeri föl közvetlenül önmagában s nem szemléli önmagát saját lényegében; önmagunkról csak annyiban van ismeretünk, amennyiben élettevékenységünkről van közvetlen tudatunk, s az élettevékenységnek sajátságaiból, tehát következtetések által jutunk rá annak ismeretére, hogy van lelkünk, hogy az a lélek egyszerű, szellemi, hogy halhatatlan. De mennyivel biztosabbak volnánk minderről, ha a lelket látnók, ha vele a test halála után is közlekedhetnénk, s ha halhatatlanságáról így adatok alapján meggyőződnénk!

E kívánalomnak tesznek eleget a spiritiszták. Ők nem érik be a lélek szellemiségének vagyis inkább halhatatlanságának metafizikai bizonyításával, ők pozitíve akarják kimutatni, hogy van lélek, s hogy az a halál után is fönnmarad és meg nem hal soha. Ők ezt nemcsak tudni, hanem látni s tapasztalni akarják, s a halhatatlanság megfogyatkozott hitének fölélesztésére a spiritizmust emlegetik egyedüli, hathatós eszköznek. Híres embereknek hosszú sora van e véleményen; Perty, Zöllner, Fichte, Ulrici, Wallace, Edmonds, Du-Prel minden filozofálásnál hathatósabb halhatatlansági bizonyítást a spiritizmustól várnak. S hogy a spiritizmus tényleg térít, azt tapasztaljuk. Legalább is megtöri azt

a materialisztikus terheltséget, melynél fogva az emberek szinte bambák s inaszakadtak lettek, s ami nem nyom kilókat, s nem terpeszkedik méterhosszúságban, azt nem veszik föl létezőnek. A valóság az anyag, s ami nem anyag, az nincs; ez a mai világ filozófiája. Ezt a filozófiát rettegésbe ejtette az okkultizmus, spiritizmus, s szinte láz töri az elanyagiasodott agyvelőket, mikor rájuk kényszeríti magát kelletlen vendég gyanánt a belátás vagy legalább a sejtelem, hogy lám, mégis csak nem a méter vége a valóság határa, s úgy látszik, hogy van még más világ is az anyagon kívül. Sokan térnek meg a spiritizmus révén s e kerülő úton jönnek vissza az egyházba, meggyónnak s keresztény életet folytatnak, mert hiszen ők már nemcsak hiszik, hanem tapasztalták is, hogy van lélek, van egy más világ s abban élnek a halhatatlan lelkek és szellemek.

A spiritisztákkal szemben a legszélsőbb-bal-ellenzéket azok képezik, kik a szellemekkel való érintkezést egyáltalában lehetetlenségnek mondják s így a lélek létezésének tagadását a közlekedés összes módjainak kizárásával szépítgetik s takarják.

Bizonyítékaik nincsenek. Mik is legyenek? A lélek természetéből vont bizonyíték, hogy a szellem kiterjedéssel nem bírván, a fizikán kívül áll, bizonyára semmit sem ér. A kiterjedés hiánya csak azt bizonyítja, hogy a lélek nincs a fizikai tényezők sorában s hogy nincs lefogva a hatás és visszahatásnak bonyodalmas hálójába; de semmicsetre sem bizonyítja azt, hogy ereje sincs a térben való megnyilatkozásra s következőleg arra, hogy a fizikában észrevehetővé tegye magát. A lélek olyan, hogy közvetlenül a fizikai hatók révén nem jutunk rá s nem akadunk bele, le nem foghatjuk s be nem zárhatjuk őt, de ha Isten megengedéséből s annak a másik világnak, melynek útjait s törvényeit nem ismerjük, szokásaiból, akar a mi világunkkal közlekedni, bizonyára bele tud állni a mi fizikánkba s tud erőt kifejteni, melynek a térben s az időben lesz nyoma.

Ily stádiumban a kérdés még egészen általános s inkább elméleti mint gyakorlati. Térjünk át tehát a gyakorlatra, vagyis vegyük fontolóra a lélek megjelenésének s megnyilatkozásainak történelmi tényeit. Vannak-e s emelhetünk-e ki belőlük pozitív bizonyítékot a lélek valóságáról s halhatatlanságáról?

Mi bizonyára nem tagadjuk sem a lélek létezését, sem a lelkeknek s a szellemeknek különféle megjelenéseit. A keresz-

ténység alapigazsága sem egyéb, mint a lélek halhatatlanságának fölséges s dicsőséges megnyilatkozása, mert a föltámadt s apostolainak s sok másnak megjelent Krisztus önmagában a legempirikusabb bizonyíték azirán t, hogy a lélek halhatatlan; annyira halhatatlan, hogy a testet is halhatatlanítja a föltámadásban. A szenteknek élete hasonlóképen a jelenések misztikus sugárzásába van foglalva, s akik ily jelenések részesei lettek, azoknak világos, hogy empirikus bizonyságuk van a lélek létezéséről a halál után. Mi tehát sem az elmélet, sem a történet tekintetében nem állunk a tagadás álláspontjára. De a spiritiszták ezzel be nem érik; ők nemcsak azt állítják, hogy a lelkek megjelenhetnek — hisz ezt mi is mondjuk — hanem azt hirdetik, hogy a lelkek az ő üléseiken jelennek meg, s hozzá még azt is, hogy a lelkek megjelenése nem valami rendkívüli, s csodaszámba menő dolog, hanem az empiriának, a tapasztalatnak egy közönséges útja, amely úton bárki biztos ismeretet, mert tapasztalatot, szerezhet magának a lélek létezéséről s halhatatlanságáról. Nekik a lelkekkel való érintkezés az egész világ számára nyíló kísérletezési út, s ez úton époly kísérleteket tehetünk a titokzatos lélekről, mint a fizikai laboratóriumban a villamosság titokzatos erejéről. Csak eszköz kell hozzá, médium. Azért hirdetik, hogy a spiritizmus a halhatatlanság hitének iskolája, melyben a szétfolyó, metafizikai ismeret látássá s tapasztalattá sűrűsödik s az árnyszerű gondolatból eleven, erőteljes meggyőződés válik. Mindenki Mózessé lesz, «qui invisibilem tamquam videns sustinuit».

Mi tehát a mi véleményünk?

A mi véleményünk mindenekelőtt az, hogy a lelkek nem a kísérletezés tárgyai, s hogy azokat bárkinek s bármikor citálnia nem lehet. Ezt a véleményünket fönntartjuk még abban az esetben is, ha valaki a spiritizmus tüneményeit nem a lelkeknek megjelenésével, hanem az ördögi hatalomnak föllépésével magyarázná. El nem bírom gondolni, hogy a lelkek s még az ördög is, unatkozó embereknek bármikor szolgálatjára legyenek, hogy őket mulattassák. S ha ilyen e jókedvű lelkeknek hangulata, miért kellenek ahhoz azok a fizikai segédszerek, milyenek az asztalok, a korongok, a ceruzák, vagy azok a pszichológiai médiumok, milyenek az ideges leányok? Elgondolható-e az, hogy az a természeten kívül álló szellemi tényező ily eszközökhöz kösse magát s ezeket elengedhetlen kellékül megkívánja? Minden erre adható felelet, mely a szellemi világ titokzatosságára appellál

vagy arra utal, hogy mi annak törvényeit nem ismerjük, nem bírja megoldani nehézségünket, mely épen abból a körülményből származik, hogy a spiritizmusban a túlvilági tényező, mely pedig szabadakarattal bír s bizonyára nem nézi játéknak az életet s a világot, lenyügöztetik a fizikai hatók közé, s ha ezek megvannak, szinte szolgánk gyanánt szerepel.

Nem mondom én ezzel, hogy a spiritizmus tüneményeiben sehol és soha sem fordul elő, hogy természeten kívüli erőre kell appellálnunk; ha ezt mondanám, nem járnék el positive és exacte s oly indukciót csinálnék, mely az adatokon túlterjed; csak azt mondom, hogy ami a fizikai történéssel törvényszerűen — értem itt ezalatt azt, hogy rendesen, — föllép, az gyanút ébreszt bennünk túlvilági eredete és volta iránt s arra ösztönöz, hogy természettudományos megfejtést keressünk neki.

Ismétlem, ez egy eligazító, heurisztikus elv s nem egy formulázott thézis, s nem terjeszkedik ki a spiritizmus minden adatára, hanem a rendesekre, s nevezetesen *a médiumosokra*.

Már Bonniot, a jeles jezsuita «Le miracle et les arts medicaux» című kiváló művében óva int, hogy ne hozakodjunk elő a médiumos kísérletek s a világos-látás csodálatos adatainak magyarázására mindjárt természetfölötti, jobban mondva természeten kívüli befolyásokkal, hanem igazítsuk figyelmünket valami az emberben lakozó erőre, mely nem lép öntudatunkba, s mégis közvetíteni képes képzeteket. A világos-látásnál figyelmeztet minket, hogy a legtöbbször a médium csak annyit tud kisütni, ami valamiképen az ő, vagy az őt szellemileg befolyásolók öntudatában él, vagy ha nem is öntudatában, de legalább az agyában valamikép le van téve. Sok képzet pihen bennünk, mely már nincs öntudatunkban, de még nincs kitörülve agyunkból, s alkalmas befolyások közt ismét fölébred és jelentkezik; kivált médiumos állapotban, ami végre is túlideges, beteges jelenség. Az «Egyházi Közlöny»-ben megjelent igen tájékoztató cikkben a «Spiritizmus és miszticizmus»-ról nagy meglepetésemre nemkatholikus tekintélyek majdnem úgy nyilatkoznak ide vonatkozólag, mint P. Bonniot. E tárggyal nem foglalkozók ugyan könnyen megütköznek egyik-másik kifejezésen, milyen pl. a «hátsó öntudat» s effélék, de e különös kifejezések alatt végre is nem értünk mást, mint azt, hogy van a lélekben egy nagy öntudatlan régió, vannak benne öntudatlan folyamatok, melyek bizonyos körülmények közt szellemi kifejezést nyernek.

Igy pl. Riemann «hátsó öntudatnak az emberi öntudatban bizonyos értelemben már feledésbe ment, de még öntudatlanul meglevő képzeteinek összeségét érti. Olyan gondolatok, fogalmak és képzetek alkotják tehát a hátsó öntudatot, melyekről nem tudjuk világosan, hogy szellemi birtokunkban vannak, például egy rég látott táj képe, melyre éveken át nem emlékeztünk s mely hirtelenül újra fölidéződik külső indítóok nélkül, az egész idő alatt is megvolt bennünk, a nélkül, hogy tudtuk volna.» Sok ilyenféle képzet pihen bennünk, mely azután izgatottabb állapotunkban előlép. Nem tudjuk, hogy honnan veszi magát, nem tartjuk magunkénak s kinyilatkoztatásnak vesszük. A különös körülmény csak az, hogy e «kinyilatkoztatások» teljesen megfelelnek annak a szellemi szférának, melyben a médium s a vele összeköttetésben állók mozognak.

Igen, de honnan ez összeköttetés s mi idézi azt elő? Mindenesetre ez a legnehezebb kérdés! Hogyan hatnak el az egyiknek képzetei a másiknak agyába? P. Bonniot egyes csodálatos tüneteknél, nevezetesen a lyoni Petetin doktor kísérleteinél határozottan a villamosságra utal, mint amely ott biztosan szerepelt. S ime Riemannak «Ein aufklärendes Wort über den Spiritismus auf Grund praktischer Erfahrungen und wissenschaftlicher Studien» című műve szintén erre az álláspontra áll. Van valami összeköttetés s valami közlekedés a médium s a vele összeköttetésben állók közt. Mikor azt mondjuk, a «vele összeköttetésben állók», ezzel csak tényt fejezünk ki, de magyarázatát nem értjük. Riemann a Grollféle villamos theoria felé hajlik. Nekem a médium úgy tűnik föl, mint egy túlizgatott s a legfinomabb benyomások fölvételére képes idegszervezet, mely bizonyos irányban csupa érzés és élet, s azért a «vele összeköttetésben álló» szervezeteknek számunkra észrevehetlen benyomásait is fölfogja. Szinte lágy és szétfolyik, s könnyen idomul. Mintha saját egyéniségéből kivetkőződnék s mással azonosítaná magát. Ez értelemben igaz Hudson-nek idézete ugyanott: «A médium szubjektív én-je a szuggesztió hatása alatt tényleg valami megholt szellemének tartja magát... Intelligens szubjektum aránylag könnyen vihető rá, hogy bizonyos számú jellemet alakítson... mindig azon hiszemben, hogy tényleg azonos a képviselt egyéniséggel. Sok színpadi hipnotizőrnek erősen ügyelni kell, nehogy a mutatványaiknál szereplő személyek spiritiszta jelenségeket idézzenek elő.» Az emberi lélek e titokzatos, szuggesztív s autoszuggesztív befolyásait s a bennük

nyilvánuló erőket s képességeket mind latba kell vetnünk, ha a spiritizmus jelenségeiről abban az irányban ítélni akarunk, hogy mit kell természetes s mit természeten kívüli erőknek tulajdonítanunk.

Ennyit a spiritizmusról általában.

A további kérdés már most az, hogy fölleljük-e a spiritizmusban a lélek halhatatlanságának empirikus bizonyítását?

Feleletünket erre a kérdésre igen egyszerűen és világosan fogalmazhatjuk: *a divatos spiritizmus* a lélek halhatatlanságának empirikus bizonyítását tudományos bizonyossággal eddig nem szolgáltatta.

Hogy mi lesz később vele, azt nem tudjuk; de eddigelé pozitív, exakt halhatatlansági bizonyítékot a spiritizmus nem szolgáltatott.

E kijelentésünket meg kell magyaráznunk. Mi nem vetjük el a spiritizmusnak esetleg bizonyító adatait, annál kevésbbé jelentjük ki azt, hogy ezúton empiriához jutni lehetetlen; nem, azt nem állítjuk; mi csak annak kijelentésére szorítkozunk, hogy úgy, amint most áll a spiritizmus, szigorúan tudományos, empirikus bizonyítást a lélek létezéséről s halhatatlanságáról nem szolgáltat.

Tagadhatatlan tény, hogy van a spiritizmusban sok bámulatos jelenés s meglepő adat, melyeknek láttára természettudósok s nagyhírű férfiak is megadták magukat s nem röstelkedtek bevallani, hogy őket a spiritizmus teljesen meggyőzte a lélek halhatatlanságáról; s mi mégis kénytelenek vagyunk kijelenteni, hogy a spiritizmus, amint az most végzi kísérleteit, nem elégít ki minket s tudományos bizonyosságra nem tudja emelni a halhatatlanságnak empiriáját.

Két okból kényszerittetünk ez állásfoglalásra.

Az első ok, mely javalja tartózkodó viselkedésünket, az a körülmény, hogy a most divatos spiritizmus úgynevezett séance-ai sehogy sem teszik az emberre az exakt kísérletnek benyomását. A csalás s a csalódás nincs kizárva. Sőt az egyes mutatványokban nagyon is sok csalás és szemfényvesztés, szuggesztió s bűvészet játszik közbe. A leleplezések gyakran minden hitelüktől fosztották meg a spiritiszta nagymestereket, s bűvészi mutatványok fokára szállították le ez üléseket. A titokzatosság s a félhomály, mely az üléstermet hangulatossá teszi, az andalító zongorajáték, mely a szellemek lépteinek zaját elnyeli, az igézet, melyet kifejteni igyekeznek, mindez nem az exakt kísérletezésnek útján jár s nagyon alkalmas arra, hogy a szereplő tényezők szálait művészíesen

összebonyolítsa. Mire való mindez, ha igazán látni s tapasztalni akarunk? ! A leleplezett csalások különben is megrendítették a közönségnek spiritiszta hitét.

E miatt kell nekünk a lélek halhatatlanságának ez empirikus bizonyításával szemben tartózkodó álláspontra helyezkednünk. Ahogy a dolgok most állnak, ítéletet róluk nem mondhatunk. Lehet, hogy később a spiritiszta-mutatványokba tisztább betekintésünk lesz; de ez idő szerint az nincs meg; nem látunk világosan.

A katholikus apológia most az egész vonalon e tartózkodó álláspontra helyezkedett. Három tekintélyre hivatkozhatunk, kik e tárgyról nyilatkoztak. Az első, Schanz, így ír: «A jóindulatú emberek közt sem hiányzanak olyanok, akik meg vannak győződve, hogy a spiritizmus képes a lélek halhatatlanságát positive bebizonyítani.

Én ugyan nem vagyok hajlandó a spiritizmust rövidesen elítélni s azt humbugnak kijelenteni, de nem tagadhatom, hogy a médiumoknak sokszoros leleplezése, a körülményes készülődés a félhomályban lefolyó ülésekre, a szellemeknek gyakran semmitmondó feleletei nagyon alkalmasak kételyt s gyanút ébreszteni bennünk, még abban az esetben is, ha az exakt tudománynak nagynevű emberei állnak jót az igazságért.» Hasonlóképen nyilatkozik Knabenbauer: «Ha tüzetesebben nézünk utána a dolognak, azon vesszük magunkat észre, hogy a spiritiszta tényeket nem igen használhatjuk a lélek halhatatlanságának bizonyítására. Mindenekelőtt ugyanis azt látjuk, hogy az, amit spiritizmusnak mondanak, valósággal egy kibogozhatlan csomó, melyben össze-vissza-csomósodik a legkülönbözőbb befolyásnak szála, kezdve a csaláson, s a bűvészi «kokkolorin» egész a démoni hatalmak érvényesüléséig; már ez a körülmény egymagában is eléggé bizonyítja, hogy a spiritiszta tényeket általános bizonyítékul nem használhatjuk.» Harmadik helyen idézhetem Kneib Fülöpöt, ki «Die Beweise für die Unsterblichkeit der Seele» című művében így ír: «Ha az elköltözött lelkeknek egész sora úgy jelennék meg a spiritizmus kísérleteiben, hogy a tudományos kritika szempontjából e jelenéshez kétség nem férne, akkor megállná helyét az indukció. Jóllehet pedig a spiritiszta irodalom sok érdekes jelenésről tud beszélni s adataiból ki nem fogy, de a kétséget ez adatokról letörülni, azt onnan száműzni nem bírja . . . De nincs kizárva az a lehetőség, hogy idővel ez a bizonyításmód is alapos bizonyítékot szolgáltat majd a lélek halhatatlansága mellett». (105. l.)

E véleményekben a kímélet párosul az argumentum jövendő kialakulásának reményével; legalább is nem csapják be előttük az ajtót, mondván: itt minden törekvés agyrém, s jót nem várhatunk.

Pedig a spiritiszták nem működnek közre eljárásuknak s bizonyítási módjuknak exakttá tételében, sőt a maguk részéről mindent elkövetnek, hogy hitelüket elveszítsék s a «pozitív kimutatását» a halhatatlanságnak alaposan kompromittálják. A Rothe Anna-féle pörök ugyancsak nem szereznek nekik hitelt, s a szellemeknek fotografiái teljes sötétséget borítanak az exakt vizsgálódásokra! Nem csodálkozunk azon, hogy a spiritiszták amily mértékben pozitívek, oly mértékben elanyagosítani akarják a lelket, de a fotografálás mégis csak túlpozitív eljárás. Némely üléseken már a fotografiákkal sem érik be, hanem a szellemek lábanyomait is fölfogják az eléjük hintett lisztbe. A szellemek azonban csak sötétben járnak s impresszáriók nélkül meg nem jelennek. Hogy miféle szellemek lehetnek azok, melyeknek lábanyomát a spiritiszták bámulják, kitűnik abból, hogy a lenyomat alapján az ülésen jelenlevő egyetemi orvostanár a hüvelykujjon izületi lobot konstatált. Ezt az izületi lobot a «szellem» aligha kapta a túlvilágon!

A második ok, mely miatt a spiritizmus adataiban nem látunk pozitív halhatatlansági bizonyítékot, az, hogy még ha ki is volna a tényekben mutatva a természeten kívüli hatónak szerepe, de nincs kimutatva, hogy azok a szereplő szellemek lelkek-e, s nem ördögök? Igaz, hogy ez a különbség nem dönti meg a spiritizmusnak jelentőségét a materializmussal szemben, mert a szellemi világnak ilyetén megnyilatkozása egyaránt halálos csapást mér a materializmusra, akár lelkeknek, akár szellemeknek jussunk a pozitív bizonyítás révén a nyomára, s a halhatatlanságnak hite akkor is tért foglalna, mert megnyílnék az anyagot mádó bamba szem; de pozitív s exakt bizonyításnak a lélek halhatatlanságáról ez eljárást még sem tekinthetnők. Mindez ugyanis akkor is történhetnék, ha az embernek nem volna halhatatlan lelke. Elég ahhoz a szellemeknek léte!

Ezt a két okot szem előtt tartva, arra a következtetésre jutok, hogy empiriára abban az értelemben, hogy a lelket közvetlenül megfogjam s mechanice érintkezzem vele, a spiritizmus adataiban nem akadok; de van más, ha lehet azt mondanom, közvetett empiria, mely a lelket ha nem is közvetlenül önmagában, de valami fátyolfélében mutatja

be nekem. «Közvetett empiria?» kérdi ta'án valaki, mi lesz az más, mint tényekből való következtetés? Igen, tudom én azt, hogy az a közvetett empiria itt nem az a szoros értelemben vett pozitív, exakt bizonyítás, s nem akarok disputálni azzal, ki ezt az empiriámat tulajdonképeni következtetésnek mondja; de csak azt akarom vele kifejezni, hogy az a köz, mely a lélek s a tapasztalati látást élvező szem közé ékelődik, valami oly finom s átlátszó fátyol, hogy szinte nem is fátyol, s nem hagyja nélkülöznünk a közvetlen tapasztalatnak ránk gyakorolt hatását. Valamint, mikor a lábnyomot látom, akkor is következtetve ismerek rá emberre vagy lóra, vagy kutyára, melynek nyomát látom, de ez a következtetés oly közvetlen, hogy szinte el van söpörve benne a köz egészen: úgy ismerek rá lélekre, akárcsak közvetlenül látnám, *a géniusznak fölléptében s a transzformációnak zig-zúgos s lélek nélkül érthetetlen vonalaiban.*

Ez a két tény nekem olyan, akárcsak egy lenge fátyol, mely az archoz tapad s libeg-lobog a lehelet leglágyabb ritmusára. E fátyolt látva, akárcsak az arcot látnám, mert a fátyol finom, lágy s magára ölti az arc hullámvonalait!

Fordítsuk figyelmünket mindenekelőtt a géniusz föléptére és jelentkezéseire!

Nézzék s csodálják a géniuszt, mely a természet ismeretlen s öntudatlan mélységeiből ered s közvetítés nélkül kifakad az emberiségnek törzsén! Isteni erő nyilatkozik meg benne; homlokán ragyog a kiválasztottság fénysugara; szülőktől származott, vérből való; de a szellem, a lélek, mely benne megnyilatkozik, nincs közvetítve. Azt mondják, hogy a géniuszt a szülők, a szerencsés kombináció s a jó vér hordozza; de annyi bizonyos, hogy ezek nem okai; ezeket tekintve a géniuszról méltán azt mondhatjuk, hogy sehonnai. Nem a vér, nem az idegzet, nem a materiális eredet az ő oka; ilyeket csak meseszámba vehetünk, s a képtelenségek öltöztetésére alkalmas frázisoknak tarthatunk; de értést, belátást hiába várunk tőlük. «Jede materialistische Auslegung des Genie-Phänomens, wozu auch Lombroso's famose Verrücktheitsthese gehört, setzt einen Ammenglauben voraus, wirkt wie ein schlechter Witz.» (Gnosis I. Nr. 7.) Tekintsék Napoleon, Schiller, Byron, Fichte, Bismarck szüleit; tekintsék meg ismét a geniális emberek testvéreit vagy gyermekeit s iparkodjanak kombinálni, hogy kinek milyen gyermeke lesz s meggyőződnek, hogy géniuszt, geniális fajt nevelni lehetetlen. Azért nem botránkozunk meg azon, hogy gyakran

egész könyvtárak hirdetik a géniuszok nagy alkotásait, pl. Napoleonnak hadi dicsőségét, lángeszét, államférfiúi talentumát száz és száz fóliáns magasztalja, míg arról az anyáról, ki a világnak egy ily fiút ajándékozott, alig olvasunk itt-ott néhány sort. Lehet, hogy Letizia kiváló asszony volt, lehet, hogy «arcán titokzatos, megmagyarázhatlan bánat ömlik el» s szembeötlő hasonlóság fiához; mindez azonban nem magyarázza meg azt, hogy mikép szülhetett «maman Letizia» egy Nagy-Napoleont. Ha pedig a géniusz nem az evolució terméke, s másrészt kauzalitást itt is követelünk: kell, hogy *a géniusz a tényezők más sorából lépett légyen ide.* A géniusznak nincs törvénye, nincs evolutiója. Shakespeareeket s Napoleonokat nem lehet fejleszteni, azok szuverén tények, melyek nincsenek kifejlesztve, hanem teremtve! S aki e tényeket magára hatni engedi, az a lelket közvetlenül kiérzi; lefátyolozva ugyan, de valóságosan!

A második tény, mely a lelket szinte közvetlenül láttatja, az evolutiónak szeszélyes ugrásai, melyeket az organizmusból magából megmagyarázni képtelenek vagyunk.

Az életnek árja kicsordul a darvinista s materialista világnézet gátjain túl; szűk és sekély neki az a meder; csirkeagyra vall a materialista gondolat, s az ilyen kukkói szülemény nem foghatja le a valóságot. A materiálista filozófiának ugyanis az a krédója, hogy lélek nincs s az organizmus s fiziológiája azonosíttatik a lélekkel s annak pszichológiájával. A lélek e szerint semmi egyéb, mint az organizmus funkciója.

Igen ám, de nem az s nem is lehet az. Épen az evolutiónak, vagy ha inkább úgy tetszik, a transzformációnak ötletes, közvetítlen ugrásokat föltüntető vonala követeli a lelket, azt a tényezőt, mely nélkül a közelálló s egymással rokon alakoknak óriási eltérései érthetetlenek. A tehetségek, ösztönök, képességek nem funkciói az organizmusnak, azok külön útakon járnak s máshonnan valók. Valami sajátlagos, nem közvetített s az organizmusnak sorait áttörő erő jelentkezik bennük lépten-nyomon. A rend mellett a legnagyobb rendellenesség.

Az evolució skáláján alább álló madarak énekelnek, a felsőbb fokon álló barmok bőgnek, — a hal, melynek pedig gerince is van, kimondhatlanul buta, mialatt a hangyák s a méhek csodálatos társadalmi ösztönöket ragyogtatnak, melyek még az emlősökben sincsenek meg. A buta vizilónak és orrszarvúnak közeli vérrokona az okos elefánt; pedig test van itt is, ott is elég.

A természet élete ugyancsak nem jár skálán, hanem szökell, ugrál, s szeszélyes lódulásokban tetszeleg magának, «deren launenhafte Sprünge blutwenig nach dem Darwinismus kleiner Menschenhirne fragen». (Gnosis. I. Nr. 7. 148. l.) Mennyire fölüláll a kutya koponyája anatómiai szempontból a hangya vagy méh fejecskéje s agyacskája fölött, s mit használ neki, hogy oly magasra hágott az evolució létráján? Épen úgy mily óriási az ür a külső hasonlóság dacára a majom s az ember közt! Ha lett volna is valamikor valamiféle ember-majom, ez a zseniális majom végtelen messze állt volna a többi majomtól. Shakespeare nem fejlődhetik egy siketnéma hülyéből, s e kettő közt még sincs oly különbség, mint volna ⟨ama⟩ bizonyos okos majom s az oktalan csimpánz vagy gorilla közt!

Ide kell tűznünk a lelket. Itt a helye. Van egy nem anyagi tényező a természetben, mely a szervezeten túl megokolja a tipikus hasonlóságok dacára az óriási különbségeket!

S lehetséges volna-e, hogy a lélek, mely az organizmusokat sajátosan kiépíti s kialakítja és élteti, meg ne nyilatkozzék félreismerhetlenül tevékenységének tágas és fölséges országában? Csak nyissuk ki elfogulatlanul szemeinket s meglátjuk mi is azt, amit a szenvedély s az alacsonylelkűség által inspirált materializmus időnként elhomályosított ugyan, de amit a filozófiának betegségeitől meg nem fertőztetett szemek mindig láttak: látni fogjuk a lelket.

Az észlelő, exakt tudományok mindenfelől a lélekhez vezetnek. Egyelőre ezt még nem szeretik hallani, ha a lelket emlegetjük; jól van; mondjuk hát, hogy a pszichológiába vezetnek. Bizonyos pontig elkisérnek; azontúl pedig elő nem nyomulhatnak; mutatnak nekünk gazdag világot, de amelyet saját műszereik s kisérleteik számára megnyitni — az érzetek mérésétől itt eltekintek — megnyitni nem birnak.

Ez a csodálatos, gazdag világ az élet világa. Érezzük, éljük, szenvedjük s élvezzük, de azt mechanice kimagyarázni nem birjuk; nem birjuk pedig azért, mert nem mechanikával, nem fiziológiával, hanem pszichológiával van ott dolgunk.

Örülök, hogy a materialista magyarázatoknak nevezett szószátyárságok lassanként le-letünedeznek s igazán filozófiai vizsgálódások kerekednek fölül. A legfelsőbb kérdésekre számokkal s a mozgások méreteivel felelni nem lehet; az ott nem mond semmit. Bármennyi számot hozunk is föl a látás vagy hallás megmagyarázására, voltaképen a megismerhetlennek nem lényeges keretén dolgoztunk. Mozgások, ingerek,

feszülések, mind csak a fiziológiai folyamatnak adatai, melyeket senki sem tagadhat, de amelyek az azokban megnyilatkozó pszichológiai tényeket érintetlenül hagyják!

Mit használ az élet kérdésének megfejtésére nézve, hogy egyre tisztábban s világosabban tárul föl előttünk az érzésnek, pl. a látásnak élettani folyamata? Mit használ pontosan tudni, hogy a fénysugár áthat a szemnek hártyáján, pupilláján és kristálylencséjén, — hogy a recehártyára esik s ott a megilletett folton vegyi elváltozást idéz elő, mire a látóideg e benyomást elvezeti a nagy agykéreg hátsó főkaréjához, hol maga a látóideg is sokféle elágazásban végződik, mire való azután..., de nem, itt véget ér az anatomus és fiziológus minden ismerete a látás folyamatára vonatkozólag!

Még ha sikerülne is, — ami eddig nem sikerült, — a fénysugár hatása gyanánt a szürke agyban valami kémiai vagy mechanikai elváltozást fölfedezni; de az, hogy ezekből azután a fény érzete, a fény s a szín észrevétele miként keletkezik, rejtély előttünk; az ideg- s agyfolyamatból semmi híd sem vezet az érzetek és észrevételek, a képzetek és érzelmeknek egészen másnemű világába. (M. Filoz. Társaság közleményei. VI. füz. 4. l.)

Pedig mily fölséges s hatalmas világ az! S hozzá, ez a mi világunk, melyben otthon vagyunk! Érzetekről, képzetekről, észrevételekről tudunk mi elsősorban s igazán; ezek a mi valóságos tényeink; a külvilágról csak általuk tudunk, amit tudunk. Hogy az anyag létezik, s hogy az kiterjedt valami, azt érzeteink mondják nekünk, azt érzékeljük. Mindennek, ami van, pszichológiai kifejezést adunk, amennyiben definicióink a mi pszichológiánk, termékei, s így mindent önlelkünkön keresztül nézünk, a régi aristotelesi e v szerint: quidquid recipitur, per modum recipientis recipitur. Tehát csupa pszichológiai adat van a mechanikában s a kémiában is; csupa pszichológia azokban a magyarázatokban, melyekben a pszichológiát physiologice, vagyis fiziológiai folyamatokkal akarják megmagyarázni.

Ez a körülmény teremtette meg a reflektáló emberi észnek lázadását a durva, pöffeszkedő materializmus ellen, s mialatt a materialisták a matériát s a mozgást vették föl valóságnak s magát az érzetet azonosították a mozgással, addig a spiritualisták vagy inkább idealisták a psyche-t s az érzést vették valóságnak s ráolvasták a materialistákra azt az igazán megszégyenítő reflexiót, hogy hiszen minden tudásunk s érzéklésünk a mi szubjektív észrevevésünk, s matéria

is s mozgás is csak a szubjektív érzésnek adata. Ne hánytorgassátok a mozgást s a matériát, mint a valóságnak egyedüli adatait s a bizonyosság alapjait — mondották az idealisták, — hiszen a mozgás s a matéria maga nem egyéb, mint a psyche szubjektív adata:

Lélek van, s nincs anyag, mondotta Berkeley.

Anyag van, lélek nincs, mondják a materialisták.

Kant elfogadta Berkeleytől azt az idealizmust, mely szerint mi csak a fenomenont vesszük észre, de eltért Berkeleytől annyiban, hogy a fenomenonnak reális alapot vindikált, melyet azonban föl nem ismerhetünk önmagában. Mi tudjuk, hogy ha a tárgyakat s lényegüket önmagukban nem is láthatjuk, azok mégis birnak objektív valósággal; tudjuk azonban azt is, hogy érzeteink nagy része, pl. fény, szín, hang, íz, szag csak szubjektív megilletései a mi érzékeinknek a tárgyak behatásaitól. Szóval a pszichológia fölöltözteti számunkra a világot; fényessé, színessé, hangossá teszi azt!

Hol is tartunk tehát? Az élet partjain! Mi nem mondjuk azt, hogy ama bizonyos fal előtt állunk, mely az életet az anyagi világtól elválasztja, s ha állnánk igazán valami fal előtt, úgy az a fal inkább az anyagot választaná el tőlünk, mint a lelket. Ki is vetemedhetnék oly oktondi gondolatra, hogy a fal őt magát zárja el magamagától. Érzéseink, képzeteink, gondolatvilágunk egy nagy tény, csupa élet és nem fal, s mindenesetre közelebb fekvő valóság nekünk, mint a külső, kiterjedt, ellentálló anyagvilág, melyről még Voltaire is azt mondta, hogy ez «un être prèsque inconnu».

Az evolució erkölcstana.

(1904)*

B. Carneri «kisérletei» ingerelnek az írásra. Carneri új kiadásban megjelentette «Der moderne Mensch» című művét, s magyarázatul hozzátette «Versuche über Lebensführung», amit magyarul talán így fordíthatnánk: kisérletezések a tisztességes élet problémája körül. Carneri ugyanis már régóta kisérletez. 1871-ben adta ki «Sittlichkeit und Darwinismus» c. művét, amelyben az evolució, illetőleg az akkor még durvább darvinizmus alapjain iparkodott az erkölcsiségnek rendszerét fölépíteni; azóta is kisérletezett; maga is beleöregedett; de kisérletezéseiben nincs köszönet. Ugyanaz a zürzavar, ugyanaz a tehetetlenség s képtelenség jellemzik fáradozásait, mint amelyek 34 év előtt mondottak végleges kritikát kiindulásáról.

Hogy lehet ott morálist teremteni, ahol *igazságok* nem léteznek, el nem fogadtatnak, mert az evolución agyvelők relatív funkciókat igen, de ideális-reális fölismeréseket nem végeznek. *Nincs igazság.* Az ismeret semmi más, mint a titokzatos életnek ily irányban való reakciója; a valót nem ragadja meg; csak a viszonylagosság kategóriájában mozog. Abszolút valóság különben sem létezik; s ép azért nem lehet reális ismeretről szó.

Mi e szerint a jóság? A jóság nem bír abszolút értékkel, hanem csak viszonylagossal; mert az ember nem valami ideális-reális típus, melynek önmagában megállapodott lényege volna, mint pl. egy egyenletnek; hanem az ember valami változó, evolució-félben levő típus, melynek más és más stádiumai más és más jóságokat, más és más erényeket s törvényeket ismernek. Egyszer jó neki a tízparancsolat által megkövetelt jóság, máskor ez több tételben elváltozhatik.

Mi lesz tehát a *jóság?* A jóság minden evolución és nominalista filozófiában tisztára a hasznosság. Az jó, ami hasznos s addig jó, amíg hasznos; az jó, ami az embert az egész vonalon fejleszti, s ami őt harmonikusan kiépíti. Csakhogy a hasznosság keretébe beleállítják az ideálokat, a tisztességet,

az önmegtagadást, az áldozatkészséget is; mindezekről azt mondják, hogy hasznosak az embernek. Még ha halálba is vezetnek, szerintük akkor is hasznosak, mert az egész emberiségnek javára szolgálnak. Azonban mindenki látja, hogy az ideális hasznosság tulajdonképen a honestas, az értelem által fölismert ideális jó, melyet a közönséges hasznos-jónak keretébe nem szabad beleilleszteniünk. A bonum honestum szintén jó, de eltekint a haszontól; a tárgyak lényeges viszonyainak szemléletéből indul ki s abból veszi inspirációját, hogy mit tegyen, mit ne; nem az abból származó jóért, melyet élvezni fog, hanem a dolgok természetéért s a nekünk megfelelő állásfoglalásért. A hasznos-jó is kerülhet harcba, önmegtagadásba, áldozatba; a halálba is vihet minket a hasznos-jó, pl. az örök boldogság vágya, az amor Dei concupiti; de a hasznos-jón kívül van a dolgoknak önmagában való jósága, a léleknek nemessége, az ideálnak önmagáért való szolgálata, a léleknek a célhoz vezető úton csak az erény sugallatai szerint való elhelyezkedése; ezek a tekintetek nem a hasznot szolgálják, hanem az ideált. Nem mintha az ideál nem volna nekünk jó, tehát nekünk hasznos is, hanem az ideális jóság szolgálatában nem szükséges a hasznosságnak tekintete, mely minket mozgasson és vonzzon.

Miért ne szerethetném én a fölségest, az erényt, az ideált, eltekintve hasznomtól? Miért ne hódolhatnék neki önzetlenül, nem várva s nem keresve semmit? S ha valaki azzal áll elő, hogy az erény mindenekfölött hasznára, hiszen örök boldogságunkra válik; annak azt felelem: lehetetlen, hogy a cél, s a tökéletesség ne legyen fölséges s boldogító javam: de most nem arról van szó, hogy a jó nekem jó is, hasznos is, hanem szerethetem s szolgálhatom-e a jót önzetlenül, hasznomtól eltekintve?!

Rendkívül tendenciózus állítás volna azt mondani, hogy az ember nem tekinthet el saját hasznától a jó szeretetében.

Mivel pedig tényleg eltekinthetünk s mivel a jót önmagáért szerethetjük s gyakorolhatjuk, azért érezzük is a szükséges jóknál s rosszaknál a kötelező parancsot: *neked ezt vagy azt meg kell, vagy pedig nem szabad tenned; ha megteszed, hasznodra lesz; ha nem teszed, kárt vallasz; de haszontól és kártól eltekintve is belátod, hogy meg kell tenned, vagy nem szabad tenned.*

Ebben áll a rectitudo.

De mivel az akarat egy törekvő tehetség, mely javakat keres, utánuk vágyik, azért természetesen el is akarja azokat érni, el akar velük telni, s bennük megnyugodni; azért a recti-

tudo-n túl és kívül boldogságot, élvezetet, örömöt, megnyugvást keres. Ez a beatitudo. Nem lehetséges törekednünk jó nélkül, amelyre törekszünk. Minek járnánk, futnánk, küzdenénk cél nélkül? A célt elérjük, ha a jónak útján járunk, s a cél boldogít majd. Ez a cél nem a tökéletes cselekvés, hanem a tökéletes cselekvést kitöltő jó. A lélek egyesülni akar szeretetben a minden-jóval!

Az evolutiós erkölcstan belátja, hogy az ethikusnak nemcsak a rectitudo-t, hanem a boldogságot is kell szem előtt tartania; ami különben az evolutiónak mint hasznossági tannak nem esik nehezére. A rectitudo egymagában olyan, mint egy félben maradt épület, torzó. «Die Menschheit wäre zum Begriffe der Sittlichkeit nicht gekommem — írja Carneri — wenn er sie nicht beseel gte»; vagyis be nem érné az erkölcsi jónak fogalmával s az azon fölépült erkölcstannal, ha az erkölcsi jóság boldogságra nem vezetne. Mind a kettőt kell tehát hangoztatnunk: az önmagában való, ideális jót s annak gyakorlását — s másrészt a törekvő energiák kielégítését a boldogító jóval! Ez utóbbi jó, mely a hasznos-jó, ne üsse agyon a dolgok lényegének szemléletéből kialakult jót, a bonum-honestumot, az ideált, a tökélyt!

De ez talán nem volna legnagyobb baja a nominalista ethikának.

Legnagyobb baja, hogy nincs ideálja. Önmaga bevallja, hogy ideálja még nem kész. A modern naturalizmus egyáltalában lemondott ideálról, de Carneri ezt rosszalja benne; ideál kellene a modern embernek, csakhogy még nem talált. Lange a hatvanas évek végén a «Materializmus Történetében» ugyanezt a panaszt hangoztatja: ideálunk még nem kész. 34 év mulva Carneri ismét konstatálja: ideálunk még nem kész, s a kilátások, hogy elkészül-e, nem biztatók. Az ideál ideiglenes, s nem más, mint ez: élj okosan, mértékletesen, természetednek megfelelően; az életet meg nem értheted; célja iránt tisztába nem jöhetsz; élj s érd be a földi élet valamelyes tűrhető s idealizmusoddal besugároztatható derűjével.

Igy állnak manapság is, s míg ez álláspontón vesztegelnek, ideálra egyáltalában szert nem tesznek; mert hogyan remélnek ideált találni, ha célokat tagadnak a természetben?!

Már pedig az evolutió szerint: *cél nem létezik a természetben.* Ez az állítás sokszorosan téves.

Először téves azért, mert az ember is egy darabja a természetnek, még pedig célratörekvő darabja. Az ember s a természet közt nem szabad örvényt szakítania az evolutió

hívének; ez a kettő úgy tartozik egymáshoz, mint a rész az egészhez. Már pedig mi telve vagyunk vágyakkal és célokkal, telve kilátásokkal; utak nyílnak előttünk, melyek valahová, tehát célba vezetnek; cselekvésünk eszközök körül forog, melyek célokra irányulnak; hát hogyne ismerne a természet célokat?

Másodszor: nem minden van jól úgy, amint van; nem funkcionál minden jól; sőt nagyon sok szerv rosszul funkcionál; hát hogy mondhatja akkor a nominalizmus, hogy nincsenek célok a természetben. Logice csak úgy kockáztathat ily állításokat, ha Carnerivel kijelenti: «Für die Natur funktioniert jeder Organismus gut». (13.) Ezt lehet mondani; de aki ezt kimondja, az a célról fogalommal nem bír.

Továbbá, aki a célt tagadja s az ethikának keretét a földi életre korlátozza, annak az előbb említett különbséget a bonum honestum s a bonum utile közt annyira kell ignorálnia, hogy erkölcstani «kisérletezései» közben ilyen állításokra is vetemedjék: mindenki végre is azt hiszi, amit akar, tehát amit jobban szeret megtenni; a vértanu meghal, mert szeret meghalni s az áruló eladja jótevőjét, mert azt szereti megtenni. — Ez Carneri bölcsesége. Igen, szeret mind a kettő; de melyik szeretet a jó, arról van szó. Melyik szeretet vezesse az emberiséget? Eziránt senki sem jön igazán tisztába, aki az embernek való ideális jót s az ideális célt föl nem ismeri.

Az ethika akárhányszor arra a pontra állít s azt követeli tőlünk, hogy az életet kevesebbre becsüljük az ideális nagy javaknál; a hasznosság e ponton csődbe kerül; mert ahol az individuum megszünik, ott földi haszonról többé szó nem lehet. Már pedig az evolució csak földi hasznot ismer. Az evolució a lelket a túlvilági élet számára nem neveli; a metafizikába át nem viszi; míg ellenben a morális, az ideális jónak szeretete akárhányszor lép át időn s életen át. Ha e kikerülhetetlen nehézség elől a fajnak s az emberiségnek «örök» életébe menekülnek s követelik, hogy az egyed áldozza föl magát ideális célokért, mert ez az idealizmus a fajnak jó, e futamodással nem segítenek magukon. Mert először is az egyed a fő, s nem a faj. Szeretet, mely végleg tönkre tesz, minden hasznosság ellen van, s a szabad s öntudatos ember életében csak ideális szempontból érthető. Az állatoknál az «önfeláldozás» példái csak az ösztön kifolyásai; ott önfeláldozás a szó ideális értelmében nem létezik s individualítás még kevésbbé. Különben az állatvilágnál az individuum alárendelt szerepet játszik; ott a faj a fődolog. Látni azt kivált az alsó-

rendű állatok világában, ahol az individuum csak azért él, hogy a fajfönntartás munkáját elvégezze. Ez alsó világban, nem a «lenni», hanem a «nemzeni», az individuum célja. Míg ellenben az ember világában az egyed a fő; itt a lét koszorúja a szép és nemes individualitás.

Az evolució erkölcstanában tehát nincs ideál, nincs cél; ideális s reális igazság s jóság hasonlóképen ismeretlen fogalom; mi van tehát, kérdezhetjük méltán?

Még mindig azon kell mondókámat folytatnom, ami nincs. Az evolució erkölcstanában *szabadakarat sincs*. Ez csepet sem lep meg; annál csodálatosabb azonban a törekvés, mely erkölcstant akar teremteni szabadakarat nélkül. Gondolhatjuk, hogy ez az erkölcstan nem egyéb, mint dresszur, s aligha tévedek, ha az evolutiót azzal vádolom, hogy az erkölcstanról való ez alacsony fogalmát is az állatvilágból kölcsönözte. Az állatvilágban ugyanis szintén van helye a nevelésnek; az állatot szoktatni lehet s ösztönös természetét sikerül idomítanunk egyben-másban. Nos, ezt a nevelést foglalja le az evolució morálisa az emberiség számára, s az ösztönök e helyes idomítását nevezi morálisnak. Erkölcsös ember az, aki belsőleg s külsőleg, vágyaiban, hajlamaiban, törekvéseiben jól van dresszirozva. Ezt azonban nem köszöni szabad önelhatározásának s jó föltételeinek, majd ismét komoly, kitartó akaratának, mert az akarat nem szabad s nem tehet mást, mint amibe be van állítva s amire rá van tanítva (gondoljunk a kutya-dresszurára); hanem az «erényes» cselekvést az idomított szervezet spontán mozgásainak kell tulajdonítanunk, melyekre gyakorlat által szert tettünk.

E fölfogás mellett nem értjük, hogy minek ott erkölcsről beszélni, ahol az erkölcs a természetnek szükségszerű funkciója s a szervezetnek mechanikus kifolyása? S hogyan jutottak az emberek egyáltalában az erkölcsnek fogalmára, ha az erkölcsiség sohasem hozna minket ellentétbe természeti ösztöneinkkel?! Az állat sohasem jön ellentétbe ösztöneivel; követi azokat, s boldogul azoknak erejében. Ellenben az ember lépten-nyomon harcba keveredik ép legspontánabb ösztöneivel az erkölcsiség szent érdekeiért. Továbbá, hogyan jutott az ember ség az erkölcsi jónak fogalmához, ha az embert mindig az erősebb motivum determinálja a cselekvésre? Hiszen akkor az erkölcsiségnek nincs biztosabb, s egyenesebb útja, mint az ösztönöknek útja. — Tényleg pedig minden az ellenkezőt bizonyítja. Az állat a legközvetlenebb, természetes ösztön szerint cselekszik, s még sem szabad, s dacára hogy a

legkönnyebben s legsimábban cselekszik, sohasem halad. Ellenben nekünk fogalmunk van a jóról s a jobbról, fogalmunk van a törvényről s a kötelességről s érezzük, hogy szabadok vagyunk s akárhányszor nem e biztató fogalmunk szerint cselekszünk, hanem a tőlünk bűnnek s rossznak ítélt ösvényre lépvén, harcba s ellentmondásba keveredünk!

A szerző e primitív, belső valóságot egyáltalában ignorálja. Megengedi, hogy a rend fogalmaink révén jut öntudatunkra, s hogy e fogalmak egyre tisztulnak s javulnak; de arról nem beszél, hogy mi a legjobb s a legszentebb fogalmak s belátások ellen foglalhatunk állást, s vétkezhetünk. Úgy tesz, mintha az embernek csak egy képzete volna valamely erkölcsi döntésben, s mindig a szerint cselekednék. Ha egy képzete volna csak, akkor nem volna szabad. Igen ám, de a dolog nem áll úgy. Az embernek mindenekelőtt nemcsak képzetei, hanem általános fogalmai vannak a teendőkről s a parancsolt vagy tiltott javakról; ez általános fogalmak erejében fölismeri az illető jónak vagy rossznak viszonylagos és korlátolt értékét, s ép azért szabadnak érzi magát.

Az evoluciós morális annyira alapos, hogy a harcot az emberben tagadja; harc a jó s a rossz közt egyáltalában nem létezik; nem létezik azért, mert test és lélek, szellem és érzék közt különbség nincs, tehát harc sem lehet köztük. S ha mégis csak dúl a harc az emberben, s ha az erény szolgálata keserves, mi lesz akkor? S ha a kísértés a jobb-belátásnak fája körül sziszeg, s az ész parancsait a szív mámorai elfojtják, akkor is tagadjuk tán a bennünk megnyilatkozó kettősséget, a jónak s a rossznak széthúzó hatalmát?! Tegye, aki bírja; csak annak sikerülhet az ily moralizálás, aki magát elfelejti. Nekünk más kritériumunk van az igazság fölismerésére; ez a megtéveszthetlen kritérium a mi öntudatunk, mely ideálokról le nem mondhat, s ugyanakkor harcok s kudarcok alatt nyög!

A cél, ideál, s harc nélküli morálissal tehát egyet sem léphetünk; valamint hogy nem haladtak zászlói alatt egy tapodtat sem annak hivatott képviselői. Nálunk megfordítva van: mi folyton *harcban* állunk az ösztönnel az *ideálért*, hogy *célhoz* jussunk. S mi a mi célunk? A mi célunk az egyednek isteni életre való ráképesítése s ez életnek kiváltása, amely isteni életet csak az Istennel, lelkünk végtelen kincsével s szerelmével való egyesülésben élhetünk. Az ő bírása boldogít, mint a jegyes a jegyest! S ez a bírás csupa belső tökély: látás, értés, szeretet, érzés, erő, megnyugvás, öröm, élvezet...

mit mondjak mást? *isteni élet.* A jegyes is azért boldog, mert a maga módja szerint tökéletes, vagyis mert kielégíttetik, és eltelik szíve, lelke: így van a lélek az Istennel. Istent bírni együtt jár azzal, hogy látjuk, hogy hozzá hasonulunk, hogy életünk energiában, erőben, tökélyben az ideálhoz emelkedik. Ez a belső tökéletesség egyesít minket vele; a lélek karjai a látás, akarás; ölelésének melege és lágysága az erény bensősége és mélysége; e lelki állapotban közel állunk hozzá, pihenünk benne s örvendünk neki. Míg a célt elérjük, addig alakulunk. Ez az alakulás nem esik meg letörés és küzdelem nélkül, amely küzdelmekben eligazít minket a törvény s a tökéletesség ideálja. A törvény hirdeti: ezt tenned kell, s az akarat meghódol neki s erős karral meghódoltatja az érzéki, ösztönös természetet is.

Így áll ez szívünk nyitott könyvében. Látnivaló azonban, hogy a szofista bölcseség a legközvetlenebb tényeket is kétségbe vonja s könyveket ír, mikor az élet nyitott s öregbetűs könyvét sem tudja olvasni.

A philosophia perennisről.

(1908)[10]

Hétszáz év előtt világoskodó lángészhez vissza-visszatérni, a középkor hatalmi, észbeli s szociális energiái által megteremtett szisztémára visszanyúlni, a modern világ szemében reakció, melyet megértenek, bár lesajnálnak; de az ész sugarainak e refraktorával s az akkori szisztéma energiájával most érvényesülni akarni, ez a mai kor embere előtt már nem reakció, hanem ész- és filozófia-hiány, minőt a modern világ csak azoktól vár, kik meg nem értették sem a gondolat fejlődését, sem a tudomány haladását, sem a filozófia elváltozását. Mert minek a régihez ragaszkodni, mikor a fejlődés rég túljárt a régi absztrakciókon és szisztémákon, s minek visszanyúlni a multnak felfogásához, mikor sokoldalúbb s azzal egyszersmind mélyebb lett belátásunk? ! Távol legyen tőlünk, hogy méltán rászolgáljunk egy ily vádra, vagy hogy visszacsinálni akarjuk a fejlődést. Ezt nem akarjuk, s ha Szent Tamást mégis vezérünknek valljuk: tesszük ezt azért, mert arra a metafizikai alapra állunk, melyre Szent Tamás minden korok gondolatszegénységével szemben utal.

A gondolat nyomott lapálya a metafizika tagadása. A modern filozófia a metafizikát megveti s küszködik oly álláspont után, melyen minden metafizikai alapozás, legyen az akár kvantitatív, például monista, dualista, akár kvalitatív, például materialista vagy idealista, képtelenség legyen. A metafizikai világ neki az absztrakciók: hipposztatálások csodabogaras világa s a metafizikai szisztémák a képzelet játékai, melyeket géniuszok szőnek ugyan ki, de tartalmukat nem objektív igazság képezi. A tárgyilagos felismeréssel, az igazsággal szemben skeptikusok lettek kortársaink. Vannak ugyan köztük is, kik le nem mondanak az igazságról s annak valamiféle megközelítéséről; látják ők is térben és időben a dolgok s események sokadalmát s érzik, hogy a sokadalomba kell valamiféle egység s hogy a történésnek is lesz bizonyos egységes alapja s összefoglalása, de azért kevés bizalmuk s még kevesebb reményük van, hogy azt egyhamar szerencsésen és sikeresen megközelítenünk lehetne s a legjobbak türelemre

intenek s odamutatnak a metafizikai rendszerekre, melyek mind a világot megérteni akarták s felkínálkoztak, hogy bevezetnek a titkok és talányok tömkelegébe; az Ariadnefonalakból gombolyagszámra van, de a titok továbbra is titok, s a tömkelegből ki nem jutunk. Mi nem gondolkozunk ennyi lemondással. Hívei vagyunk annak a reális-ideális ismeretelméletnek, mely az érzéklésből indul ki, de az értelemnek mint különálló energiának sajátlagos felléptével ugyanabból az érzéklésből értelmi adatokat emel ki s ideális tartalmat a reális valóságból. Ez adatokat, ez értékeket más tehetségek, pl. az érzékszervek, meg nem közelítik; de az értelem ezek felett áll s bir valamit, amit azok nem! Ez az ideális érték van az ismeretben; az érzéklés nyujtja a valót s a felsőbb energia kihüvelyezi belőle az ideális tartalmat.

Ez az ideális tartalom nem szubjektív valami, aminek csak formális értelme s értéke volna, amit az egyik így, a másik úgy fog fel s határoz meg, hanem az ideális tartalom objektív értékű, melyet mindenkinek kiemelnie kellene, aki az igazság felismerésére törekszik. Ha az ideáknak csak formális értékük volna, akkor a vallás, jog, erkölcs is csak formák volnának, melyeket a változó felfogás egyre más és más tartalommal töltene ki. Látjuk ugyan, hogy ilyesmi folyton történik s ép ezeknek a fogalmaknak körei tüntetik fel a variációk színjátékait, de azért le nem mondhatunk igényünkről, hogy e részben is van tényleges, objektív tartalma az ismeretnek, melyet a képzelet s a szubjektív felfogás ellen korrekt körvonalakba foglalni nehéz lehet, de nem képtelenség.

Ez alapon a mi morálisunk is nemcsak a formák és keretek tana, nemcsak a kategorikus imperativusok káplársora, hanem elsősorban a javak s értékek tana, milyenek Isten, lélek, cél, boldogság, törvény, szabadság, felelősség, érdem, erény. Nem érjük be a kötelesség érzetével s diktátumaival, nekünk mindebbe érték, tartalom kell, nekünk «való» kell; az kell, hogy valamire-való, célra-való, életre-, boldogításra-való legyen az, amit tennünk a törvény parancsol. Az útnak célhoz kell vezetnie s aki az úttal tisztában van s azt, amit tennie kell, tehát a kilépést s a haladást ismeri, annak a célt is ismernie kell; képtelenség elgondolni morálist, mely csak a kötelezés formáival, kategorikus imperativusokkal bibelődik, de a formák tartalmáról, az élet értékéről s céljáról semmit sem tud. Minek a forma, ha nincs tartalma?!

Ez a mi filozófiánk adja azután a gondolat s akarat egységes alapjának, ősokának s céljának ismeretét, a mono-

theizmust; nem állapodik meg a résznél, hanem az egészet keresi; nem éri be a természettel, mikor e természetben magában egy nem zárt gyűrűt lát, hanem egy áttört kört, a szükségesség áttört körét a szellemibe, a végtelenbe nyíló perspektívákkal. Filozófiánk tudatában van a természet e részszerűségének; nem nézi a részt egésznek, még kevésbbé a résznek részét, az anyagot, mindennek. Amennyire pedig nem materialista, époly kevéssé pantheista; mindenben Istent látja ugyan, de épúgy s talán még inkább mindent Istenben.

Ez a mi filozófiánk ép ezért örök elveket tisztel és kutat s örök elveknek hiszi a jól felismert s megalapozott igazságokat; philosophia perennis-szé lesz. Kell örök tartalmának lennie, mert az igazság, az eszmei tartalom nem függvénye az időnek, hanem kimenet az időből; benne van ugyan az időben, de független az időtől. Épenséggel nem efémer, amit főleg azok nem értenek meg, kik a filozófiában csak bizonyos korszak gondolattartalmának összefoglalását látják; mely teljesen relatív értékű, mondjuk, gondolkozási divat volna. Ebben a felfogásban a filozófia csak marokszedője volna a mulandóság nagy kaszásának, kinek kaszája akadályt, tehát múlhatatlant, tehát philosophia perennis-t sem ismer s letarol szisztémákat épúgy, mint változó érzelmeket s értékeléseket. Ebben a felfogásban a filozófia tényleg az a bagoly volna, melyről Hegel mondja, hogy a nap leáldoztával, vagy kultúrmunkák napszámának befejeztével kél légi útjára; nem jelez napot, nem ad irányt, hanem az irányt-adó munkák után jelentkezik; nem jelent fejlődést és virágzást, hanem homályos, absztrakt, száraz gondolatvilágot; s ugyancsak mint a bagoly, nem keresi a virágzó fát, hanem inkább a korhadtat, melyből az élet kivonult; szárnyalása száraz fáról száraz fára tart.

Ez nem a mi felfogásunk. Mi úgy tartjuk, hogy a filozófia nem marokszedő, hanem maghintő és napsugár egyben, — nem bagoly, hanem sas, mely a napba néz s a nap felé röpül. Ilyen volt Szent Tamás; gondolatainak magvai csiraképesek, az idő nem árt nekik; sas is volt, s nemcsak a nap felé röpült, hanem a napot, mint szimbolumot, mint az örök gondolat jellemző címerét és pajzsát hordja mellén s napvilágot, s napsugárt szór mindenfelé. A napsugár pedig sohasem reakció s viharok, felhők, muló éjek és sötét éjfélek dacára az a neve, hogy «sol invictus»; az emberiség egén jár föl-le szuverén hatalommal; hódoljunk neki s működjünk közre világot boldogító munkájában.

Az én filozófiám.

(1911)[11]

Mikor az intellektualizmus túlhajtásai ellen küzdök, akkor nemcsak ismeretelméleti érdek vezet, hanem vezet a nagy, erkölcsi elgyengülésre s a társadalmi életben az ethikai elemnek háttérbe szorítására való tekintet is; hiszem ugyanis, hogy az erkölcsi elemnek hanyatlása az értelmi ismeretnek helytelen, mert túlzó, értékelésével függ össze.

S állásfoglalásom e jellemzésében rámutattam az én filozófiám kiinduló pontjára, épúgy mint annak tendenciájára s céljára; kiindulok ugyanis ismeretelméleti megfontolásból; szándékom pedig az, hogy lendítsek az erkölcsi dekadencián, melynek féreg-ette gyökere az ismeretnek s tudománynak lelki világunkba való helytelen s téves beállítása.

Az elemeknek s tényezőknek helytelen behelyezkedése mindenütt diszharmóniára s bomlásra vezet; de vezet a mellett kínra s gyötrelemre is, ha oly rendszerről van szó, amilyen az emberi élet. A mi szellemi világunk ugyanis sokféle erőnek s sokoldalú tevékenységnek rendszere, melybe ugyancsak kell mérték és arány, hogy egyensúly s haladás kerüljön ki belőle; kell a különböző tevékenységeket helyesen értékelnünk, nemcsak azért, hogy jól s célirányosan menjenek végbe, hanem azért is, hogy az egyik a másikát el ne nyomja s ne szenvedjen az egyoldalúságtól a léleknek higienája. A rendszerek egyensúlyáról vett hasonlatot bátran alkalmazhatjuk a lélekre, s ennek az analógiának világosságával jó mélyre belevilágíthatunk számtalan lelki bajaink s betegségeink szövedékébe. Közel fekszik ugyanis a gondolat, hogy nagy pszichológiai elgyengüléseknek s helytelen szellemi irányzatoknak oka alighanem épen abban rejlik, hogy a lélek tehetségeit egyoldalúan kultiváljuk, s ezért aztán észrevétlenül is megbomlik a köztük való s az erős élet fejlődésére szükséges egyensúly, a súlypont lassanként elcsúszik s az energia szűk mederbe szorul bele. Ez a meder, amilyen pl. az intellektuális élet, ezáltal ugyan ki is mélyed, a sodra is erősebb lesz; de az élet többi ága

annál gyorsabban eliszaposodik s az élet maga már ez egyoldalúságtól is sivárabbá s szegényebbé válik.

Nagyon jól tudom, hogy ez mind csak szemléltető hasonlat, de e hasonlat nyomában tényleg egy igaz s fontos fölismerésre tettem szert, arra, hogy a *modern szellemi élet akaratgyöngeségének s jellemszegénységének, nemkülönben a közerkölcsök hanyatlásának az oka nem is annyira új eszmékben s theóriákban, mint inkább a szellemi élet egyensúlyának s ezáltal — mint mondám — higienájának megzavarodásában keresendő.* Általános a panasz, hogy az erkölcsi életet s az erényt kevésbbé értékeljük, — hogy a belső világ, az öntudat tisztasága s szépsége nem hódít, — hogy az ethikai szegénységtől a közélet is üres s sivár lesz; ha pedig kérdezzük, hogy honnan az az erkölcsi sorvadás, arra az a felelet, hogy nem neveljük az akaratot, — hogy a modern iskola inkább tanít, mint nevel, — hogy a pedagógusok nem sürgetik eléggé a jellemképzést s hogy épen azért jóvá kell tenni a hibát s ki kell pótolnunk a mulasztást azáltal, hogy sokkal nagyobb súlyt fektetünk ezentúl az akarat nevelésére.

E programmszerű kijelentéseket azonban inkább csak konstatálásnak veszem, mint gyógyításnak. Nem mintha hibáztatnám azokat, de felületeseknek tartom, s ép azért nem is nyujtanak elég garanciát arra, hogy a nagy mulasztáson rendszeresen s célszerűen lendítsenek. Ennek az ethikai aszálynak ugyanis s magának ennek a pedagógiai mulasztásnak mélyebb oka van, úgyhogy ez a mulasztás maga is már folyomány; folyománya egy helytelen pszichológiai tájékozódásnak; folyománya egy téves kiindulásnak. S ezalatt a helytelen tájékozódás alatt közvetlenül nem rossz pedagógiai elveket értek, mintha pl. téves tanokat követtünk volna, hanem értem *magát az ismeret értékét s a fogalom tartalmát illető helytelen felfogásunkat.* Minden filozófiának s minden tannak vagy általában ismeretnek a sejtje, az alapképzete a fogalom; ha a fogalomról helytelen a fogalmunk s ha azt rosszul s tévesen állítjuk be pszichológiánkba, akkor ⟨ezt⟩ az ősbűnt megsínli az egész lélek s az egész élet, nevezetesen pedig az erkölcs s a jellem. Pedig ⟨ez⟩ az ősbűn megesett velünk; megesett velünk az, hogy a fogalom tartalmát többnek gondoltuk s ennek alapján azután helytelenül állítottuk bele a tudást lelki életünkbe s társadalmi fejlődésünkbe. Több tartalmi súlyt tulajdonítottunk a fogalomnak, mint amennyije van s így állítottuk bele szellemi világunk mérlegébe. Természetes következménye e hamis súlyokkal való eljárás-

nak az volt, hogy a lelki világ rendszerének súlypontja elcsúszott, elcsúszott önkénytelenül, de elkerülhetlenül is; egészen úgy, mintha egy zsák gyapjúba ólomdarabot csúsztatunk bele; a zsáknak a súlypontja ott lesz, hol az ólomdarab rejlik, még ha a zsák csücskébe is csúszik el az ólom, ott lesz a súlypont is. *A szellemi világnak súlypontja jelenleg az intellektuális műveltségben, a tudásban fekszik.* Így gondolja azt, sőt mi több, így érzi azt most az egész világ s e «pondus»-szal szemben minden egyéb súly csak gramm és lat. Azért aztán az értékelések mérlegén is úgy billen föl erkölcs s erkölcstelenség, jellem s jellemtelenség, jóság és bűn, mint a pehely, mert nincs súlyuk; ellenben a tudás, a tudomány, az értelmi műveltség nagy font, sőt mázsa. S miért van ez így? Az én válaszom erre az: *a helytelen, téves értékeléstől van ez*, tehát voltaképen attól a balhittől, mintha a tudás, tehát *a fogalom, a tárgynak tulajdonképeni, az életre nézve kimerítő, a lét értelmét kifejező megfogása volna.* Aki ezt vallja, az természetesen a balhit egész súlyával az értelmi funkció felé fordul s arra irányozza figyelmét; az élet értékeit itt keresi, minden erőt s érdeklődést ide központosít: ugyanakkor azonban a hamisított súlyoktól megbillen a pszichológia egyensúlya s az ember maga diszharmonikus s beteglelkű lesz; megcsappan ereje s munkakedve.

Félreértene azonban, aki úgy fogná föl állításomat, mintha szerintem a tudomány kárt tenne az erkölcsben, vagy mintha valaki azért volna erkölcstelen s jellemgyönge, mert nagy tudós. Nincs itt szó sem nagy, sem kis tudományról, s egyáltalában nem a tudományt állítom szembe az erkölccsel, hanem szó van arról, hogy mily értelmi tartalmat tulajdonítanak manapság átlag a fogalomnak s mennyire gondolják *megfogni* azt a valóságot, melyről azt mondják, hogy *fölfogják.* Lehet valaki szellemóriás, lehet valaki világ csodájára nagy tudós s a mellett teljesen helyesen nem sokra tarthatja a fogalom tartalmát; megfordítva, lehet valaki szürkeség és zöldség a tudásban s mégis gondolhatja, hogy érti a valóság lényegét s értelmével belevilágít a dolgok hét pecséttel lezárt titkaiba. Ez a kis tudós intellektualista a szó szoros értelmében; az a nagy tudós nem az. Ismétlem, nem a tudománytól van az erkölcsiségnek általam most fejtegetett hanyatlása, hanem a túlhajtott intellektualizmustól; intellektualizmus alatt pedig azt az irányzatot értem, mely megfeledkezik róla, hogy *mily szegényes és silány a mi értelmi ismeretünk* s hogy abban az irányban, mely a dolgok konkrét létébe, az igaz,

a tulajdonképeni konkrét valóságba vezet, egyáltalában ki nem mélyíthető. Semmiféle tudománnyal sem érjük föl soha, hogy mi a dolog önmagában, hogy mi az anyag, mi a lélek, mi az ember, a maga konkrét mivoltában. A világ tehát csak valamiképen értelmes, csak valamiképen közelíthető meg ismeretünkkel s az intellektualizmus álmodik, mikor a világot önmagában fölérteni akarja. Ez nem annyit tesz, hogy nincs objektív ismeretünk ; van, hogyne volna, de épen hogy, annyiamennyi van belőle. Annyiban van ismeretünk, amennyiben mi a valóságot általános, absztrakt értelmi meghatározások közé foglalhatjuk ; ez értelmi meghatározások pedig ilyfélék : valami, állag, járulék, maradandó, változó, abszolut, relatív, szükséges, esetleges, lét, okság, anyag, alak, erő, cselekvés. Ha tehát fogalmaink adják is a dolgokat, de nem adják önmagukban való mibenlétüket. Ezek a mi fogalmaink mind csak pontozások s nagyban megrajzolt körvonalak ; hogy aztán az általános körvonalak közé fogott dolog konkrét valóságában micsoda, arról nincs tudomány.

Ebből a rossz értelemben vett intellektualizmusból sok van mindenfelé ; volt is s lesz is belőle. Nem mondok én intellektualistának egy iskolát vagy korszakot ; nem mondom, hogy Plató s Aristoteles intellektualisták s a szofisták nem azok ; nem sütöm rá egy-egy filozófiai irányzatra az intellektualizmus bélyegét ; hanem igen föltalálom az intellektualizmus túlhajtásait minden oly filozofálásban, mely a súlypontot az észre fekteti, mégpedig azáltal fekteti, mert oly tartalmat tulajdonít az ismeretnek, mely kimerítő s mely nem ingere s motívuma a cselekvésnek, hanem megakasztója s elaltatója.

Ebből az intellektualizmusból pedig minden filozófiában találkozik. Intellektualisták vagyunk mi magunk, mikor közönséges fogalmaink körében, abban a mi bizalmas megszokott világunkban úgy teszünk, mintha tudnók, hogy mi a kő, a toll, a kenyér, a fa, a vas s mikor úgy beszélünk e dolgok lényegéről, mintha a létnek, a valóságnak legsajátlagosabb s legmélyebb elemei közt otthonosak volnánk. Intellektualisták a mi materialistáink s naturalistáink is, akik előtt minden világos, akik atomokkal s rezgésekkel, kapcsolódásokkal s szétválásokkal kimagyaráznak létet, kvalitást, életet ; [s] ha pedig találkozik valami, ami ezidőszerint még nem nagyon világos, biztatják az embert, hogy csak várni kell ; később majd minden verőfényes lesz. Intellektualisták azok a filozófiai irányzatok is, melyek az ideák világában a valóság felsőbb s

értékesebb szféráját akarják látni s e szférában találják föl a valóság összes tartalmát s értékét; a dolgokat pedig csak némileg, csak egy keveset részesítik az ideák tartalmában. E gondolatmenet kapcsán kifejezést adtam annak a nézetemnek is, hogy e hibás fölfogásban a görög filozófia vezet, s hogy az ő révén csúszik el azután a lét súlypontja az ideákba s a formákba s ami ezzel együtt jár, az ismeretbe. «A plátói filozófia be is érte az ideákkal s kontemplálta az esszenciákat, azokat kész formáknak, a tökély, erő és szépség eszményeinek tartotta. E bűbájos világ volt az igazi világ; a valóság világa pedig, ez a mi világunk, csak szerencsétlen materializációknak volt színhelye, hol csupa szerény, anyagba bujtatott és sok tekintetben elnyomorított s elfojtott eszménykópia éktelenkedett. Nem csoda tehát, hogy ez a filozófia itt is hagyta a kópiákat, elvonult az ideák bűbájos világába s kijelentette, hogy a filozóf valami különös figyelmet ne is pazaroljon a konkrét világ dirib-darabságára.» (Az intellektualizmus túlhajtásai. 28. l.)

Már most ezzel az intellektualista hajlandósággal szemben sürgettem én azt a nagy korrektúrát, melyet fogalmainkon, vagyis azok tartalmának értékelésén végre kell hajtanunk. Ezzel a korrektúrával biztosítva volna az értelemnek objektív értéke, s ugyanakkor — s ez a fő — az ismeret be volna állítva a maga rendeltetésszerű kapcsolatába az élethez s a cselekvéshez. Ki volna rajta fejezve, hogy azért ismerünk, hogy tegyünk s éljünk. Minden ismeret, a legnagyobb tudomány is csak elvont jellegeit adja a valóságnak, csak érintkezési pontjait nyujtja a világnak s az értelemnek s nem azért nyujtja azokat, hogy rajtuk megfenekeljünk, hanem azért, hogy rajtuk eligazodva tegyünk. A tettben, a tapasztalatban, az átélésben fogjuk meg a dolgokat s a valóságot önmagában, s minden tudás, a legelvontabb filozófiát sem véve ki, arra való, hogy az élet e konkrét alakítására rásegítsen.

Ezzel természetesen *ki is van mondva az akarat s a tett előbbrevalósága s kiválósága az ismeret fölött; de semmiesetre sincs lekicsinyelve a tudomány.* Az igazság, az értelmi tartalomnak igazi mérlegelése már csak nem leszólás, s ha valaki sorba kijelöli helyét a lelki tevékenységeknek s e sort, hogy úgy mondjam, az aktívitás belső természetéből s a fogalmi tartalom szövetéből határozza meg, azzal nem szorított le semmit és senkit a maga helyéről. Megvan a helye, megvan a fontos s előkelő helye az ismeretnek, melynél fogva föltételét képezi az embert jellemző szabad s erős akarásnak. Hiszen

épen az értelem absztrakt, általános volta képesíti rá az embert, hogy kiemelkedhessék a mechanikai történés kapcsolataiból, szembeszálljon a természetszerű adatokkal s új, szebb, s ami a fő, önalkotta világot állítson a természettel szembe. Akaratunk és erkölcsiségünk autonómiája az ismeret kiemelkedésein, a konkrét valóságtól való emancipálódásán épül; e hegyeken áll szabadságunk vára.

Nem kicsinylek én le semmiféle ismeretet, sem a természettudományt, sem az élettudományt. Hiszen magának a fogalomnak tartalmáról, annak belső szövetéről s konstrukciójáról, élettani föladatairól s a tehetségek rendszerében elfoglalandó helyéről, ugy-e az ismeret világosított föl? Magam alatt vágnám a fát, ha skepszist tanítanék s a mellett erős akaratot akarnék nevelni! De sőt kimondtam s hangoztattam, hogy minden ismeret az akció föltétele, kelléke s ingere, hogy az ismeret indítja meg az akciót s az akció mélyíti ki s korrigálja ki az ismeretet. Az ismeret szül akciót s az akció szül ismeretet. Csak ott lehet tenni erősen s célszerűen az embernek, ahol kiismeri magát; s ha erősen akar élni, akkor először is saját házában, lelkivilágában kell kiismernie magát. Ismeretre van szüksége értelmének törvényeiről, ez a logika; ismeretre van szüksége erkölcsi életének módjáról, ez az ethika s ki kell ismernie magát mindabban a sokféle érzésben, ösztönben, vágyban, törekvésben s feszülésben, amit pszichológiának hívnak. Erős öntudattal s lelkesen s meggyőződéssel akarni s tenni csak úgy lehet, ha látunk s ismerünk, ha látjuk, hogy ez így vagy úgy jól van s hogy az a dolog rendje.

Még kevésbbé lehet rám fogni, hogy *filozófiámmal lekicsinyelem a természettudományt.* Szó sincs róla; a természettudományt egyáltalában nem érintem, csak a naiv naturalizmust, mely azt gondolja, hogy minden világos s érthető s mely azt mondja: a mindenség az Isten, s a lélek az agyvelő radioaktivitása. Ez nem természettudomány. A természettudomány egyáltalában nem ér le a dolgok lényegéhez, hanem csak tulajdonságaikkal, egymáshoz való viselkedésükkel foglalkozik s iparkodik úgy-ahogy mathematikai kifejezésre hozni a történést. A történést — mondom — és semmi egyebet; de ezt minél tágabb körben! S e részben nemcsak hogy nem szorítom össze határait, hanem ellenkezőleg lehetőleg kibővítem azokat, midőn mondom, hogy a pozitív tudományok még sok-sok történésben kimutathatják a kapcsolatokat s számtani kifejezésre hozhatják a tüneményeket. A biológia majd föltüntetheti még, hogy a kémiai elemek mily funkciókat

végeznek az élőben; kimutathatja talán azt is, hogy a «punctum saliens» az állati sejtekben nemcsak szökellő, de igazán sós pontocska is — salire mindkettőt jelenti, azt, hogy szökellni s azt is, hogy sózni — de sem a sejt, sem a natrium, sem az élet valóságát nem értheti meg soha. Ezt mondtam s ezt fönntartom. De ki lesz az, aki az ellenkezőt vallaná?! Az ilyennek nagy szüksége volna fogalmaink tartalmával megismerkednie, s nem mondhatok róla mást, mint azt, hogy fejében a legnaivabb naturalizmus versenyt fut a legöntudatlanabb intellektualizmussal, s hogy nehéz odaitélni egyiküknek a pálmát. Nem is kell; mert ha kettőnek látszik is a két versenytárs, mégsem kettő az, hanem egy: ez a naiv naturalizmus végelemzésben intellektualizmus, vagyis az a balhit, hogy konkrét valóságában értjük mindazt, aminek ily neveket adunk, hogy anyag, erő, villamosság, hő, ruganyosság stb. Ezt a naiv naturalizmust át lehet ütni úgy is, hogy mondjuk, hogy értelmünk csak szubjektív kategóriákkal dolgozik s egyáltalában csakis tünemények a mi ismeretünk tárgyai. Rámutathatunk arra is, hogy a tüneményes világról sokféle antinomiánk lehet s hogy azok révén ellenmondásokba keveredhetünk; így bizonyították például a régi eleátok, hogy a mozgás egyáltalában lehetetlen, s hogy e fogalmunknak csak a látszat s a tünemény lehet a tárgya; amiből megint általános következtetést vonhatunk arra nézve, hogy fogalmaink nem födik a tárgyi világot. A naiv naturalizmust átütötte tehát Kant; átütötték az eleátok; de átüti azt az absztrakt fogalom tartalmáról való fölfogásunk is. Tovább megyek: átütötte azt a naiv naturalizmust Szent Pál apostol, mikor állította, hogy most csak tükrözést s talányokat nézünk; de egykor majd fölszabadulva a test bilincseiből látni fogunk «felfödött orcával».

Tehát nincs szó a természettudomány kicsinyléséről; nincs szó az ismeret objektív tartalmának tagadásáról, hanem igen a fogalom ismerettartalmának alapján szó van az ismeret s minden tudomány pszichológiai rendeltetéséről; szó van arról, hogy hol a helye a tudásnak s a tudománynak a lélek erőrendszerében. S erre nézve én azt mondtam, hogy az *absztrakt s általános nóciókkal dolgozó ismeret csak preludium a tettre; hogy ezek az állítszó, a valóságot tükröztető általánosságok, miket ismeretnek s tudománynak hívnak, csak arra valók, hogy a konkrét valósággal, a valóságos világgal való érintkezésre, tettben s tapasztalatban való érintkezésre, ráképesítsenek minket.*

Ez magában véve is óriási vívmány, mely elég arra, hogy

az absztrakciótól el a pezsgő életbe álljunk bele s irányt adjunk a tett, az akció felé, ahol aztán az akaratnak kell elsősorban érvényesülnie s ahol az elvont fogalmak holdvilágos tükrözéséből a konkrét valóság terére lépünk. S ide maga az az elvont ismeret vezet. Mert a fogalom nem magáért van, hanem a valósággal való összeköttetésért; nem a fogalmat nézem én, mikor tudok s ismerek, hanem a fogalom révén a valósággal akarok érintkezni. A fogalom tehát a dolgokat, a való világot tárja elém, hogy birkózzam meg vele s szabadítsam föl rá lelkemnek világfoglaló erőit. Más szóval: a fogalom cselekvési inger, életinger.

Még két más megjegyzést kell szóvá tennem, melyet a kritika a fogalomról való fejtegetéseimre tett.

Az egyik arra vonatkozik, hogy az akcióról, a cselekvésről úgy beszélek, mintha az csak az akaratban volna meg, holott az értés, az ítélet, az okoskodás is szellemi cselekvés; a másik megjegyzés pedig sejtetni engedi, hogy fölfogásommal voltakép csak a hitnek s a vallásos életnek akarok teret nyitni s hogy azzal a «gyönge, silány» fogalmi ismerettel kapcsolatosan arra a misztikus homályra mutatok rá, melyre a vallásnak szüksége van.

Ami az elsőt illeti, szivesen elismerem, hogy az akció a szellemi élet egész vonalán érvényesül. Tényleg cselekvés, a lélek sajátos aktivitása fejlik ki a szellemi világ minden mozzanatában. Aktív a lélek, a fogalom s az ítélet megalkotásában, aktív a képzetek kialakításában, aktív a szemlélet formáinak megteremtésében. A pszichológiában az utolsó elem s tényező is akció; nincs ott atóm vagy tömecs; ott csak aktusok vannak s ép azért szinte lehetetlenség párhuzamot vonni az anyagi s szellemi világ konstrukciói közt. Csak azt mondhatjuk, hogy az egészen más világ, hogy a szellemi élet a tevékenység világa.

Azonban jóllehet, az ismeret is tevékenység, azért mégis megállja helyét az én fölfogásom, hogy az ismeret az akciónak s az életnek ingere; megállja pedig azért, mert minden ismeret csak kezdetleges akció, csak kiinduló s indító cselekvés, melyre rá van írva, hogy a folytatás, vagyis a tulajdonképeni akció csak ezután következik. Az ismeret, akár mint fogalom, akár mint ítélet, inkább csak természetszerű reakciója a léleknek az ingerekre s annál jobb, minél kevesebb benne a szubjektív elem: ellenben az akarat az én akcióm, azt én teszem, én alakítom s annál inkább felel meg a nevének, minél inkább az enyém; ezt én teszem a szó igaz értelmé-

ben, s az ismeret arra segít rá, hogy ezt az én akciómat megtegyem.

A másik megjegyzésre pedig, hogy a fogalmi ismeret gyöngeségében föl akarom födözni a penombrát, melyre a hitnek szüksége van, csak azt mondom, hogy a penombra a világban ugyancsak nagy s hogy hellyel-közzel egész, sötét «ombra» lesz belőle. Ez bizonyára félreismerhetetlen, nagy tény, s ha ezt a tényt alapos ismeretelméleti fejtegetések révén látjuk, az bizonyára többet ér, mintha materialista vagy naturalista önhittségben az ellenkezőről álmodnánk. Megvan a penombra; fogalmi ismeretünk hiányos és fogyatékos; a dolgokat a maguk konkrét valóságában nem ismerjük; ez mind szentigaz, ez mind tagadhatatlan tény. Az is igaz, hogy a penombrára a hitnek szüksége van, mert ahol teljes, világos látás van, ott nincs hit. De itt most nem erről van szó, hanem arról, hogy mikép alakul ki abban a penombrában a hit s mikép fejlik ki a misztikus félhomályban a vallásos élet? S erre nem lehet azt mondani, hogy azért van hit, mert van félhomály, hanem azt kell mondani, hogy a félhomályban is látunk bizonyos nagy irányításokat s veszünk erőteljes indításokat arra, hogy a *titokzatos végtelen felé eligazodjunk s hogy feléje menjünk, vagyis higgyünk.* A hit megint csak a mi akciónk, melyet nem azért végzünk, mert nem látunk, hanem azért, mert a nagyot s a végtelent homályosan ugyan, de a hit által való megközelítésre alkalmasan beállítva látjuk. Itt is az ismeret az akció ingere; az a homályos ismeret pedig annak a sajátos akciónak, a hitnek ingere.

Hogy pedig nem azért hiszünk, mert semmit sem látunk s sötétséget rögzítünk, hanem azért hiszünk, mert a hitre, a hitnek megindítására szükséges látással birunk a félhomályban is, arról meggyőzhet már az a reflexió is, hogy a nemlátásban s a sötétségben épúgy akadna helye a hitetlenségnek is; sőt szerintem csakis ennek lehetne ott helye. Ha ugyanis a hitet úgy akarnók beállítani pszichológiánkba, hogy azért kell hinnünk, mert a dolgok konkrét valóságát nem értjük s hogy tehát lehetséges, hogy abban a meg nem értett világban rejlik a szellem, a lélek s az Isten is: erre az okoskodásra méltán azt lehetne felelni, hogy ép azért, mert a dolgokat nem értjük, lehetséges, hogy a meg nem értett anyag elbirja a most föltételezett léleknek s Istennek is funkcióit. Szóval a nem-értés nem érv s a nem-látás nem ingere a cselekvésnek. Ha tehát én a mi sajátos ismeretünk alapján fölépítem az erős hit s a vallásos élet világát, azt nem ily ügye-

fogyott fölfogással végzem, ahogy azt végezni nem is lehetne, hanem végzem azt azon az alapon, hogy ép ez a mi sajátos, félhomályos ismeretünk vált ki itt is akciót, kiváltja itt is a megfelelő több életet; *itt is tennünk s alkotnunk kell, ahogy az eligazításoknak megfelelőleg tenni s alkotni lehet: már pedig ez az itt lehetséges alkotás a hitből való élet.*

Mindezek után méltán állíthatom, hogy ez a filozófia az akciót s az életet szolgálja; szolgálja azt az akciót, mely legjellemzőbb s legfontosabb s mely a szó teljes értelmében a mienk. Ugyancsak állíthatom azt, hogy ez állásfoglalásra nem a tudomány kicsinylése, sem pedig a vallásos élet iránt való előítélet vezetett, hanem igenis ismeretelméleti fejtegetés. Kiindultam ugyanis a fogalom tartalmából, annak, hogy úgy mondjam, szövetelemzéséből, mert azt gondoltam, hogy a lélek egész természete benn van már az ismeret sejtjében, a fogalomban. A fogalom az az infinitesimale, melynek természetében ott rejlik már a kifejlődés egész, hosszú vonalának képlete s az élet integráléja már preformálva van az ismereti elemnek, a szellemi élet e kikezdésének sajátosságában. Meg vagyok győződve, hogy e fölfogás térfoglalása fölfakasztja ismét a lélek eliszaposodott forrásait, nevezetesen az akaratot s az erkölcsi ideálok szerint való cselekvést, s megerősödik bennünk az a nézet, hogy minden ismeret a szép s nemes egyéniség kialakítására való s hogy minden törekvés voltaképen ezt szolgálja s ezt sürgeti.

A lényegismeret Bergson tanában és a régi filozófiában.

(1912)[1*]

A filozófiai rendszerek nagyobbrészt ellentétes fölfogásokon épülnek s ezt az ellentétet úgy teremtik meg, hogy egy-egy igaz gondolatot egyoldalúan s sokszor kizárólagosan is alkalmaznak. Az egyik például csak mozgással, a másik csak nyugvó valósággal akarja magyarázni a világot; vannak, kiknek szemében a világ zárt, merev entelecheiák sora, mások meg a világot folyamszerű létnek tartják, s e szerint igazodik az ismeretelmélet is, s az egyik realista lesz, míg a másik idealistának fest; az egyik a szenzizmus, a másik az intellektualizmus felé tart.

Ez ellentétek legyőzése s az igaz s közös gondolatok kiemelése rásegít majd a juste-milieu-re. Hiszen szinte látni, hogy egy különben igaz gondolat hol válik ki ⟨egyoldalú⟩ rendszert alakító elvvé; szinte észre lehet venni, hogy meddig szerepel még mértékkel s hol kezdi mértéktelen szerepét; észre lehet venni, hogy a gondolat a gondolkozás mely pontján változik el inkubációvá. Valami ilyesmire szeretném e dolgozatomban becses figyelmüket ráfordítani; szeretném kiemelni a különbséget a philosophie d'action, másképp bergsonizmus s az aristotelesi-skolasztikus filozófia egy-két lényeges pontja közt, s ki akarnám mutatni, hogy mit kellene itt is, ott is állítani s mit elhagyni, hogy az elérhető juste-milieu-re szert tegyünk.

Minden filozófia a valót keresi. Az ismeretben bizonyára lesz sok szubjektív elem, lesz sok viszonylagosság, tehát sok látszatszerű beállítás; a filozófia pedig e látszatok mögé akar kerülni s föl akarja találni az objektív valót. Mi az a minket is alkotó s azt a velünk szemben álló világot alkotó valóság? Bergson erre a kérdésre azt feleli, amit Heraklit felelt, hogy a valóság a «devenir», — hogy «la réalité c'est la qualité», a «continu sensible»; e mögött nem kell semmi

mást keresnünk. Ez a gondolat a mozgásnak olyatén kiemelése s egyeduralomra juttatása, hogy a többi tényező nem érvényesülhet mellette, sőt hogy tagadtatik. Hiszen a mozgást, a fejlődést s alakulást, az átmeneteket s elváltozásokat mindnyájan elismerjük; de ami minket megkap, az épen az a kizárólagosság, mellyel kijelenti, hogy a világban nincs is más, mint ez a dinamikus elem s hogy «la réalité est le devenir». A philosophie de l'action nem tagadja a velünk szemben álló világot, de azt nem mint valami meglevőt, önmagában meghatározottat, mint egymást kizáró, merev entelecheiákkal keretezett létet, «esse»-t, hanem mint mozgást fogja föl, fejlődési folyamnak, szóródásnak, «jaillissement»-nak nézi, — olyasvalaminek, mintha az egész világ radioaktivitásban, folytonos energia-bomlásban volna s e bomlásból, vagyis az energiafolyam más-más kanyarodásaiból s torlódásaiból állnának elő a testek. «Il n'y a pas des choses — mondja Bergson — il n'y a que d'actions» s ezek, szerint már nemcsak a hegemonia a mozgásé, hanem a mozgás minden, a mozgás a valóság.

Néha ugyan úgy látszanék, mintha a mozgáson kívül más realitást, t. i. nyugvó valóságot is fölvenne, így pl. mikor azt mondja: «Il y a plus dans le mouvement que dans l'immobile». Az ilyen kijelentés úgy is érthető, amint azt az aristotelesi filozófia is magáévá teszi, hogy a cselekvés, az «actus secundus» tökéletesebb, mint az akcióba nem lépett valóság, az «actus primus», vagyis hogy a «mouvement» több létet, tehát több valót hoz magával. De tényleg Bergson azt a többet, mely a mozgásban van, úgy értelmezi, hogy az «immobile» voltaképen semmit sem jelent; s ez épen a «punctum saliens», hogy a bergsoni filozófia szerint a lét, a valóság a mozgással van azonosítva, szemben azzal a realizmussal, melyet a közfelfogás s a filozófiai rendszerek legnagyobb része vall, melyek szerint a valóság elsősorban nem a mozgás, hanem az, ami mozgásba jöhet, s ha mozgásban is volna, akkor is nem a mozgás az első s konstituált valóság, hanem az, ami mozog, s ha nincs is mozgás, akkor is van valóság, s arról a valóságról lehet valamit állítani, valamit tagadni s így az a valóság értelmi kifejezésre alkalmas. Ez az «esse», a «τό ὄν», a «τὸ τί ἦν εἶναι»; valami, amit nem a mozgás alkot meg. Igy a valóság inkább állás, mint mozgás; az οὐσία a szó teljes értelmében στάσις is; a szó teljes értelmében az «esse» a «substantia». Mi is szubstanciák vagyunk s a szubstanciák világába vagyunk belekap-

csolva s mivel az ismeret csak értelmi kifejezése az objektív viszonynak, azért neki is az esse-hez, a szubstanciához, ehhez a radikális valósághoz lesz köze s fogalmaiban s itéleteiben ezt a valóságot fogja tükröztetni.

Amilyen következetes e követelmény, oly határozott tagadásba vonja azt Bergson; szerinte a nyugvó létről nincs ismeret. S valóban, ha csak a mozgás a valóság, akkor az ismeretnek csak a mozgáshoz van köze s ezt kell kifejeznie. Mi csak hatásokkal állunk szemben s azokra reagálunk; minket mozgó, heterogén folytonosság környez; csak benyomások s azok nyomában alakuló képek óceánjában úszunk; mást fölfogni, megismerni nem lehet, mert nincs más, amit ismerjünk s azért csak reakcióink vannak az akciókra, tisztán az érzéklések tartalmával. Nekünk csak érzéklésünk van. Vannak ugyan gondolataink s szavaink állagokról, lényegekről, azonossági s ellentmondási elvekről, okságról s célokról; de ez mind a mi csinálmányunk, «un arrangement, une simplification commode pour la parole et pour l'action». Nekünk el kell igazodnunk e világon, sőt uraivá kell lennünk; hogy uraivá lehessünk, kell valamiféle rendet teremtenünk bele; meg kell léniázni a valóságot; osztályokba, kategóriákba, rendszerekbe kell azt foglalnunk, s ezt tesszük az állagok, lényegek, okságok kategóriáival, de azért ez mind Bergson szerint csak csinálmány s «flatus vocis». Ezekkel a segédképzetekkel mi nem mérjük fel a valóságot, hanem csak belenyúlunk nekünk valóan, úgy teszünk, mint mikor ladikban ülve belemártjuk evezőnket a folyóba; nem azért evezünk, hogy a folyót a lapáttal kimérjük, hanem hogy előbbre jussunk. A valóság nagy folyam s azon evezünk mi is s minden fogalom s szó csak segédeszköze a mi cselekvésünknek, csak benyúlás az élet folyamába, melynek nincs reprezentatív, hanem csak szignifikatív értelme, jobban mondva értéke. Az állagok, lényegek, okságok fogalmait tehát mi készítjük s állítjuk bele a valóságba, de azoknak ott nem felel meg semmi. Nem egyebek azok, mint a mi aktivitásunk. Künn ugyanis csak «continuité mouvante» van, csak «un océan d'images qualitatives», «pâte plastique et malléable où l'activité vivante trace des figures et dispose des systèmes de relations» s mindezt azért, mert gyakorlati szempontból rászorulunk erre a sematizálásra.

A külső valóságnak ez a gyakorlati, de teljesen szubjektív kezelése annyira megy, hogy a testeknek léte, azoknak különállása s egymástól való különböztetése is tisztára a mi

művünk. A testek nem léteznek, matéria nincs, de mi materializáljuk és szubstancializáljuk a «continuité mouvante»-ot. «L'existence des corps séparés ne nous est pas donnée immédiatement, c'est le résultat de la préférence donnée aux impressions tactiles». (Evolution créatrice 385.) Tehát a térben megosztott és kiterjedt anyag, a testek sokadalma sem objektív adat; s itt Bergson érdekesen találkozik Parmenidesszel, aki szintén tagadta, hogy a természetben van sokadalom s miután az absztrakt ens és esse fogalmában találta meg a dolgok lényegét s úgy gondolta, hogy ahogy ez a lényeg a fogalomban egy s osztatlan, úgy nincs a valóságban sem sok, különálló test, hanem a valóság egy. Csakhogy Parmenides ugyanezen alapon tagadta a mozgást is, mialatt Bergsonnál ép az ellenkező elvvel találkozunk, sőt «Les choses — írja — étant mouvement, il n'y a plus à se demander comment elles reçoivent celui-ci». Amit mi dolognak, tárgynak mondunk, az mozgás, a mozgás különböző alakja, s még azt sem kell kérdezni, hogy honnan a mozgás s mi a különböző alaknak az oka. Nincs más objektív adat, csak a kvalitás, «la qualité seule est réelle». A mennyiséget, a térben való kiterjedést s magát a teret sem fogadja el. Erre nézve így ír: «Il n'y a quantité, que là où il y a possibilité de mesure, rapport de contenant à contenu, caractère spatial, en un mot. Or l'éspace, en tant que principe de mesure, est objet d'intuition, non d'expérience; il appartient à l'esprit, non aux choses; celles-ci tout purement qualitatives». (387.) Tehát mozgósítva, folyósítva látja az egész világot; minden röpke s gyorsan tünő; minden játék, színpompás csillámlás s tünemények forgó tánca, melyben az állagról, lényegről, az okságról való fogalmaknak nem felel meg semmi, ezek csak «entités verbales». Állítja, hogy a különálló testek nem léteznek s így az emberiségnek ez az általános meggyőződése is csak balhit.

A dolgok nem léteznek: «Il n'y a pas des choses, il n'y a que d'actions» (283.). A kiterjedés s a mennyiség csak intuició tárgya, a dolgokat mérni nem lehet. A lét s a valóság tehát eltűnik s szellemszerű elemmé, akcióvá sorvad össze. Igy tesz egy más modern filozóf, Ostwald is, aki szintén ignorálja a mennyiséget mint kiterjedést s mindent energiákkal magyaráz. A velünk szemben álló, mérhető, kiterjedt, anyagi világ akcióvá s energiává válik s ez az akció s energia a világ alkotó eleme s más eleme nincs. Igy lesz a kvalitás, illetőleg az energia minden; kitölt teret, mozog a térben, a tér különálló részeiben hat egymásra,

szóval teljesíti az anyag s a testek összes funkcióit s bírja is teljesíteni, hiszen gondoskodtunk róla s fölruháztuk a kvalitást s az energiát, mely nem anyag, az anyag összes sajátságaival s így aztán sikerül teljesíttetni velük mindazt, amit különben csak a reális kiterjedés teljesíthet s magyarázhat meg.

Összefoglalva mindazt, amit eddig a bergsoni filozófia ismertetésére mondtam, úgy jellemezhetem irányát, hogy az teljes szakítást jelent a köztudat s a metafizika hagyományos nézeteivel; tagadja a kiterjedt valóságot; tagadja az önmagában különféleképen konstituált valóság fölismerését; tagadja az értelmi ismeret objektív tartalmát, nevezetesen pedig sehol sem akad rá arra, amit «immobile»-nek nevez ő s amit lényegnek s szubstanciának nevezünk mi. Méltán kérdezzük már most, hogy mily alapon, mily érveknek, mily új fölismeréseknek világosságánál teszi ezt?

Ez az új világosság nála először egy darab tagadás, mert szerinte nem lehet azt látni, amit eddig annyian láttak; azután egy darab állítás, hogy a valóságot úgy kell nézni, amint azt ő nézi. Nem lehet az immobile-t látni értelmi fogalmakkal; érzékeinkkel pedig csak a mobile-t, a mouvement-t látni. Már most nyujt-e nekünk Bergson valami új beállítást, valami új eligazítást, hogy tényleg így lássunk?

Kezdjük azon, hogy Bergson szerint érzékeinkkel csak mozgást s változást látunk, «cet océan d'images, dans lequel nous sommes plongés». E célból mindent lehetőleg röpke benyomássá varázsol át, hogy elemelhesse észrevételeinket a mozdulatlan «esse», a «merev» valóság alapjairól. Körülöttünk az egész világ mozivá változik, melyben minden forog, mozog, hullámzik s a leírásokból könnyen feledjük ezeknek az érzékléseknek is állandó s törvényszerűen visszatérő jellegét. Igaz ugyanis, hogy a világban folytonosan más és más benyomásokat veszünk, de a folytonosságban is a benyomások térhez vannak kötve. Ugyanerről a térről, hová vissza-visszatérünk akár évek mulva is, s ugyanarról a dologról ugyanazokat a meghatározott benyomásokat vesszük, mégpedig úgy a látás, mint a tapintás révén. Erről a falról s képről, mely előtt állok, erről az asztalról, melyen írok, ugyanazokat a benyomásokat veszem ma, melyeket évek előtt vettem, úgyhogy azt kell gondolnom, hogy azok a benyomások ahhoz a helyhez s ahhoz a felülethez vannak kötve, mégpedig évszámra. E szerint a «perpétuelle mobilité»-hez nagy adag «immobilité» is fűződik. Van akció, van

cselekvés, hullámzás és folyás — ki akarná ezt tagadni — de ezek közt a hullámzások s történések közt kapcsolatok s kölcsönösségek is vannak, melyek nemcsak mértéket s számot mondanak, hanem állandóságot is s annak az állandóságnak bizonyosan hordozója s alapja is van. Bergson a «continu sensible»-t nem immanens okokra vezeti vissza; ő nem akar idealista lenni, ki a külvilágot tagadná, hanem objektív mozgási folyamatnak mondja azt; de miután ez a folyamat nemcsak folyamat, hanem állandó, meghatározott folyamat is, azért ennek az állandóságnak is kell objektív tényezőt tulajdonítani. Azt a természeti folyamatot épúgy jellemzi az állandóság s törvényszerűség, mint ahogy jellemzi azt a folytonosság s változatosság. Van mozgás, de van nyugalom is, van változás, de van állandóság is, mint ahogy van egyenlőtlenség, de van egyenlőség is. A philosophie d'action csak az akcióra, a mozgásra, az elváltozásra akar támaszkodni. Csakis ezt látja s mást nem lát s még az érzéklési adatokban is csak a változó érzékire ügyel; de mellőzhetni-e ezért az állandóság adatait?!

De Bergson nemcsak mellőzi az értéklésben az állandó elemeket, hanem hogy a világot színpompás csillagossá s tüneményes forgó tánccá vékonyítsa, mellőzi, sőt diszkreditálja a tapintás érzékét is, mely szerinte a legpregnánsabban szolgáltatja a mozdulatlanság benyomásait. E mozgósító filozófia szerint a mi fogalmaink az állagról, a lényegről s átlag az «immobile»-ről épen annak a körülménynek tulajdoníthatók, hogy előnyt adunk a tapintásnak s inkább abban hiszünk, amit tapintunk, mint abban, amit látunk. Ő megfordítva tesz, ő inkább azt hiszi, amit lát, mint azt, amit megtapogat. Ő inkább hisz a szemnek, mely csak színeket, fényeket, foltokat, árnyakat s ezek egybeolvadását adja, mint a kéznek. A szem nem tud testekről, hát ő sem vesz tudomást róluk s ép azért másképp építi föl a világot. De hát jól teszi-e, ha ő is egyoldalúan s elfogultan jár el, s igazabb lesz-e az ilyen filozófiai kiindulás?

Rendkívül önkényes s fölületes azonban az az eljárása, mely szerint a testekbe s ezzel összefüggésben a szubstanciába való hitet s ismeretet csak annak tulajdonítja, hogy a tapintás szolgáltatja az «immobile»-t s ezzel a lényegismeretet.

Az igaz s helyes analizis szerint az értelmi fogalmakat nem szolgáltatja sem a látás, sem a tapintás, hanem azokat egy önálló tehetség, az értelem emeli ki az érzéklési adatokból. Itt jutunk rá a legnagyobb ellentétre a — mondjuk —

mobilista s immobilista filozófia közt. Igaz, hogy az ismeret érzéklésen kezdődik s hogy úgy tekinthetjük magunkat, mint akik az érzéklési adatok s kvalitások kontinuumával állunk szemben; de akik ugyanakkor különböztetünk adat és adat közt, érzéklésünk s az objektív valóság közt, a megmaradó s változó adat közt. Különböztetünk alany és tárgy, tárgy és tárgy közt; fölvesszük, hogy a testek léteznek s hogy teret töltenek ki. A testek közti különbségeket nemcsak mozgási különbségekre, hanem a szerkezetüket meghatározó jellegekre vezetjük vissza. A testek szubstancialitásának ugyanis más és más meghatározásai vannak, s ezek a lényeges meghatározások teszik az értelemnek tárgyát. Ezek volnának azok az aristotelesi entelecheiák, azok a skolasztikus formák, s ezeknek értelmi kifejezéseik az ideák, a fogalmak. Az értelem mindent ily jelleggel, ily stilizációval, ilyen műfogással fog meg. Az ő kezefogása az «esse» felé irányul. Minden filozófia, mely jó értelemben racionálizmust űzött, ezen a csapáson járt. Plató és Aristoteles, Descartes, Leibniz és Spinoza, a szubstancialitást, a lényeget mondották valóságnak s az értelem tárgyának. Leibniz monádjai is szubstanciák. Sőt a kanti kriticizmus is, mely a Ding an sich-et vallja, épen ezen réven vallja a világ szubstancialitását is. Ezzel szemben Bergson azt hirdeti, hogy «la qualité seule est réelle», s állítja, hogy minden értelmi fölismerés csak szubjektív kategória s a valóságban szubstancialitás s lényeg s a mozgástól különálló s a mozgással szembenálló valóság nincs. Ő a valóságot nem gondolja mint szubstanciát, hanem mint akciót. A szubstancia fogalmával tagadja az azonosság s az ellentmondás elvét is. Szerinte a fogalmak a szubstanciáról, a lényegről s okságról, továbbá az azonosság s ellentmondás elvei különben is oly semmitmondó, vékonypénzű, értelmi lények, hogy bátran mondhatjuk «flatus vocis»-nak, «entités verbales»-nak. Szerinte a mi egész ontológiánk nem egyéb, mint «un morcellage plus ou moins utilitaire du continu sensible» s Aristoteles voltakép csak a képzelet s a nyelv disztinkcióit vitte át a tárgyi rendbe; beleállította a szubjektív érzésnek szempontjait a tárgyi világba; a filozófia most gyötrődik ezzel a ballaszttal, s csak úgy boldogul, ha minél előbb szabadul a merev formáknak e metafizikájától.

De hát lehet-e ezzel szakítani s nevezetesen lehet-e az «esse», a «τὸ ὄν», a szubstancia kategóriáját tisztára szubjektív értékűnek, «morcellage utilitaire»-nek mondani?

A bergsoni filozófia szerint mi ugyanis túllépjük az ismereti adatok határát s konstatálunk metafizikai világot, mikor a kvalitáson túl szubstanciát s a mozgáson kívül mozgó lényeget veszünk fel. Mindenesetre igaz, hogy az érzéklést s az érzéklés-adta kvalitás határát túllépjük s azon túl realitást veszünk fel; de hiszen ezt Bergson is fölveszi. Szerinte is van realitás, «la réalité c'est le devenir»; tehát a valóságos mozgás a realitás, s ez okozza a mi érzeteinket, s azt a valóságos mozgást vesszük mi észre mint «continu sensible»-t. De hát megállhatok-e a gondolatsor e pontján, hogy a velem szembenálló realitást mozgásnak minősítve, ne tegyek kérdést aziránt, hogy mi tehát az a mozgó tárgy? Rásegített-e Bergson arra, hogy a valóságból a sztatikus elemet kiradirozzuk s tisztára a mozgásban találjuk meg a lét magyarázatát? Ezt csak akkor tehetnők, ha a mozgásból a mozgó tárgyat valahogy kiemelhetnők s a mozgást mozgó tárgy nélkül gondolhatnánk el; azt pedig meg nem tehetjük. «Es geht jeder Sinn verloren, wenn nicht ein Sein innerhalb der Bewegung behauptet wird», mondja egy újabb német filozóf, s ezzel a legprimitívebb gondolkozásnak s legközvetlenebb ismeretnek ad kifejezést. A mozgásban a mozgó végre is valami, s ez a szubstancia fogalma.

Bergson sem gondolkozhatik másképp, s ő is megteszi ezt a szükséges lépést a mozgástól a mozgóhoz. Így pl. mikor írja: «il y a plus dans le mouvement que dans l'immobile», bizonyára föltételezi, hogy van valóság, mely kevesebbet mond, mint a mozgás, de föltételeztetik a mozgásban. A dolognak először tehát lennie kell s csak azután mehet át aktivitásba. Ha már megvan s aktív is, akkor több van benne, mint ha nem aktív; de hát először lennie kell, s az, hogy van, az nem annyit tesz, hogy mozog.

Ezt a két kategóriát lehetetlen összezavarni. Megengedem, hogy a realizmus sokat hiposztatált; megengedem, hogy túlmerev formákkal konstruálta a világot s hogy a mozgásnak s az energiáknak mérhetlenül nagyobb a szerepük, mint amellyel azokat a metafizikai realitásokkal dolgozó gondolat fölruházta; de most nem erről a fizikai konstitucióról van szó, hanem a legelemibb gondolati kényszer két terminusáról, az «esse» s az «agere» fölértéséről s arról, hogy az egyik nem a másik s hogy tényleg lenni nem annyit tesz, mint mozogni. Szerintünk a reális világ először is van, való, konstituálva van s ezt értjük mi, mikor «esse»-t, «ὄν»-t, «οὐσία»-t emlegetünk, s azt állítjuk, hogy az értelemnek első-

sorban ehhez a valósághoz, mely nem mozgás, van köze s azt valahogy tehát érti is.

De Bergson még tovább megy az önkényeskedésben s nemcsak azt akarja, hogy ne kérdezzem, hogy mi az, ami mozog, hanem azt sem, hogy miért mozog. «Les choses — írja — étant mouvement, il n'y a plus à se demander, comment elles reçoivent celui-ci?» De ha ezt sem szabad kérdezni, akkor minek egyáltalában azt vallani, hogy a dolgok mozgások, s miért nem állunk meg a tisztán idealista szemponton, hogy a tárgyak a mi képzeteink? Minek a realitást elfogadni s azt a mozgásra korlátozni s így a világmagyarázatot mozgással kezdeni? ! Ha azt felelik erre, hogy immanens okozással nem lehet magyarázni tőlünk független érzéklési sorokat s hogy gondolati kényszer szorít rá, hogy képzeteimet a külső történésből eredeztessem : kérdem, van-e nagyobb gondolati kényszer, mint az, mely nem engedi meg, hogy mozgással kezdjem a világmagyarázatot s mely rászorít, hogy a mozgásban mozgó, önmagában konstituált valóságot fogjak meg? ! Ha ennek a gondolati kényszernek nem kell hódolnom, akkor nincs szükségem a realitásra mozgási kiadásban sem, mert ott úgy sem állhatok meg.

Ebbe az általunk fölfogott «τὸ τί ἦν εἶναι» valóságba van belekapcsolva a mi egész ismeretünk. Akár a fogalmat, akár az ítéletet tekintjük, mindkettőnek tárgya ez az «esse». A fogalom reprezentálni akar valamit mint objektív tartalmat, s jóllehet a konkrét valóságot a maga sajátos, individuális mivoltában nem adja, de adja általános vonásokban mint meghatározott tétel. Az ismeret, akár fogalom, akár képzet legyen, jelent valamit mint objektív tartalmat s minden ismerő tehetségünkkel magát a valóságot akarjuk valahogy megfogni. Minden ismeret, minden fogalom és képzet egyszersmind, sőt elsősorban a mi pszichológiánk adata, a mi tevékenységünk, s annak valamiféle állandó s visszaidézhető kifejezése. Mi látjuk a dolgokat színeseknek, tapinthatjuk érdeseknek vagy simáknak, érezzük nehezeknek vagy könnyűknek. Ez mind pszichológiai adat ; de a logika nem ezt a pszichikai történést nézi, hanem a valót tekinti, azt, hogy mi az objektív tartalma az ismeretnek. Azt kérdi, hogy mi az, quid est? a quidditas az ő tárgya. Még feltünőbb ez az ítéletben, mert minden ítélet, akár tagad, akár állít, annak az objektív valónak a megfogására s valamelyes kimérésére van beállítva. Konstrukciója is kifejezi ezt, mert lényege az «est» szócska, mely jelzi a ten-

denciát az objektív valóságban. Itéleteinkben kifejezésre jut ismeretünk tendenciája; ez nem egyéb, mint az önmagában konstituált valóság megragadása. Nem a pszichológiai sajátlagosság, nem a pszichológiai keret és színezés, hanem az objektív rendbe való belekapcsolódás, a valóságra való visszahatás a fő, mely az ítéletben legtudatosabb kifejezését találja meg. Ennek a valóságnak fölismerésére s nem a látszatnak, vagy a pszichológiai történésnek észrevevésére vagyunk mi beállítva. Mi a látszaton át akarunk törni, s a nélkül, hogy a pszichológiai történést, mely későbbi reflexiók tárgya lehet, kutatnók, közvetlen tendenciánk mindig az, hogy a valóságot megragadjuk. Maga a pszichológiai történés, hogy például a látás, hallás s az értés hogyan megy végbe, szintén az ismeret tárgya; de abban a folyamatban s azokban a specifikus sajátságokban is megint csak a valóságot keressük. Akkor mi magunk s pszichológiánk objektummá válunk önmagunk előtt. Ettől az objektív tartalomtól van a pszichológián kívül logikánk is. Csakis a valóságtól van logikánk. Ez a tartalom teszi a mi pszichológiai történésünket s folyamatunkat logikává, s ezt a tartalmat semmiféle magyarázatokkal nem lehet eltüntetni, ahogy nem lehet a logikát sem pszichológiára visszavezetni. A pszichológia föl nem szívja a logikát s viszont meg nem teremti a logikát; sőt csak a logika föltételezése mellett lehet bármiféle logiánk, tehát pszichológiánk is. Pszichológok csakis azért lehetünk, mert hisszük, hogy logikusok vagyunk. Ez nemcsak az újabb filozófiának, Kant-, Fichte-, Lotze-, Windelbandnak, hanem a régi aristotelesi s skolasztikus filozófiának is az álláspontja. Ezt a helyes fölismerést régen conditio prima-nak hívták. Ahogy volt primum factum, az én létem s primum principium, az ellentmondás elve: úgy volt a prima conditio is, vagyis a föltevés, hogy van ismeretünk s hogy az ismeret nemcsak pszichológiai érzet és életnyilvánítás, hanem a dolog, a valóság megragadása. E nélkül egy tapodtat sem tehetünk, de ezzel megint a mozgásnál, mint levegőben lógó félvalóságnál meg nem állapodhatunk.

Ha az emberi gondolat ez alapoktól elszakad, alakítson bár csodálatosan elmés s kápráztató szisztémákat, azért mégis valahogy elkoptatja s elvékonyítja a reális értelmi adatokat és hiposztatálásokba, szőrszálhasogatásokba téved bele s megesik vele az, amit Bergson mondott rólunk — de eltévesztette a címzést: «On trace des figures et dispose des systèmes!» Nála is egy szubtilizáló s a szubstanciális való-

ságtól elvonatkozó filozófiával állunk szemben, mely a mozgást, tehát a funkciót elemeli a valóság nagy alapjáról, mely továbbá a kiterjedt materiát akcióvá finomítja s a valóságot, a ki nem terjedt energiával azonosítja. De az ilyen filozófia nem állja meg helyét, mert hiányzik belőle az értelmi ismeret tartalma s a nagy elveknek sava-borsa, s e tartalmatlanságnak lesz azután betege. A franciák ugyan nagy s értékes tartalomnak tekintették, miután első tekintetre reakciót jelentett a filozófiátlan pozitivizmus ellen, s népszerűsége hamar felszökött, mert valamiképen kielégíteni látszott az emberiségnek a materializmus által ignorált igényét, mely az adottal be nem éri s valahogy érzi, hogy «Die Welt ist tief, viel tiefer, als der Tag gedacht». De a közvélemény e várakozásában nagyon csalódik, mert minden filozófia, mely az értelmi ismereteknek lényeges elemét, az «esse»-t ignorálja, legyen az akár a philosophie d'action, akár az energetika, voltaképen megfojtja az ideákat s azáltal a materializmusnak is kaput nyit. Megfojtja pedig az ideákat ép azáltal, hogy az értelmes ismeret elemeit tagadja; megfojtja, mikor állítja, hogy a szubstancia, a lényeg, az okság, mind csak szavak, mind csak csinált, tehát illuzórius, bár hasznos, «utilitaire» alakítások. Így lesz a «philosophie d'action» is, mely pedig spiritualizálni látszott a világot, nem egyéb, mint raffinált materializmus, Couturat szavai szerint: «Sous la métaphysique subtile et raffinée, qui le déguise, on reconnait aisément le vieux sensualisme et le nominalisme de Condillac». (Revue de Mét. et de Moral, janvier 1900, p. 93.)

Azt kérdezem már most, honnan vette a modern szellem az indítást a herakliti s condillaci irányzat felé, s mivel magyarázzuk azt a kísértést s készséget, hogy kizárólag mozgással magyarázza, azaz hogy akarja kimagyarázni a világot? Gondolom nem tévedek, ha a philosophie d'action megteremtésére alkalmas pszichológiának okát egyrészt a modern természettudomány új motivumaiban, másrészt az ismeretelméletnek mindig régi s mindig új problémáiban keresem. Ami a természettudományt illeti, az a sajátságokat egyre inkább mozgásra vezeti vissza; a fejlődésről való felfogásával a fajok közti különbségeket eltünteti s a leszármazás tanában az életet tényleg mint folyamot mutatja be, melyben a fajok az életnek variáló s egymásba folyó alakjai. Legjellemzőbb befolyást azonban a testekről való nézeteinkre a rádioaktivitás csodái gyakorolnak, melyek óriási energiakészletekről nyujtanak fogalmat s az energiakészletek ki-

sugárzása által más vegytani elemek keletkezését láttatják s még többnek keletkezését sejtetik meg velünk. Az uránium, rádium, helium különálló elemek s ezek egymásból valók, a szerint, amint több, kevesebb az energiakészletük. Ezeknek az elemeknek az energia kisugárzása folytán egymásból való keletkezése azt a gondolatot veti föl, hátha az egész világot, az elemeket, a testeket az ősanyag energiabomlásából lehet kimagyarázni; hátha a testeket mind csak nagy folyam, vagy mondjuk sok terraszon végig zúgó, új meg új vízesések, azaz hogy energia-katarakták alkotják? E folyamban, ez energiaesésben természetesen minden a mozgástól, az energiától függ, az állítja létbe az uránt s utána a rádiumot s heliumot s az energia további bomlásában talán az aranyat, az ezüstöt, az ólmot. Ha a rádioaktivitás révén a testeket egy ősi, óriási energiájú anyagnak energiabomlásából magyaráznók; ha az elemeket bomlási produktumoknak néznők, akkor tényleg az energia különböző foka s a rezgések és kisugárzások sajátossága és mértéke volna a testi tulajdonságoknak első meghatározó eleme. A testek bomlása más és más testeket adna; az átmeneteket pedig az energia folyama határozná meg. Szívesen elismerjük e theória nagyszerűségét; elismerjük, hogy fizikai s kémiai tekintetben fölséges kilátásokat nyujt a kutatásnak s nagy befolyással lesz a világkép elváltozására; de metafizikai tekintetben nem képesít s nem jogosít föl arra az ugrásra, melyet Bergson vagy Ostwald csinál, hogy a valóságot a mozgással vagy a ki nem terjedt s levegőben pörgő energiával azonosítsuk. A vizet attól, hogy sokat esik, hogy sok kataraktán zúg végig, el nem tüntethetjük: hasonlóképen az energiák kataraktáitól s a mozgások örvényeitől nem szűnik meg, nem tűnik el maga az a valóság, mely mozog, mely örvényezik s mely az energiát megfogja vagy túlad rajta s ugyancsak nem szűnnek meg magát ezt a valóságot jellemző különbségek és sajátságok; csakhogy úgy látszik, a minimumra szállnak le. Aristoteles a dolgokat szubstanciális meghatározásokkal gondolta el, a vasat a vasnak formája, az aranyat az aranynak formája alkotja; ez a forma a quidditas, a lényeg. Ez a quidditas a radioaktivitáson épült fölfogásban sem tűnnék el; lehetetlenség volna elvonatkoznunk a sztatikus elemek s jellegek által alkotott tényezőtől, s ha egymásból folynának is az alakok, önmagukban mégis meghatározottak volnának s eléggé magyaráznák a természetnek empirikus állandóságát. De másrészt meg-

szűnnék az elemek elszigeteltsége s az entelecheia nagyrészt mozgásból, energiából állna.

Ez a fölfogás nagy segítségünkre lehetne az eredés és fejlődés magyarázatában is. Az eredés és fejlődés minden filozófiának problémája, sőt botrányköve. Arra a kérdésre ugyanis, hogy hogyan keletkezhetik valami új dolog, némelyek azt felelték, hogy új dolog egyáltalában nem támad; a valóság mindig az, ami, tehát való, örök és változhatatlan; mások meg a keletkezést s azt, ami újat láttak, annyira nyomósították, hogy a nyugvó valóságot, az esse-t tagadták s csak a folyamatban levőt, az akciót látták meg. Ezek közt ⟨középen⟩ foglal helyet az aristotelesi filozófia, a potencia és aktus megkülönböztetésével. Szerinte ugyanis nemcsak meghatározott formájukban s lényegükben kifejezett valóságok vannak, hanem azokban a valóságokban vannak még képességek más meghatározásokra; a magban pl., mely önmagában meghatározott valóság, van képesség további fejlődésre, új formáknak felöltésére; hasonlóképen a testekben képesség van, hogy mozogjanak vagy nyugodjanak, s ezt a képességet Aristoteles határozatlan létnek, potenciának mondta, mely a meghatározott valóság s a semmi közt áll. Ez a potencia nem semmi, de olyasmi, ami meghatározást nyerhet s akkor valóság vagyis aktus lesz belőle. A potencia tehát valami, ami nincs s mégis van; nincs, amennyiben még nem aktus s van, amennyiben nem semmi. Erre a fogalomra szüksége van az aristotelesi filozófiának, hogy magyarázza a sokféleséget s a keletkezést; de valljuk be, ez a fogalom ugyancsak nehezen illik bele az «esse» filozófiájába a maga «félig van — félig nincs» fogalmazásában s közel fekszik a gondolat, hogy ez valóban csak «morcellage plus ou moins utilitaire du continu sensible».

Már most azt gondolom, hogy az eredést s keletkezést az anyagi világban az energia bomlása és szétesése igen jól magyarázza. A merev, sztatikus entelecheiák megmaradnának ugyan, de a sajátságok legnagyobb részét a mozgásnak tulajdonítanók s abból magyaráznók. Az entelecheiák tehát merevségükben a valóság alapjaiba húzódnának vissza s többféle mozgással volnának kombinálhatók. Ezek a mozgások átmehetnének egymásba s különböző fokokon más és más, de époly meghatározott alakokat adnának, milyenek az elemek s a testek sorai; ugyanakkor azonban magyaráznák az újnak keletkezését is.

Az anyagi világról való e felfogásban egyre jobban elő-

térbe lép az akció s a természet folyamszerűsége. A testek sajátságait az energiakészlet magyarázza; ugyancsak ez magyarázza a keletkezés s eredés problémáját is, amennyiben az újnak keletkezését energia-elváltozással fejti meg. Ily körülmények közt érthető, hogy támadt egy filozófia, mely az egész valóságot az energiával s mozgással azonosította. S ez véleményem szerint e világnézetnek az egyik gyökere.

Van azonban az akció filozófiájában még egy más sugalmazás is, mely az ismeretelméletből való. Az akció filozófiája ugyanis kevesli s becsmérli az értelmi ismeretet s mint említettem, Condillacra emlékeztető szenzizmussá silányítja azt. Szerinte a mi ismeretünk csak a felületről való s nincs neki reprezentatív, hanem csak szignifikatív értelme. Csak a mozgásra, csak az akcióra reagál s ugyancsak akcióra állít be minket is. Arra való a mi egész ismeretünk, hogy használjuk a világot és tegyünk és éljünk, de nem arra, hogy az akción túlra érjünk. Ha látszik is, hogy bizonyos fogalmak révén oda érünk, azok tisztára a «morcellage utilitaire» alakításai, melyeket az ember megint csak az akció érdekében tesz, de melyeknek nincs reprezentatív értelmük, vagyis nincs objektív tartalmuk.

Ebben a fölfogásban az akció filozófiájának súlypontja az ismeretelmélet felé tolódik el. S valóban, véleményem szerint, az efféle szisztémáknak sorsa az ismeretelmélet terén dől el, s azon az egy kérdésen fordul meg, *vajjon van-e hát különálló, sajátságos tartalma a mi értelmi ismeretünknek?* De ki fogja ezt eldönteni?

Lesznek ugyanis, kik azt mondják, hogy az értelmi ismeretnek van különálló tartalma, mások pedig, s oda tartoznak a nominalisták, az energetikusok, a pragmatisták, a philosophie d'action hívei, azt fogják mondani, hogy nincs különálló tartalma, s ezekkel szemben, úgy látszik, hiába csiszoljuk ki régi argumentumainkat s hiába fenjük élesre érveinket.

Van azonban ezekkel szemben is célravezető eljárásunk, s ez abban áll, hogy épen az akcióból s a fejlődésből, melynek hullámai végiggördülnek a valóságon s a növény- s az állatvilágon s folytatódnak a szellemi kultúra világában, emelhetjük ki azt az érvet, melynél fogva a mi értelmi ismeretünknek az érzéklésnél különb, sőt egészen új tartalmat vindikálunk. Ez a mi értelmi ismeretünk ugyanis melyet Bergson csak «morcellage utilitaire»-nek hív, annak a világakciónak bizonyára megfelelő s magát az akciót jellemző eszköze. Az akcióról tehát következtethetünk az ismeretre. Már pedig ez az

akció, mely maga a természeti fejlődés, óriási különbséget tüntet föl az állati s emberi élet folyama közt s új világokat nyit az életnek az emberi kultúrában. Ennek az új fejlődésnek, ezeknek az új világoknak kulcsa pedig a *fogalom*. Igaz, hogy a konkrét, masszív, színes létet a maga egyediségében nem fogja meg; igaz, hogy absztrakt és általános: de annyi bizonyos, hogy ép e fogalmi ismeret miatt van más értelme a világnak bennem, mint az állatban, s ép attól a fogalmi ismerettől értem meg én a világot úgy, hogy meghódíthatom; s ugyancsak annak a fogalmi ismeretnek hiányától merül el az állat a világban mint egyszerű objektum, mint egy darabja a világnak s nem emelkedik ki belőle. A fogalom tehát tényleg az a kulcs, mellyel benyithatunk új világok valóságába. Ne mondjuk, hogy kevés és silány, mikor ily új világok megnyitója s ily új akciónak hordozója. Igaz, hogy elvonatkozik a konkrét meghatározásoktól, anyagtól s tömegtől; de megragadja a részek fölött az egészet s így az egésznek, az egységesnek képlete s az alkotó vonások közt való összefüggésnek a megragadása lesz. Azért aztán a benyitás is, a behatolás is a valóságba s annak kiaknázása s erőinek fölhasználása, mely az emberi kultúrát jellemzi, páratlanul áll s végtelenül felülmulja az állati akciót. Pedig hát ismeret, érzéklés, képzelet az állatvilágban is szerepel, sőt az érzéklések ott esetleg élesebbek s tüzetesebbek; csakhogy ember s állat közt nem az érzéklésen, nem a konkrét képzeten, hanem a *fogalmon* fordul meg a különbség. A *közös képzet* sem teszi, ha még oly sok hasonló tárgyra alkalmazható is. Hiszen az állatoknak, kutyának, macskának is vannak általánosabb képzeteik. Ezek is ismernek házakat, fákat, földeket, ajtókat, edényeket; van közös képük róluk; de nincs meg bennük a belső szerkezetnek, az alkatnak megértése; nincs meg bennük az alkotó elemek összefüggése s ez egymástól való függésnek a fölismerése. A «continu sensible», melyet egy becsukott ajtó s kilincse s azután az ajtónyitás történése fölidéz, ugyanaz a zulukafferben s a foxterrier-kutyában; de a nyitás s a csukás által a zulukaffer lassanként ép a lakat konstitutív alkatát ismeri meg, azt, hogy miben is áll a zár s hogy a lakat az ajtón s az asztalfiók zára ugyanazon az elven épül, a foxterrier pedig sohasem jut el eddig. Ime, a «continu sensible» mögött fekvő s a dolog mibenlétét jellemző jellegeket emeli ki s megragadja a részeket egybekötő ideát, mely nincs a részekben, hanem az egészben s elömlik az egész fölött. Ez a lényeges kifejező idea attól is elvonatkozik, hogy létezik-e tényleg a

dolog, mert nem ehhez vagy ahhoz a tényleg létezőhöz van kötve, hanem beéri azzal, hogy a dolog lehetséges.

Igy járok el a természet elemei s adatai körül is, iparkodom megérteni, hogy mi a vas, mi az arany, mi a márvány, s jóllehet konkrét alkatukba bele nem hatolhatok, de a «continu sensible»-en itt is túlérek, mert a sajátságokat kiemelni, azokat egymásba illeszteni, azokat kezelni s céljaimra felhasználni tudom.

Ha azt mondják erre, hogy ez mind kevés, hogy ezt mind sem látni, sem elképzelni nem lehet, arra csak azt mondom : igaz, hogy kevés az, sőt alig valami, amit itt elképzelni lehessen, de azért az, amit felfogok, oly kiható s a világban oly különbségeket teremt meg, amilyen különbség van az állatvilág élete s az emberiség kultúrája közt. Ez a kultúra ugyanis tisztára azon fordul meg, hogy a «continu sensible»-en kívül- és túlérünk s hogy a dolgok lényegét, a quidditást, úgy-ahogy, nekünk-valóan, értjük. E kategóriák megfogása nekünk oly életszükséglet s oly kényszerismeret, milyen maga az érzéklés. Bergson ugyan erre azt mondja, hogy az értelem «obsédée des préoccupations pratiques», csinálja a maga kategóriáit s hogy azok nem objektivek. Mindez azonban csak mondva van, s okot s érvet nem hoz fel arra, hogy miért ne lehessen az érzéki észrevevésen kívül más tehetség olyasvalaminek meglátására, ami az érzékin túlfekszik. Beismerem, hogy ennek az érzékin túlfekvő, metafizikai világnak mi csak a küszöbén állunk ; beismerem, hogy értelmi fogalmaink s metafizikai elveink nem dirib-darabját adják a physisnek, hanem értelmét emelik ki a valóságnak ; «sie sind nicht ein Stück der Wirklichkeit, sondern sie geben den Sinn der Wirklichkeit» ; de ha mégis megszállja a gondolkozót a kísértés, hogy oly kevés az, amit így érthetünk, s hogy csak «flatus vocis»-nak látszik egész tartalma, akkor tekintsen ép a valóságra, arra a csodálatos, hatalmas kultúrfolyamra, melyen a philosophie de l'action is evez, arra a kultúrára, melyben az ember él, s melynek jellege s kitevője épen az ember értelmi tehetsége. Igazodjék el a reális kultúrán az azt megteremtő tehetség realitása iránt.

Az az eljárás, mellyel Bergsonék segíteni akarnak az értelmi ismeret problémáján, hogy t. i. lecsavarják a szenzizmus szintájára, ép az akció elveivel látszik ellenkezni ; mert ahol új akcióval állunk szemben, mely kimagyarázhatlan szökést s új irányt mutat föl, ott új energiákat is kellene föltételeznünk.

Ezt a nagy érdeket biztonságba helyezve, szívesen egyetértek Bergsonnal az akció vezérszerepe iránt, mert igaz, hogy «scientiae supereminet caritas» s egyáltalában «supereminet actio». Én is hangoztatom, hogy az értelmi ismeret a konkrét valóság tartalmát kevéssé közelíti meg, — hirdetem, hogy értelmi ismeretünk azt az általunk megközelíthetetlen s mindig konkrét valót, csak néhány általános, értelmi jelzéssel adja, melyek nem mondják meg nekünk, hogy a dolog önmagában micsoda ; de eleget ad arra nézve, hogy a világ értelmét felfogva, egy csodálatos szellemi kultúrának munkásai legyünk. Ennyiben természetesen az értelmi ismeret is akcióba gravitál. Az akcióra való beállítás azonban nem törli ki az értelmi ismeretből az új s különálló s az érzéklésből kiemelkedő értékeket, hanem fölhasználja azokat. Hiszen ép ez új értékeivel s különálló adataival alkalmas arra, hogy ingere, elősegítője s eligazítója legyen az új, minden állatit fölülmúló akciónak. Az értelmi ismeretnek tehát van különálló s objektiv tartalma ; de ennek a tartalomnak is gravitációja s rendeltetése s enynyiben értelme is az élet.

A bergsoni filozófia öntudatunkra hozta, hogy fogalmaink, entelecheiáink merevek s hogy a valóságban nagyobb szerepe van a mozgásnak s az energiának, mint ahogy ideológiánk föltüntetni szokta ; nyomósította azt is, hogy a fogalmak súlypontja az akcióra való rendelkezésben rejlik ; de ebből a belátásból nem kellett volna új filozófiai rendszert csinálni, mely egy igaz jelleget a többinek tagadásával általánosít s kizárólagossá tesz ; nem lett volna szabad e belátásból oly filozófiát csinálni, mely azt mondja, hogy a fogalomban nincs különálló, objektiv tartalom s hogy az értelmi tartalmak nem is valóságok, sőt, hogy ami van valóság, az nem egyéb, mint akció s mozgás. Bizonyára ez mind túlzás, s e túlzásokkal szemben megállja a helyét a régi filozófia, mely hirdeti, hogy van oly valóság, mely nem mozgás, — mely hirdeti, hogy e valóságot mi megközelítjük s fogalmainkban absztrakt kifejezésre hozzuk. Ez az értelmi ismeret a mi előnyünk s erőnk, mert ráképesít arra, hogy az akciót a létnek felsőbb fokán, a szellemi világ kultúrájában folytassuk.

A philosophia perennis és egyéb filozófiai irányok.

(1914)[18]

Az akció s reakció elve a nagy filozófiai mozgalmakban is érvényesül. Van a gondolatoknak is bizonyos kilengési ívük, s ha erősen kilengtek egy irányban, biztosra vehető, hogy azután megint a túlsó, a szembenálló nézetekre kerül majd az érvényesülés ideje. Így pl. az elhatalmasodott anyagelvűség az idealizmust ébreszti, s viszont az egyoldalú idealista irányzatot az anyagi érdekek iránti érdeklődés váltja föl. A «philosophia perennis»-t pedig a divatok járásában az jellemzi, hogy az «in medio stat virtus» elve szerint a túlzások közt az igazság középútján jár, s hogy nem igazodik sem a népszerűség, sem a divatszerűség motivumai szerint; azért azután a divatok fölött győzedelmeskedő igazságtól kapja az elismerés koszorúját s a zsoltár szavai szerint akkor győz, amikor elítéltetik. Én sem gyujthatok Szent Tamás kultuszának ünnepiesebb mécset, mint ha a modern gondolatvilág néhány ilyen kilengésére rámutatok, néhány olyan szélsőségre, melyek egymást korrigálták, hogy végre a régi igazságok súlypontjában egyensúlyukat s azzal az igazság szempontját megtalálják. E korrekturájukkal ítéltek maguk fölött s igazat adtak a régi, hagyományos filozófiának.

A modern gondolat- s divatjárások egyike a *mathematikának, geometriának s az exakt természettudományoknak túlbecsülése volt;* ezeket nézték igazi, katexochén tudományoknak, melyekben a tételek — szerintük mind — vagy a dolog természetéből vagy a pozitív methodus kifogástalan eljárásából valók. Ezekben az igazi tudományokban szerintük minden tétel és adat biztos, világos, határozott, s így azokban az önkénynek, tehát a tévelynek sem lehet sehol helye. Főleg a mennyiségtant s a geometriát tartották tökéletes tudománynak, hol minden tétel és constructio abszolút jellegű; hol hipothézisek nincsenek, hanem csak thézisek, akár tisztán

analitikusoknak, akár Kanttal apriori szinthetikusoknak tartsuk azokat. Ezekről a tudományokról hirdették, hogy bennük minden fölismerés absolute szükséges és változhatatlan, s ép azért teljesen megbizhatunk bennük. Tudományos értékre nézve a mathematikához és geometriához sorakoztak a természettudományok, melyeknek tulajdonképeni ambiciójuk az, hogy mathematikai kifejezésre hozzák a természetet s így tudományos voltuk is a mathematikának fölényes, tudományos karakterét viseli magán. Az exakt tudományoknak ez *abszolut tudományosságától* a többi tudomány csak tűrt exisztenciaszámba jött, s a tudományosság súlypontja észrevétlenül is a természettudományok felé csúszott. Hogy mennyi e tudományokban is a konstrukció és megállapodásszerű, hogy mennyi a föltételes és relatív értékű, mennyi a tényszerű, ami épen nem szükségszerű, az valahogy kiment a fejekből. Megengedem, hogy ezeket a relatív elemeket a hivatott férfiak nem tagadták ugyan soha; de azért átlag divatba jött, hogy a tudományos közvélemény az exakt tudományokat körítette az igazi tudományosság nimbusával, hogy az «autos efa» szerepe nekik jutott s hogy a pozitív tudományos határokon túl a természettudományok tekintélyét a metafizikai kérdésekre is kiterjesztették s fizikai tanokkal nagy nyomást s befolyást gyakoroltak a metafizikai gondolkozásra. Hogy csak egyet említsek: a természetet nemcsak ténylegesnek, de valahogyan abszolútnak vették, s a kinyilatkoztatást, a természetfölötti rendet, a csodát simpliciter lehetetlennek állították oda. A föltételesnek, a ténylegesnek, a relatív elemeknek feledése következtében a természettudomány a világot s a létet a szükségességnek acélos fényességében mutatta be; a lét ábrázatáról kitörlődött a contingentia szerény vonása s helyette kiverődtek rajta az abszolút szükségesség s a monista egység rideg vonásai, s a *fizikából észrevétlenül öntudatlan monista metafizika lett.* A lét abszolút lett; a világ szükséges lett; a pluralizmus elpárolgott s a természettudományos gondolat a monizmus merevségében csapódott le a lelkekre.

A tudományosságnak az exakt tudományokkal való azonosítása, a tudományosságnak az exakt tudományok részére való teljes kisajátítása — ha többé-kevésbbé öntudatlanul is történt — mégis egyik legszembeszökőbb túlzása a modern gondolkozásnak, mely egyszersmind mint kicsinylés s bizalmatlanság jelentkezett a filozófia s főleg a metafizika iránt.

Ez a régi metafizika azonban nem rendült meg a gondolatjárás kilengéseitől s változatlanul megmaradt a régi alapokon. Hirdette, hogy «scientia solas essentias attingit», de esszenciája van a szubstanciának épúgy, mint az akcidensnek; hirdette, hogy «objectum scientiae est universale...», «est necessarium saltem hypothetice», de ugyancsak rámutatott arra, hogy az egész physis relatív és tényszerű, hogy szükségessége fizikai s nem metafizikai, hogy a contingentia vonásai mindenütt kiverődnek s hogy az egész lét, épen úgy mint az egyes törvények, ha még oly exakt⟨ok⟩ és pozitívek, sehol és sohasem mutatkoznak be abszolút értékűeknek.

Az exakt tudományok túlzó értékelésével szemben mindenesetre ez volt az igazság; nem csoda tehát, ha az akció és reakció fönt említett törvénye szerint a gondolat túlzó kilengése, mondjuk, a fizikának metafizikává való nyilvánítása után, jelentkezett ismét az igaz fölismerés, mely a túlzást le akarta győzni s az exakt tudományokat szerénységre intette. Az meg is történt; a fordulat tényleg beállt. Henri Poincaré s vele többen rámutattak az általános tévhitre, mely a mathematika, a geometria s átlag az exakt tudományok abszolút tudományos jellegéről elterjedt s öntudatára hozták a hipnotizált világnak, hogy még a mathematikában s még inkább a geometriában is tág tere és sűrű érvényesülése van az emberi konstrukciónak.

Henri Poincaré kimutatta, hogy az exakt tudományok is nemcsak hipothézisekből élnek, hanem hogy tisztára hasznossági megállapodások, mondjuk, műfogások is szerepelnek bennük. Állítja, hogy a geometriában sok a tényszerű konstrukció, mely azonban máskép is lehetne. Nemcsak Euklid geometriája lehetséges; vannak más geometriák is, ilyen Lobacsevszki, ilyen Riemann geometriája. Ezek a geometriák kimutatják, hogy nem minden háromszögnek szögei egyenlők 180°-kal, s kétségbevonják, hogy analitikus tételek-e az ilyenek, mint pl. hogy egy adott ponton át egy adott vonalhoz csak egy párhuzamos vonal vonható, vagy hogy két adott ponton át csak egy egyenes vonható? Nem terjeszkedem ki e tételek megvitatására, hiszen nem azonosítom magamat a részletekkel; az én szándékom csak föltüntetni a reakciót mely a mathematika s az exakt tudományok analitikus s metafizikai tartalmának, apriorisztikus tudományos voltuknak túlzása ellen indult ki.

E reakciónak még könnyebb dolga volt a tulajdonképeni természettudományok keretén belül. Hisz itt az egész exakt

tudomány tulajdonképen be nem bizonyított, hanem csak elfogadott hipothéziseken nyugszik s szembehunyva kell elmennünk sok megállapodás fölött, melyet kisérletileg ellenőrizni képtelenek vagyunk. Ilyen pl. maga az erő-megmaradás tana, ilyen az inertia mai felfogása, mely a mozgást is csak állapotnak nézi s nem munkának; ilyen a növekvő belátás, hogy a fizikai történés az egész vonalon rendkívül komplikált, s hogy azt meghatározott tiszta kifejezésre hozni egyáltalában nem lehet. Lépten-nyomon találkozunk hipothézisekkel s tényszerű, esetleges meghatározásokkal állunk szemben s tiszta mathematikára, merő szükségességre a történést visszavezetni egyáltalában nem lehet. Hiszen az anyag s annak meghatározásai, a világ konkrét valósága csupa tényszerű s nem szükséges adat s ezeken épül föl mint föltételeken a mathematikai számítás. De még magát a történést sem birjuk tisztán mathematikai kifejezésre hozni, mert nem birjuk azt más történésektől, melyekkel egybe vannak fonva, elszigetelni. Mily egyszerű pl. a közlekedő csövekben a folyadék egyensúlyának törvénye; de mily változatosságot mutat az összefüggő, tehát közlekedő óceánok szintája a felület szférikus alakulása, a mélységek, a partok, a hőmérsék, a sótartalom szerint! Mily egyszerű a fáról leeső alma útjának vonala Newton szerint, de mily kiszámíthatatlan a valóságban, mikor azt nemcsak a föld, hanem a hold, sőt a Sirius csillagzat is vonzza. Ilyenkor azután abban állapodunk meg, hogy e befolyástól eltekintünk s ily csekély, de elismert befolyások tekintetbe nem vételével csináljuk meg kisérleteinket. Valamennyi tünemény ily komplikált bonyodalom, akár tengerekkel, akár almákkal, akár gázokkal s gőzökkel, hanghullámokkal vagy fénysugarakkal dolgozunk; az egyes, eredeti történést mi ki nem bonyolíthatjuk a konkrét valóságnak sokféle, egymásba szőtt burkaiból.

Nagyon igaz tehát Poincaré állítása, «que la science vit non seulement d'hypothèses, autrement dit de suppositions plus ou moins vérifiables . . . mais encore de conventions ou, plus précisément, d'artifices». A régi filozófia ezt mind tudta s folyton tanította, bár nem azzal a radikalizmussal, hogy Euklid geometriájának tételeit csak «conventions»-nak s «artifices»-nek nézte volna; de neki nem hittek; míg végre céhbeli embernek, mathematikusnak kellett a tudományos világot erre a régi, okos mérsékletre intenie s neki kellett rámutatnia arra, hogy minden izében analitikus, csak mathematikai szükségességekkel dolgozó tudomány nincs; még a

mathematika, még a geometria sem az, annál kevésbbé az exaktnak nevezett természettudomány.

Ezzel kapcsolatban áll a modern, természettudományos gondolkozásnak másik túlzása, az t. i., hogy *nem akarták észrevenni kvalitatív különbségeket, melyek a lét hierarchiájának fokozatait jellemzik s minden kvalitást kvantitásra akarták visszavezetni.*

A minőségek, mondjuk, az akcidensek realitása iránt a skolasztikában is sokféle nézet uralkodott, s átlag észre lehetett venni a modern fizikának befolyását, melytől a régi masszív kvalitások, pl. a színek megfogyatkoztak realitásukban; a kvalitás fogalma szétfoszlóban volt s a kvantitásé lépett előtérbe. A reális valóságban minden kvalitás valahogyan mozgássá vékonyult s a mérsékelt realizmus végre is csak egy reális kvalitást vett fel, a kiterjedést, melyen lejátszódtak a mozgások. Ez voltakép Descartes programmja volt, aki mondotta: «Donnez moi l'étendue et le mouvement et je vais faire le monde».

A természettudományos gondolkozás természetesen tovább ment; neki egy reális akcidens sem, t. i. egy kvalitás sem kellett; de nemcsak hogy nem kellettek neki az általános, érzékelhető kvalitások, hanem tabula rasát akart csinálni azokkal a kvalitatív különbségekkel is, melyek a mechanikát a fizikától s kémiától, a fizikát s kémiát a biológiától, a biológiát a pszichológiától s a szabad öntudat fenomenonjától megkülönböztetik. A monisták ezeket a kvalitásokat is el akarták tüntetni, vagyis ezeket is tisztára kvantitatív kifejezésre hozni.

S van-e e túlzással szemben is egy Henri Poincaré-féle alak, aki a bódult világ figyelmét az el nem tüntethető kvalitásra fordítja, akinek súlyától s tekintélyétől a könnyelműen kilengő filozófiai psziché a valóságok egyensúlyát megérezze s az igazság súlypontjába eltalálhasson? Van. Ez is egy Henri, még pedig Henri Bergson, akinek filozófiájával ugyan nem azonosíthatjuk magunkat, de akinek nagy érdeme, hogy a *valóság visszavezethetetlen ősténye s ősadatára, a kvalitásra rámutatott.* Igaz, hogy a kvalitások érzéklésében benne van a mi organizmusunkból való, relatív elem; de azért a relativitás dacára objektív, reális kvalitásokat érzéklünk. Bergson szerint «le monde n'est pas quantitatif, comme la science l'imagine pour sa particulière commodité; il est qualité, qualité pure». A kvantitas az csak műfogás a kvalitás megmérésében, «ce n'est qu'un stratagème, une façon commune

et en quelque sorte, moyenne de l'envisager». Nem lehet a kvalitásokat, nem lehet a hőt, a világosságot, a villanyosságot maradék nélkül a mozgásból kimagyarázni ; nem lehet azért, mert a világ inkább kvalitás, mint kvantitás : mélyebben van átjárva kvalitással, mint kvantitással s ez a kvalitás is csupa tényszerűség, vagyis contingentia. A monista filozófiának, akár a régi Spinoza-féle sztatikus «substantiának», akár a modern Spencer és Haeckel-féle dinamikus «evoluciónak» alakjában, — a természetben nincs támasza ; az ily rendszerek csak egyoldalú félreértéseken alakulhatnak ki.

Ime ez volt a természettudományos modern gondolkozás másik túlzása s annak modern helyreigazítása, mely szintén a régi filozófia felé közeledik s annak ad igazat.

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.

Ez a tudat mélységes tiszteletre ösztönöz Szent Tamás iránt s a kollegiális összetartozásnak s a biztató kooperációnak érzéseit ébreszti bennem a Társulat összes tagjai iránt. Ez érzésekkel üdvözlöm a megjelent közönséget s a közgyűlést megnyitom.

A valláspszichológiáról.

(1915) [14]

Ünnepi ülésünk bevezetőjében egy érdekes filozófiai jelenségre akarom a m. t. közgyűlés figyelmét irányítani, mely a vallásbölcseletbe vág bele s így bizonyára megérdemli elsősorban a Szent-Tamás-Társaság érdeklődését. Ez a jelenség a valláspszichológiának nagy föllendülése a modern korban. Ki kell emelnünk, hogy a bölcselkedés a vallás terén egyre jobban a *valláspszichológia felé fordul* — hogy figyelmére méltatja az emberi léleknek e csodálatosan gazdag s érdekes világát s azt beható kutatásnak tárgyává teszi. Leginkább jellemzi e térfoglaló s divatos felfogást az a körülmény, hogy azáltal magának a vallásbölcseletnek súlypontja is tényleg a valláspszichológiába tolódik el — hogy a valláspszichológiától várják az eligazító tényeknek új földerítését, a pszichológiai történésnek — hogy úgy mondjam — tüzetesebb tájismeretét s ezzel magának a vallásbölcseletnek új irányba való terelését.

Örömmel üdvözöljük a vallásbölcselők e magatartását s szívesen látjuk, ha a racionalizmusnak vallásbölcseleti tereferélései s mindent megmagyarázó blazirtságai helyébe oly irányzat lép, mely nem elégszik meg azzal, hogy hiányos műveltségtörténeti adatokon szellős vallásbölcseleti kioszkokat építsen a félműveltségnek mulatóhelyekül, ahol azoktól az őket feszélyező, kellemetlen vallási érzetektől állítólagos felületességüknek belátása folytán megszabadulhatnak, hanem amely nekivág a lélek mélységeinek s mint pszichológiai adatokat s tényeket vizsgáló s magyarázó tudományosság akar a vallás problémájával foglalkozni. E kettő közt az a különbség, hogy a racionalizmus le akar számolni a vallással, míg ellenben a valláspszichológia komolyan számol vele. Ez mindenesetre sokkal igazabb s méltányosabb álláspont, mint melyet jelez az a fölületes elbánás, melyben eddig még a pszichológiai tankönyvek is részesítették a vallás problémáját. A legtöbb könnyen átsiklik a tárgyon, mintha egyáltalában alig volna

objektív jelentősége s nem kevésbbé fölületesen bánnak el vele azok is, kik ezt a legmélyebb s leggazdagabb lélekmegnyilatkozást, a vallást, genetice, vagyis primitív, kezdetleges és fejletlen stádiumainak — s most már határozottan állíthatjuk — sokszor csak elfajulásainak föltárásával s egyes elszórt s sokszor jól meg sem értett, állítólagos műveltségtörténeti adatokból csinált általánosításokkal akarták magyarázni.

Ezt az eljárást méltán *elsikkasztási módszernek* is nevezhetnők, mert a tudományos tereferélés közben a probléma úgy olvad el, mint a márciusi hó, s a «tudományos» magyarázat közben a tünetek eltűnnek. A középkori skolasztikusokat azzal szokták vádolni, hogy hiposztatálták a fogalmakat, hogy minden fogalomnak különállást s entitást követeltek a tárgyi rendben s így ellene tettek az általuk hirdetett elvnek, mely szerint «non sunt multiplicanda entia». A modern korban egy új skolasztika az ellenkezőt míveli, ez t. i. «non multiplicat, sed annihilat entia». Nyilvánvalóvá lesz ez a szellemi világgal szemben tanusított magatartásában, hiszen ezt mindenestül eldisputálja. Így a történeti materializmus az egész szellemi világot tisztára ideológiának nézi s azt objektív tartalom nélküli szuperstrukciónak mondja; a pragmatizmus eltünteti belőle az ismereti jelleget s értéket, az igazságot; a spenceri skolasztikusok biológiából s szociális életviszonyokból magyaráznak ethikát; a vallást pedig animizmusra, álmokra s szubjektív képzetek játékára vezetik vissza, melyekben semmi objektív tartalom nincs s ezzel azt gondolják, hogy végeztek a szellemi erők s tények világával. Szakasztott úgy tesznek, mint tenné az a biológus, aki az élet erejében s szépségében pompázó virágot visszamagyarázná valami férges magra s a kifejlett formákat visszacsavarná egy primitív, de hibás stádiumra s elhinné s el akarná hitetni, hogy most már értjük az életet. Mily fölületesség! A növény valósága s értelme már csak teljesebben, tehát igazabban van meg a virágzó egyedben, mint a magban, még ha egészséges is volna az a mag, s bizonyára könnyebben boldogulunk az élet kifejlett, szép kiadásával, mint a fejletlennel. Pedig azok az állítólagos primitív vallásra vonatkozó adatok már nem az ősi, hanem a sokféleképen elfajult vallási alakokra vonatkoznak.

Ami már most a mi katholikus álláspontunkat illeti a valláspszichológiában, arra nézve szeretnék egy-két reflexiót tenni.

Mindkét részen, úgy a hivő, mint a hitetlen vallás-pszichológok részén meglesz a tendencia, hogy a vallás természetfölötti elemeit s értékeit mindenki a saját hite s világnézete szerint kezelje. A hivő pszichológok vallani fogják, hogy Istennek vannak behatolásai lelkünkbe, hogy a kegyelem a cselekedeteknek természetfölötti jelleget s értéket ad, hogy a kegyelem az ember tehetségeivel együtt valóságos, objektív eszközlő tényező s hogy egyáltalában kétféle lelki világ van, a természetes s a természetfölötti. Ugyancsak vallani fogják a hívő vallás-pszichológok, hogy ennek a metafizikai, de ugyanakkor valóságos ható-oksági viszonyban föllépő természetfölötti lemnek szerepét nem lehet csak a rendkívüli nagy s hősies cselekedetekre szorítani; hanem hogy az az ember legapróbb s legigénytelenebb cselekedeteiben is szerepelhet, végig a köznapi élet jelentéktelennek látszó folyamán.

Gondolom, hogy a hivő pszichológok közt itt-ott meglesz az a hajlandóság is, hogy azt a valóságos, konkrét hatót, a kegyelmet, a maga valóságában is meg akarják majd fogni s hatásait s tevékenységének módját tudományos eljárással s bizonyítással kimutatni. Sőt azt gondolom, hogy ez a tendencia öntudatlanul majd ott is érvényesül, ahol határozottan kimondják, hogy még a theológiának sincs biztos kritériuma az emberi cselekvés természetfelettiségének fölismerésére; mennyivel kevésbbé ismerheti hát fel ezt a vallás-pszichológia a maga racionális elveivel! S ne tagadjuk, hogy valóban kritikus helyzetbe kerül itt a tudós; egyrészt ugyanis hisszük, hogy saját lelkünkben egy egész természetfeletti világot hordozunk, melynek aktusai a mi értelmünkből, akaratunkból s kedélyünkből fakadnak, — melyek a mi öntudatunk tartalmai, tehát megtapasztalhatók; másrészt meg állítjuk, hogy azt, vajjon természetes-e vagy természetfölötti-e a hitnek, reménynek vagy szeretetnek valamely aktusa, azt biztosan nem tudhatjuk; a természetfölötti elemet és hatót önmagában megfogni s konstatálni nem bírjuk.

Mi lesz már most ennek következménye? Az, hogy a túloldalon nemcsak ignorálni, hanem tagadni is fogják a természetfelettit, mint melyet kiemelni s feltüntetni nem lehet, s így a vallás-pszichológia, amily jó szolgálatot tesz a természetes vallásnak, oly könnyen tesz majd rossz szolgálatot a természetfeletti hitnek s különös nehézségek nélkül terelődik majd a racionalizmus szolgálatába. Ki fognak majd magyarázni mindent természetes módon és nemcsak a köznapi

élet természetfelettisége foszlik majd szét kezeik közt, hanem a legrendkívülibb lelki tüneteket is természetes folyamatoknak tulajdonítják. Például szolgál erre maga William James.

Már most mi lesz e hajlandóságokkal s e túlzásokkal szemben a katholikus valláspszichológiának állásfoglalása?

a) Véleményem szerint először az, hogy a valláspszichológiát is tisztára tudományos alapokra kell állítanunk ; nem szabad a filozófiában theológiát űznünk, hanem a vallásos psziché természetét s annak törvényeit kell ott kutatnunk. Úgy kell viselkednünk a valláspszichológiában, mint ahogyan viselkedünk a természetes erkölcstan vagy a theologia naturalis feladataival szemben. Ezt annál is inkább, mert maga a valláspszichológia semmiféle kritériumokkal nem szolgálhat a természetfelettinek kezelésére, sőt minden ilyen törekvést elvből kizár. De azért mégis szembekerülhet a természetfelettivel a pszichében, mint ahogy szembekerülhet a fizikus a csodával. A pszichológiában is tények előtt állhatunk, melyeket megfejteni természetes erők s hatók fölvételével nem bírunk s melyek megfejtésére tehát más okokhoz s hatókhoz folyamodunk. Lehetnek a lélekben a természetfelettinek oly megnyilatkozásai, melyek pszichológiai csodaszámba jutnak.

b) A katholikus valláspszichológot sokszor figyelmeztetni fogja hite, hogy foglaljon el a lelki világ tüneteivel szemben tartózkodó állást, s mivel oly régióban jár, hol az öntudatalatti s öntudatos természet csavargó ösvényeit mindenfelől metszik a kegyelemjárás útjai, legyen mindig tudatában annak, hogyha valahol, hát itt igaz az, hogy *valamit értünk, de sokat nem értünk*, sőt hogy épen a psziché s ami abban a legtulajdonképenibb érték, az *aktusok tartalma, minden tudományos kutatásnak s exakt megértésnek dacára többé-kevésbbé megközelíthetetlen világ*, mely nem hagyja magát semmiféle tudományos kategóriák szakajtóival lefogni.

A tulajdonképeni valóság és érték a psziché aktusaiban a *tartalom*, melynek értékét sem a gondolkozásnak logikai, sem az akarat korrektségi tartalma nem határozza meg, hanem azt inkább az öntudat sajátos érzete, emelkedettsége, finomsága, mélysége és bensősége jellemzi. Igy a természetfeletti aktusoknál is a kegyelmi momentum nem abban rejlik, amit gondolunk vagy cselekszünk, — nem is az ész vagy az akarat objektumában, hanem inkább a kapcsolatban, melyben Istenhez állunk. Azt mondanám, hogy nem azon múlik, hogy mit látunk, hanem azon, hogy hogyan nézünk, s nem

azon fordul, hogy mit teszünk, hanem azon, hogy mily lelkülettel, pl. az Isten gyermekeinek kegyeletével s bizalmával cselekszünk-e vagy nem.

c) Jóllehet a tartalmakról sem lehet egészen biztosan nyilatkozni, hogy mikor természetesek s mikor természetfölöttiek; de azért ezekben sokszor, kivált a finomabb, keresztény lelkeknél, *nagy valószínűség szerint sűrű lesz a természetfölötti elemnek szerepe.* A hivő tudós ezzel tisztában lesz, s ez a tudás nem arra fogja ugyan őt felhatalmazni, hogy kijelentse, hogy ez meg ez a konkrét pszichikai tevékenység természetfölötti-e — még a nagyobb valószínűségi alap sem hatalmazza őt fel e kijelentésre, hanem tudása és hite meg fogja őt óvni attól, hogy ne evezzen ki a racionalista vizekre. S mi e racionalista vizek mormolása? Az, hogy mindenről locsognak s csobognak, — hogy mindent tudnak s mindennel készen vannak s hogy épen a mélységeket ignorálják.

A valláspszichológiában is az a racionalizmusnak magatartása, hogy maradék nélkül tud kimagyarázni mindent s sehol sem talál semmit, amin túl ne tenné magát.

Ezzel szemben a katholikus valláspszichológus sokkal reálisabb s alaposabb lesz, mert tudatában lesz tudománya korlátainak. Észre fogja venni, hogy a lélek mindenfelől nyitva áll Isten előtt a gyönyörű egyházi imának értelmében: «Deus, cui omne cor patet et omnis voluntas loquitur»; észre fogja venni, hogy az a valláspszichológia, mely mindent ki akar magyarázni természetes hatókkal, oly sok kívánni valót hagy s hogy annak magyarázataiban oly folytonossági hiányok s szakadékok vannak, hogy oda bizony az egész kegyelmi világ elfér. Ezzel nem azt akarom mondani, hogy ép ez kell nekünk s hogy állítsuk hát be oda azt a kitessékelt kegyelmi világot — hiszen ez megint nem lehet a valláspszichológusok dolga, — de azt már nyomósítom, hogy a hivő valláspszichológusok kérjék számon a racionalista magyarázatok ötletes, önkényes voltát s mutassanak rá a hiányokra, s ezt ne a theológia, hanem a pszichológia nevében tegyék. Mutassanak rá arra, hogy az adott magyarázatokkal a kérdéses tünet nincs kimagyarázva s hogy azt máskép is lehet értelmezni.

A reflexiókban érintett óvatos magatartásra a valláspszichológusnak mindig szüksége volt, de szüksége van rá főleg manapság, mikor nagy tekintélyek is sokféle önkénykedéssel magyarázzák agyon a természetfelettit. Szolgáljon például James esete, amikor azt magyarázza, hogy mikép

csoportosulhatnak a lélekben képzetasszociációk s mikép tehetnek szert erőre az eddig erőtlen s szürke gondolatok, melyek azután vonzzák s cselekvésre indítják a lelket a nélkül, hogy fel kellene vennünk valami kegyelmi benyúlást. A vallásos ember — szerinte — természetesen ez indításokat az isteni kegyelemnek fogja tulajdonítani, de a filozóf «tisztában lesz» vele, hogy azokat természetes pszichológiával is ki lehet magyarázni. Ezt pedig következőképen fogja elkövetni: Köztapasztalat szerint vannak lelkünkben hideg fogalmak, melyektől nem hevülünk, hanem inkább fázunk, s vannak szürke eszmék, melyek úgy vonulnak el előttünk, mint a fegyház lakói köznapi zubbonyaikban s természetesen ezek sem érdekelnek. James ezekről a közönséges s cseppet sem érdekes s inkább pihenő képzetcsoportokról s tudatokról azt mondja, hogy ezek a *lélek perifériáin* vannak elhelyezve, vagyis távolabb az öntudatnak pihegő, dobogó központjától; ott gunynyasztanak, néha kicsit szétszóródnak s azután ismét csoportosulnak, de a nélkül, hogy valami különösebb indulatot váltanának ki a lélekben s így központi helyzetbe s ezáltal hegemóniára nem jutnak. Ha azonban tényleg valamelyik ezek közül a *központba pattan bele s világító gondolattá lesz*, akkor vonz, indít, érdekel; akkor célokat tűz ki s minden egyebet ezeknek rendel alá eszközül. Az asszociációknak ez eltolódását s alakulását, az eszméknek e kigyujtását az ember néha maga végezheti. Ha például reflexióink s elmélkedésünk által öntudatára ébredünk a fogalmak eszmei tartalmának s a nagy gondolatok hivatásának, ha érdeklődésünket ébresztjük fel irántuk s kiemeljük őket a feledés s köznapiság lapályából, ezáltal tényleg mintegy mozgató, kedélyt, akaratot indító energiájukat szabadítjuk fel. Tüzek gyúlnak ki ilyenkor az eszmékben a zsoltáros szavai szerint: «In meditatione mea exardescit ignis». *Ime így kerül a fogalom, az eszme a perifériáról a központba.* Közel áll már hozzánk, mert lelkünk központjában áll. Lehetséges, hogy az ilyen fogalmaink annyi erőre tesznek szert, hogy minden egyebet a perifériákra tolnak ki s háttérbe szorul tőlük minden, amivel előbb foglalkoztunk.

Már most, ki tudja azt mindig megmondani, hogy *mi az oka annak, hogy egyik-másik gondolat bennünk uralkodó eszmévé, vagy épen eszménnyé lett, hogy egyes indulatok, melyek csendes vízerecskék voltak, hatalmas, sodró áradatokká dagadnak?* Mi az, ami kipattantja a perifériából a központba az addig igénytelen eszmét? Ez az eltolódás néha lassú; tapasztalatok, benyomások, érzések elváltozásai okozhatják azt;

de máskor nem is eltolódás az, hanem kipattanás, föllendülés s a vezető helynek rohammal való bevétele. Könnyű erre képekben s hasonlatokban szólva azt mondani, *hogy a gondolatok pattannak, az eszmék kigyulladnak;* de — ismétlem — *mi az, ami kipattantja azokat?* Mi önti beléjük azt a mozgató erélyt, mi gyujtja ki azt a tüzet? Igaz, hogy mikor reflektálunk s gondolkozunk, mikor az érveket pro et contra megfontoljuk, mikor súlyos, nagy kötelességeket hozunk öntudatunkba, akkor észrevehetjük, hogy mikép színesedik lassan-lassan a szürkeség s mikép izzik s gyullad ki azután az érzelmi vezeték; de a *legtöbb esetben a szereplő s öntudatalatti, tologató s pattantó erőkről alig nyilatkozhatunk.* A naturalisták azt fogják minderre mondani, hogy ezek csak idegfolyamatok s öntudatalatti pszichológiai történések; mi meg azt mondhatjuk, hogy ezek a kegyelem lüktetései s az Isten lelkének beözönlései.

A megtéréseket is, főleg a rögtönieket, ilyen eszmekipattanásokkal és akarati krizisekkel magyarázzák. Hivatkoznak ennek megvilágítására a hisztérikusokra s a hipnotizáltakra, kik egy bizonyos meghatározott időben, mikor különben öntudatnál vannak, egyszerre megteszik azt, amit nekik a hipnotizálók akkor a hipnózisban, de erre az időpontra, megparancsoltak. Ime — mondják — ez a képzet, ez az indítás, melynek erejében ezek most valamit tesznek, az öntudati szférán alul lappangott bennük s azután egyszerre áttörte azt a korlátot, mely az öntudatalatti világot az öntudat szférájától elválasztja s mint erő és hatalom lép föl bennük. James ezt a fölfedezést, hogy vannak ily, az öntudat kerítésén túl lappangó s adott alkalommal előtörő képzetek, a modern pszichológia legfontosabb felfedezésének tartja. Ezekkel akarja magyarázni a rögtöni megtéréseket is. «*Közel fekszik,* — írja, — *hogy a tévedéseket más automata megnyilatkozásokkal egy sorba állítsuk s hogy úgy véljük, hogy a különbséget a rögtöni s a lassúbb lefolyású megtérés közt nem kell okvetetlenül isteni benyúlásokkal magyarázni, hanem inkább egy bizonyos pszichológiai sajátosságra való utalással.*» (Die religiöse Erfahrung. 225.) S itt az öntudatalatti szférából kitörő eszmékre s indításokra gondol.

Ehhez a magyarázathoz ugyancsak sok szó fér. Hogy csak egyet említsek, a hisztérikusoknál és hipnotizáltaknál az eszméknek ama öntudatba való betörése bizonyára pathológikus jelenség, s épen azért azoknál világos, hogy az a bizonyos választófal az öntudatalatti s öntudatbeli régiók közt düledezik s könnyen be is omlik; de hát *mitől omoljék be a fal ott, ahol*

erős, ahol nincs pathológikus tünet? Ide bizonyára más pozitív s biztos irányzattal bíró faktorok kellenének s nemcsak olyan impulzív s kiszámíthatatlan eszme- vagy indulatjárás! Gondoljunk csak Szent Pálnak vagy Alfons Ratisbonne-nak megtérésére! *Honnan itt a «betörő» eszmének az a kigyulladása és energiája?* Gondoljunk az istenes, észben, szívben fegyelmezett életnek tüneteire; azokra az érzésekre, melyeket a Szentírás jelez, a bűnbocsánat, a béke, az öröm megtapasztalására. Ezek tények és erények. A kegyelmi tan mindezt igen jól magyarázza, mert jóllehet a kegyelmi gondolat s indulat szintén az öntudatalatti régióból fakad, de ép azért vesszük fel magyarázó okul ez esetekben az Istent, mert más magyarázatot nem találunk. Ott is «in nobis sine nobis» gyullad ki az eszme s indul meg az érzés, *de ott azt az Isten indítja.* Ellenben a james-i magyarázatoknál *a nagy benső kriziseken áteső megtérők a benyomásokat, mint ő mondja «azon az ajtón át veszik, mely az öntudatlanság álomvilágában félig vagy egészen nyitva áll».* (230.) *Hát bizony az ilyen ellenőrizhetetlen, félig vagy egészen nyitva álló ajtón sok mindenféle mehet, jöhet; de ez az ellenőrizhetetlen járás-kelés a tudományt is lóvá teheti!*

De legyen ennyi elég; nem a mozgalom ismertetésére, hanem érdeklődésünk ébresztésére s tanulmányainknak a valláspszichológia felé irányítására mondottam el ezeket.

Az objektív idealizmus.

(1915) [16]

Mikor nagy megpróbáltatások korában a háború fúriái száguldanak végig a világon s a legmagasabb kultúra ellenére is kifakad az öntudatalatti mélységekből az ősi barbárság, mely vassarokkal tapos nemcsak virágot, hanem szerető kebleket s imádkozó ajkakat is: akkor nem az a legnagyobb szenvedése a léleknek, hogy millió sír nyílt meg s hantolódott fel idő előtt, hanem inkább az, hogy mind ez a szörnyű barbárság és kín tényleg ránk szakadhatott. A kultúra ugyanis bizonyos optimizmusra nevel rá minket s bizalmat ébreszt bennünk a jóságnak s jólétnek győzelmes térfoglalása iránt; feledteti az ösztönös vadságot s az eszményellenes erőszakot; mikor pedig a háború rémségei közénk vágnak, mint izzó meteorok, mint saját haladásunk ellentétjein kitüzesedett, pusztító hatalmak, akkor egész valójában megrendül az emberiség lelke, s minél eszményibb az érzése, annál jobban szenved. Mintha sötét, rémes árnyak estek volna a kultúrvilág színpompás képére s üszkös, égési foltok lepték volna el hímes virányait. Azt hittük ugyanis, hogy ez a világ a mienk és hogy édesanyai kebel, mely tele van szeretettel s édes tejjel; azt gondoltuk, hogy a kultúra az öröm s boldogság forrásait fakasztja s legyőzi az embertelen valóságot, melynek csak megnemértés s mithologia adott medusa-arcot; mikor pedig millió ifjú lélekbe beleborzong a halál fagya s a pokoli hatalom, a «rossz», véres zászlók alatt vonul föl a modern világ színterén, hogy tüntessen a jóság gyöngesége, az észszerűség tehetetlensége s a régi «bête humaine» változatlansága mellett: akkor már nemcsak a szemekre, hanem a lelkekre is borulnak fekete árnyak, és sokan skeptikusokká lesznek reményeik s eszményeik iránt. Ilyenkor jelentkezik a nagy kétség az élet értelme s a kultúra értékei iránt, — ilyenkor settenkedik körülöttünk a skepszis eszményeink igazsága s való tartalma iránt — s ez már nem egyeseknek, hanem az emberiség lelkének kínja, — de épen ezért ilyenkor van szükség az eszmények-

nek s azok tartalmának reviziójára. Világosan kell látnunk, hogy eszményeinknek mi is a tartalmuk, s hogy voltaképen mily szférába vannak beleakasztva. Az értékek nagy elértéktelenedésében tisztába kell jönnünk a felől, vajjon ez eszmények csak szimbolumok és absztrakciók-e, melyekben mithológia, vallás, ethika az emberi lélek bizonyos szükségleteit tükrözteti, vagy pedig metafizikai valóságok, melyek a történeti élet s az anyagi lét szféráin túlra érnek s minket is oda kapcsolnak. Az öntudat nem lehet hajó iránytű nélkül, s ép azért szüksége van irányításra a szellemi világban, s a kultúra legnagyobb problémája az lesz, hogy ezt a bekapcsolást miképen végezze. Vajjon kizárólagosan anyagba, természettudományokba s termelésbe kapcsolódjék-e — ez volna a racionalizmus s a történeti materializmus álláspontja, — vagy vajjon szubjektív eseményekbe s ideológiákba — ezek a szubjektív idealizmusnak mindenféle kiadásai — vagy pedig az ideáloknak megfelelő, bár általunk tüzetes és sajátlagos fogalmakkal ki nem meríthető valóságba ; ez utóbbit teszi az objektív idealizmus, minden, a szellemi világba s Istenbe vetett hit.

Első kérdésem már most az, hogy mi állít minket e probléma elé s honnan veszi az magát?

Ez a nagy probléma egy nagy tényből való, a belátó észnek s az érző szívnek abból a nagy szükségletéből, hogy rá vagyunk utalva, hogy az életnek necsak fizikai s fiziológiai, necsak gazdasági s politikai értelmet, hanem ethikai s vallási jelentést is adjunk. Látom, hogy belenövök egy felsőbb s finomabb szférába az értelmi ismeret erejében, mely új meglátásokat ad, amilyenekre másutt nincsenek szemek, sem érzékek. Ez az ismeret közöl velem metafizikai adatokat, lényeg-fogalmakat, — elveket, milyenek az ellentmondás, az azonosság, az okság elvei s ráképesít nagy világ-összefoglalásra s ezáltal világ-lefoglalásra. Azonban a szellemi világot nem annyira az adat-ismeret jellemzi, mely kisebb-nagyobb lehet s mely közös lehet a legkülönbözőbb emberekben, hanem inkább az, amit a lélek önmagából állít bele a világba ; mindaz, amin megvan a lélek sajátos keze nyoma. Kell ugyan, hogy az ember folytonos kapcsolatban álljon az objektív valósággal s hogy a reáltudományok alapján építse föl szellemi világát ; de ez a kapcsolat s az e réven kiemelt ismeretek még csak nyers terméskövek, s mindezen felülállnak a léleknek világeligazodásai, — az ő filozófiai, erkölcsi, művészi reakciói, — az ő legeslegsajátosabb tényei s művei, melyekkel válaszol a külvilág benyomásaira. Ezen a fokozaton s ebben a zónában

támad az életnek új értelme új célokkal, új tartalmakkal és mértékekkel, s itt nyílnak az embernek új orientációi az erkölcsi eszmények s a végtelenség misztikája felé. Ezeket az új értékeket már nem kémiai reagenciákkal, nem is kézzel s szemmel, sőt nem is csak ésszel, hanem megérzéssel is kell kezelni. Az erkölcsi magatartás s az ember egész belső világa ugyan szintén értelmi elveken alapul, de különben ez a világ csupa értékelés, csupa megérzés, s nem azon fordul itt meg minden, hogy a száraz elveket dialektikai formájukban csak értjük-e, hanem a megértést föltételezve attól függ minden, hogy mily finom megérzéssel értékeljük az erkölcsnek követelményeit, — hogyan mérlegeljük azt, amivel másnak tartozunk s hogyan adjuk azt meg neki, — mily tisztelettel, mennyi lelkiismeretességgel s megértéssel. Ennek a belső világnak stilusai vannak, — van melege s emelkedettsége, — van tisztasága s átlátszósága a legkülönbözőbb mértékben. Némelyik alig érzi meg magát s erkölcsi fölényét; másnak meg az elmélyedés, a finomodás, a tisztulás igénye is, szenvedélye is. Ez a szellemi, erkölcsi világ, mely az emberi lélekben nyílik, valami nagy ujdonság, — egy új elem, mely felfelé visz, — melyből lehet sok, lehet nagyon kevés, pl. az alacsony érzésű emberben, de amelynek mégis minden morzsája is nagy kincs és semmivel sem pótolható; olyan mint az aranyszemer, mely ha szemernyi is, akkor is arany.

Ez az eszményi, szellemi világ öntudatunkban nyílik meg. Igaz, hogy biológiába gyökerezik a psziché, s gyökérszálait vér öntözi s áztatja; igaz, hogy hangulatai idegáramoktól is függnek s maga az élet komplikált fiziológiai, biológiai, s pszichológiai folyamat; de az életfolyamatban új életreakciók jelentkeznek, melyek mindentől eltérő tartalmakat, új célokat, eszményeket s kötelességeket tűznek elénk és új nagyságnak s kiválóságnak méreteit diktálják ránk. Ezek szerint akarhatom s megteremthetem enmagamat, s ez az öntudatos akaratom az én tulajdonképeni önmeghatározásom.

Sajátos dolog azonban, hogy jóllehet ez az eszményi világ öntudatunkban nyílik, azért mégis szuperindividuális; benne van az individuumban, de úgy, hogy az indivíduum fölött áll. Nem a környezet a megteremtője, jóllehet befolyásolja, hanem egy felsőbb szférának immanens céljaiból, eszményeiből s mértékeiből való. A szellemi világban nem a környezet a «spiritus rector», hanem megfordítva, a szellem a «genius loci»; az varázsol a helyből, a környezetből szebb világot; azért nincs a léleknek, a géniusznak bárhol is az az

iránya, hogy a környezethez, a világhoz fölszálljon, mint valami felsőbbhöz, hanem megfordítva történik, t. i. a szellem, a géniusz emeli a világot s a társadalmat. S nemcsak emeli, de megalkotja s alakítja is azt. Hiszen a külső kultúra már csak funkciója a szellemnek, s a társadalomban is eszmények, hitek, erkölcsi kapcsolatok, akarások s érzések által kapcsolódik ember emberhez; a lelki tartalmak különbözőségeiből alakulnak ki a fajoknak s nemzeteknek munka által támasztott s kifejlesztett differenciálódásai; s végelemzésben a haza, a nemzet, az állam, az egyház, a család mind csak eszményi kapcsolatok által állnak fönn. Hazája, nemzete, családja nincs az állatnak. Földön, erdőn, hegyen az állat is jár, de abból s attól nem lesz haza, sem történelem. A haza a közösség lelkétől, a néplélektől, milliók küzdő s dolgos és eszményi közösségétől lefoglalt s átitatott föld s azt a rajta folyó életet, mely a térben s időben milliókkal közös, történelemnek hívjuk.

A háború bizonyára szintén megéreztette velünk a szellemi világ sajátos valóságát, s az ideálok szükségességét, s ébresztette és növelte az összetartó erőknek tiszteletét; emelte a tekintély, a fegyelem, a kötelesség, a hagyományok szentségét. Ime tehát a világnak s a létnek époly szükségképen van szellemi s ethikai értelme, mint ahogy van fizikai és gazdasági jelentése, s ez a körülmény hívja ki a filozófust annak a régi problémának megvilágítására: vajjon az a szellemi világ tisztára csak ideológia s csinált eszményiség-e? Vajjon csak szükségképeni s gyakorlati reakciója az a pszichének a környezetre? Vajjon az emberiség óriási erőfeszítéseit, melyeknek forrását s ellenértékeit a reális világban nem találni, szubjektív idealizmusból vagy romantikából, vagy változó, kaméleoni ideológiákból magyarázzuk-e? Gondolhatjuk-e, hogy mindazok az eszmények, melyekből élünk, csak szubjektív s üres fogalmak, s nem kell-e ellenkezőleg, épen a legnagyobb valóságot, az erkölcsi, kötelességtudó s ideális embertudatot hordozó tényezőknek, az eszményeknek, objektív alapozást adnunk s azokat egy szuperindividuális szellemi valóságba belekapcsolnunk?

Erre az a válaszom, hogy csak hasznossági reakciókkal — akár a történeti materializmus, akár a pragmatizmus fogalmazásában, — vagy csak szubjektív idealizmussal lehetetlen a szellemi világot, tehát az embervilágot megkonstruálni. Térjünk ki először az utóbbira.

Kantnak filozófiája szubjektív idealizmus. Az ő eszményei,

milyenek Isten, lélek, halhatatlanság, szabadság, kötelesség, követelményei ugyan az emberi természetnek s az öntudatban pattannak ki, mint reakciói a pszichének, a minket környező ismeretlen világra ; de Kant filozófiája az eszmények tartalmáról s valóságáról mit sem tud. Az eszmények tehát csak skémák s absztrakciók, melyek lelkünkben izzanak, melyeknek befolyása alatt állunk, de amelyek voltaképen csak szubjektív jellegűek s minket egy felsőbb világgal nem hoznak kapcsolatba. Méltán vetődik akkor fel a kérdés, hogy tehát mit fog meg velük a lélek. Mi az, amit kifejeznek? Oly szubjektív reakcióknak nézzük-e azokat, mint amilyenek a világosság s a színek, melyeket az étherrezgés, vagy amilyenek a hang s a zene, melyeket a levegő hullámai váltanak ki bennünk? Valami oly organikus alkalmazkodásai-e azok az én-nek, amilyen alkalmazkodásokkal helyezkedik be az élet, mikor a vízben kopoltyút vagy uszonyt, a levegőben tüdőt s szárnyat formál? A pragmatista felfogás szerint így reagálna az öntudat is az őt környező világra, s ily organikai reakció erejében alakítana magának a lélek is neki megfelelő uszonyt s szárnyat s ezek volnának az eszmények.

De hát a szubjektív idealizmus nem akar az eszményeknek csak ily pragmatista jelleget s magyarázatot adni, mert ezáltal letörülné róluk az ismeret jellegét, mely abban áll, hogy a fogalom valamit, valami valót mond, s ezt a mondását igazságnak hívjuk. Az uszony nem fejezi ki a vizet ; a szárny nem fejezi ki a levegőt. Bele való mint organum, de nem róla való, mint kifejezés és fogalom. Már pedig az eszményekkel máskép vagyunk. Azok mondanak s jelentenek valamit ; azok fogalmak, tehát fognak valamit, s önmagukat tagadnák, ha semmit sem fognának. A pragmatizmus le akarta törülni a jelentést ; ki akarta küszöbölni a fogalmakból az objektív kifejezési jelleget ; csakhogy ezzel ugyanazon nyaktiló alá került, mely a skepszist kivégzi. Mert a pragmatizmus is, mikor az igazat ignorálni vagy tagadni akarja, végre is valami igazat akar mondani, s ha azt akarja, akkor már ismereti kategóriát állít.

Tehát az eszményeknél is azt kell kérdeznünk, hogy mi a tárgyuk. Minden fogalomnak s eszmének s eszménynek egyetlen egy igazolása van, s ez tárgyi tartalma. Más igazolása nem lehet. Hiszen a fogalom fogni, a gondolat jelenteni akar valamit. Az eszménynek sem lehet más igazolása, mint épen az ő objektív tartalma, vagyis az, hogy valóságra támaszkodik. Ez objektív alapozás s tárgyi valóság nélkül a szubjektív idealiz-

mus eszményei csak formák. Formákat, — mondjuk — bögréket emelgetünk bennük s tologatunk ide-oda ; de hogy mi van a bögrékben, arról semmit sem tudni ; — sőt ami még nagyobb baj, nem lehet tudni, hogy van-e bennük egyáltalában valami. Igy azután magunkba zárkózunk el e fényes, ragyogó kategóriák által s nem érintkezünk az ő révükön egy fölöttünk álló valósággal. Úgy teszünk, mintha csillámló kristálypoharakat hajtogatnánk, de nem innánk, mert üresek, — mintha hegyikristályból készült tálak s tányérok előtt ülnénk, de csak széllel, csak irreális ideákkal töltekeznénk, — mi lesz ennek a vége? Éhen halunk. S tényleg úgy van : a szubjektívizmus önmagát emészti föl, akár a filozófiában, akár a morálisban. Valóság, tárgyiság nélkül a legragyogóbb eszmények sem segítenek rajtunk ! Csak a fölöttünk álló, a nálunk jobb s magasabb valóság adhat értéket s erőt az eszményekbe. Ha ez nincs, s ha eszményeim csak értelmemnek reflexei, akkor nem állnak fölöttem s végre is ideológiává válnak, álmok szövedékeivé, a bergsoni «jaillisement» színjátékaivá s sziporkázó gondolat-rakétákká lesznek.

S mivé lesz akkor a mi szellemi világunk s a mi tulajképeni kultúránk? A kultúra magasabb javakat foglal össze, — egy szellemi világot állít s teremt és csak azon az állításon s ezen a magaslaton tartja fönn magát. A kultúrához nem elég az exakt tudás, nem elég a természettudomány. A kultúra époly kevéssé természettudomány, mint ahogyan nem természet. S a különbség kultúra és természet közt épen az, hogy ellenére annak, hogy mindkettőben erők dolgoznak s energiák pattannak s fejlődnek ki, mégis a kultúrában ezt az egész történést lehetetlen exakt, mathematikai kifejezésre hozni ; nem lehet épen azért, mert vannak a kultúrában más szellemi valóságok is, vannak ethikai s vallási eszmények, törvények, célok, szándékok s motívumok. A mi öntudatunkat nem meríti ki a természettudományos kifejezés, mint ahogy nem mond mindent, sőt alig mond valamit, aki azt mondja, hogy a látás rezgés. Van a mechanikai történésen kívül rengeteg sok tartalom és érték, melyet ha tekintetbe nem veszünk, ürességek s hiányok tátongnak öntudatunkban, melyek mint ki nem elégített várakozások s csüggedések és mint elnyujtott, elgyötört s örömtelen lelkiállapotok jelentkeznek bennünk. Ez nem élet, hanem haldoklás, s az élet bizonyára rosszul van beállítva, ha haldoklásnak van szánva. Ily beállítást nem is tűr el ; inkább szakít minden filozófálással. Szakít a szubjektív idealizmussal

is. Mert végre is mit nyujtunk a radikális élet-realizmusnak, ha az eszményeket csak kategóriáknak, csak vetületeknek, csak lelki reflexeknek tartjuk? Hogyan emelkedjünk föl rajtuk, mikor nincsenek fölöttünk, hanem mi vagyunk ők, s hová emelkedjünk föl általuk? Ha meg is hódítjuk a világot s hasznosítjuk is természettudásunkat boldogabb s egészségesebb életberendezésben, de azért soha el nem tüntethetjük a nagy ellentétet a minket környező, anyagi világ s a magát másnak, szubjektumnak érző öntudat közt. Ez az öntudat szemben látja magát az egész világgal, s más valaminek, azaz hogy valakinek érzi magát, s nemcsak szemben áll vele, hanem fölényesen emelkedik ki belőle. Ez a fölényesség nem fizikai, hanem metafizikai, vagyis ez a szellemi lét fölénye.

A szubjektív idealizmusnak elégtelenségét legközvetlenebbül az ethikában érezzük meg. Az ethikának elvei ugyanis metafizikaiak, vagyis magában a tökéletesség ideáljában vannak bizonyos követelések velünk szemben, melyek nem tautológiák, — milyen pl. az volna, hogy amit tenni kell, azt meg kell tenni, — hanem melyek kötelességeket jelentenek, mégpedig nemcsak értékeléseket s relativ kijelentéseket, hanem szigorú elveket. De ha ezek az ethikai ideálok csak reflexek s absztrakt fogalmak, akkor nem állhatnak fölöttünk, hiszen tőlünk vannak. Ha pedig azt gondoljuk, hogy az igazság, a jóság, a törvény s szabadság az autonóm «én»-nek immanens elemei s alkatrészei, akkor az az «én» istenül. E ponton a szubjektív idealizmus is objektívvé lesz, de ugyanakkor pantheizmussá is fejlik. Méltán ráismerhetünk e logikai fejlődésben is arra a követelményre, hogy a szubjektív idealizmus absztrakcióit, legyenek azok bármily eszmények, okvetlenül tartalommal kell kitöltenünk; kell az eszményit valami abszoluttal összekapcsolni; de nem úgy, hogy maga az «én» legyen az az eszményi valóság; hanem úgy, hogy mi magunk egy fölöttünk álló, szellemi világba kapcsolódjunk.

Hasonlóképen nem magyarázhatjuk ki az eszményeket társadalmi vonatkozásokból sem s nem építhetjük föl azokat oly alapokra s követelményekre, melyeket csak társadalmi tekintetekből veszünk. Természetes ugyan, hogy az ethika az egyedet a társadalomba, a közösségbe kapcsolja bele, de az ethikának, tehát a kultúrának is a végcélja nem rejlik a társulásban, sem a társadalmi formák tökéletesbítésében, hanem fordítva áll a dolog, t. i. magának a társadalomnak fejlettségét s kiválóságát azon mérjük, hogy mennyire alkalmas a kiváló egyedi, szellemi élet kiváltására s hogy mily mértékben nyujtja

az egyedi fejlődés föltételeit s mint szolgáltat módot arra, hogy az egyedek élete az öntudat előkelősége, tisztasága s lelkisége által magasabb színtájra emelkedjék.

Az ethika eszményeit nem magyarázhatjuk a család, faj, nemzet, a haza és emberiség iránt való kötelességeinkből, — nem magyarázhatjuk abból a körülményből, hogy mi ezeknek részei vagyunk s következőleg, hogy miután a család, nemzet, emberiség az egyedek fölött, mint részek fölött állnak, nekünk ezek céljainak elérésében eszközökül kell szolgálnunk s magunkat értük, ha kell, föl is áldoznunk. Ez esetben ugyanis az ethika szellemi világa csak ideológiai vetülete volna a társadalmi létnek, s ha valaki azt kérdezné, hogy mi az eszmény, azt kellene felelnünk, hogy az eszmény a társadalom fölényének reflexe ember s egyedi lét fölött.

De ez nem állja meg helyét. A társadalom végre is csak azt jelenti, hogy az egyed mellett sok más egyed áll egymásra utalva, de mindegyik végre is nem ér többet, mint én magam. Az az egész is, melyből az az «én» való s melynek részét alkotja, igényt tart ugyan szolgálatára, de viszont sehogy sem elégíti ki az egyed lelkét s meg nem határozza, még kevésbbé meríti ki maga ez a sokféle társadalmi viszony és szolgálat az élet s az öntudat tartalmát. Ha ugyanis az emberi életnek tartalmát s az öntudatnak érzési, kedélyi s akarati világát leltároznók, annak csak nagyon kis része volna társadalmi vonatkozású ; mert ez a kérdés, hogy használ-e vagy nem valami a köznek s kívánja-e ezt vagy azt tőlem a társadalom, aránylag igen kevés esetben vethető fel, úgy hogy az emberi öntudat szándékainak, vágyainak s akarásának, szóval egész magatartásának elenyésző kis része áll társadalmi ellenőrzés alatt. Az ember élete, annak legegyénibb, legmélyebb s legintimebb világa magántermészetű s oly régiókban van elhelyezve, hol az ember csakis lelkiismeretével s eszményeivel áll szemben. Azután vegyük az embereknek átlagos életét, amint az be van fogva a köznapi szürkeségbe, apró-cseprő foglalkozásoknak, zabhegyező semmiségeknek vagy szellemtelen irodai s házi munkának robotjába ; bizony ez az egész társadalmi természetű automatizmus nem hogy nem ad értelmet az életnek, hanem ellenkezőleg, kiált értelem után. Mindez semmikép sem emeli az élet színtáját, hanem ellenkezőleg, lenyomja s elsötétíti azt. A köznapi társadalmi élet és munka valóságos gépekké, unatkozó motolákká fokozza le az embereket s nem hogy szellemet nem ad, hanem öl szellemet, s látni való, hogy csakis a szép, nemes, harmónikus lelkek

tudnak az ilyen életbe is fényt és színt belopni. Nem is lehet az másképp, mikor a társadalmi tekintet nem individuumot, hanem tömeget reguláz, tömeget tart rendben, azt irányítja; mikor bizonyos általános, parancsoló szükségességeket állít létbe, melyeknek természetesen meg kell felelnünk, de azért az ember ethikai igényeit s ethikai tartalmát nem az a tömegtekintet, hanem ellenkezőleg az individuum öntudatában külön jelentkező s a tömegtől független eszményiség elégíti ki.

Hozzá tehetem azt is, hogy a társadalmi vonatkozás eo ipso külsőséges és másodrendű valami, már csak azért is, mert lehetséges, hogy valaki a társadalmon kívül él, hogy Robinson Crusoe sorsa éri, s ez esetben is az erkölcsi eszmények teljesen érvényben lennének, mert azok szerinti igazodással az ember végre is magának vagyis inkább annak a vele kapcsolatos, szuperindividuális eszményi hatalomnak tartozik. Ismétlem, szívesen elismerem, hogy az egyén a nemzetnek, a hazának, a társadalomnak része lévén, amint ő maga rászorul ezekre, úgy viszont ezek is méltán igényelhetnek szolgálatot s áldozatot is az egyéntől; de végtelenül túllőnénk a célon, ha azt állítanók, hogy a társadalmi tekintet fémjelzi s határozza meg az emberi élet ethikáját. A társadalom kér az ethikából, de nem teremti azt meg s nem elve annak.

Tehát a társadalmi tekintet, bár fontos, de alárendelt, s így az ethika nem szociális, hanem szuperindividuális, metafizikai érték. Az ethos nem a társadalomból, hanem az egyénnek metafizikai kapcsolatából, az eszményeknek idő-, nemzet-, s emberfölöttiségéből való; az ethos világfölényes, örök érték. A bennünk érvényesülő, eszményi jóság és szentség, ez a belénk lenyuló szellemi világ adja meg az ethos világfölényességét; ez kötelez, ez igazít el s ezzel szemben a mi különben népszerű eszményeink is, milyenek a haza, a nemzet, az emberiség és testvériség, a munka és haladás, csak másodsorban állnak; ezek mind már csak következmények s elvonások. Sőt miután az egész kultúra s az egész világ csak egy esetét alkotja a világtörténések lehetőségeinek, föl kell vennünk ezen világ s minden empirikus valóság fölött valamit, ami nem relatív, nem részlet, nem eset, s ami tulajdonképen értelmet ad a tényleg meglevőnek. «Das Absolute ist das echte Ganze, das wirklich Ganze», mondja jól egy újabb német filozófus, s ez az abszolut valóság amint oka a világnak, úgy forrása a szellemi világ hozzánk való leszűrönközésének, az ideáloknak.

Sohasem érezni ezt oly élénken, mint ilyenkor, mikor

életet, vért, mindent oda kell adni — s miért? Azt mondják, hogy a hazáért, a társadalomért, a jog s igazság védelméért, a szabadságért! Hát bizonyára ezekért is; de legvégső elemzésben nem ezekért a közbevetett ideálokért, hanem a bennem megnyilatkozó, szuperindividuális jóságért s szépségért, az isteninek bennem való térfoglalásáért kell áldozataimat meghoznom. Az embert a jóra nem társadalmi természete, hanem a lelki világában megnyilatkozó, szuperindividuális elem, az örök igazság s eszményi valóság, az Istenség, állítja be. Ez nem lefokozása a haza, nemzet s a munka eszményeinek, hanem egy magasabb, isteni zónába való beállítása. Gondolom, hogy e szuperindividuális elem és érték kihámozására maga a háború segít rá, — a háború, mely mikor összetör családot, nemzetet, életet, kultúrát, végre is nagy kín elé állítja az embert, az elé a kínzó gondolat elé, hogy tehát micsoda az életnek, a jóságnak s az egész ethikának értelme? ! Az életnek értelme nem az élet, mely szétfolyik, mint a kiöntött pohár víz, — nem is a haza, melyet elveszthetünk, — nem is a nemzet, mely vértanúságra lehet hivatva, — nem is a kultúra, mely a mi kézművünk; hanem az élet értelme a nagy, eszményi kötelességek teljesítése s az embernek a szuperindividuális eszményiségbe való bekapcsolódása. Ha össze is törik körülöttem s bennem minden, — ha el is vesztek hazát, nemzetet s életet, ez esetben is csak a hüvely törik; ugyanakkor azonban a szellemi világ s az eszményi valóság nyilatkozhatik meg s érvényesülhet bennem s ez az én elemem, az én milieu-m és hazám.

Ezt a «felsőbb realitást» nem közelíti meg a racionalizmus, bármilyen kiadásban jelenjék is az meg; hiszen az a meggyőződése, hogy mindent meg lehet természettudományosan érteni, vagy tán még mathematikai kifejezésre is hozni. Az ilyen filozófia egyáltalában sohasem jutott öntudatára annak, hogy ugyan mennyit is bírunk a valóságból fogalmainkkal megfogni, s nem taksálja kellőképen azt a nagy tüneményt, hogy a biológiai folyamatok fölött bennünk eszményt látó, törvényt megérző, Isten-képet fogalmazó szükségletek s ösztönök érvényesülnek, melyek reális, ható erők s nem hideg tükrözések, s épen azért reális, de felsőbb valóságokkal való kapcsolódásokra utalnak.

Hasonlóképen csődöt mondanak a történelmi materializmus triviális, bőbeszédű, de jelentéktelen magyarázatai, melyek az egész szellemi világot a termelés epiphaenomenonjának mondják s a vallás, erkölcs, jog, művészet változatai-

ból azt következtetik, hogy ami változik, annak önmagában reális tartalma nem lehet. Akiknek ily csinált, félszeg beállításuk van, azoknak az élet lényege a termelés, vagyis a kapálás, kaszálás, faragás, szövés, fonás, vályogvetés, építés, gyalulás, kalapácsolás, — azoknak a lét értelme a környező világgal való babrálás, s a belső világ, az öntudat igényei s értékei csak légies, szellős szuperstrukciói a kézimunkának. Ah, ezek a barbárok, kik semmi autonóm értéket nem födöztek fel magukban! Lelkük, úgy látszik, megmerevült a gazdasági s társadalmi szükségességek s szenvedések medusa-arcától s nem találtak az életben mást, mint azt, amitől szenvedtek, s magában a munkában is csak szellemölő kényszert, csak önzéstől inspirált zsarolást láttak. Ezzel a filozófiával azután öntudatosakká akarják tenni a tömegeket is, de ez az öntudat a felületesség, a látszat, a képtelen mindent-megértés s a félműveltség átka alatt nyög s végre is a néplélek eldurvulására vezet. Mi minden vész el itt; mennyi erőszakot s bűnt követnek itt el a kedély s a végtelenbe s a misztikumba orientált lélek legmélyebb ösztönei ellen! A tárgyilagos ellentét az ilyen filozófia s a valóság közt a papíron ugyan csak lehetetlenséget jelent, de a lélekben ez szenvedést, hanyatlást, elsatnyulást s romlást okoz.

Az igazi kultúra abban áll, hogy fölszabadítsuk az öntudatokat egyrészt a túlzott s csinált spiritualizmusnak, de másrészt — s ez épúgy szükséges — a fölvilágosultságnak babonájából, attól a képtelen hittől, hogy mindent értünk s hogy természettudományos alapon lehet konstruálni s megmagyarázni a szellemi életet s világot. Vannak spiritualista, de vannak racionalista babonák is, s óvakodnunk kell mindkettőtől. Babona, kín és csömör, ha mindenben csak szellemet s lelkeket látunk s nem keressük a materiális világ törvényszerűségét; babona, kín és csömör az a metafizikai túltengés, az a spiritualista ájuldozás, mely a lélek összes csápjait a miszticizmusba mártja; de a természetet a maga sajátosságában s anyagi autonomiájában meg nem fogja s meg nem érti;— mely csillagokat, bokrokat, forrásokat, barlangokat démonokkal népesít be, — mely zsémbes, durcás, majd megint jóindulatú manókkal dolgozik, — mely henyél és okoskodik a helyett, hogy megfigyelne s tapasztalna, — mely végre is saját szellemi nagyságától ittasul s mikor mindent saját kis lelkének ábrázatára s hasonlatosságára alakított át, nem vette észre, hogy maga is csak parány s végtelenül nagyobb a lét. De babona a racionalista világnézet is, mely szintén fölhörpinti a világot

s elkészül vele, — mely nem látja a lét mélységeit, nem a friss, erőteljes psziché anyagra s mozgásra visszavezethetetlen adatait s mely az exakt ismeretek varázsával s a külső, technikai kultúra vásári zajával elfeledteti azt a csodavilágot, melyet az ember, mint *új adat*, hordoz magában. Úgy látszik, hogy a felvilágosultság e rossz kihatása elkerülhetetlen, úgy látszik, hogy a természet tüzetesebb ismerete s a technikai haladás térfoglalása az életet mindig valamiképen felületessé fogja tenni. Az ember ugyanis hatalomnak érzi magát; a törvényesség kimutatása jót tesz neki s fokozza öntudatát; a technika révén magához méltóbb, higienikusabb életmódot teremt magának; kiemelkedik sokféle nyomás alól s emeli az élet színvonalát: ugyanakkor azonban sok helytelen nézetbe s világnézeti megzavarodásba esik s elszakítja kapcsolatait a szellemi világgal.

E túlzásokkal szemben állnak az objektív idealizmusnak mindenféle képviselői; ezek közé számítom Eucken Rudolfot is, az ő misztikus «Geisteswelt»-jével, azután Hammacher Emilt is, ki a metafizikában egyesíti a filozófiát a religióval; de számítom mindazokat a metafizikához hajló bölcselőket, kiknek az emberi öntudat a legnagyobb valóság, — kik abban új világot látnak, mely úgy hajt ki a nyers természetből, mint a virág a földből s mellyel úgy kell számolnunk, mint magasabbrendű s új értékeket állító, nagy ténnyel. Ezt az új elveken épülő s új erőkkel és energiákkal dolgozó szellemi világot nemcsak nem lehet visszavezetni természettudományos elemekre, hanem megfordítva, az emeli s vezeti a physis-t feljebb, azáltal, hogy felsőbb értékek s valóságok világát építi ki a természet alapjain.

Visszavezethetetlen voltát semmi sem hozza annyira öntudatunkra, mint az az ütközés az ideál s a valóság közt, mely az új elem fölléptét jelzi s útjait jellemzi. Látjuk ugyanis, hogy a természet s az ethos nem két harmonikus elem s útjaik nem párhuzamos vonalak. A világ folyásában szerepel ugyan az ethos is, de azért a világtörténés s az ethos kimered a ⟨fizikai és⟩ történeti rendből, mint valami, ami nem fér el oda, — mint valami, ami a fizikai s a történeti rendben ki nem fejlődhetik s nem érvényesülhet végkép s azért egy felsőbb világot, egy folytatólagos érvényesülési étape-ot sürget. Tudom, hogy az ethost a világfolyásba mint elsőrendű erőt s tényezőt be kell állítani, — tudom, hogy a jog s igazság öntudata az energiáknak óriási erőforrása, — látom, hogy minden háborút, s a világháborút is, ideális

célokért, jogokért s igazságért — pro aris et focis — akarnak vívni s arra törekesznek, hogy a legkegyetlenebb harcot is legszentebb meggyőződések ethikai ereje inspirálja, — azt is tudom, hogy magában a háborúban is nagyszerű ethos nyilatkozhatik meg s a küzdőket is ép a visszaállítandó rend tudata s a legfelsőbb eszmények tüze lelkesítheti: de az is bizonyos, hogy mind az élet harca, mind a csataterek küzdelme nem az ethos világa, s hogy ott mindenütt nem győz szükségképen az erkölcsi korrektség s a lelki szépség, amint-hogy nem győz szükségképen a jog, törvény és igazság sem. Lelkiség, igazság és jog letörhetik a fizikai erővel szemben, s a gondviselést sem lehet beugratni minden fizikai hiány pótlására. De mindez nemcsak ne keserítsen el, hanem ellenkezőleg, mélyítse ki belátásunkat s igazítsa el érzéseinket és segítsen rá arra az objektiv idealizmusra, hogy emeljük ki az erkölcsöt, a jogot s igazságot a maga szférájába s ne keverjük azokat össze a physis iszapjával, a történések ösztönös elemeivel s a sikertelenségek keserűségével. A szellemi javak mindennél magasabban, egy felsőbb világban állnak. Leérnek ugyan a sárba s a khaotikus kavarodásba; de ott lent nincsenek otthon. Lehet a legszentebbért is harcolni s elbukni; lehet legtisztábbnak lenni s a közvéleményben besárosodni; lehet a legideálisabb érdekekért is síkra szállni s mégis az élet s a boldogulás feltételeitől elesni; lehet Isten-fiának lenni s keresztre jutni. De hiszen ép ez lesz legkiválóbb jellege az eszménynek; az t. i., hogy világfölényes, s hogy mindig győz; azonban csak a maga helyén, a maga fokozatán, vagyis a szenvedélyek, fegyverek, hatalmak, keresztek, akasztófák fölötti szférában. Az ethos mindig physis-fölényes és világfölényes; ez az ő fémjelzése; ez mutatja, hogy hová való s hová visz.

Ugyanily következtetésre jutok, ha a jogot nézem. A jogot sem gyúrhatom ki a rögből s nem építhetem fel ércfalnak, ha csak a természetre alapozom, hanem át kell nyúlnom vele a transzcendentális valóságba s nevezetesen a jog szankcióját nem az immanens valószerűségtől, hanem a transzcendens szellemi valóságtól kell kérnem és várnom.

Kell a jognak szankció. A jog s törvény csak úgy papiroson, helyesen megfogalmazva, kifogástalanul lehozva, azután megszavazva s intéző akaratnak deklarálva, még nem jog, még nem törvény; ahhoz még az kell, hogy a jogot s törvényt tényleg hatalommá emeljük, — hogy valóságot adjunk neki, más szóval, hogy érvényesítsük.

S mi lesz az az érvényesítő hatalom? Nem akarok absztrakt okoskodásokba bonyolódni; nincs is arra most szükség, mikor a világháborúban közvetlen tapasztalatok állnak rendelkezésünkre. Látjuk ugyanis, hogy mint roppan össze a «jus belli et gentium», bármily kifogástalan thézisekből legyen is az fölépítve s bármily pontosan határozza is meg mindazt, ami szabad s nem szabad, hogy pl. katonákat ezerszámra is szabad pusztítani, de kutakat mérgezni nem szabad, — hogy a fegyveres erőt a hadsereg ellen használni szabad, de egyetlen védtelen gyermeket is megölni bűn, s mégis mit látunk? Azt, hogy az erőszak keresztülgázol mindenen, — hogy a nemzetközi papirosjogok szétmállanak, — hogy tehát hiábavaló a jog proklamálása, ha nincs szankciója s ha híjával vagyunk ép annak a felső hatalomnak, mely a jogot, mint az élet s az akció normáját, keresztülvinné.

A publicisták közül többen, megdöbbenve a szomorú látványtól s megrémülve a háború jogának s a nemzetközi egyezményeknek megbízhatatlanságától, azt hirdették, hogy a háború jogát, a nemzetközi jogokat azáltal kell biztosítani, hogy azokat tisztára a természet alapjaira, az ember jogaira vezetjük vissza, s ha ez alapon építjük föl azokat minden hozzáadás és cikornya nélkül — mondjuk — tiszta, természetjogi stilusban. Azt mondják, hogy a jognak igaznak, valószerűnek kell lennie s ezen a belső igazságon felépült jog mellé áll majd az egész emberiség s egy világ protestációjával s érzelmi fölzúdulásával akadályozza majd meg e jog megsértését. Hivatkoztak a görög amphyktioni szövetségre, mely háború esetére többi közt azt a határozatot hozta, hogy az ostromlott városoknak vízvezetékeit az ellenségnek nem szabad lerombolnia, s rámutattak arra, hogy mily távol áll ettől Anglia, mely ki akarja éheztetni Németországot.

Nos tehát, az amphyktioni szövetség kultúrmagaslatától ugyancsak távol estünk s a haladás és a nemzetközi lelkiismeret finomodása nem óvott meg minket a féktelen brutalitás térfoglalásától s az erőszaknak az egész vonalon elvvé való kikiáltásától. De ép e réven rájutunk arra a belátásra is, hogy a jognak szankciója nem a belső igazság, hiszen ami belső eleme a jognak, azt a jog letörése által letöri az erőszak, hanem ezenkívül kell a jognak egy felsőbb, rajta kívül álló hatalomba való bekapcsolása. Nemcsak igazság kell hozzá, nemcsak nemzetközi megegyezés, hanem nemzetfölötti s emberiségfölötti valóság. Nem elég a jogot igazságra alapítani, hanem magát az igazságot kell egy felsőbb régióba beállítani!

Elárulom különben, hogy az amphyktionok szövetsége is Apolló akaratából hozta azt a határozatát, hogy a vízvezetékeket szétrombolni nem szabad. A törvény tehát egy felsőbb akaratba volt bekapcsolva; az eszme mögött az Istenség, a legfőbb valóság állt.

De szükség van az objektív idealizmus kapcsolataira a lélek higiéniája miatt is. Ideális, felsőbb valóság nélkül minden ideológia csak látszat és kín, s ezektől a tartalmatlan eszméktől a lelkek betegek lesznek s pesszimizmusba esnek. Ez a felsőbb valóság közvetíti számunkra a legnagyobb erkölcsi erőket, melyek a tisztességet, a hűséget, a lelkiismeretességet s az igazi becsületet, a hősiességet s áldozatkészséget hordozzák. A világban nagy, irracionális hatalmak járnak, s az embernek a munkán s küszködésen kívül sok fekete rémmel kell szembeszállnia, amilyenek az erény s a jóság kudarcai, az élet mulandósága és sikertelensége s a halál diadalmas hatalma. Ki ne ismerné saját tapasztalatából a lélek nagy szorongásait, mikor az élet szakadékaiból tör elő a «De profundis» s kiált a győzelmes jó után! E helyett pedig látja a térfoglaló enyészetet, az irracionális történés kegyetlenségét, a legjobbak tragikumát s érintkezésbe jut a fizikai rosszal s az ethikai alávalóság sikereivel. Nincs az az ütközés a tenger hullámai s a parti szirtek közt, amilyen van a világ brutális hatalmasságai és a szellem közt, s bizonyára keményebbnek kell lennie a léleknek a gonosz ellen, mint a szirtnek a lázadó tengerörvények ellen; jobban bele kell kapaszkodnia organikus ösztöneivel s akarati elhatározásaival az elvek talajába, mint ahogy az erdő gyökérzete kapaszkodik bele a sziklarésekbe, mikor az orkán rázza. S nekünk nemcsak megállnunk, hanem támadnunk is kell, s a támadást a szellemnek önerejéből kell intéznie. A szellemi fejlődésnek s haladásnak ugyanis elsősorban a lélek reakcióira van szüksége; onnan, a lélek mélyéből kell kitörniök a zúgó viharoknak, melyek törnek, temetnek, de tisztítanak is; onnan kell kiindulnia a mélység árjának, a történelmet megrengető, új alakításoknak, a rendet teremtő világboronálásnak. «Míg a gyönge sopánkodik, erdőt szánt az erős», — mondja a költő; de a lélek többet tesz; az nemcsak erdőt, hanem világot szánt; úgy szánt agyveleje karéjaival, mintha csak acél-ekék volnának, s úgy repeszt szíve energiájával szirteket, mintha csak érzéketlen vas-ék volna az a szív.

Erre a munkára a szubjektív idealizmus, mely a levegőben lóg absztrakcióival, s úgyszintén a racionalista ideológiák kép-

telenek, mert jóllehet ezek is konstatálják a rosszat s szembe is szállnak vele, de le nem győzik azt. Konstatálják, hogy van rossz s hogy az önmagunknak s a létnek véges természetéből, továbbá az anyagi s szellemi világnak ellentétességéből és végre az ideálnak s a durva valóságnak összeütközéseiből folyik; — konstatálják, hogy jóval s rosszal van átitatva a lét, s hogy a tragikum emberi kategória; de nem nyitnak kilátásokat a rossznak legyőzésére. Ezzel szemben egészen másképen áll bele a problémába az objektiv idealizmus; nála a győzelmes hatalom a jó, melyet a rossz szolgál. Az erkölcsi világ összes motívumai harcra s ellenkezésre vannak a rosszal szemben rendeltetve, de nem absztrakt kategóriák vagy organikus ingerek miatt, hanem a jóságnak, szépségnek, lelkiségnek objektív valósága miatt, mellyel szemben a rossz csak végesség, csak tagadás és hiány. Ezért azután nem botránkozunk meg azon sem, hogy van rossz, miután tudjuk, hogy a rossz fölött van a jó, s hogy ez az objektív jóság képesít fölényre minden kínban s bajban. Az sem fog megrendíteni az ideális valóságokba vetett meggyőződésünkben, hogy sok a sikertelenségük és kudarcuk s lassú a térfoglalásuk; mert a legfölségesebbhez küzdve s bízva kell föltekintenünk, mondván: Eszmények, ti vagytok; kell lennetek; közöm van hozzátok; igézetetek s befolyástok alatt állok! Az érthetetlenségből, az élet ürességének örvényeiből s ép az ideálok okozta szenvedésekből a világfölényes lelkiségbe menekülünk s megmentjük az emberiség szükséges ideáljait, nem az emberinek s a tapasztalatszerűnek, hanem az isteninek megragadása által.

Ha pedig kérdik, hogy mi az a szellemi valóság, melynek az ideálok csak emberi fogalmi kifejezései, — hogy mi az a világfölényes lelkiség, — mi a lélek, Isten: erre azt kell felelnem, hogy azt sajátlagos, tüzetes fogalmakkal minden tekintetben meghatározni nem bírjuk, épen azért nem, mert az egy fölöttünk álló létszerűség, de elég róla tudnunk annyit, hogy szellemi valóság, erő és élet, melybe bele vagyunk kapcsolva. Azért nyilatkoznak róla oly tartózkodólag filozófusaink s azért faggatják — gondolom, teljesen hiába — Euckent is, hogy mondja meg, mi az az ideális objektív valóság. «Geisteswelt», — feleli, — «szuperindividuális, szellemi valóság», mondják mások; s ez persze elég, mert a fődolog most nem az, hogy tüzetes meghatározásában mint fest az a felsőbb világ, hanem az, hogy nem szubjektiv eszme s nem ideológia, hanem valóság.

Ez a szellemi valóság, ez a fölöttünk álló s nekünk

parancsoló fölényesség, mely igazságokban, követelményekben, törvényekben s erőkben érezteti meg magát, — ez a felsőbb valami, ami az egészet átjárja s tele van fénnyel, meleggel, csengéssel és harmóniával, maga felé igazítja az öntudatra ébredt életet, mely célt, értelmet s értékeket keres. Ez a lelkiállapot kezdetben mint elégedetlenség és sejtelem jelentkezik bennünk; azután pedig egyre fejlik s ösztönzi a lelket; tisztább, jobb meglátásokban részesíti; azután vonzza s fölkínálja mértékeit és motívumait s minél készségesebben veszi s fogadja ezeket az ember, annál inkább fejlik benne, szinte szemlátomást, az erkölcsi, az igazán szellemi öntudat tartalma. Az istenség mint immanens jóság, tisztaság, szépség s eszményiség tért foglal az öntudatban s a lélek kifejlik nemes gondolkozásban s érzésben.

Az eszmények szuperindividuális valóságával szemben úgy nézem a világban küszködő, ösztönös embert, mint a nyirkos földben rejlő gyökeret vagy tulipánhagymát, melynek egy finomabb, átlátszóbb s ugyanakkor kimondhatatlanul szebb s gazdagabb milieube, t. i. a levegőbe s napsugárba kell belenőnie. Föld- és gyökérszámba jönnek az emberben a természet, a fiziológiai s biológiai nyers adatok s az életfolyam energiája; ez mind természet s nem kultúra. A kultúra pedig egy új világ, mégpedig a lélekgyökérnek a szellemi világba, az ethikai s vallásos, misztikus öntudatba, ebbe az átlátszó s páratlanul gazdagabb milieuba való belenyiladozása. Mikor ebbe belehatol, akkor áttöri a természetes létnek s a nyers természet adatainak földkérgét s a finomabb, ideális valóság érintéseitől új világosságoknak és fényeknek meglátójává s új indítások és vonzások megőrzőjévé válik. Ott kapcsolatban áll már nemcsak a földdel s a reális világgal, hanem az élet s a szépség szuperindividuális, sőt szupermundiális, magának a legmagasabb égnek napsugaras milieujével. Ezt a milieut mint lelki levegőt s napvilágot képzelem s úgy hívom, hogy Isten, szellem, lélek, objektív eszményiség, eszményi valóság.

Ebbe az objektív metaphysicum-ba van belekapcsolva az öntudat, s viszont ez az objektiv eszményesség mint erkölcsi tisztaság, nemesség, előkelőség s hősiesség vegyül bele a legközönségesebb életbe is. Átjárja az embert, aki átadja magát neki, mint a delejesség a földet s új világosságokkal szórja tele lelkét, mint az északi fény a sarkok hosszúhosszú, sötét éjszakáit. Mennyi feszítőerő, mennyi élethalált legyőző dac és kitartás, mennyi szívós akarat s acélos

hősiesség való belőle? ! Ki tudja azt mind elgondolni? Azt tapasztalni kell ! Mily finomságokat s fényes árnyalatokat, a belső ember mily intim silhouette-jeit vetítette ki magából az erkölcsi érzés s megéreztette a durvább emberrel is, hogy az erkölcsi érzések világa autonóm, szuverén, jóllehet még csak feslőfélben levő új világ.

E bennünk nyiladozó új világot nem lehet tagadnunk tapogatódzó filozófiánk, küszködő erkölcsiségünk, khaotikus világlétünk ellenére. Nem szabad attól ijedeznünk, hogy a fiziológiai, biológiai s pszichológiai valóság fölött, szóval, hogy öntudatunk fölött egy finomabb milieu, a létnek felsőbb fokozata terül el. A jobbindulatú ember is megijedhet néha a lélek sajátos tragikumától, t. i. hogy mindegyikünk nagyobb önmagánál ; őt is ijeszthetik a végtelenbe nyíló perspektivák s valahogyan idegennek érezheti ezt a benne kikelni akaró életet. Úgy van vele, mint ahogy a tojássárgája lenne, ha esze támadna s kezdené észrevenni, hogy sejtelmes fejlődésnek erői jelentkeznek benne, s új csomósodások s új alakulások feszítik a tojáshéjat ; szóval a gondolkozó tojássárgája megijedne, mikor észrevenné, hogy egy transzcendentális, burktörő s a tojáshéjon túl új alakban élni akaró valóság izegmozog benne. Így vagyunk mi is az objektív ideáloknak bennünk megnyilatkozó valóságával szemben. Ne vékonyítsuk össze azokat absztrakt fogalmakká, — ne hűtsük le hevüket ideológiai tükrözésekké, hanem tartsuk tiszteletben s érezzük meg rajtuk sok-sok érthetetlen elem ellenére a felsőbb, szellemibb alakokat kereső létnek tapogatódzását.

A világnézet lélektanáról.

(1916)[16]

Társulatunknak egyik utóbbi, szellemdús felolvasója azt a kérdést vetette fel, vajjon a világnézet ugyanazt jelenti-e, amit a filozófia, vajjon azonos-e vele? A kérdés felvetése igen érdekes s tárgyalása alapos és sokoldalú volt. Ehhez szeretnék én is hozzászólni. Véleményem szerint világnézet és filozófia nem egy s ugyanaz, hanem igen, minden filozófia világnézetet ad, vagyis rásegíti az embert, hogy az öntudatában jelentkező problémákról, mint őt környező világról valamiképen egységes, összefüggő ítéletet alakítson, hogy elrendezkedjék benne s eligazodjék rajta.

Az embernek meg kell találnia a helyét — meg kell teremtenie otthonát. Az embernek be kell bútoroznia lakását házában épúgy, mint öntudatában. Itt is be kell szereznie fogalmi, ismereti garnituráját, hogy otthona legyen s hogy tudja, hogy hová való s hogy mihez tartsa magát. Megesik vele majd itt is, hogy más-más hajlamai s kedvtelései lesznek s hogy a fogalmi garniturában is kicserél egyes darabokat s másképp rendezi el lakását; megesik vele majd, hogy néha kedve lesz azt elsötétíteni, máskor meg kivilágosítani s tapasztalni fogja azt is, hogy néha az az egész otthon s berendezkedés idegenszerű, mintha nem is az övé volna, ami máskor csupa meghittség és intímitás volt. Azért én a filozófiát meghagyom szoros értelemben vett tudománynak; meghagyom szigorúan elkülönített szakait: logikáját, pszichológiáját, ontológiáját, ethikáját, metafizikáját s nem mondom, hogy a filozófia annyi, mint világnézet, hanem inkább azt vallom, hogy miután az ember végigfilozofálta vagy legalább végigtapasztalta a világot s kifürkészte a valóságot, miután van fogalma arról, hogy mit tudunk s mit nem tudhatunk, akkor abból a sok mindenféle ismeretből s ugyancsak ismereti hiátusból, azokból a precizen kidolgozott thézisekből s ugyancsak thézisekkel át nem hidalható, de a gondolat által mégis kapcsolatba hozott ellentétekből kialakít magának egy har-

monikus mentalítást: ez a világnézet. A világnézet összefoglalás és irányítás, egy nagy «judicium practicum», melyben kivirágzik a filozófia. A világnézetben eligazodik a tájékozást kereső öntudat a környező valóság s a lélekben jelentkező szellemi igények iránt, a világnézetben úrrá lesz a gondolat a világ nagy ellentétjei s szembeszökő különbségei fölött. Aki ezeket összefüggésbe s valamiféle sorba-rendbe állítja, aki azokat egymással összeköti vagy egymásra visszavezeti, az világnézetet alakít, aki pedig ezt nem bírja, annak nincs világnézete.

A filozófia mint tudomány s a világnézet közti különböztetésem világos lesz, ha rámutatok azokra a jellegekre, melyek a világnézeten kimutathatók, de a filozófiában, mint szorosan vett tudományban, oly mérvben nem érvényesülhetnek. Három ily főjelleget különböztetek meg.

Az első az, hogy minden világnézet munka s birkózás az öntudat tartalmával, azután ezeket alakító s összefoglaló tett! Nincs világnézet, mely teljesen kész s kidolgozott mű volna, melyen, mint egy teljesen kész szobron, a szellem, a forma uralkodnék, hanem ellenkezőleg a világnézet valami, ami, ha meg is van rajzolva nagy vonásokban, de azért az egész folyton munkában van s észrevétlenül is elváltozásokat szenved. Maga az építőanyag változik el s finomabb s hajlékonyabb lesz s a szerint változik el a stílus is, a világnézet stílusa, a szerint nyernek súlyt s értéket egyes nézetek, melyek előbb igényteleneknek látszottak, vagy lépnek előtérbe tendenciák, melyek előbb a háttérben jelentéktelenül kuksoltak.

Egy tekintet a filozófia történetére megérteti velünk, hogy mennyire művek, alkotások s alakítások a filozófia nyomában jelentkező világnézetek. Először is rámutathatok arra, hogy a világnézetek száma is légió, hogy tarka változatban alakította ki azokat a világ problémáival küszködő szellem! Mily bizarr műveket, mily képtelen képeket teremtett, mily sötét és kegyetlen, majd meg sekély, naiv és mosolygós alakításokat! Néha arra vetemedett, hogy a lelket tartja mindennek, a világot pedig csak lelkünk vetületének, máskor meg a világot mondotta mindennek s a lelket semminek. Néha elvágta a hidat önmaga s a világ közt s ha nem is tagadta a valóságot, de fenomenológiává vékonyította a vele való érintkezésünket; néha a szellemet vetette meg s a forgó-pergő valóságot, az életet emelte trónra; máskor meg a világ s az élet lett szellemtelenné, mert semmi értelmét sem találta a realizmusnak. Néha filozófiát csinált, mely a logikát, az

ismeretelméletet vagy a pszichológiát kiáltotta ki filozófiává, máskor meg a biológiát, az életet, a gyakorlatot, a hatalmat avatta fel mindenné, mindenséggé. Néha egyáltalában nem akart semminemű filozófiát, hanem a speciális tudományszakokkal akarta beérni; máskor meg elszörnyűködött a sok dirib-darabtól, a szétfoszlott, ronggyá-szállá tépett királyi koronázó palásttól, mialatt a trónkövetelő szellem meztelenül didergett az értelmetlenség abszolut ürében. Szóval, mit nem dolgozott s fáradott, mennyit küzdött s szenvedett az emberi szellem, hogy a tudomány s a filozófia nyomában, annak majd építő, majd romboló korszakában magát feltalálja, magát orientálja, vagyis világnézetet teremtsen magának.

De nemcsak ott, hol a főelvek iránt sincs meg az egyetértés, hanem ott is, hol megegyeznek az alaptények s tételek iránt, *mily nagy eltéréseket mutat a világnézeti alakítás.* Itt nagy általánosságban azokra gondolok, kik Istent s világot, szellemet s anyagot, testet s lelket, szabadságot és szükségességet, physis-t s pszichét vallanak s kik mégis oly eltérő stílben s változatban építik fel azután világnézetüket. Elég neveket említenem: Szent Tamás, Descartes, Leibniz, Pascal, Kant, Schleiermacher, Trendelenburg, Wundt, Külpe, Husserl. A világnézet ugyanis nemcsak bizonyos elemek elfogadásán, hanem azok kidolgozásán s egymáshoz illesztésén fordul. Vagy hogy még szűkebb körből vegyem példámat, gondoljunk a skolasztikára s arra, hogy mily elhajlások szöknek ott szemünkbe, pl. Szent Tamás s Duns Scotus közt! Mily kihatással van világnézetemre, egész lelkületemre, ha az Isten emberré lett csak a bűnbeesés miatt vagy ha hiszem, hogy emberré lenne akkor is, ha nincs bűnbeesés! Mily mélység s különbség van a két vélemény közt, hogy az örök boldogság, tehát a teljes élet a látásban vagy a szeretetben alakul ki! Ha pedig erre azt mondják, hogy ezek nem világnézeti különbségek, azt felelem: dehogy nem, még pedig milyenek! A világnézet ugyanis nemcsak azon fordul, hogy van-e Isten, szellem, lélek, szabadság vagy csak az anyag s a szükségesség-e minden, hanem azon is, hogy e kereteken belül is hogyan kapcsolom egybe a nagy ellentéteket, melyeket Isten és a világ, a jó és a rossz, a jóság s a szenvedés, a szentség s a bűn képviselnek, azután azon fordul, hogy hogyan oldozgatom a lét s az élet problémáit, hová helyezkedem el a tanok egyöntetűsége mellett is az egyéniség élő, átalakító felfogásával, hogyan kapcsolódom a fejlődő világgal s mily energiákat s ingereket váltok ki a lélekből az élet számára.

E sok világnézeti tarkaság láttára talán a bizonytalanság érzete száll meg az emberi értelem erejével szemben, s talán túlkicsinylőleg is nyilatkozhatnánk az ismeret objektív tartalmáról, mikor azt látjuk, hogy a világnézetek alakításában mily tarkaságra s karikaturázásra vetemedik az ember. De másrészt meg ép a világnézet-alakításnak története nyugtathat meg e részben, mert azt is tanuljuk belőle, hogy a szélsőségek s elhajlások után a filozófia s annak nyomában a világnézet s a korszellem is megint vissza-visszatér bizonyos őserős, eredeti elemekhez s hogy sohasem képes egészen túladni bizonyos tételeken ; sőt, ha ezt akarná is, addig kínlódik s gyötrődik, míg megint visszatér hozzájuk s az ő mértékeikhez alkalmazkodik. Igy, csakhogy egyet említsek, hányszor átkozták ki a metafizikát s mégis mindannyiszor visszatértek hozzá. Hasonlóképen, hányszor zárták be az értelmet a relativitásba s fenomenológiába, de mindannyiszor áttörte zárait. A valóság birodalma helyett csak Potemkin-falukat juttattak neki, melyeket magamagának konstruált, volt egy csinált, megálmodott világa, melyben énekelhette : én nem alszom, ébren álmodom. De ha még az olyan erős szellem, mint amilyen Kant volt, fogta is be a gondolatot a fenomenonok kóterjába, az akkor sem tartott ki abban. Nem tűrte, hogy a sémák, formák való, igaz tartalom nélküliek legyenek, hogy az ész nem a valóság megfogására, hanem egy emberi, tünetes világ kieszelésére való tehetség legyen. Ha mondották is neki, hogy az értelem a törvényhozója a világnak kategóriái által, azzal be nem érte. Mert végre is, mily világról volt szó? Arról a csinált, tünetes világról, mely mögött van a megközelíthetlen valóság. Hát ilyen törvényhozó minden kaleidoszkop, ilyen törvényhozó minden színvak ember, legföllebb azzal a megtoldással, hogy egy nem elég hozzá, hanem sok színvak s hallucináló kellene hozzá. Miért tört át a fenomenológián már Hegelben a metafizikai érzék ; Hegel sem tartott ki a filozófiának tünetes világában, hanem a maga módja szerint a tünetek mögötti valóság után nyúlt. Igy tesz az emberi szellem mindig. Született metafizikus lévén, ha el is forgatják fejét egyidőre, de azután ismét kijózanodik s tükrözéseken, tüneményeken, formákon s kategoriákon át eltalál haza, a metafizikába !

Azonban merítünk mi más belátást is a világnézetalakítás történetéből, mégpedig azt, melynél fogva megértjük, hogy mi hát alapja s ősoka e világnézeti tarkaságnak s honnan van az, hogy a filozófiának, tehát egy tudomány-

nak alapjain ily változatos s ellentétes lehet a világnézet konstrukciója.

Erre azt lehetne mondani, hogy az onnan van, mert igazság csak egy lehet, de tévely sok ; de én azt gondolom, hogy a világnézet⟨nek⟩ azt a sajátosságát, melynél fogva azt szoros értelemben vett tudománnyal azonosítani nem lehet, sokkal jobban emelem ki, ha érdeklődöm a világnézetnek nemcsak logikai, hanem inkább pszichológiai alakító s indító tényezői iránt s ha megértem, hogy mennyire szerepelnek benne ép ezek.

A tudományt — amennyiben jellegzetesen az — a logika építi, de a világnézetben sok az alogikus elem, a konstruáló szubjektív szellem, mely ugyanazon definiciók mellett is sajátos formulázást adhat az egésznek. Ugyanazon definiciók mellett lehet eredeti, mélyebb szemléletünk, mert másképp konstruáljuk a változatlan logikai keretekben a valóságot. Hogy ezt jobban megértessem, felveszem egy-két fogalmunkat, pl. az anyagról, az életről, a lélekről valókat, melyeknek definiciója nem változott, de amelyeknek tartalma úgy kiszélesbült, hogy egészen más kapcsolatokra, sejtésekre s alakításokra inspirál. Annak következtében mi a velük kapcsolatos világot más érzéssel, más pszichével kezeljük.

Hogyan fest például az anyagról való gondolkozásunk s annak következtében azután világképünk is, ha azt a merev kontinuitásnak, a darabosságnak s mozdulatlanságnak sajátosságaiban nézzük, vagy ha azt — mint most szoktuk — folyamatszerűnek, folyófélben levőnek gondoljuk. Az anyag most nem az a durva, darabos valami, hanem inkább egy atomizálódott s megétheresedett finomság, ahol a szubstancia s az erő kimondhatatlanul közel állnak egymáshoz. Mily sajátos hajlékonyság, mily meseszerű átmenetek jellemzik belső alkatát, most, mikor már nemcsak a növény- s állatvilágnak, hanem az elemeknek, földeknek s fémeknek is családfájáról kezdenek beszélni. E szerint a régi merevség helyét felváltotta az energia sugárzásából előálló fejlődés folyása s a fémek s földek is egymástól lehetnek, mint pl. a rádium, hélium, uranium. Azért megmarad az egyeseknek típusa s ennek következtében más a rádium s más a hélium, más az ezüst s más az ólom ; de a típusoknak periodusaik vannak s azokon túl újabb kisugárzások folytán újabb elemek jelentkeznek. Kataraktákon lefelé zúg a lét ; egydarabig csendben síklik a folyam, ugyanis a típus tartja magát ; de azután jön az esés ; azután ismét egy darabig — talán millió éveken át — kompakt

s maradandó jellegű a típus, míg megint jön egy új esés. Igy fejeződik ki típusokban, törvényekben, normákban az anyagi lét, ugyancsak így típusokban, formákban a szerves élet s végre változó, egymást váltó formákban s kapcsolatokban a történeti élet is.

Vagy vegyük a világnézet kialakításának más fontos tényezőjét: az életről, a lélekről való ismereteket. Most is híven vallják a lélekről s az életről szóló definiciókat, hogy a lélek «ens simplex», hogy az élet «actio immanens»; de a konkrét tényeknek s megfigyeléseknek mily bősége szorong most a definiciók absztrakt kereteiben. Az életet komplikált szervezet és működés hordozza, melyet a definició sehogy sem sejtet. Az organizmus valahogyan szétszedhető; tüdő, szív alkalmas oldatban egydarabig elkülönítve is él; az élet funkciói az egyes szervekben többé-kevésbbé önállóak, mert min den szervbe külön idegvezeték szolgál, mely bizonyos mértékig függetlenül dolgozik a többitől.

Akár az anyagot veszem, akár a szerves életet, egyre hátrább vonul vissza előlünk az, amit alkat-elemnek, amit alapegységnek nézzünk. Az anyagban az lesz az ion s az elektron; oly egység, mely minden képzeletet meghalad; a szerves élőben pedig minden él, minden sejt s a sejtnek magva is. Igy vagyunk a pszichológiában is; ott azt gondoltuk, hogy az értelemmel s akarattal osztatlanul együtt jár az öntudat; de most azzal lepnek meg, hogy vannak gondolatok, emlékezések, érzetek, melyek nem öntudatosak, hanem az öntudat alatt mennek végbe. Tehát a szellemi tevékenység s az öntudat köre nem fedik egymást s abban is van sok mindenféle, ami az öntudat körén kívül esik, mint ahogy kívül esik az emésztés, a növés. Ez az észlelet új pszichológiai eligazodást nyit, amennyiben itt is átmenetekre mutat. E szerint ugyanis van szervi élet, mely nem gondolat, van gondolat, mely nem öntudat s van végül értelmi tevékenység, mely öntudat is.

De ha valakinek ily fogalmai vannak az anyagról s az életről, annak, bár a régi definiciókat tartja, okvetlenül más motívumai vannak a világkép konstruálására. S valóban, mily különbség van a mi világképünk s a régi ismereteken épült világkép s ennek következtében világnézet közt is! E régi világnézet szerint a föld a lét legmélyebb pontjában nyugszik s fölötte ívelődnek az egek, más-más erőkkel: csillagokkal. E csillagokat s szférákat angyalok mozgatják s a csillagok erői közreműködnek a testek elváltozásaiban. Az egész világ egy nehézkes mechanizmus, melynek terhe az

anyag a maga masszív valóságában s áttörhetetlen, mert csak megkülönböztethető, de nem osztható részeivel. A formák egymás közt valami hierarchikus kapcsolatban állnak s előhivatnak «a potentia materiae» egy belső törvényszerűség szerint, melyről halvány sejtelmünk sincs. Milyen más ezzel szemben a hívő, művelt embernek modern világnézete a természetről s erőiről s az Istennek s a szellemeknek benyúlásairól a természet folyamataiba. Az anyag s az erő most is szfinx, de egészen más szfinx, mint azelőtt. Azelőtt emberi arca volt a szfinxnek ; emberi szűklátókörű gondolatok szerint tákolták össze a világképet, mialatt mi most szétdobjuk az emberi fogalmazást s igazabb s nem emberi valóság s mértékek felé iparkodunk.

Ezáltal nem leszünk kisebbek, hanem inkább nagyobbak s nem távolodunk el, hanem inkább közeledünk az igazsághoz s az Isten nagy gondolataihoz. Mélyebbek, bölcsebbek leszünk. Megértjük épen az aristotelesi filozófiának azt a tanát, hogy fogalmaink elvontak s általánosak s épen az itt említett példákon — az anyag, a lélek, az élet definicióin — világos lesz, hogy fogalmaink Szent Tamás tana szerint sem merítik ki a konkrét «quidditas»-t. Ez alapon a problémák haladó ismereteink révén folyton más és más megvilágításba jutnak s a legradikálisabb skolasztika termeiben is a XX. század elején más szinezetet nyernek, mint 600 évvel ezelőtt. Ezt a szinezést *az elváltozott értékelés adja.* Miután ugyanis a valóságot «mit Stumpf und Stiel» át nem ültethetjük a logikai rendbe, azért szükségképen helye van a fogalmak közt az értékelésnek. Magukat a fogalmakat értékeljük, egyiknek nagyobb súlyt tulajdonítunk, mint a másiknak, mégpedig ezt nem logikai tartalmuk szerint tesszük — erre ez nem hatalmaz fel —, hanem tesszük ezt hajlandóságaink, sejtéseink, konstruáló tehetségünk sugallatai szerint. *Ezt az értékelést tartom én a világnézet-alakítás második tényezőjének s egyszersmind jellegének.*

Az értékelés minden szisztémában, a legelvontabb filozófiában is szerepel és semmiféle logika, semmiféle bizonyítás nem fogja azt végleg kiküszöbölni. Akárhányszor ugyanis úgy állunk fogalmainkkal szemben, hogy a túlsúlyt az egyik csoportnak a másik fölött nem az absztrakt logikai tartalom, hanem a psziché, a hajlam, az érzés adja. Ez alapon állnak a nagy szisztémák egymással szemben s meg nem dönthetők, akár tomizmusról, akár skotizmusról vagy molinizmusról legyen szó, s ezen alapon épülnek még inkább azok a világ-

nézeti nuance-ok, melyek ugyanazon elvek keretében is nagy elhajlásokat jeleznek. Értékeléseken fordul, hogy valaki az «esse»-t s az ismeretet s igazságot vagy pedig az akaratot, az akciót s a szeretetet állítja előtérbe. Ezen a nyomon el lehet jutni odáig, hogy valaki az egész világot s minden ismeretét az életért állítja be s a legfőbb kérdést abban látja, hogy *mit tegyünk abból a célból, hogy gazdag s értékes legyen életünk;* mások pedig ezzel szemben az életet is csak funkciónak s nem világcélnak nézik s *a világ nekik előbbre való, mint az öntudat s annak értékei.* Ez utóbbiak problémája a «Weltproblem», az előbbieké a «Wertproblem».

Hol van világnézet értékelések nélkül? Olyan nincs. Azért oly tarkák, oly bizarrak. De a legreálisabb világnézet sincs sokféle értékelés nélkül. Ez értékelések által túltesszük magunkat sokféle antinomiákon, kiegyenlítjük az ellentéteket, összekapcsoljuk a széteső részeket. Ily könnyen széteső részek: Isten és a világ, test és a lélek, anyag, szellem, az, ami van s az, amit tenni kell, szükségesség és szabadság. Ezeket nem lehet azonosítani, nem lehet monistapéppé gyúrni; de ugyancsak nem lehet ignorálni a nagy nehézségeket, melyek e problémák körül jelentkeznek. E részek közt feszülések vannak, melyek kiváltása különböző alakítást enged meg. Miután fogalmaink sem a végtelent, sem a konkrét valóságot, a «quidditas»-t ki nem merítik, azért sohasem fogjuk tudni kimagyarázni teljesen, nehézségek maradéka nélkül, hogy hogyan lehet a végtelenség mellett még való végesség; hogyan lehet a végtelenben átható cselekvés, ugyanis akarat, mely kifelé teremtés; hogyan lehet szabadakarat egy mindent mozgató első ok, első akarat mellett; hogyan kapcsolódjék test és lélek; hogyan emelhetők ki az anyag potenciájából az alakok, pláne az anyagból az érző életelvek. Ez ellentétek s nehézségek ingerek, melyek a lélekre hatnak s ez ingerekre reagálva iparkodik az emberi szellem e különbözőségeket egységbe, szisztémába foglalni. E munkáját nagy változatosság jellemzi, mely világosan mutatja, hogy itt nemcsak a logika, hanem a géniusz, az értékelő s harmonizáló szellem dolgozik.

Harmadik tényezője s eleme a világnézet-alakulásnak a képzelet. Konstrukcióról lévén szó, okvetlenül szerepe lesz benne az esztétikai, alakító tehetségnek. Nyomatékoztam már, hogy a világnézet jellemző sajátossága az alakítás, vagyis az, hogy nemcsak logikai elemekből tevődik össze, melyek valami immanens, logikai folyamatban kapcsolódnak, úgyhogy csak

egyetlen egy kapcsolat legyen lehetséges köztük, hanem helyet engednek sokféle értékelésnek s ezzel a szubjektív felfogásnak, mely, ha képes rá, új alakba, új szisztémába hozhatja ugyanazokat az elemeket. Erre az lesz képes, akinek formaérzéke van, aki ugyanazt az építőanyagot más-más stílban tudja csoportosítani. Az ilyen meglát egy formát s abba a formába tudja hozni az adatokat s fogalmakat s azért minden világnézet-alakító valamiképen költő is.

Költő először is a meglátásban, az intuícióban. A legtöbb világnézet kialakításának alapja s ingere egy-egy benyomás, egy-egy meglátás, mely egy gondolatot vagy egy eszmekapcsolatot világítóan állít lelkünk elé s világítása mellett ráképesít, hogy a világot valamiképen köréje csoportosítsuk. E meglátások kikezdései a filozófiáknak s világnézeteknek. Fölhozhatnék erre több példát, de csak egyre, a folyó év februárjában elhalt Ernst Mach-ra hivatkozom, aki a maga úgynevezett «természettudományos világnézetét» egy ifjúkori benyomásra viszi vissza, mint amely megindította s élesztette benne azután is a gondolkozásnak s alakításnak ezt a természettudományos irányát. Azt írja ugyanis magáról: «Ich habe es stets als besonderes Glück empfunden, dass mir sehr früh (in einem Alter von 15 Jahren etwa) in der Bibliothek meines Vaters Kants Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik in die Hand fielen. Diese Schrift hat damals einen gewaltigen, unauslöschlichen Eindruck auf mich geübt... Etwa zwei oder drei Jahre später . . . an einem heitern Sommertage im Freien *erschien* mir einmal die Welt samt meinem Ich als eine zusammenhängende Masse von Empfindungen, nur im Ich stärker zusammenhängend. Obgleich sich die eigentliche Reflexion erst später hinzugestellt, so ist doch *dieser Moment* für meine ganze Anschauung bestimmend geworden». Ime, a világ egy látomás, a látomás jellege egy eszme, egy felfogás, mely azután irányt ad s meghatározza a világnézetet.

A természettudományokban is nagy a szerepük e meglátásoknak, ez eszméknek s felfogásoknak, melyek inkább hitek és sejtések. Ily intuíció dolgozik a fejlődés gondolatán épült leszármazástanban. Ily intuícióról tesz tanuságot Hans Hoerbiger, a glaciál-kozmogóniának zseniális kialakítója, aki azt írja, hogy séta közben egy fenyvesben szinte látomásszerűleg villant fel lelkében a gondolat, hogy a kozmogónia titka s kulcsa a hold s annak jégbefagyott óceánjai. A képzelet még a mathematikában is óriási segítség s rávezet meg-

oldásokra, melyekhez az analizis csak később juthat el. Poincaré, a hires francia mathematikus azt írja magáról, hogy képzelete rajzolva s konstruálva előre mutatta neki azokat az eredményeket, melyeket a fejtegető s bizonyító értelem csak később igazolt. Igaz, hogy a képzelet az, mely sokszor oly bizarr s idegenszerű módon alakít s túlzásokban valóságos hóbortokat s szellemi kihágásokat követ el; dehát ez alakításokat azután maga a jobb érzék s még inkább a kritikát gyakorló értelem megrostálja s az alakító gondolkozókat a szertelenségekre való utalással mérsékletre neveli. Másrészt azonban ugyanez a formaérzék nagy hibáktól óvja meg az embert s veleszületett egyensúlyi érzékével a helyes irányba tereli. Így, akiben vallásos érzék van, az bizonyára a világnézetben is természetszerűleg helyet szorít a lélek ez igényeinek, s mondják, az készséggel hajlik a metafizikai irányzat felé. Ilyen, gondolom, Kant maga, aki nem farizeizmusból, hanem valláserkölcsi nevelése s érzéke miatt bármint elsáncolta is magát a szubjektív idealizmusba, végre is helyet szorított filozófiájában Istennek, léleknek, halhatatlanságnak, szabadságnak. Csodálom, hogy így tette, elítélem, hogy eszméket vett fel, melyek vezessenek, de melyek ugyanakkor az intelligibilitásnak szféráján túlragyogjanak, mintha csak nem is tartoznának hozzánk, de megtette, s ezúton vezette be az Istent, a lelket, a szabadságot, melyek nélkül nem lehetünk. Érezte ő is, hogy nem lehetünk meg nélkülük s ép ez az érzése, ez a kimondottan nem-kategóriás értelme vezette őt e konstrukciójában. Épúgy, gondolom, hogy az olyan tudósok, mint Mach, Ziehen, kik érzéklési elemekből konstruálnak világot s fenomenológiában rekednek egész világnézetükkel, nem lehetnek befejezett, harmonikus lelkek, hanem száraz, egyoldalú szellemek. Goethe szava érvényesül itt: «Vom Vater hab' ich die Statur (ez a logikai tartalom s kapcsolat), vom Mütterchen die Frohnatur» (ez a kedélyi, képzeleti, a geniális betét). Lépten-nyomon látjuk, hogy a filozófiákban nemcsak a fogalmi szerkezet s az okoskodás lánca, hanem a képzelet, a konstruktív erő is érvényesül. Ezen egy cseppet sem csodálkozom. Miért ne legyen a lélekben különböző érzék a fogalmaknak tisztább vagy homályosabb s ugyanakkor szinesebb vagy halványabb meglátására? Miért ne legyen az egyikben több ebből s a másikban kevesebb? A szellemi világban is vannak szinek s szinezések s vannak meglátások és színvakságok. Úgy olvasom, hogy Husserl is, mint valamikor Plató, fölvesz ily látási különb-

ségeket az ideák körül s színvakságot is enged meg az ideákkal szemben; szerinte vannak emberek, kik az ideákat nem látják, nem pedig azért, mert nincs érzékük hozzá.

Ime a hajlam, a természet, a nevelés, a milieu, — mondjuk egy szóval — a képzelet sok mindenféleképen érvényesül szellemi világunk, tehát világnézetünk kialakításában. Az ő számlájára kell írnunk azt a sok pszichológiai s kedélyi betétet, melyekről oly rém-egyoldalúságba tolódnak az egymást váltó világnézetek. Valamint ugyanis az irodalomban váltakozik a klasszikus és naturalista, a romantikus s nyárspolgári, az individualista és szocialista irányzat: úgy van ezeknek világnézeti hátterük is. E világnézeti gondolatok ellentétben állnak egymással, de ép mert ellentétesek, azért érvényesül bennük s körülöttük az ellentéteknek az a törvénye, hogy az egyik a másikát hívja önmaga elégtelenségének kiegészítéseül; az egyiknek zenithje megfelel a másik nadirpontjának s miután az egyik kiadta erejét, szükségképen vész iránta az érzék s fordul a feledett, az elhanyagolt irányzat felé. Naturalizmusból elhajlunk a szimbolizmusba, történiai miliőből menekülünk a polgári élet realizmusába, az individualista filozófálást fölváltja a szocialista lelkesedés. Mindezekben sok igazság van, de hogy melyik igazság válik népszerűvé, melyik vezetővé s hogy mily bemutatkozást nyer a korszellemben s az egyesek világnézetében, az természetesen a szubjektív s egyénileg hangolt fölfogás érzékenységétől függ.

Csak aki a világnézet-alakításnak e sajátságát szem előtt tartja, csak az érti meg, hogy gyakran a stilizálás folytán a részleges igazságok vezető s elvi igazságokká változnak el, vagy hogy a súlypont a világnézetben a szellemi világból egyoldalúlag a gyakorlatba, vagy megfordítva, a gyakorlatból az értelmi szférába csúszik el. Ez utóbbira a metafizikai érzékkel biró s inkább az élettől elvonatkozó gondolkozók hajlanak, az előbbire a praktikus, gyakorlati élet s a business miliője inspirál. Igy lett, gondolom, a pragmatista világnézet. Azok a gyakorlati amerikai gondolkozók érzékkel birván a való élet folyása, a tett, az akció iránt, úgy érezték, hogy az emberi fogalmaknak, az egész ismeretnek valami sajátos gravitációjuk van a cselekvésre; hogy az ember azért ismer, hogy tegyen; hogy az ismeret is valahogy úgy van szabva, úgy van konstruálva, hogy a cselekvést kiváltsa, hogy az ismeret is úgy van formálva, hogy az élet erősorozatában a maga helyén álljon, mégpedig úgy, hogy a további akció ingere legyen. Természetes, hogy az ismeret ismeret s hogy

van igazsági tartalma, de a mi ismeretünk nem a tiszta szellemek ismerete, hanem az érzéklésből úgy van absztrahálva, hogy ennek az érzéklő s értelmes embernek életszükségleteibe organikusan illeszkedik bele s úgy van stilizálva és formálva, hogy ezt a cselekvő s küszködő életet szolgálja. Aki e gondolatokba belemélyed, az rájön arra a kapcsolatra, mondjuk, hídra, melyen a darvinizmus átjött a logikába is, s nemcsak helyet igényelt ott magának, hanem az egész logikában csak biológiai elrendezkedést látott, melyben szintén csak az erők háztartása érvényesül. Már most világos, hogy e kérdésben is van valami igazsága a biológiai magyarázatnak, és senki közülünk nem fogja elvitatni, hogy az értelem az életnek egy kiváló organuma, vagyis tehetsége s következőleg, hogy az is az életnek célszerűségi elve, tehát a biológiai célszerűség elve alatt áll; senki sem fogja elvitatni, hogy azért van értelmünk, hogy a világban eligazodjunk; de nem igaz a fordítottja, tudniillik az, hogy az értelem is s az ismeret is tisztára alkalmazkodás a világhoz s hogy az igazság nem egyéb, mint hasznosság.

De hát a képzelet s a konstruktív hajlandóság mindenféle túlzásokkal variálja s alkalmazza a gondolatot s mialatt az egyik filozófiában s világnézetben csak mellékes hajtás fakad a gondolatcsirából, addig a másikban teljes, gyökeres fává, vagyis világnézetté terpeszkedik. Így a természettudományos világnézet maga csak nyomósítja az értelem és ismeret biológiai karakterét, mialatt az amerikai business-man a fogalmakból már csak az akcióra való gravitációt érezte ki s a fogalmak emberi formáján oly egyoldalúan s kizárólagosan látta az akcióba való bekapcsolást, hogy a durva pragmatizmusnak világnézetét formálta ki rajta. Mi nem vagyunk pragmatisták, nekünk az igazság nem annyi, mint hasznosság; de annyit mindenesetre megengedünk mi is, hogy az emberi ismeret oly formában tartalmazza az igazságot, hogy azzal az akciót ingerli, hogy gravitál az akcióba s a több akciót szolgálja. A pragmatisták a dolog egy oldalát úgy nézték, hogy a többit meg nem látták, vagyis nézték saját temperamentumukon át s csináltak belőle rendszert s világnézetet.

De hát ki az, aki nem nézi a világot önmaga temperamentumán át? Minden világnézetben van temperamentum, sőt némelyikben annyi van belőle, hogy túlzássá s szertelenséggé válik.

A sok váltakozó filozófia s világnézet közt rendületlen

alapon épül s felséges nyugalommal emelkedik a magasba az a világ-összefoglalás s az a világon való eligazodás, mely értelmen s hiten épül s egyaránt számot vet reális és ideális elemekkel, mely eszményi mértékeket alkalmaz a reális életre s az idealizmust nagy életrevalósággal kapcsolja egybe. Ez sem kész egészen, hanem készül; magába veszi s feldolgozza a tudományos, kulturális s szociális haladás vívmányait, új rajzokat láttat felfogásában, de a régi tengelyekből ki nem emelkedik. Ilyen a mi keresztény világnézetünk, melynek azonban szintén szükségképen sok nuance-a lesz. Körülötte sok kártyavár emelkedik s dől fel, konstrukciók, melyeknek fala papír s páncélja tintafolt. Róluk igaz, hogy «commenta delet dies», mialatt a világ árjai s a szellemi élet forradalmai sem döntik fel amazt. Értsük meg alkatát, tartsuk szem előtt jellegeit, mert csak így sikerül majd azt egyre jobban kialakítani s bármely kultúrfokon is az emberi szellem otthonául tekinteni.

Ismeretelméleti és gyakorlati idealizmus.

(1917)[17]

A háború benyomásai elől nem zárkózhatik el senki; megérzi annak megpróbáltatásait egész valónk s a gondolkozás is belőle veszi problémáit. Van is ezekből elég, akár azokról a lehetőségekről filozofáljunk, melyek a háború nyomában az emberiség fejlődésének megnyílnak, akár pedig azokról az elváltozásokról, melyeket a most élő nemzedék fölfogása s érzése mutat. Egy ily problémának föltárásával akarom én is Társulatunk e közgyűlését megnyitni.

A filozófiában jobban győzzük idealizmussal, mint az életben. Nem is csoda; hiszen a filozófiában inkább a transzcendentális idealizmus körül forog a beszéd, míg az élet a gyakorlati értelem idealizmusán, a cselekvésünket s érzületünket befolyásoló, vallási, erkölcsi s kulturális eszményeken s azok érvényesülésén vagy gyöngülésén fordul. Hogy a transzcendentális idealizmus mily nagy hatalom a filozófiában, annak megvilágításául elég Kantra rámutatnom. A mi ismeretelméletünkben is van helye az idealizmusnak, amenynyiben valljuk, hogy ismeretünkben okvetlenül érvényesül az ismerő alany, a szubjektum befolyása s rajta van fogalmainkon az emberi ismerő tehetségnek a kezefogása s ujjlenyomata s hogy benne is érvényesül a régi latin adagium: Quidquid recipitur, per modum recipientis recipitur. Ez a «modus» a fölismerő alanyból s nem a tárgyból való, de magában az ismeretben elválaszthatatlan a tárgytól. Így tehát az alany a magáéból juttat valamit a tárgyhoz, minek következtében az ő tárgya mindig valamiképen szubjektív színezésben s alakításban fogható csak meg s csak így kezelhető. Ily szubjektív, nem reális s ily értelemben tulajdonképen idealista elemek nélkül nincs ismeret; ezt tudjuk és valljuk. Ezzel azonban még nagyon is távol vagyunk attól az idealizmustól, mely a «Ding an sich» valóságát ugyan elismeri, de különben az egész értelmi ismeretet szubjektív kategóriák keretében építi föl, annyira, hogy az okság reali-

tásának el nem ismerésével voltaképen teljesen elvágja a kapcsolatot a «Ding an sich» s az ismerő alany közt s senki nem tudja megérteni, hogy mint váltja ki hát a «Ding an sich» a kategóriáknak azután magától kattogó gépezetét. Ez bizonyára túlzás s e túlzással szemben a mi ismeretelméleti idealizmusunk azt tartja szem előtt, hogy «ne peccet per excessum» s megtartja a kellő mértéket.

Azonban az ellenkezőt kell mondanom a gyakorlati élet idealizmusáról: itt nem a túlzás a veszedelem, hanem a hiány, s ez a hiány a mai világban sok helyütt oly ijesztő, hogy a vallási, erkölcsi s kulturális eszményiség szinte problémává, vagyis kínzó és gyötrő gondolattá s aggodalommá válik, s sokan fölvetik magukban a kérdést: van-e hát igazán helye a világban az eszményiség hitének s kultuszának? Helyesen foglaljuk-e össze s állítjuk eszményeink sugárzatába az életet? Eszmények irányítják-e a világ fejlődését s azok igazítják-e el beláthatatlan, kanyargós útjait? Nem balhiedelem-e, nem rajongás-e világmozgató s világmegújító hatalomnak tartani az eszményi világot, mikor oly kimondhatatlanul távol esik tőle a valóság? !

Ezt a skeptikus s ugyancsak nem idealista lelkületet a világháború neveli s terjeszti. S mi, akik itt s most mint az események szemtanúi élünk, az érzület térfoglalásán nem csodálkozunk. Nem csodálkozunk azon, hogy most, mikor az ősi barbárság örvényei nyílnak körülöttünk s az erőszak vassarokkal tapos le virágot s imádkozó ajkakat egyaránt, mikor a szenvedésnek perzselő heve mint lávafolyam, mint csúszómászó, tüzes enyészet ömlik el a kultúra olajfás s babéros virányain, mikor óriási menetben véres zászlók alatt, füstölgő romok közt vonul föl a rossznak hatalma, hogy szinte tüntessen az észszerűség s az erény tehetetlensége s az ősi bête humaine változatlansága mellett, nem csodálkozunk — mondom — hogy ilyenkor megrendül sokakban a ráció is s hogy átesnek az eszményeket valló s a jobbra méltó emberiségnek lelki kínjain. E kínok a kétely, a bizalomvesztés, a nagy hivatásban való megrendülés, s akik e kínokat szenvedik, azok érzik meg legjobban a kornak legmélyebb értelmét s legkeservesebb mivoltát. Nem a hősök, a sebesültek — tisztelet, becsület nekik — nem is az özvegyek s árvák, kik ugyancsak sokat vesztettek, szenvedik át a léleknek tulajdonképeni időszerű kínját, hanem azok, kik lelkükben rendülnek meg s kik elvesztik az eszményi tájékozást a barbár sötétségben s abban a világrengésben, melytől a lelkek rengnek. Most reng a lelki-

világ földje s akik ettől rendülnek meg, azok szenvednek legérzékenyebben. A történelemnek is vannak szeizmografjai, s azok is nem a piacokon, hanem a mélységekben vannak elhelyezve; mert valamint a föld rengéseit a föld méhében, úgy a psziché rengéseit s katasztrófáit a lélek mélyében, önmagunkba fordulva érezhetjük csak meg. Ott értjük meg a történést, mikor azt leplezetlenül mint ösztönös vadságot s eszménytelen erőszakot ismerjük föl, s az emberiség e viselkedésében nem látunk egyebet, mint lelépést kulturális piedesztáljáról s kivetkőződést igaz s nemes érzelmeiből.

Ilyen s hasonló reflexióktól elborul a gyakorlati idealizmusnak csillagos ege s szenvedéssé s mondhatom, további fejlődésében sokaknál beteges érzületté válik, mely elfordul a világtörténeti khaosztól, a szennytől s alávalóságtól s mindenekelőtt a frivol s blazirt ember-baromtól. Vannak, akik kioltják az eszmények szövétnekét s azt mondják, hogy világosságuk nem igazság, hanem csak látszat, nem napsugár, hanem csak lidércfény volt s hogy az eszményiség egyáltalában békétlenkedő, bennünk motoszkáló s minket haszontalan tépelődésekbe kergető irányzat, mely rajongókat szül s hiú, szubjektív világok s gondolatok útvesztőibe vezeti az emberiséget. Mit használ — mondják az ilyenek elkeseredésükben — ha szövőszékek mögött ülő, szegény vézna takácsok s suszter-triposzokon szavaló Hans-Sachsok — s ilyenek vagyunk e részben mindnyájan — fejüket törik az élet örvényes kérdései fölött? Nem volna-e jobb nekik s nekünk, ha eszményeinket szegre akasztanák, s nem azok presztizsén át, mely téveszt, hanem a józanság januári kristálylevegőjén át néznék s tisztán ismernék föl a valóságot? Vannak, kik mint szárnyanyirott sasok, mint lélekben megtört emberek «végeztek» a világgal s szívesen bujnak el macskazúgos otthonukba s nem várnak a végzettől egyebet, mint tűrhető életet és halált. Ezeknek bizony kifogyott az olajuk; üresek lettek maguk s nincs mit adniok.

Már most mi legyen az igazi gyakorlati idealizmus tájékozódása s mi legyen ez ellentétek, e hajótörések s lemondások közt a helyes állásfoglalás?!

Válaszom az, hogy a gyakorlati idealizmusnak csak az lehet helyes állásfoglalása, ha az *egyensúlyt megteremti a világ és ember, az irracionálé s a racionálé közt, ha fölismeri, hogy ez a két elem valóság, mégpedig kipusztíthatatlan valóság s ha e kettő közt a helyes kapcsolatot s a harmóniát megteremti.* A helyes állásfoglalás az lesz, ha meglátjuk a világ tökéletlen

oldalait, de nem ignoráljuk jó oldalait sem, ha látjuk a khaoszt, de konstatáljuk továbbfejlesztő képességét is, ha rögzítjük a sötétséget, de tudjuk azt is, hogy a sötétség fölött is ragyogó napok izzanak s hogy a sötétben is villog az Isten világossága.

Ez értelmi elhelyezkedésre főleg az a filozófiai belátás segít majd rá, mely szerint tudatában leszünk mindig annak, hogy a logikus s az ontologikus rend közt — mondjuk — az emberi s a természeti világ közt mindig lesz valamiféle inkompatibilitás, meglesz az, hogy nem illenek egymásra egészen, tehát hogy nem födik egymást. Ennek következtében meglesz bennünk azután az a szerénység, amely igazság, hogy értelmünk hivatásának fölbecsülésében eltaláljuk azt a justemilieut, mely szerint a mi értelmünk nem arra való, hogy a világot bevilágítsa, hanem arra, hogy nekünk világítson. Bármennyire haladjon is tehát ez az értelem s bármily bravuros összefoglalásokat eszközöljön is, azért mindig tudatában legyen annak, hogy csak valamit ért, valamit, ami neki való. A legkiterjedtebb ismeretünknek az a mértéke is, meg jellege is, hogy a *relatív, emberi létnek funkciója* s következőleg, hogy a legnagyobb bölcseség a savoir-vivre s hogy összes tudományosságunk fölé azt lehet írni: «in usum delphini», a dauphin-ember használatára!

Ebből egyrészt nem az következik, hogy tehát fordítsunk hátat a világnak s akasszuk szegre törekvéseinket, másrészt azonban az sem, hogy túlzó idealizmusnak hódoljunk s haladásról s fejlődésről álmodozzunk, amelyben majd az ember valahogy ember- s világfölényessé válhatnék s önmaga természetének kereteiből kiléphetne.

Ami az elsőt illeti, világos előttünk, hogy a világtól oly kevéssé lehet és szabad elfordulnunk, mint ahogy a tehetség, mondjuk, a szubjektum nem fordulhat el az objektumtól. Erősek s egészek csakis az erős lét objektív keretében s kapcsai közt lehetünk. Az emberi gondolat elgyöngül s kimerül s képtelen agyficamokra vetemedik, ha túlságos szubjektivizmusát követi s az objektív világ termékenyítő s ellensúlyozó befolyása alól kioson; példa erre sok filozófiai rendszer, melynek kategóriái s következtetései az «ens rationis» öröklött vérszegénységében szenvednek. Aki e világban, ahol született, idegen, hol legyen az otthon természet-adta tehetségeit s feladatait véve? Ha pedig a gyakran csalódott idealizmus tényleg ily hajlandóságokat mutatna, akkor már nemcsak szenvedne, hanem nagybeteg is lenne!

De ugyancsak tévedés volna a másik állásfoglalás, mely-

ről a túlzó idealizmus álmodozik, hogy a haladás és fejlődés által sikerül majd a természetet végleg legyűrnünk s a világ s a lét kegyetlenségeit egészen száműznünk. Ez teljesen megokolatlan állítás. Már csak nem száműzhetjük a világot a világból, nemkülönben az irracionálét a ráció mellől! Egyáltalában nem hihető, hogy az ember úgy megküzdhet az irracionális hatalmakkal, hogy azokat végleg leigázza s hogy azok többé kínt, hanyatlást, bánatot s szenvedést ne hozhassanak reá! Ne akarjunk tehát többet, mint akarnunk lehet, s ha már mondjuk is magunkat a világ urainak, de ne felejtsük el, hogy époly igaz értelemben a világ függvényei, mert részei vagyunk. E beállításban az eszmények arra valók lesznek, hogy vezessenek — hogy vezessenek egyre feljebb, fel a magasba, de nem arra, hogy itt lent öltsenek testet. Eszményeinknek mindig az lesz a hivatása, hogy belevilágítsanak a világ örvényeibe, de nem az, hogy betemessék azokat s paradicsomkertet varázsoljanak föléjük. Világítsanak, vezessenek, emeljenek, de — ne felejtessék velünk el egy percre sem azt, hogy kik vagyunk, sem azt, hogy hol vagyunk. Így tesz a csillagfény, így a napsugár is: ragyog, világít, melegít sáros, poros, fagyos utakon egyaránt. Amely eszményiség az emberi relativitás letörhetetlen korlátairól megfeledkezik, az nem találja meg a helyes mértéket s nem teremtheti meg a lélek egyensúlyát.

Ez értelmi elhelyezkedés által legyőzzük azt a dualizmust, mely mint pesszimizmus ékeli magát Isten s a világ közé, úgyszintén megértjük azt is, hogy miért elengedhetetlen vonása az emberi idealizmusnak a tragikum. A történelem tanuskodik az emberi psziché tragikumáról, mely abban áll, hogy akarni kell a fölségest, melyet nem bír elérni — hogy folyton kinő önmagából s kigravitál saját világából — hogy idézi az eszményiség szellemeit, mialatt a nyomorúság s a gyarlóság lépten-nyomon lehúzza őt a magas szférákból, — hogy lelki finomodásról beszél, mialatt az emberölés minden mértéket meghaladó mesterségét, állítólag az eszményiségért, űzi s az ősi barbárságot épen finomult kedélyvilágának révén kétszeres kinná s szörnyűséggé növeszti. Tehát finomabbak lettünk az érzésben, de vadállatoknak kell lennünk a gyakorlatban s ezen a kategórián legalább eddig túl nem adhattunk; ez bizonyára kínos tragikus vonása az idealizmusnak!

A tragikum tehát folyik az ember s a világ közt fönnálló sokféle ellentmondásból, de abból folyik a skepszis s a cinizmus is. Aki pedig ezt az ellentmondást legyőzi, az a tragikum-

ban is az eszmények fölségét látja meg s hódol nekik, míg ellenben aki erre nem képes, az legyőzetik az ellentmondás által s ugyanakkor lelkileg megbénul s szélütötté lesz. A hadak útját a skepszis s a cinizmus e koldusai szegélyzik.

Ezek ugyancsak nem vonzhatnak minket, bármennyien legyenek, sőt ellenkezőleg ők maguk lesznek eligazítóink s útmutatóink, amennyiben ép az ellenkező iránynak helyességéről tanuskodnak. Az ellenkező irány pedig az, hogy az eszményeket föltétlenül tiszteljük, azokat magunk számára lefoglaljuk, azután pedig ideálokkal telített lelkülettel lépjünk a küszködő, durva világba, miután megéreztük, hogy csak a felsőbbnek lehet missziója az alsóbbhoz s a formáló elemnek a khaoszhoz. E misszió teljesítésében mindig lesznek megrendüléseink is, hiszen a fejlődés beláthatlanul hosszú úton van s az ideál majd győz, majd hátrál, hogy hátrálása s visszaszorulása ismét váltakozzék újabb térfoglalással; de azért mindig szem előtt kell tartanunk azt, hogy mindezen megrendülések közt is biztosíthatjuk magunknak azt, ami a legfőbb s legfontosabb, *az értelmi s kedélyi egyensúlyt* s ezzel elbirjuk további harcainkat, elvégezzük munkánkat s győzzük az utat. Az bizonyos, hogy gyakorlati idealizmust, tehát a világfölényes lelket emelkedésének minden fokozatán az Isten s a világ közti, az eszmény s a valóság közti ellentétnek új áthidalása jellemzi. Ez az ellentét sohasem fog megszünni. Aki a kiegyenlítést az eszmény s valóság közt már itt a világon várná, annak idealizmusa hibásan van beállítva, míg ellenben az igazi idealizmus mindig képes lesz e folytonos ellentét kiegyenlítésére. Az idealizmus tehát győzelmes erő, de fejét nem az egyeduralom koronája, hanem a világfölényes tragikum töviskoszorúja díszíti. Ezt a programmot a töviskoszorús Istenember 1900 év előtt teljesen tettre váltotta. Neki hódol filozófiánk s mikor így gondolkozik, akárcsak róla elmélkednék s biztatásul maga is azt hallaná, amit dicső védszentünk hallott egyszer tőle: «Bene de me scripsisti». Most már csak az kell, kell főleg ily nehéz időkben, hogy amit helyesen írunk, azt a valóságban bravurosan átéljük.

Vallásosságunk stílusai.

(1917) [18]

Kettő van; az egyiket passzívnak, a másikat aktívnak hivnám, abban az értelemben, hogy az egyik nagy benyomásokból fejlik ki lelkemben, melyeket a külvilágból veszek, — a másik pedig saját valóm s erőm érzékéből fakad.

Lelkem beszédessé lesz, mikor a létbe, a világba s végtelenségbe kapcsolódik bele, — mikor kérdéssé lesz ajkán mindaz, ami fény és szín és mélység van az égen, — ami hang és csend van az éjben s virágzás s elmulás a földön, — mikor a létet s életet meg-meglátó öntudaton végiglejt a megérzés, mely mint tisztelet s hódolat, szeretet, azután mint küzdő munkakedv, mint hivatás és bátorság, mint Istennel való közreműködés tudata áll bele a lelkembe.

Ezt a sokféle tudatot s érzést vallásosságnak hivják.

A vallásosságban ébredek Istenhez való viszonyom tudatára; tudatára egyrészt függésemnek a hatalomtól s kapcsolódásomnak az ősi jóságba, — másrészt pedig öntudatára annak, hogy része vagyok a kozmikus egésznek, — hogy tartozom a világok alakulását intéző Fölséghez, — hogy tehetségeimmel én is bent perdülök a végtelen munkaforgalomban s hogy életpályám milliméteres vonala elvész a csillagok forgásának s a történelem járásának hadiútjában. Érzem tehát egyrészt, hogy függök, de másrészt azt, hogy e kozmikus forgatagban, melyben az Isten lelke viharzik, vagyok s élek, s hogy nekem ott kitartanom, tennem, tűrnöm, dolgoznom, küzdenem kell.

E szerint két stílusban ölt alakot vallásosságom: az egyikben a hódolat, a tisztelet, szeretet s bizalom érzéseiben nyilatkozik meg, — a másikban pedig mint kozmikus kapcsolatok s szükségességek, mint erők s feladatok, mint munkateljesítés s küzdelem megérzése lép öntudatomba.

Ez másképp nem is lehetséges. A vallásosság ugyanis nem lehet csak egy irányú s egy kifejezésű s ha Szent Pállal először is azt kiáltja ki világgá, hogy «Abba — Pater», «Atyánk vagy

Isten», azzal nem kiáltott ki mindent. Van annak a Végtelennek, van a Végtelen s köztünk fennálló viszonynak sok más kifejezése, s ennek megértéséért s eddigi fölfogásunk okos eligazításáért küzd a vallásos, vajúdó öntudat, mely főleg ily nehéz időkben a maga vallásosságát s Istenbe vetett hitét akarja megmenteni s küzd azért, hogy el ne veszítse Istenét. Ez az aggódó, vallásos öntudat, ha valamikor, hát most figyel az új kikiáltókra s azok kikiáltásaira!

Az embernek Istenhez okvetlenül sokféle viszonya lesz. A végtelen ép azért, mert végtelen, oly nagy, sokféle, gazdag és kimeríthetetlen — gazdagabb, mint a világok s a világkorszakok folyása, — hogy viszonyom hozzá, nemcsak a függés s a jóság örök forrásához — a lét ez édes emlőihez való ragaszkodásom, hanem az örök szükségesség alá tartozásom, a világ alakítójához, az embertípusok megteremtőjéhez, a fejlődés végtelen perspektiváinak folyton új megnyitójához s ahhoz való viszonyom, kiben élünk, mozgunk s vagyunk. Én nemcsak a szeretet szülöttje s a hatalom teremtménye, hanem a kozmosz része s hatója s az örök törvények alattvalója vagyok.

Ő minden! Nemcsak atyám, ki jóság és szeretet, hanem ő az abszolut, a lét s az erők forrása, a szükségesség s törvényesség képlete s valósága, a világfejlődés lüktető szíve s a mindenség lelke. Én e végtelennek teremtménye s függvénye vagyok, de egyszersmind része vagyok a világnak, hatója s munkateljesítője vagyok az alkotónak, a történelmi korszakokban megpillantója vagyok terveinek s megsejdítője s előkészítője a jövendőségnek.

Azért a következő érzelmeket sorozom vallásosságomba:

a) Az első a függés érzete a Végtelentől s ami azzal kapcsolatban van, a vallásos érzésnek patriarkális, ősi kifejezése: a hódolat, tisztelet, imádás. Nekem az Isten a lét s az élet ősalapja s forrása, mint ilyen jóság és szeretet. Hatalom, mely jóságos s jóság, mely hatalmas. Ezt hirdeti a Credo: «Hiszek egy Istenben, mindenható Atyában», vagy így: Hiszek az ősi, végtelen jóságban. Gyermeke vagyok az Atyának, teremtménye a jóságos hatalomnak, mely nemcsak a teremtésben volt jóságos, hanem az marad végig. A világ a jóságos Istené s nem a rosszindulatú ördögé!

b) Én valami vagyok mint természet és adat, mely örök törvények alatt áll s helyt foglal a világfejlődés tervében. Valami vagyok, mely mint kő a világok dómjába van beépítve s mint rész a kozmoszba beillesztve. Kivételes tör-

vényekre nem aspirálhatok s az idők járását magammal szemben megváltoztatni nem akarhatom. Odatartozom a művész művébe, s a művésznek kalapácsa, ütése és simítása rajtam! Lehet bennem több vagy kevesebb Belőle, gondolataiból és életszikráiból s életcsiráiból. Edénye vagyok; Ő ömlik belém, úgyhogy kicsordul s ismét millió és millió más edénybe, csigahéjakba s tengermedencékbe árad, — valamennyit telíti s ismét ömlik tovább. Én tisztelettel s készséggel fogadom az Isten lelkét, akár mint kalapácsütést, akár mint simogatást — fogadom mint edény a cseppet vagy mint tengermedence az óceán dagályát.

c) Erők s tehetségek kötege vagyok... Orgánum, mely dolgozni van hivatva harmóniában a számítatlan apró s nagy erőkkel. A fejlődés végtelen sok lehetőséget hordoz méhében s új meg új formát ölt a világ épúgy, mint a társadalom. Garderobja kifogyhatatlan; stílusai egymást múlják felül s a világesemények s a világtörténelmi színek oly grandiózus eredetiséggel ütik egymást, ahogy azt egész generációk sem álmodhatták meg. Mi mindannyian inkább csak öntudatlan vagy legalább is a tervet s épen úgy a kivitelt nem is sejtő napszámosok vagyunk.

Tőlünk is függ a világ; mindnyájan be vagyunk fogva szekere elé. Sőt belőlünk pattognak ki az új világ csirái s bontakoznak ki vonalai. Szenvedéseinkben, új igényeinkben az Isten gyujt alánk, hogy lendítsen rajtunk s azáltal feszülésbe hozza erőinket. Bennünk csendül meg az új világok vágya s a remények zenéje; bennünk keres formát a jövendőség. A világ s a társadalom formáinak termékeny méhe a mi lelkünk; belőle születnek.

Én tehát nemcsak gyermeke vagyok Istennek, hanem része vagyok a szükségesség törvényei alatt álló kozmosznak s vagyok még az Isten világainak vajúdó megszülője; a fejlődést én is előmozdítom s feladatainak oldozgatásán milliókkal dolgozom. Ember vagyok, ki a fejlődő világnak hevéből s üteméből éled.

Mindezek után világos, hogy Istenhez való viszonyom is többféle. Nevezetesen Atyám ő s tisztelet s hódolat tölt el Fölsége s szeretet Jósága iránt! De van bennem megadás és sejtelmesen hallgatózó tisztelet a mélység, a szükségesség iránt is, melyből új világoknak folytonosan új áramai szakadnak föl s törik át a történelmi alakulások rétegeit, rombadöntenek civilizációkat, megrázzák az emberiség fáját s potyog róla a sok-sok éretlen gyümölcs, — a fiatal vagy a tökéletlen,

ki nem alakult élet. E benyomások mellett ki nem elégülök vallásos érzésemben, ha csak az Atya s a szerető gondviselés hitnél maradok; ilyenkor más vallásosságra kell szert tennemés ez a kozmosz Isteméhez, a szükségességhez való viszonyom!

Igy lesz azután egy imádkozó és hódoló, — azután pedig egy a világ mechanizmusával küszködő, vérző s jobb világokon fáradozó vallásosságom. Az egyiknek nyugat, a másiknak kelet felé néz a temploma. A nyugat felé néző templom hátfala maga az alkonyati égbolt a maga bíboros, lilás, olív-zöld s aranyos lapjával. Ez alapra leheli a gyermeki vallásosság a maga szerető, bizó, hódoló lelkének képzeteit s imádó angyalok szimbolumaiban fejezi ki az Isten-imádásnak s az örök Atya iránti bizalomnak liturgiáját. A másik templom pedig kelet felé néz; szentélyfala ennek sincs, de belevilágít a keleti égbolt piros, véres hajnalfénye. A véres pir friss harmatcseppek üdeségében fürdik s a mezők az ébredező élet s a munkakedv párás leheletét lehelik. Nemsokára megindul majd itt is az istentisztelet a munka, a feszülő erők napszámában; itt is karok tárulnak ki, de küzdelemre s meleg verejték harmatától gyöngyöznek az Isten küzdelmeiben s munkájában izzadó homlokok. Ez a templom is tele van vallásossággal, — az akció, a küzdelem, a kooperáció isteni feladatainak megérzésével!

Mily erőteljes akarás ez is, mely ki akar tartani az Isten gondolatai s a nagy kötelességek mellett a végtelen fejlődés perspektiváiban . . . a már felgöngyölített, de még beláthatatlan világtervek kiépítésében!

Istenhez való e viszonyomban nem vész el ugyan gyermeki szeretetem s tiszteletem, hanem igaz, keményebb akcentust nyer. Ezen a fokon ugyanis már nem gyermek vagyok, hanem erős, bátor ember! Küzdenem, szenvednem is kell; csikorogni is fogok — így illik a részhez a kozmikus világok forgásában; de így is a világalakítónak közreműködő szolgája, lelkéből lélek, erejéből erő vagyok! Ő a «Creator», én a «cooperator»; mint ilyen, az alkotó s alakító Isten szolgálatában állok; s ez is vallásosság; más formája annak, mellyel kiáltjuk: Abba — Pater! Miatyánk!

Értelmi észrevevés és intuíció.

(1918)[19]

Az újabb filozófiában sokat emlegetik az intuíciót s meg akarják azt különböztetni a fogalmi ismerettől. A fogalmi ismeret az elvonás átlátszó világában él; oda viszi át a valóságról lefejtett értelmi képeket; ott fönt, magasan a darabos valóság színtája fölött rendezgeti, ide s tova tologatja s tudománnyá szövögeti azokat. Ezzel szemben az intuíció nem a széttagolt valóságnak értelmi elemeit boncolgatja, nem a fogalmakká vékonyított dirib-darabokat, nem az egyre finomabb s finomabb elvonásokban ideális párázattá meglelkesített általánosságokat kezeli, hanem egyetlen egy tekintettel megfogja az egészet, villámszerű megvilágításban észrevesz, meglát, megragad valamit, s ezt a meglátást a modernek mint *az értelem külön aktusát* mutatják be s intuíciónak hívják. A mi logikusaink azután bonckés alá veszik ezt az így bemutatkozott intuíciót s kimutatják, hogy tartalma tisztára általános fogalmakból áll, kimutatják, hogy legyenek bármily meglátásaink, bármily mélységes kinyilatkoztatásaink, mihelyt azokról beszélünk, azonnal fogalmakban fejezzük ki azok tartalmát, amiből azt következtetik, hogy tehát az értelmi ismeretnek nincs más aktusa, mint a fogalmi ismeret.

Már most ezzel szemben fölvetem a kérdést, hogy *igazán oly kétséget kizáró thézis-e az, hogy az emberi szellemnek minden értelmi életnyilvánulása s minden aktusa a fogalmi ismeretben merül ki?* Nincs-e tényleg valami más ismerete is, mely nem volna általános fogalom, hanem valami meglátása, valamiféle megragadása az egésznek? Ismeretnek, természetesen ismeret lesz az is; mi is legyen különben az értelemben, ami nem volna ismeret? De lehet talán oly ismeret, mely nem absztrakció, hanem látás, intuíció? A tiszta szellemektől ez ismeretmódot úgy sem tagadjuk el s az Istenről is azt tartjuk, hogy a konkrét valóságokat is ismeri s azt «scientia visionis»-nak hívjuk s az örök boldogságban mi is Istennel, mint konkrét végtelenséggel, intuícióban remélünk kapcsolódni s ez állapotunkat «beatifica visio»-nak, boldogító látásnak nevezzük.

A skolasztika e kétségemet visszautasítja; előtte más ismeret, mint fogalmi ismeret nincs; de «pace tantorum virorum» gondolom, hogy álláspontja nem ment nagy nehézségektől s hogy e nehézségek már a legegyszerűbb dolognál, a *konkrét, egyedi tárgyak ismeretének problémájánál* is jelentkeznek. Nevezetesen annál a kérdésnél, melyet így alakítunk: Vannak-e az egyedi konkrét valóságról sajátos fogalmaink, vagyis «habet-ne intellectus conceptum proprium rei singularis materialis», s mivel e kérdésre azt felelik, hogy igenis vannak ilyen fogalmaink, azt kérdezzük tovább, hogy honnan veszszük e fogalmakat, mikor egy alapvető elv szerint: «Intellectus per se est universalium»? Talán bizony csak «per accidens» tesz szert az értelem az egyedi konkrét dolgok fogalmaira? Ha állítják, hogy a valóságról csak elvont fogalmaink vannak, akkor az emberi értelem valahogy elszigeteli magát a valóságtól s egy elvont világba kerül, melyben a plátói ideákhoz vagy az aristotelesi entelecheiákhoz kellene körömszakadtig ragaszkodnia s a materiát, mint fel nem ismerhetőt kellene tekintenie, mint olyat, melyről értelmi ismeretünk nem lehet.

Ez elszigetelődési irányzat tényleg jelentkezett is. Suarez említi, hogy sokan tagadták, hogy a konkrét, különálló dolgokról, tehát a való világról tiszta, világos fogalmaink vannak s állították, hogy ezt a konkrét valóságot mi csak zavarosan értjük, még pedig azért, mert az értelem az egyedi léttől elvonatkozva, általános fogalmakkal gondolkozik: «Intellectus intelligit abstrahendo a materia individuante». Hogy pedig a dolgok közt mégis tisztán s világosan különböztetünk, azt szerintük annak köszönhetjük, hogy érzékeljük, látjuk s tapintjuk azokat. Lévén maga az értelmes ember ugyanaz, aki érzékel is, így érzéklése révén eligazodik a különálló valóságokon. Más szóval: az ember a formák világában van otthon eszével, — a konkrét valóságban pedig csak érzékeinek köszöni, hogy feltalálhatja magát.

A józan skolasztika e nézetet túlzásnak tartja s az értelemnek az egyes tárgyakról is sajátos fogalmakat tulajdonít, melyek által *maga az ész* fogja fel s különbözteti meg a valóságokat. A kerdés már most az, *hogyan alakítja ki az ész a maga általános fogalmaival az egyedi konkrét tárgyak ismeretét?*

A rendes felelet erre az, hogy a tárgyakról való sajátos fogalom nem egyéb, mint maga az általános fogalom vagy a fogalmak csoportja, mely a konkrét tárgy fogalmává az

által lesz, hogy az értelem ugyanakkor reflektál az érzéklésre is, melyben ez az általános fogalom bent foglaltatik. Az érzéklésben ugyanis lelkünk elé áll a konkrét tárgy ; az értelem azután az érzéklésből kiemeli a fogalmat, ugyanakkor pedig észreveszi, hogy az általános fogalom itt és most az érzéklésben foglaltatik. E magyarázat szerint az értelem először nem a jelenlevő egészet, hanem az egészben rejlő intelligibilét szedi ki s csak azután fogja meg az egyedet azáltal, hogy észreveszi, hogy az általános fogalom itt megtestesítve, a materia individuans-ban jelen van. E magyarázatból két következtetést vonok :

a) először azt, hogy az, amit sajátlagos fogalomnak hívnak, az nem más, mint maga az általános fogalom vagy ilyenek csoportosítása ;

b) másodszor azt, hogy az egyedi, konkrét valósággal tehát mégsem az értelmi fogalom, hanem az érzéklésre való reflexió által kapcsolódom.

Ki ne érezné, hogy ez az egész magyarázat nem a dolgok természetére, hanem a kész elméletre, vagyis már felállított thézisekre való tekintetből jár ily kerülő utakon? Nem meglepő-e, hogy az ész a konkrét valósághoz csak reflexió révén jut el? Nem meglepő-e, hogy a jelenlevő valóságról, mint ilyenről, nekünk csak általános fogalmunk van s nincs más értelmi aktusunk?

De hát milyen értelmi aktusunk lehetne a jelenvaló valóságról? Mi más, mint az, hogy a jelenlevő valóságot látjuk s értelmünkkel is közvetlenül megtapasztaljuk? *Az intuíció nem fogalom, nem absztrakt kép, hanem az egyedi, konkrét léttel való kapcsolódás.* E szerint minden más absztrakt fogalmi ismeret előtt észrevenném, hogy a valóság előttem van, hogy belém nyúl, hogy eltölt s hogy azt közvetlenül megtapasztalom ; de ismétlem, ezt ésszel is s nemcsak szemmel látom, vagyis a szó szoros értelmében *észreveszem.*

A logikus erre azt fogja tőlem kérdezni, hogy mi ennek az intuíciónak a tárgya s én azt fogom felelni : tárgya maga az élmény. Biztos ugyanis, hogy a konkrét tárgy az észbe nyúl bele s nincs kétség benne, hogy az észnek első reakciója a reális, a jelenlevő tapasztalatra irányul. Azután jön, mint mindenről, úgy erről a faktumról is az általános fogalom. *Hogy miért állították a régiek, hogy az értelem először az általános lényeget érti meg, annak oka a rendszer volt.* E szerint az értelem csak az ideára vagy csak a formára reagált ; de ha valaki ezeket nem úgy tartja, mint a régiek, nincs oka,

hogy az értelemre ne engedje hatni az egész jelenlevő realitást.

Hívjuk csak vissza emlékezetünkbe a régi rendszerbeli nézeteket, melyek az anyagi egyedinek közvetlen megismerését lehetetlenné tették.

Plató szerint az ideák alkotják a tulajdonképeni, igazi, való világot; azok egyediek, akárcsak az angyalok. Ez az az igazi valóság, az «ὄντως ὄν». Ebben az értelemben az ideák nem logikai absztrakciók, hanem ősi, eredeti lények. Ezeket tükrözteti valamiképen az anyagi világ, s mikor valamit értünk s értelmünkkel felfogunk, akkor az anyagi tükrözésekben voltaképen ezeket az ősi, egyedi formákat fogjuk meg. Így adja azután a «νοητὸν» az «ὄν»-t, a fogalom azt az egyedileg létező valóságot. Ezzel szemben Zeno s a stoikusok azt tanították, hogy az ideák nem önálló lények, hanem hogy az igazi valóság az anyagi világ, s hogy az értelem kategóriái, a «genus» s a «species» nem találhatók fel a dolgokban, hanem azokat az értelem alakítja. Ime, a filozófia hajnalán is felvetődik már a probléma, hogy mit érnek az általános fogalmak; adják-e a valóságot vagy csak logikai képzetek-e és «flatus vocis»? Akik állították, hogy az általános fogalmak megfogják a valóságot, azokat realistáknak, akik ezt tagadták, azokat nominalistáknak hívták. Aristoteles sem tartotta az ideákat, hanem ő az ideák helyett az entelecheiákat állította a világba. Ezek az entelecheiák is valóságok s nem absztrakciók; ugyancsak ezek a dolgoknak alkatrészei, s mikor valamit értünk, akkor ezeket a valóságokat, az entelecheiákat fogjuk meg. A plátói ideák voltak az «universalia ante rem», az aristotelesi entelecheiák pedig az «universalia in re». E filozófiák szerint ezt a fizikailag létező ideát vagy entelecheiát fogja meg az ész, de soha a materiát. Miért? Mert a materia «nec quid, nec quale, nec quantum», vagyis a határozatlan vagy mondjuk, a még meg nem határozott lét! De mi lesz, ha valaki a plátói ideákat nem vallja, vagy ha nem tartja azt, hogy a dolgok érthetőkké az egyedileg létező, egyetlen egy s valamennyi individuumban ugyanazon «forma substantialis» által lesznek? Az ilyen számára a dolgok természete sem a plátói idea, sem az aristotelesi forma, hanem ez az individuális, konkrét lét s neki ehhez van köze; ebből megért, amennyit bír, s a kiemelt értelmi jegyekből állítja össze a dolog lényegének fogalmát.

Ebben a felfogásban természetesen elváltozik az elvonásról való nézetünk is, arról az elvonásról, mely az aristotelesi

elmélet szerint minden fogalom-alakításban szerepel, amennyiben az értelem elvonja a formát a materiától. Ha valaki nem tartja a forma substantialis-t, akkor azt elvonni s a materiából kiemelni sem lehet; hanem annak az elvonás nem jelent egyebet, mint azt, hogy az egyedi valóságot tökéletlenül s oly általános meghatározásokkal fogja meg, melyek minden ily individuumra illenek s ép azért általános fogalmat adnak. Nem azért adják ezt, mert azt az általános, minden individuumban létező formát fogjuk meg, hanem azért, mert tökéletlen ismeretünk miatt nem hatolhatunk a lényeg mélységébe s így csak általános meghatározásokkal dolgozunk, melyek ép azért, mert általánosak, minden individuumra illenek. Így tehát a fogalmak általánossága nem a materiától való elvonásnak, hanem értelmünk tökéletlenségének tulajdonítandó.

Ha így nézem a dolgokat, elenyészik az a nehézség, mely szerint az emberi értelemnek nem lehet tárgya a konkrét, individuális valóság, s ugyanígy elveszti erejét az az argumentum is, mely szerint nekünk csak a formákról lehetnek fogalmaink, ezek pedig általánosak lévén, a konkrét anyagi tárgynak ismeretére nem vezethetnek.

Tovább megyek s állítom, hogy a most említett elvonáson alapuló szokásos magyarázattal nem lehet konstruálni az anyagi tárgyról való sajátlagos fogalmat, a «conceptus proprius»-t.

Ez a magyarázat ugyanis kettőt különböztet meg: *a)* állítólag először értjük meg a lényeget, azt, ami az illető tárgynak természetét alkotja; *b)* azután pedig észrevesszük, hogy az a bizonyos lényeg itt és most, e konkrét érzéklésben bennfoglaltatik. Mikor az ész a dolgot így a maga lényegében fogja meg, általános fogalmat emel ki, mikor pedig azt az általános fogalmat mint jelenlevőt veszi észre, akkor azáltal az egyedi dolognak ismeretére jut. De hát nem idegenszerű gondolat az, hogy az ész magát az előtte álló konkrét valóságot, mint tényt, mint reá ható s vele kapcsolódó tárgyat nem mindjárt veszi észre, hanem először kihámozza belőle a lényeget, az általános fogalmat s azután, mégpedig reflexió által veszi észre, hogy íme, ez nemcsak elvont isteni idea — így gondolkozik, ha platonista — vagy nemcsak egy magában nem individuált forma, — így gondolkozik, ha aristotelista — hanem konkrét, igaz valóság? *S milyen ismeret az a reflexió, melynek révén az általánost, mint egyedit fogjuk fel?* Ez is talán általános fogalom? A ténynek fogalma, melyet

aztán megint más reflexió által veszek észre s fogok fel mint egyedit? Vagy talán ez a reflexió semmi egyéb, mint a sensus intimus érzete, tehát nem értelmi aktus? Ez utóbbit nem állíthatjuk, mert akkor tényleg oda jutnánk, hogy az észnek voltaképen nincsenek fogalmai a konkrét valóságokról, hanem fogalmai vannak az általános lényegekről s érzéklései vannak az egyedi tárgyakról, s miután a két kategória egy s ugyanazon lélekben jelentkezik, a lélek e kettőt egybeköti. E magyarázat mellett «intellectus non habet conceptum, sed sensum intimum rei singularis».

Ebből az is következnék, hogy az értelem az egyedi valósággal egyáltalában nincs kapcsolatban, hanem az érzéklés az értelmet csak elvonásra ingerli. Más érintkezése e szerint az észnek a konkrét valósággal nem volna, minthogy mindjárt absztrahál. Előtte áll az érzéklésben a valóság, de az értelem közvetlenül nem látja, meg nem tapasztalja, észre nem veszi az egyedi tárgyat, hanem első dolga a formát kihámozni, kiemelni s elvonni. Miért? Ismétlem, nem zárkózhatom el azon benyomás elől, hogy ez az egész művelet az ideákról, illetőleg az önálló formákról való tannak a következménye. Ezzel szemben azt kellene állítanunk, hogy az értelemnek nemcsak általános fogalmai vannak, hanem hogy az egyedi, konkrét valóságot közvetlen észreveszi s meglátja. Ide tartoznának azok az intuíciók, melyek az egészet fogják meg s kinyilatkoztatásképen látják meg egyszerre a problémák kapcsolatait. Ide tartozik az az egész, nagy, lelki világ, mely nemcsak az érzékeknek, hanem az értelmes léleknek a tapasztalatából is áll. Ha szép vidéket látok, melynek előbb csak leírását olvastam, akkor a különbség ezen két lelkiség közt nemcsak az, hogy ugyanazon általános fogalmak mellett a fantázia képeit az érzéklés aktusai váltották fel, hanem a különbség az értelmi intuíciókban, a léleknek tapasztalataiban van. A lélek most a valósággal érintkezik, az pedig más és több, mint fogalommal bírni. Más a fogalom s más a valóság! Az értelmes léleknek valóságai is vannak, melyekkel eltelik s ilyenkor nem általános fogalmai, hanem másrendű aktusai vannak. Máskor is, például, mikor erényt gyakorlok, mikor alázatos vagyok, mikor szeretek, akkor is az értelmes lélek ezekkel az egyedi, lelki valóságokkal kapcsolódik s ezekről ilyenkor nemcsak általános fogalmaim vannak, hanem van intuitív, lelki szemléletem, van értelmes tapasztalatom. Ide tartozik az, amit az egyházi himnus mond:

Nec lingua valet dicere,
Nec littera exprimere,
Expertus potest dicere,
Quid sit Jesum diligere.

Az értelem ilyenkor a lelki valósággal kapcsolódik; azt látja, azt fogja meg. Az általános fogalmak helyett a jelenlevő valóság tölti ki. Ezt a különbséget látszik feltüntetni Szent Anzelm is, mikor írja: «Qui non crediderit, non experietur, et qui expertus non fuerit, non intelliget». (De fide Trinit. c. 2.) Akinek értelmes lelke — a hitnél csak erről lehet szó — a hitet át nem élte, annak arról általános fogalmai sem lehetnek — igazában!

Ezek után nem kell idegenkednünk attól, hogy az értelemnek az elvont, általános fogalmi ismereten kívül a meglátást is, az intuíciót is tulajdonítsuk. Tudom, hogy «intellectus per se est universalium» s hogy az egész tudományos ismeret az általános fogalmakon épül, de ne hangoztassuk ezt a tételt az intuitív ismeretnek tagadására, mely utóbbi nélkül nemcsak a meglátásoknak csodás és gazdag világát, hanem a reális valóságnak sajátos ismeretét is tagadnók.

Az intuíció lényege.

(1921)[20]

Értelmi észrevevés és intuíció című előadásomban rámutattam arra a hézagra, mely — véleményem szerint — ismeretelméletünkben azon a ponton mutatkozik, ahol ez a konkrét tárgyak értelmi megismerését tárgyalja. Ismeretelméletünkkel ugyanis úgy járunk, hogy mikor értelmi felfogásunkkal kiemelkedünk az anyagból s a fogalmak szférájába lépünk, akkor az anyag valamiképen kicsúszik lábaink alól, s mikor az általános fogalmakban a dolgok lényegét megfogni iparkodunk, akkor a konkrét világ kisiklik kezeink közül s az általános fogalmaktól s az absztrakciótól alig tudjuk kimagyarázni a valósággal, az egyedi s konkrét dolgokkal való értelmi kapcsolódásunkat. A valóság ugyanis mindig konkrét s egyedi, s eszünk ágába sem jön a kétely, hogy értjük-e hát, van-e sajátos s tüzetes fogalmunk az előttünk álló konkrét dolgokról, — hogyne volna, — de mikor meg kell magyarázni, hogy hogyan is fogja hát meg az értelem az egyedi, konkrét létet, mindenféle vargabetűket irunk le s azt a benyomást vesszük, hogy itt a rendszer természetellenes s hogy itt valami hiány van, mely a magyarázatot komplikálja.

Lehetetlenség ugyanis, hogy a «lumen naturale intellectus» az egyedire ki ne áradjon s hogy azzal mint egyedi s konkrét valósággal is kapcsolatban ne álljon. De épen itt van a bökkenő, amennyiben az általános, fogalmi ismeret épen ezt a kapcsolatot nem adja, s következőleg, ha mégis megismerjük a konkrét tárgyakat érte'münkkel is, azt kellene gondolnunk, hogy ez a megismerés nem absztrakciókkal fog dolgozni, nem fogalmakon fog megfordulni, hanem az értelemnek más aktusán, melyet észrevevésnek, meglátásnak nevezhetünk s ez a meglátás nem lesz általános fogalom, hanem az ellenkezője lesz. Tudom, hogy minden gondolkodás általános fogalmakkal dolgozik, tudom azt is, hogyha ki akarjuk fejezni s meg akarjuk mondani azt, amit megláttunk, megint

csak általános fogalmakkal fogjuk ezt tenni. Ez azonban nem lephet meg senkit, hiszen gondolkozni s valamit kifejezni s megmondani nem lehet általános fogalmak nélkül; mindezzel azonban nincs kimerítve az értelmi megismerés leltára, sőt épen a legközvetlenebb ismeretet, nemkülönben a legzseniálisabb meglátásokat, milyen például a kinyilatkoztatásszerű intuíció, a távolfekvő adatok s tények kapcsolatának észrevevése, az egésznek konstruktív fölfogása, egyáltalában nem bírjuk kimagyarázni.

Legutóbb Nagy József értekezett az Athenaeumban a «metafizikai intuícióról» s Alexander Bernát a P. Lloydba írt «Intuition» címmel tárcacikkeket. Mindkettő reflektál Bergsonra, aki a mi korunkban népszerűvé tette az intuíció fogalmát. Csak ne kérdezzük, hogy mi az, mert igaza van Nagy Józsefnek, mikor írja: «Jellemző, hogy épen Bergsonnál oly sokoldalú jelentése van e fogalomnak, hogy szinte egész multja megtalálható benne». Bergson az intuíciót különálló ismeretnek, a lényeget megragadó ismeretnek nevezi. Természetes, hogy az ilyen felfogással szemben a kritikusok mindjárt készen állnak a kérdéssel, vajjon hát kétféle igazság van-e vagy talán két útja van az egy igazság megismerésének. Alexander Bernát Spinozára is hivatkozik, aki az intuíciót az ismeret legmagasabb fokának tartja, mely a dolgok lényegét feltárja. Engem azonban az érdekel, hogy úgy Bergson, mint Spinoza elégtelen magyarázatai helyett Alexander Bernát meglep minket annak kijelentésével, hogy «ich glaube, das Geheimnis der Intuition gelöst zu haben. Vielleicht ist es interessant zu erzählen, durch welche Windungen ich zu dieser Lösung gekommen bin». De mennyire érdekes megtudnunk úgy azt, hogy miben áll hát az intuíció, mint azt, hogy mily úton jutott rá filozófusunk e titok földerítésére! Mi tehát az intuíció lényege? Alexander Bernát az intuíciót oly gondolkozásnak tartja, mely képzetek, mondjuk, gondolatbeli szavak nélkül folyik. «Das ungesprochene Denken, welches dem gesprochenen vorhergeht, ist das, was man Intuition nennt. Damit ist die Lösung des Rätsels gefunden... das Ei des Kolumbus.» Minden gondolat, szerinte, bizonyos kialakulási stádiumot fut be, melyen kifejezésre még nem érett meg s szavakba nem öltöztethető; míg ilyen, addig intuíció; mikor aztán kifejezésre hozzuk, akkor természetesen a fogalmi gondolkozás útjára térünk vele s általános fogalmainkkal mondjuk ki tartalmát. Az intuíció e szerint valamiféle értelmi aktus, mely nem fogalmi

ismeret, hanem kialakulófélben levő gondolat, mely mikor kialakul, fogalom lesz belőle. E magyarázatokból megállapíthatjuk, hogy az intuíció nem általános fogalom, hanem más valami s hogy ezt a más valamit Alexander Bernát szerint épen az jellemzi, hogy még nincs kimondva, mert mihelyt kimondjuk s az intuíciót gondolkozási hatalmunkba kerítjük, fogalom lesz belőle. Lássuk már most, hogy az intuíció titka föl van-e tárva a ki nem mondott s a kimondott gondolatok kategorizálása által, s hogy beválik-e az intuíció jellemzésére s mintegy fémjelzésére az a felfogás, hogy az intuíció egy kialakulófélben levő gondolat.

Alexander Bernát nagy kerülőkön jut e megállapításhoz. Kiindul abból, hogy Spnioza a helyett, hogy megmagyarázná az intuíció mibenlétét, példával iparkodik azt velünk megértetni. Ha az lenne feladatunk, mondja Spinoza, hogy három adott számhoz oly negyedik számot keressünk, mely úgy viszonylik a harmadikhoz, mint a második az elsőhöz, akkor azt bizonyos számtani eljárás szerint megállapíthatjuk, de lehetséges az is, hogy első tekintetre kitaláljuk. Legyen adva e három szám 1, 2, 3 s keressük a negyedik számot, mely oly viszonyban álljon a 3-hoz, mint áll 2 az 1-hez; rögtön kitaláljuk, hogy az csak 6 lehet s a teljes arányszám ez lesz: 1 : 2 = 3 : 6. Ez a közvetlen fölismerés Spinoza szerint az intuíció. Alexandert ez a példa segítette az intuíció titkának magyarázatára. Lássuk, hogyan?

Először is rámutat a lelkivilágban feltalálható analógiákra. Igy például van teremtő s alakító fantázia is, mely jóllehet csak oly alkatelemekkel dolgozik, melyeket az érzéklésből vesz, néha azonban nemcsak reproduktív, hanem alkotó, amennyiben újat teremt. Vannak fantáziák, melyek csak visszaidézni tudják az érzékléseket, de nem teremtenek; ezekkel szembenállnak azok, melyeknek teremtő erejük van. Ez az erő magából kikelve s kigyulladva vetíti az új képzetet s öltözteti azt majd színekbe, majd hangokba. E szerint van a lélekben eredeti alakítás, melyről közülünk senki sem kételkedik. Valami ilyen hasonló feltalálás s ideoda való reflektálás nélkül a helyeset s illendőt eltaláló érzék van a jó modorban s az ügyes s tapintatos társalognitudásban, mely a szituációt villámgyorsan felfogja, a jelentkező érzésekre s a csak jelzett nézetekre is könnyedén reagál, az érzékenységet kímélni, a félreértéseket elkerülni vagy bravurosan eloszlatni tudja. Van ebben érzék, gyors felfogás, villámszerű megértés és alkalmazkodás; akiben meg-

van ez, az a helyzet ura, akiben nincs, azt könyvből hiába tanulja. Mindezek szinte banalitások, melyek nem mondanak se többet, se kevesebbet, mint azt, hogy vannak a lélekben erők s érzékek, melyeknek aktusai spontán pattannak ki a lélekből s eredeti közvetlenséggel lépnek ki a világba.

S hogyan jutunk ez úton közelebb az intuíció titkának föltárásához? Alexander a képzelet s bizonyos habitusok zsenialitásáról elmondott megjegyzései után a gondolkozás világát veszi szemügyre s arra a körülményre reflektál, hogy a gondolkozás mindig képzetekkel dolgozik s hogy a legalkalmasabb s legkönnyebben kezelhető képzetek a szavak. De hát van-e gondolkozás szavak nélkül is — kérdezi — s e kérdést jelöli meg a probléma magvának. E kérdésre azt feleli, hogy igen, vannak gondolatok, vagy mondjuk inkább, van gondolkozás, mely nincs szavakhoz kötve. Nos hát ezek a szótalan s képzettelen gondolatok az intuíciók. Mi volna e szerint a különbség az intuíció s a fogalmi gondolkozás közt? nem egyéb, mint ami van a kifejezésre hozott s a kifejezésre még nem hozott gondolkozás közt. Az intuíciók közvetlenül fakadnak s pattanak ki bennünk, — már akiben, — nem kereshetjük azokat, hanem kigyúlnak lelkünkben; természetes, hogy ezeknek nincs képzetük, nincs szavuk s kifejezésük; csak azután hozzuk azokat kifejezésre s Alexander szerint, akkor lesznek teljesen a miéink s a mi teljes öntudatunk tárgyai.

E magyarázatban két dolgon ütközünk meg, az egyik az, hogy a különbséget gondolkozás és gondolkozás közt abban keresi, hogy az egyik képzetekkel, a másik azok nélkül megy végbe, tehát valami egészen külsőséges jellegből veszi a megkülönböztetést gondolat és gondolat közt; a másik dolog, amin megütközünk, hogy ez a magyarázat az intuíciót csak valami kezdetleges, nem kész s fejletlen gondolkozásnak állítja oda, mely ha majd kifejlik s teljes lesz, akkor kifejezést, szót is talál. A kimondottság, a kifejezés volna e szerint a gondolkozás telje; a kifejezés jár a meglett gondolatnak, ellenben míg a gondolat csak vajúdik s levőfélben van, addig nem részesül a kifejezés előkelőségében. «Die Sprache — mondja erre nézve — scheint überhaupt nur den schon *gewordenen* Gedanken ausdrücken zu können, den *werdenden* bescheint nicht ihre Sonne». «Der gewordene Gedanke» az a fogalom, «der werdende» az intuíció, erre még nem süt rá a beszéd napja.

Ami az első kifogást illeti, hangoztatnom kell, hogy a

különbséget a fogalmi gondolkozás s az intuíció közt nem szabad abban keresnünk, hogy az előbbi képzetek segítségével, a másik pedig azok nélkül megy végbe. Ez mindenesetre így van, de a képzetek szereplése vagy azok közbe nem lépése már következmény és szimptoma, de nem ok és alapadat. S így aki a különbséget a fogalom s az intuíció közt fel akarja fedezni, annak ki kell találnia magának e körülménynek s szimptomának az okát. Mi az oka annak, hogy van gondolkozás, mely képzetek s szavak nélkül s van más, mely képzetek s szavak közbeléptével folyik? A képzet szerepe nem lehet ok, hanem csak okozat, míg ellenben az ok magának a gondolkozásnak természetében fog rejleni.

Tisztázzuk hát a kérdést: van-e gondolkozás képzetek nélkül s ha van, vajjon épen e képzetnélküliség alkotja-e az intuíció jellegét?

A fogalmi gondolkozásnak mindig van valami képzete. Ennek tulajdonképeni magyarázatát alighanem a léleknek természete adja, melynél fogva egy s ugyanazon lélek mindkét ismeretnek elve és hordozója, t. i. az értelminek és az érzékinek. Minden fogalmi ismeret, a legelvontabb is, érzéki adatokon épül fel s bármily magasra emelkedjünk, mindenütt szükségünk van képekre, analogiákra vagy legalább is a fogalmak legétheribb képzeteire, a szavakra. Ez a körülmény nagyszerűen segíti meg s egyszerűsíti a gondolkodás technikáját. Az egyes dolgok képzetei ugyanis nehézkesek, mert konkrétek és sokfélék s így nehezen volnának kezelhetők. Vegyük csak, ha lovakról, kocsikról vagy mozdonyokról gondolkozunk, hány képzet állna rendelkezésünkre! Hány lónak, kocsinak, mozdonynak képzetét húzhatnók elő a vett benyomások tömkelegéből, ami nemcsak hogy nem segítené, hanem ellenkezőleg szétszórná a gondolkozást. Míg ellenben mily egyszerű s összefoglaló képzet maga ez a szó: ló, kocsi, mozdony. Az értelem gondolkozik kocsiról vagy lóról, magukról e valóságról, de a gondolkozásban már a szavak (ló, kocsi) szerepelnek, nem pedig ezek nehézkes képzetei. Így van ez minden fogalmi gondolkozásban.

S miféle gondolkodásban nem szerepelnek a szavak? Mindenütt ott, hol az absztrakt fogalmaknak helyük nincs, mert nem szorulunk rájuk; így például, aki értelmesen végez valami gyakorlati munkát, valami kézügyességet vagy játékot, ott bizonyára nem a szavak, hanem a dolgok, a teendők s a kézfogások közvetlen képei forognak szemei előtt. Erre a legvilágítóbb példát a kézi ügyességek vagy mesterségek

tanítása adja. Így ha valakit fonásra, varrásra, szövésre vagy főzésre tanítanak, annak nem magyaráznak sokat, hanem megmutatják, hogy ezt így, azt úgy kell tenni, s ebben az értelmes munkában, mert hisz érteni is kell hozzá, közvetlenül a szemlélet szerepel s minden képet és képzetet az nyujt. Főzni, varrni, kertészkedni megtanulhat a siketnéma is, itt szavakra szükség nincs. Épen úgy, ha valaki énekel vagy zongorázik, aligha gondol arra, hogy ezt a kottát c-nek, azt meg fisznek hívják, hanem az értelmes cselekvés, a játék igazán minimális, pontszerű képzeti támaszokon siklik végig, melyek nem szavak. Lehet mély gondolkodás s elmélyedés is szavak nélkül, melyben a tárgy természeténél fogva szavak helyett más képzetek segítenek, így pl. ha Poincaré, a jeles mathematikus egy geometriai problémába elmerült, lelke előtt a megoldás — mint ő írja — nem szavakban, hanem vonalok s alakok képzeteiben mutatkozott be. Hasonlóképen elmélyedhet játékába a sakkjátékos is, s akkor is nem szavak, hanem a játék figurái, sorai s ugrásai járnak fejében.

Mindebből méltán vonhatjuk le azt a következtetést, hogy a szavaknak szerepe, bár nélkülözhetlen szolgálatot tesznek s az értelmi munkát folyton kisérik és segítik, semmi esetre sem mondható lényegesnek. Az értelmi, tehát szellemi munkában a képzeteknek nem lehet lényeges szerepük; lehetnek a gondolkodásnak föltételei, de nem lehetnek létesítő, eszközlő okai. De ebből azután arra is következtethetünk, hogy ha van tényleg valami különbség gondolkodás és gondolkodás közt, azt nem eredeztetjük abból, hogy az egyik szótalan, a másik szóval él, hanem magát ezt a körülményt is már a gondolkodások közt fölmerülő különbségből kell magyaráznunk. Ha van gondolkodás, melyben nem szerepel sem szó, sem képzet, annak oka bizonyára a gondolkodásnak sajátosságában lesz s magát ezt a sajátosságot kell megállapítanunk, ha az ily gondolkodásnak jellegét akarjuk tisztázni. Már most, ami azt illeti, hogy van gondolkodás, melyben szó és képzet nem szerepel, kétséget nem szenved. Az intuíciót tényleg az jellemzi, hogy az közvetlen meglátás, közvetlen észrevevés, a ténynek, az okságnak vagy az összefüggésnek távoli dolgok közt is villámszerű felfogása. Ezek a meglátások, ezek a villanások szó nélküli értelmi aktusok, melyek sokszor a tudománynak új utakat nyitnak s valóságos kinyilatkoztatás számba jönnek. Gondoljunk Newtonra, aki a fáról lehulló alma esésében az általános gravitáció gondolatát ragadja meg, vagy Hans Hoerbigerre, ki a Glacial-

kosmogonic nagyszerű rendszerét onnan eredezteti, hogy sétaközben gondolkozva a Kant-Laplace-féle elméleten, egyszerre lelke elé lépett a kinyilatkoztató gondolat, hogy a hold felülete egy parttalan befagyott óceán, melynek jégkérge hajdan ki-kiszakadt és a kilocsanó tengerárak egymásra fagyva alkották meg a holdkrátereket. Ez nem következtetés, nem bizonyítás, hanem értelmi villanás, melyet nem lehet jellemezni jobban s találóbban, mintha nevén nevezzük s azt mondjuk: intuíció, meglátás.

Ha már most kérdezem, hogy mi az intuíció lényege, azt kell mondanom, hogy az oly értelmi aktus, mely nem általános fogalom. Mihelyt kimagyarázni akarom, mihelyt kifejezni iparkodom a meglátást, azonnal rátérek az általános fogalmakkal operáló gondolkozás útjaira s természetesen ott állnak rendelkezésemre a képzetek s a szavak is; maga az intuíció azonban szótalan, s e szótalanság nem jellemzi, de jelzi sajátos, a fogalmi gondolkozástól különböző természetét.

Ez azonban nem azt jelenti, hogy az intuíció, a lényegnek tulajdonképeni fölismerése, sem azt nem jelenti, hogy van kétféle ismeret, legkevésbbé pedig, hogy van kétféle igazság; hanem igenis azt, hogy az értelemnek két aktusa van, az egyik az intuíció, az egyedinek, a ténynek, a valónak közvetlen meglátása, a másik pedig az általános fogalmi ismeret. Az egyik nem a másik. Ezzel megadtam a feleletet arra a kérdésre is, hogy lehet-e az intuíciót kialakulófélben levő gondolatnak mondani? Szabatosan szólva, ezt nem lehet, mert a fogalmak kialakulási útja nem vezet az intuíción át, abban az értelemben, mintha a fogalmak rendszerint intuíciókból alakulnának is; azt azonban nem tagadjuk, hogy a fogalmi ismeret fogalmakat alkot az intuíció adatairól s kidolgozza fogalmakban azt, amit az intuíció nagyban s általánosságban jelzett. Ez nem jelent alárendeltséget, nem jelent fejletlenséget és kezdetlegességet, hanem önálló sajátosságot, melynél fogva két értelmi aktust különböztetünk meg: az intuíciót és az általános fogalmat.

A tudomány immanens korlátjai.

(1922)[21]

Sajátos tünete a szellemi világnak az a körülmény, hogy a materialisták s akik most a divatot vezetik, a szociológok, amennyiben marxisták s empiristák, egyrészt lefokozzák az értelmi ismeretet; másrészt meg az égbe emelik, mikor ugyanennek az ismeretnek végtelen perspektivákat nyitnak s meghódoltatnak neki mindent. A «tudományos» szociológia az észt s abban elsősorban önmagát a természet szuverén urának tartja, aki már «leigázta a természet erőit». Nézete szerint a tudomány természettudományos alapon már is föléje került a történésnek s hivatást érez magában, hogy saját tervei szerint alakítsa azt, ami eddig ismeretlen hatók eredményeképen adódott. Oly dikcióval él, mikor a tudományról beszél, mely azt látszik hinni s elhitetni, hogy rejtélyek s megfejthetetlen problémák most már alig vannak, s amelyek még föl-föltünedeznek, azok olyanok mint a márciusi hó, mely észrevétlenül elfogy. Az ilyen nézetekkel ugyancsak kiemelni látszik a tudományt; másrészt azonban ugyanez a szociológia materialista lévén, kereken tagadja a fogalmi ismeretnek metafizikai mivoltát, — tagadja a fogalmi ismeretnek az érzékléstől különálló tartalmát, — tagadja nevezetesen azt az egységet, azt az azonos s lényegszerű adatot, mely a fogalomban bennvan s az érzéklésben hiányzik s mely ennélfogva a fogalmat az érzéklést megkülönbözteti.

Impozáns, hogy úgy mondjam, tiszteletet parancsoló e szertelenségek közt a keresztény filozófiának a magatartása, mely se nem fokozza le, se nem emeli ki mértéktelenül az ismeretet. Mi biztosítjuk az ismeret részére a mélységet, de ugyanakkor nem ignoráljuk korlátait. A fogalmi ismeret mélysége abban áll, hogy a dolgokban nem a ténylegest, hanem a közös lényegszerűt fogja meg, azt a valamit, ami elvonatkozik az egyestől s a tényleges tapasztalattól; azt a valamit, aminél fogva a dolgokat mélyebben, mondjuk, ben-

sejükben fogjuk meg. Ez a fogalmi tartalom a metafizikának immanens, visszavezethetetlen adata. Ezért van metafizika, ezért van filozófia, sőt ezért van egyáltalában tudomány, mert a fogalom a lényegszerűnek ismerete. A fogalom új ismereti érték, mondhatom, új, még pedig egyetlen eszköz a világ sokadalmának csoportosítására s rendszerbe hozására. E rendszerezés s csoportosítás által foglalhatjuk össze a világot s ez alapon van tudományunk s van filozófiánk is. Aki a fogalmi ismeretet mint új, metafizikai adatot tagadja, az a tudományt lehetetlenné teszi. Csak az általános fogalmak mellett lehetséges a tudomány. Ime, ez az a mélység s mélységben egyszersmind az a méltóság s az a különállás, melyet a keresztény filozófia a fogalmi ismeretnek követel s melyet a materialista filozófia megtagad tőle, hogy annál nagyobbakat mondjon világgyőzelméről, világhódításáról s páratlan hatalmáról.

Ezt az ideális, frázisos divatot a tudomány korlátlanságának magasztalásáról a racionalizmus hozta magával, s ez a láz a mult század második felében az egyetemi katedrákat is megülő liberalizmusban s darvinizmusban a szellemi világ hevenyfertőzésévé fokozódott. Mikor aztán a liberalizmust fölváltotta, vagyis inkább háttérbe szorította az ő legfrissebb csemetéje, a szociáldemokrácia s tudománya, a szociológia, akkor a tudományos készültség ugyan alakot cserélt, de az ismeretelméleti álláspont ugyanaz maradt. E részben ugyanis hogy a fogalom nem új ismeret, hanem csak kitágított s kombinált képzet, a materializmus nem változott. Lelket s metafizikát tagadó jellegére nézve a materializmus ugyanaz, akár történeti legyen, akár nem. Itt is elmondhatjuk : «los mesmos canes, los altros collares». A szociáldemokrata szociológia most tehát tovább zengi a tudománynak, pláne az «egyedüli igaz tudománynak», a természettudománynak korláttalanságát s a végtelenbe terjedő s minden létet felölelő térfoglalási képességét s azért időszerű e fölületes s szinte léha nagyképűsködést egy-két reflexióval ha nem is kellő szerénységre, — ez náluk nem erény — hát legalább bizonyos röstelkedésre — ez náluk is kényszerűség — birni.

«Végtelenséget», «határtalanságot», «föltétlenséget» emlegetni s ugyanakkor emberi tudományról beszélni s azokat a nagy jelzőket ennek vindikálni, igazán a fölületességnek s könnyelműségnek netovábbja. Még pedig épen természettudományos szempontból első tekintetre csak szélhámosságnak minősíthető. Az ember is a lét egy funkciója, úgy értve

ezt, hogy bele van állítva a világba s számtalan lét- s élet-föltételekhez van kötve boldogulása. Az értés is s a tudás is az életnek s az emberlétnek egy szerve ; szolgálatában áll ennek az egész titokzatos, csodálatos s őseredeti szisztemának, amit embernek s emberi létnek hivunk. Amilyen organuma az életnek a csáp, a szárny, a gyomor, a szem, a kéz, olyan organuma az ész is. Amije a gyökér, a levél, a virág a növénynek, az a vegetatív, szenzitív s értelmi élet különféle organuma az embernek. Szervek ezek s erőrendszerek, melyek arra valók, hogy az ember győzze az életet s hogy a neki való szolgálatba hajtsa a természetet. Minden alak ugyanis, legyen az bogár vagy ember, rászorul a világra, s hogy ezt megfogja, hogy abból annyit, mennyi jó neki, fölszívjon, erre valók a szervek, akár csápok s gyomrok, akár kezek s eszek legyenek.

Ebben az organikus beállításban megkapjuk a helyes fogalmat az értelemnek s aztán a tudománynak kapacitásáról s rendeltetéséről. Ebben a beállításban megtudjuk, hogy az értelem s az ismeret s a tudomány nem valami abszolut s szuverén világ, nem is öncél, hanem eszköze s szerve az életnek, funkciója annak a titokzatos s érthetetlen energiának, amit életnek hivnak ; de az értelem sehol sem emelkedik ki — s nem is teheti — az emberi vonatkozásokból s a maga funkcionális rendeltetéséből. Tudom én, hogy ez a rendeltetés síron inneni és síron túli, — azt is tudom, hogy nem minden tudás s tudomány való arra, hogy az élet materiális szintáját emelje, hanem arra is, hogy kitágítsa s kiépítse a szellemi világot ; de azért, amint másképp nem is lehetséges, a tudás mindig funkciója marad az embernek s az emberi kéznek — mondjuk — észnek lenyomata van minden porcikáján. «Est in usum delphini», — a világ dauphinje az ember, annak szolgálatára való !

Tehát amilyen sajátos alak az ember s ahogyan fölszereltségében is épen így s nem másképp meghatározott és kimért erőrendszer, olyan jellegű az ismerete is. Funkció lévén maga s ezerféle föltétnek szövevényében lévén beállítva maga, szó sem lehet arról, hogy hivatva legyen a valóságot mindenestől értelmi kifejezésre hozni s azt kimeríteni. Honnan is venné magát ez az igénye? Az volna az igazi racionalista s intellektuális nagyképüsködés s ugyanakkor a teljes félreértése a helyzetnek. Aki természettudományos alapon akar állani, az mikor tudományról van szó, ne frázisokat eregessen a végtelen haladásról, hanem mélyedjen bele a természetbe, ez esetben az észnek, az értelemnek természetébe s onnan vegye

adatait s ezekkel határozza meg az emberi tudás jellegét. Ez a jelleg pedig az, hogy az *emberi tudás lényegszerűen a végesség s korlátoltság veretét tünteti föl magán.*

Ennek megvilágítására rámutatok a fogalmi ismeretnek leglényegesebb jellegére, *a fogalom absztrakt voltára* s ami azzal összefügg, *a konkrét valóságnak irracionális, vagyis az ész által megközelíthetlen voltára.*

Az érzékek konkrét meghatározottságban adják a dolgokat; míg ellenben az ész csak elvont fogalmakat alkot s alakít a valóságról. A mi értelmi ismeretünk csupa általános jelleg, általános nóció és meghatározás, csupa elvont értelmi elem; de a konkrét valóság, bármennyire iparkodom behatolni mélységeibe, reám nézve megközelíthetlen. E szerint ez az engem környező természet a maga egyedi, konkrét valóságában voltaképen láthatatlan világ, melybe bepillantás nincs s nem lesz soha, mert nem lehet. Joggal lehet tehát elmondani, hogy amint a tárgyak a szemnek színesek, a fülnek hangosak, a nyelvnek ízesek, úgy az észnek értelmesek, de csak egy irányban; amennyiben nem értelmesek konkrét valóságukban, hanem csak a létnek általános jellegei s a lét összefüggéseit jellemző, általános értelmi elemei szerint.

Mily óriási, áthatolhatlan sötétség környékezi tehát az értelmi ismeretet s épen a természettudományt, melynek az egész természet a maga konkrét valóságában teljesen irracionális világ. Mily felületesség azt hinni s azt hirdetni, hogy a természet titkairól a végső leplek is lehullóban vannak s általános fényözönben áll majd a tudománytól ittas lélek előtt az egész valóság. A megrendítő igazság pedig az, amit Aristoteles mond, hogy amint a bagoly s a denevér szeme viszonylik a napfényhez: úgy az ember értelme a valósághoz. Az igazság az, hogy értelmünk konstrukciója olyan, hogy csak valamit ért, olyan, hogy csak egy-két fénysugárt foghat föl, mint ahogy a bagoly s denevér éjszakai élete szemének konstrukciójával van adva. Mit szólnánk ahhoz, ha a baglyok s denevérek, egy szép júniusi éjszakán, mikor sok egeret s bogarat fogtak s jóllaktak, azt rikácsolnák s sziszegnék bele az éjszakába, hogy most már övék a világ? Nem különb a materialista tudomány magatartása, mikor azt hirdeti, hogy mindent megértett s mindent kezében tart s hogy most már tőle függ a világ sorsának intézése!

Milyen más azoknak a tudósoknak értelmi arculata, kik a «megadás szelíd nyomán járó», igaz tudományukkal figyel-

meztetik a világot a természeti létnek s a róla való törvényeknek relativitására ; akik ezeket a törvényeket is, még a gravitációt is, az anyagnak épen csak a mi fizikánkban konkretizált állapotáról értik s más állapotban való magatartásáról nem ítélnek. Mennyi imponáló igazságszeretet s értelmi fölény nyilatkozik meg azokban a véleményekben, melyek általánosan elfogadott rendszereket, pl. az atomrendszert is, csak ideiglenes állványoknak jelentenek ki. Ezek a segédképzetek egy bizonyos korszakban alkalmas képét nyujtják a természetről való felfogásunknak, de semmi garanciát nem adnak arra nézve, hogy a dolog esetleg másképen legyen. Sőt meg vagyok győződve, hogy azok az ellentmondások, melyek rendszereinkben jelentkeznek, onnan származnak, hogy mivel általános fogalmakkal s ezek képére s hasonlatosságára teremtett szimbolumokkal, amilyen pl. maga az atom, dolgozunk, azért ütközünk bele érthetetlen s megoldhatatlan nehézségekbe s azért alakítjuk s módosítjuk pl. ezt a szimbolumot, az atomot is oly költői licenciával, melynek szabad kalandozási tere Epikur atom-fogalmától, mondjuk, Leibniz monadjáig terjed. Ez pedig ugyancsak nagy távolság, melybe sok mindenféle képzet s alakítás s tudományos szisztéma fér el, melyek közül azonban csak egy lehet az igaz, sőt lehetséges az is, hogy egyik sem az.

Ezekkel a reflexiókkal egy percig sem akarom lehűteni a tudásvágyat, sem pedig a reményeket, melyek minket a természet általánosabb s mélyebb ismeretére s a természeti erők jobb kihasználására ingerelnek s jogosítanak ; de ez egészen más érzület s más állásfoglalás, mely ellen senkinek sem lehet kifogása. Sőt ez a tudomány igazi szeretete, mely meg akarja azt óvni sarlatánok visszaéléseitől s azoktól az elhamarkodott következtetésektől, melyeket az úgynevezett «tudomány» nevében levonnak, de melyekért a felelősséget nem az igazság, hanem a csinált rendszer viseli.

Ilyen pl. hogy csak egyet említsek, a szabadakarat kérdése, mellyel a céhbeli materializmus nagy fölényesen végez ; mert szerintük szellem s lélek nincs, tehát más milyen determináció, mint a fizikai, nem is lehetséges. Hát ez bizony nem természettudományos eljárás. A természettudományos eljárás az lenne, hogy az adatokat nagy lelkiismeretességgel konstatáljuk, akár beférnek rendszerünkbe, akár nem. Mert ha valamin kell változtatni, akkor azt nem az adatokon, hanem a csinált rendszeren kell tennünk. Hegelről, aki rendszerében csak hét bolygónak adott helyet, azt beszélik, hogy

mikor szerencsétlenségére a nyolcadik bolygót felfedezték, interpelláló tanítványainak, hogy e szerint a tapasztalati tények ellentmondanak az elméletnek, — «die Tatsachen widersprechen der Theorie» — azt felelte volna: «umso schlimmer für die Tatsachen». Ez természetesen csak adomaszámba jöhet. Az igazi tudomány ellen senkinek sem lehet szava, legkevésbbé a valóságnak; de a rendszerek ellen igenis volt szavuk már sokszor épen a tényeknek. Az igazi tudományos állásfoglalásnak az a meggyőződése s a kötelessége, aminek Freycinet francia természettudós ad találó kifejezést, mikor mondja: «Valamely antinómia, még ha megoldhatatlan is, nézetem szerint, nem szolgálhat elégséges okul arra, hogy az összebékíthetetleneknek látszó tételeknek egyikét elvessük. Az ellenkező eljárás mellett bizonyos tudományos iskolák oda jutnak, hogy tagadják például az emberi szabadságot, mert nem egyeztethető össze az isteni előrelátással vagy megfordítva. Ha két eszme vagy két tény külön-külön jól meg van állapítva, nem okosabb-e elfogadni mind a kettőt, még ha együttlétezésük nincs is megmagyarázva? Az az ellentmondás, melyről azt hisszük, hogy közöttük fennáll, talán inkább a mi ismeretünk hiányossága, mely onnan ered, hogy értelmünk nem tud fölemelkedni ahhoz a magasabb igazsághoz, mely azt a kettőt magában foglalja és egyesíti». (A természettudományi megismerés alapjai. 194.) Érdekes, hogy Freycinet a «kibékíthetetleneknek» látszó megállapítások példájául a szabadságot s az isteni előrelátást, tehát egy theológiai problémát hoz föl; sokkal közelebb állt volna hozzá a szabadság s a materialista okoskodás esete. Erre az utóbbira nagyon is rá illik az ő intelme. Mily oktalanság, ha valaki természettudományi alapon állva akarja tagadni a metafizikát, s hogy mást ne mondjak, nem veszi észre, hogy maga ez a természettudományos alap tisztára *fizikai alap*, vagyis olyan, mely az anyagnak *mostani* konstrukcióját veszi föl s nézi s melynek törvényei az anyagnak más lehetséges állapotaiban esetleg már nem lesznek érvényesek. Hasonlóképen ez a valaki nem fontolja meg, hogy minden természettudományi rendszer már azáltal is, hogy ismeret és rendszer, tele van metafizikával, tehát a többi közt az anyag, állag, erő, tér, idő s mozgás fogalmaival, melyek nem fizika, hanem metafizika.

Van tehát nagyon sok okunk, hogy szerények s alázatosak, mondjuk, hogy igazán emberek legyünk. Emberek, kik mikor a tudományt is lelkesen művelik s amit elérhetnek s

megismerhetnek, azt hálásan hasznukra fordítani is kívánják; ugyanakkor azonban tudják azt is, hogy a valóságnak mindig csak kis része lesz az, mely az emberi szellem számára hozzáférhető lesz; — míg ellenben a nagyobbik feléhez azzal a két kulccsal, mely rendelkezésére áll, *az absztrakt fogalmi ismerettel* s *a tapasztalattal* egyáltalában hozzá nem férkőzhetik.

Lélek-keresés és lélek-megtapasztalás.

(1923)[22]

Csodálatos dolog, hogy mennyire van bennünk eltemetve a lélek! A szervezet azt oly sűrűn takarja s az idegzet villamos hálója azt úgy borítja, hogy filozófiai okoskodás, tehát búvármunka kell hozzá, hogy azt kiemeljük. De e kiemeléssel sem lehetünk valami nagyra, mert ha Maja istennőnek e ponton legsűrűbb fátylát föl is lebbenthetjük s a lélek valóságáról meg is győződhetünk: még akkor sem nézhetünk szemtülszembe a lélek arcába, — az itt mindig valamiképen lefátyolozott, idegen előkelőség; arcát nem látni, csak körvonalait s lába s keze nyomát. E nehézség aztán oka annak is, hogy oly kevéssé élénk az emberek tudata a lélekről, s hogy alig találni arra a nemes ambicióra, mely ezt az elásott kincset megbecsülni s a lelki élet irányát érvényesíteni törekednék. Annál impozánsabb ezzel szemben a lélekkeresés s a lélekébresztés szenvedélye, mely a legnemesebb filozófiákban, mindenekfölött pedig az evangéliumban érvényesül. Az evangélium ugyan nem okoskodások s nem absztrakt fogalmi konstrukciók révén, hanem az isteni tekintély fényével s a természetfölötti benyúlások erejében mutat rá a lélekre s hoz az emberiségre új tavaszt s új életet; de vannak filozófiák — s itt a plátói s a szentágostoni filozófiára vonatkozom — melyek szintén nem absztrakt okoskodás, hanem inkább a pszichológia révén, a megtapasztalás s a megérzés révén akarnak minket a lélekhez, tehát jobbik magunkhoz vezetni. A görög lélekkeresés és lélekkeltés, amint az Platónál, főleg Phaidonában olvasható, magának a pszichének öntudatát szeretné megszólaltatni s megéreztetni vele természetét s anyagnál különb voltát. Szent Ágoston is a lelket közvetlenül érzéseiben mutatja be, mikor vágyaira, igényeire s szenvedéseire utal s ezekben akarja azt velünk megéreztetni. Mi közvetlenül adottabb, mint az a híres «inquietum cor», amit mindenki érez s ami mindenkit az anyagi szférán túlra vezethet. Úgy látszik neki s nekünk is, hogy magából abból a világon el nem

csitítható nyugtalanságból, a világ által szét nem oszlatható kétkedésből, a léleknek eszményi orientációjából, nemkülönben a benne fölcsattanó világok ütközéseiből, a nagy ellentétekből, a minden életre kiterjedő s árnyat borító tragikumból lehet s kell kiemelni a lelket mint nem anyagi, hanem más valamilyen csodás hatót és tényezőt.

Ezzel jeleztem már azt a két irányt, melyen ez a pszichológiai lélekkeresés és lélekkeltés megindulhat.

Nevezetesen figyelmünkre méltathatjuk azokat az új igényeket s orientációkat, melyek bennünk, mindnyájunkban jelentkeznek vagy legalább is előhívhatók, ha el volnának fojtva, s melyek minket a fizikai s a fiziológiai világ forgatagaiból az eszmények felé igazítanak. Új törvény, az ethosz, új értékek s eszmények gyúlnak ki előttünk e szférában s valahogy úgy van, ahogy Plató mondja, hogy megérezzük, mintha a világ keserű s zivataros tenger volna, melybe bele vagyunk merítve s melyből tisztább látásra s nekünk való finomabb miliőbe kell kiemelkednünk. Az ethosz miliőjében fejlik s tisztul meg az öntudat. Az ösztönös s szenvedélyes élet forgatagaiból kiemelkedve nemesebb, egyensúlyozottabb egyéniségekké fejlődhetünk s nagy célok s eszmények inspirációi szerint konstruálhatjuk magunkat. Ez az út az emberi tökéletesség s a lelki szépség útja, s aki az «ascensio» vonzalmaiba belekerült, az már tényleg megtapasztalja önmagában s önmagán a szellemi világot.

A lélekkeresés s a lélekmegérzés másik útja pedig az élet szenvedéseinek s kínjainak, sőt mondjuk csak ki, poklainak örvényei közt vezet s az élet tragikumát, a nagy ellentéteket s üldözéseket tapasztaltatja meg velünk. Két világnak, az anyaginak, az alacsonynak s az eszményinek, a fölségesnek malomkövei közt őrlődünk. Nyomorúság, kín s betegség s halál nélkül tenyészélet nincs s az élet minden szikrája óvakodik az őt kioltani fenyegető rossztól. De a legnagyobb ellentét, mely nem fiziológiai s nem kémiai, hanem két különböző világé, amilyen a tiszta, sugárzó eszményiség s a vele szembenálló ösztönösség, az emberben tárja ki apokaliptikus látványosságait. Itt is kell valami megoldás, s az nem lehet más, minthogy a felsőbb, azaz előkelő másik, t. i. a lélek, a szellem legyőzze a rosszat.

A két út tehát ez volna : az egyik, hogy a bennünk pihenő s többé-kevésbbé öntudatlan szellemi világot öntudatukra hozzuk s arcáról a fátyolt, Maja fátylát félrehúzzuk ; a másik hogy a rossznak, a kínnak, a tragikumnak ostorai ébresszék

föl a lelket s kényszerítsék kilépni s fölhágni az önállításnak a magát minden vak s buta anyagitól való megkülönböztetésnek polcára.

Lépjünk az első útra s figyeljük meg, hogy a világot szemlélő min veszi észre a lelket.

A legnagyobb s legfeltünőbb tény, melyet minden gondolkodó, legyen idealista vagy realista, materialista vagy spiritualista, pesszimista vagy optimista, konstatálni kényszerül, a dualizmus, vagyis az, hogy az ember elkülönül a világtól s hogy vele szembenáll mint fölényes alak, mint valaki. A világ valami, az ember valaki. Tehát a naiv természetegység, a naiv homogeneitás szétszakad s a nagy rianás az emberben tátong. Az emberben lett a lét kettő, sőt azt mondhatjuk, hogy az ember nem egy, hanem kettő.

Ez a kettősség végighúzódik az emberi történelmen. Történelem is csak ott van, ahol kettősség van ; kultúra is ott van, hol kettősség van, t. i. szellemi és anyagi világ, test és lélek, természet és kultúra.

Kezdjük az ősi kettősségen, amely az ember.

A lélek legkarakterisztikusabb kinyilatkoztatása abban pattan ki, hogy áttöri a természet mechanikai s fiziológiai homogeneitását s a nagy termés-természettel szemben felállítja önmagát s a maga világát. Mint minden, úgy természetesen az ember is természet, tehát adat s adottság volna, de ugyanakkor benne ugyancsak egy másféle sajátosan formáló, konstruáló s önmagát állító tényező is lép föl s ennek a konstruáló s állító erőnek erejében az ember kilép a természetadottság sorából, kibontakozik az anyagi meghatározások kényszerzubbonyaiból s kifejti s konstruálja önmagát, akárcsak egy márványtömb lépne ki a karrarai sziklafalak homogeneitásából s belvederei Apollóvá vagy Laokonná alakulna ki.

Az egész kultúrán végigtátong az adottság s az alakítás megkülönböztető rianása. Mindenütt beigazul, hogy a «mens agitat molem» s hogy az ember, a lélek a maga saját képére s hasonlatosságára alakítja a khaoszt kozmosszá. Ahogy az emberben az egyéniség kilép a természeti homogeneitás vonalából a világ frontja elé ; ahogy az objektumok síkját áttöri s szubjektummá emancipálódik : úgy alakítja a természetet sajátos kultúrvilággá is, melyben a lélek veleszületett erői s érzékei a szép s nemes, az igaz és fölséges iránt kifejlődnek s a művészet, a szabadság és a szeretet kultúrájának legfinomabb flórájában virágozhatnak ki.

Mit tartunk már most a világfölényes egyéniségnek, a szubjektumnak föllépéséről, melyet csak egy vulkán kiemelkedéséhez és kitöréséhez hasonlíthatok a lét homogén tengerének síkjából? Mit érzünk, mi az élményünk az egyéniségnek e revelációjában, mely bennünk is folyik? Mi az érzetünk róla, tehát önmagunkról?

Nem más, mint az, hogy abban az egész pszichológiai folyamatban érvényesül egy fölfelé haladó irányzat, meg van húzva egy folyton fölfelé irányuló vonal, mely az alsóbbal, a természetes adottal, az ösztönössel szemben egy szuverén plattformot keres. Egészen új csillagzatok gyúlnak itt ki, milyenek az igazság, a jóság, a szépség eszményei, melyek nem alulról valók, hanem melyek felé, mint új szférák vezető csillagai felé haladunk mi is. Ez a mi élményünk, hogy elkülönülünk, mert különbek, hogy kiemelkedünk, mert feljebb valók vagyunk. A mi élményünk, hogy új eszményeket, új értékeket s új utakat tapasztalunk meg s hogy azok adódnak bennünk, mint a légi utak a madárnak, még pedig azért, mert nemcsak lába, hanem szárnya van.

A lélek akkor érzi meg magát, amikor a világtól való különbözés, a dualizmus nagy rianása kiált föl benne. Ez a kiáltás nem «de profundis», hanem «de excelsis» való. E kiáltásnak az az értelme, hogy a világ az valami, s én vagyok a valaki; mi ketten más és más vagyunk. Hogy az ember nem szám és tömeg, hanem egyed s egyéniség s hogy nem silányul soha objektummá, bármilyen tirannisz s baromi erőszak alatt sem. Ez mindkét világnak az állítása s valamiféle virtuális proklamáció, melyet a szellem intéz a világhoz, melyben a még öntudatlan embernek, a tömegnépeknek még csak trónigényét, de a lélek s ezzel az egyéniség öntudatára ébredteknek tényleg már trónralépését proklamálja.

Arra a kérdésre tehát, hogy in concreto min és miben érezhetjük meg a természetadottsággal s az ösztönösséggel szemben a lelket, azt felelném, hogy *először* azon a feltörekvő tendencián, azon a kiemelkedésen, mellyel az adottságból, a termés-természetességből kiválunk s elkülönülünk; *másodszor* az ethoszon, azon az új szellemi világon, melynek sajátos, önálló törvényei, az eszményiségen, melynek önálló, mondhatnám, sarkcsillagai s állócsillagai vannak s ezek felé tájékozódik a természetességből s ösztönösségből kiemelkedő öntudat. Ez ideális elvek azután hatnak a lélekre s valamiképen vonzzák fölfelé, mert amint az anyagnak s az ösztönös életnek gravitációja van lefelé, úgy a szellemi világ meg-

fordítva felsőbb hatalmak, t. i. az ideális s ethikai elvek befolyása alatt áll. Ez a vonzalom, mint egy felsőbbrendű érosz, mint «amore celeste» jelentkezik: ez fűti s viszi a lelket fölfelé.

Ez utóbbira még ki kell röviden terjeszkednem.

Minden életnek, a szervesnek épen úgy, mint a szelleminek, az a sajátsága, hogy szereti s állítja magát, tehát, hogy egyrészt védekezik a neki hátrányos benyomások ellen, másrészt pedig, hogy erősbül vagyis fejlik s így kifejti magában azt a tökéletesebb s neki megfelelőbb magatartást és formát, amilyenre csak képes. Ha valamely lényben kétféle élet van, akkor ez a tendencia kétfelé érvényesül. *Egy* élet ugyanis *egy* szeretet, *két* élet *két* szeretet s minden szeretet, mint önfönntartás s fajfönntartás a megfelelőbbre, a neki való jobbra, szebbre s tökéletesebbre irányul. Minden szeretet ideálokkal dolgozik. A fajfönntartás épen úgy, mint a lelki élet. A földi szerelem ösztönei s ingerei közt is ott villog az ideál, amit a szerelmes az angyal, a gyöngy, a galamb, a rózsa, a csillag szimbolumaival jelez. Ezek az indulatok s érzések alighanem visszahatnak a formát s a szépséget alakító öntudatlan erőkre is. Az érosz a maga indulatosságában a szebb, az ideális ember — férfi vagy nő — képét keltegeti s valamiféle ideális sugárzatban látja azt, akit szeret. Valamint azonban a fajfönntartás éroszában szerepel az ideális hajlandóság, a tendencia a szebbre s tökéletesebbre, úgy a lelki élet éroszában is van ily beállítás a szebbre s a tökéletesebbre vagyis az ideálra. Ez is belső formát, rendet, egyensúlyt, tisztulást s jóságot, emelkedettséget s átszellemülést sürget, mely a belső ember ideális arculata. Ime a lélek érosza, a lélek szerelme. Nemcsak a nemi élet dolgozik érosszal, vagyis fölfelé törő, a szebb ember képét elénk varázsló indulattal, hanem a lelki élet is. Ez a lelki érosz független a nemi érosztól s egészen más ideálokkal játszik. Mert ahogy az erkölcsi s szellemi világot nem lehet visszavezetni a nemi életre, úgy éroszát sem lehet a nemi szerelemmel azonosítani. Ezen mesterkedtek a régi szofisták s ezen mesterkednek azok az egyoldalúan tájékozódó pszichológok és orvosok, kik pl. az Isten iránti szeretetet s hevülést csak travesztiált nemiségnek tartják. Ezek az emberek még nem hatoltak be az életeknek s ezzel a szerelmeknek hierarchiájába s csak az ösztönök körül motoszkálnak. De még ha csak az ösztönök világát kutatnák át jól, akkor is más irányításokat vennének, mivel minden tehetségnek megvan az ösztöne. Az észnek

s értelemnek is van ösztöne — mondhatnám, valahogy érosza — a több igazságra s a mindentudásra; az akaratnak is van ösztöne a megfontolást megelőző vágyakban; nos, miért ne legyen az igazságba, jóságba, a szépségbe beleállított szellemi világnak is ösztöne, tehát érosza, az ideálok felé való vágya s indulata?

Ez az érosz fűti a legnemesebb lelkeket s az ő fölfelé törő irányuk húzza meg a haladás s az emberi fölény monumentális vonalát. Dekadens korok tompíthatják magukban ezt az érzéket; de megadják az árát, mint megadja az, aki ki akarván oltani a napsugárt, saját szemeit szúrja ki: míg ellenben a hamisítatlan kedélyű, igaz emberek dekadens korokban is lelkük szavát követve a legjobbakkal tartanak a német költő szerint:

«Gesellend sich den ewig teuern Geistern,
Den stets beredten, unerreichten Meistern».

Áttérek most a lélekkeresésnek s lélekmegtapasztalásnak másik útjára, mely az élet poklain s az ellentétek s ütközések örvényei közt vezet el a lélekfölszabadítás igazi fokára.

Ezen az uton a lélek akkor találja meg önmagát, mikor a világot mint nagy idegenséget, sőt mint ellenséges földet tapasztalja meg, amelyben neki végleg dolga s nyugpontja nem lehet. Neki az életben elkerülhetetlenül az a benyomása lesz, hogy rendkívül sok van, ami idegenszerű s ellenséges körülötte, úgyhogy ez a szenvedő, küzködő világ és élet voltaképen más valami, mint őmaga. S ezen a máson ütközik s ébred föl mámorából az ember s bepillantást nyer abba az óriási ürbe, mely közte s az anyagi s az ösztönös világ közt tátong.

Ezek az ellentétek s ütközések a következők:

Rémes ellentét van először az élet s a természet közt, ha elgondoljuk, hogy mennyi kínja, baja s szenvedése van az életnek fiziológiai, biológiai tekintetben, azután pedig, hogy mennyi hárul rá a természet vak erőiből s pusztító hatalmasságaiból. Pesszimista filozófok sokszor feltüntették mind ezt a kínt és bajt, s nem túloztak, mikor Maja istennő fátylát szellőztetni akarván, rámutattak a meduza-arcra, mely onnan felénk mered.

A második ellentét a szellemi s az ösztönös élet közt, mondjuk, az éthosz s a szenvedélyek vagyis az életösztön közt nyilatkozik meg. Az élet, akár az egyed, akár a faj, természetesen fönn akarja magát tartani, azért aztán gerjed, ki-

gyúl, vágyik, terjeszkedik, ellenkezik s tért foglal s ha kell, támad s ütközik. A lélek ez irányt nem követheti feltétlenül, hanem neki mértéket kell tartania s irányt kell adnia, s ez keserves harcokba, önmegtagadásba, szégyenbe s megalázódásba kerül.

A harmadik ellentét a szép, virágzó élet s a hervadó élet, — az élet és a halál közt, a síron inneni élet s a síron túli sors közt lép föl. Valami nagy föladat, nagy végzet és veszedelem borong fölöttünk, melyből sohasem szabadulhatunk. Az élet fölött óriási föladatok kék ege ívelődik s távlatok nyílnak, melyek a végtelenségbe nyúlnak s e nagy egek, óriási pályák előtt a fizikai s ethikai gyarlóság gubbaszt, ami mi magunk volnánk. Ez egy nagy fizikai s ethikai kín.

A negyedik ellentét az éthosz szomorú sorsából, a nagy ideálok s a kis valósulások közti szakadékból sötétlik felénk. Az éthosz s az ideálok úgy festenek itt körülöttünk, mint detronizált, szegény sorsra jutott felségek, mialatt helyeiket parvenük foglalják el, kiknek még szerénytelensége sem feledteti el ügyetlen s arrogáns pózukat.

Végül van a rossznak tisztán szellemi forrása is, mert a szellem maga is véges. Ebből a forrásból való az angyalok bukása s az őspokol s azok az evangéliumi poklok, melyekre a szentírás céloz, mikor mondja : «a szívből erednek a gonosz gondolatok, gyilkosságok, házasságtörések, paráznaságok, lopások, hamis tanubizonyságok, káromlások», (Mát. 15., 18.) mind az a nagy fertő, mely a lelki világra is borul.

Ezekből az ellentétekből szűrődött az élet tragikuma, s nincs ember, aki ezt a tragikumot meg ne érezné. Anyag és szellem, — lélek és test ellenfelek s bár az emberben a test és lélek egybeszövődött, de a foncsor nem tart, hanem folyton csikorog s töredezik ; az anyag sebzi a lelket s a lélek vére, mint égő kín s fájdalom fecsen szét. Mennyire igaz az aristotelesi szó : «φύσις δαιμόνια, οὐχ θεῖα», — a természet inkább démoni, mint isteni, vagyis látni rajta a szellem nyomát hiszen Isten alkotta a természetet is, de másrészt oly messze esik tőle s oly vak — igaz, hogy más nem lehet — s az élettel szemben oly kemény s kegyetlen az ő hömpölygő s zuhogó törvényszerűsége, hogy a szellemre s lélekre nézve kevés harmóniát és sok kínt s gyötrelmet jelent.

Már most mindezzel a kínnal, ezzel a vak élettenyészettel, ezzel az első s elvetélő, ezzel az indulatos s szenvedő s gyötrelmes léttel szembenáll az ideálokba néző s ethikai világot magában hordozó öntudat. Vérből való az ember maga is ;

élni s boldog lenni akar, de az életbe az életgyötrelmet hozta magával, — kevés fényt és sötét éjszakákat. A lélek-megtalálás e ponton dobban elénk, mert az ember azzal az őt fölfelé húzó jósággal, az ő ethikai fajsúlyával nem maradhat lent; hanem megtagadva az alacsonyt s rosszat, mint rokonát, azaz, hogy megérezve a sajátmaga más s különb voltát, kiemelkedik a rosszból, az ösztönösből, a kínból s önmagát másnak, szelleminek, ethikainak állítja.

Ez az állítás annyi, mint lélek-megtalálás. S ennél közvetlenebb s természetesebb folyamatot gondolnunk sem lehet. Mi úgyis érezvén az ellentétet az egész vonalon, kijelentjük, hogy e tökéletlen, vak léttel magunkat nem azonosítjuk, hanem hogy más nacionáléval bírunk.

Ezzel a mi eljárásunkkal szemben képzelhető két más állásfoglalás: az egyik Schopenhaueré, a másik a materialistáké.

Schopenhauer ugyancsak kiemeli a világ s a lét szenvedéseit és kínjait, — elénk tárja a rettenetes életösztön katasztrófáit s szinte rákényszerít, hogy emancipáljuk magunkat a zsarnoki rossznak uralma alól, de az utat, amelyen ezt elérni lehetne, meg nem jelöli; a rossz megmarad győzelmes zsarnoknak az ő filozófiájában. De a filozófia végpontján ott ül az abszurditás is, mely megnyugtat minket az ilyen filozófálás képtelen voltáról. Egyetlen egy reflexióval világíthatjuk meg az abszurd fölfogást s ez a következő: ha a rajtunk végig hengeredő rosszal szemben van igazán lélek, szellem, felsőbb világ, akkor ennek kell a rosszat legyőznie; de ha nincs lélek, Isten, jóság, szépség, hanem csak anyag: akkor minek indul ki s szervezkedik s dolgozik ez a buta anyag csak azért, hogy kínozza önmagát?! A pesszimizmus nem egyéb, mint örök önmegásítozása és önmegutálása a létnek!

A materialisták felfogása pedig az, hogy igaz, hogy most még sok baj van a világon, de később ez mind megszűnik s akkor majd a legnagyobb rend s boldogság uralkodik a földön. Ez a filozófia a gyermekmesék színvonalán áll.

Az igazi filozófia pedig az, hogy igenis van szenvedés a világban, de e szenvedésben föl kell ismernünk a világot s az élet tragikumát legyőző elemet, *a lelket*. A rosszat csak lélekkel lehet győzni, de azzal le is kell azt győzni. Az ember amennyiben szellem és lélek s egy ideális világ hordozója, szembenáll a világgal, melyben elkerülhetetlen a szenvedés, a vak fizikai hatalmakkal való összeütközés, a hervadás, a betegség s a halál. Ezek a hatalmak a maguk útján járnak;

néha a Gondviselés, mint büntető ostort fogja ezeket kézbe, máskor azonban ilyen ethikai célzat nélkül a legjobbakat is elgyötrik. Jób barátai nem gondolhatták el másképp a szenvedést, mint úgy, hogy annak okvetlenül büntetésnek kell lennie. Jób ezzel szemben úgy érezte, hogy az ő szenvedése nem büntetés, hanem baj, melyet bízva s megadással, tehát fölényes lélekkel kell elviselni. A legjobbnak szenvedése mutatja az élet tragikumát, az ellenkezést az ideális ethikai rend s a vak fizika közt. Azonban ez ellenkezésen ébred föl s állítja magát a lélek s ez állításból s ez önérvényesülésből gyullad ki világosság a sötétségben.

Most pedig vessünk még egy pillantást a valóságra s a valóság fölött több-kevesebb tárgyilagossággal fölépített filozófiákra. Schopenhauer megírta művét: «Die Welt als Wille und Vorstellung» s a «Wille» alatt az anyagi, durva, ösztönös s végül intelligens öntudatra vergődött valóságot értette; neki ez a valóság lenni- s élni-akarás volt — egy metafizikai monstrum. Ha azonban a «Wille» alatt a valóságot értjük, akkor erre bátran átvihetjük azokat a jellegeket, melyek a valóságot mint sok küzdelem, vergődés és szenvedés valóságát mutatják be.

Schopenhauer ezzel a keserves s kínlódó valósággal eléje dobbant annak a filozófiának, mely a német idealizmusban teljesen elfordult a valóságtól s a létet, mint logikai s gondolkozási processzust fogta fel s igazi «Wolkenkukuksheim»-okat építgetett metafizikai hóbortokul. De eléje vágott annak az édeskés pantheista s naturalista természet-imádásnak s önistenítésnek is, mely a világot csaknem jónak látta s a rosszat csak rossz szokásnak s az isteni ember rossz értesültségének tartotta. No, Midas király szilenje méltán kacaghatott az optimista s a világot istenítő mámorok s álmok fölött s kacagásától visszhangozhatott a filozófiák hóbortjainak s önkényes theoriáinak őserdeje, melyben úgy eltévedhetett az ember, hogy még a szenvedés, a gyarlóság, a betegség s halál valósága sem térithette magához. Ugyancsak Maja istenasszony mosolyogva nézhette a saját szőttesét, azt a fátyolt, melyet a valóságra borít s mellyel eltakarja az emberi szem elől titkait. Azt tán ő sem remélhette, hogy a szenvedő s vergődő ember elől saját vergődését is el fogja takarni. De hát ez is sikerült, s az ember istennek hitte s hiszi magát. Hát hiszen teheti ezt is, de ez a világharc s a szenvedés problémáját meg nem oldja. Vegyük ezzel szemben azokat, akik a rossznak reálizmusát elismerik s csomóját megoldani akar-

ják. Ilyen filozófia Schopenhauer pesszimizmusa, mely látja a harcot s az ellentétet az életakarás s az anyag közt s látja az ösztönös világ bús harcát s kínlódását, de ezzel szemben ő a szellemet győzelmessé nem teszi. Azt megérteti velünk, hogy helyzete képtelenség, de hogy hová s merre induljon, hogy kiszabaduljon s fölülkerekedjék, azt az utat megmutatni nem tudja. Vannak aztán más filozófiák a messze keleten, melyek szintén fújják a kürtöt, hogy a világ rossz s az élet tűrhetetlen, — hogy az emberi lét szégyen is, bűn is s lángoló kín is —, hogy a lélek bele van gabalyodva az érzések, a gyönyörök s a mámorok aranyhálóiba, hogy az érzéki élet úgy fonja körül a lelket, mint a hínár az úszó embert s hogy ezen csak úgy lehet segíteni, ha az ember kivetkőződik az érzések s gyönyörök ránktapadásából, ha elfojtja magában az örömöt, ha elfordul a világtól s valahogy kibújdosik belőle. E passzívitásban a szenvedések nem kevesbednek, de megsokasodnak az emberi társadalomban, s a világ kínpaddá válik, melyre a tehetetlen élet van kifeszítve. Az ember az ilyen lelkületben is csodálja a megadást, a türelmet s a világfelfordulásban megnyilatkozó fölényt; de ugyanakkor érzi, hogy ez a lelkület megbénít minden munkát s elszenderít minden tehetséget, s arra a kérdésre, hogy mi végett vagyunk a földön, csak ezt a feleletet adja: azért, hogy mindentől elfordulva s önmagunkba szorítkozva minél előbb szabaduljunk innen. De elhihetjük-e, hogy ha Isten küldött minket ide s lelket adott nekünk, mely különb mindennél, hogy akkor misszionk s életünk egy radikális apathiában s passzívitásban merüljön ki? !

Ez a buddhista gondolat. Ebben a lélek magasan áll az anyag s az ösztön fölött, de a dualizmusból itt tátongó örvény lett, melyet nem hidal át egy felsőbb egység. Ezt az egységet csak az anyaggal s ösztönökkel ugyan ütköző, de a rosszat lefogó s azt a szellemi jónak szolgálni késztető hatalom teremtheti meg. A világban sok a rossz, de ez nem bűn s nem istentelen, hanem csak alsóbb s a maga természetes darabosságában s alacsonyságában ellentétes hatalom. Attól nem kell kétségbeesni, abban nem szabad istentagadást s ördögöt látni, hanem csak nehézséget, melyet le kell győznünk s mely szintén arra való, hogy emeljen, tökéletesítsen s szolgáljon minket.

Valami optimizmus kell a világba, mégpedig az, mely hiszi, hogy a világ nem az ördögé, s hogy az anyag s az ösztön nem bűn, s hogy a lélek s a szellem a különb, vagyis, hogy végre is a vezető elem jó. Igazi optimizmus az is, mely hisz a

lélek s a szellem hatalmában s missziójában, hogy a rosszat legyőzi s a jónak szolgálatába állítja bele.

Ez az optimizmus világít a görög filozófiában ; itt tündökölnek a plátói ideák ; itt hámozódik s gabalyodik ki az igazság, a jóság, a szépség reálizmusa a szofisták s a régi szubjektívisták s relatívisták szó- és fogalomharasztjából.

A plátói idealizmusnak az az érzése, hogy a világ oly gyarló és tökéletlen s az élet oly gyötrelem s annyi kín és csalódás s oly kevés igazság és szépség van benne, hogy ez nem is lehet az igazi világ s az igazi élet. Az igazi élet túl van, — ott, ahol az ideák, tehát ideálok is önmagukban élnek s ragyognak. Itt a földön ezeknek az ideáknak csak gyarló megvalósulásai s árnyékszerű megtestesülései vannak. A plátói ideák tana voltaképen a megérzésből fakad, hogy az ember a földdel be nem érheti s hogy neki más, különb ország, vagyis mennyország kell. Ime, így nyilatkozik meg a világ rosszaságára s az élet szenvedéseire reagáló lélek !

S mit szóljak már most a kereszténységről? Sehol sem találhatjuk föl a probléma fölállítását s ugyancsak megoldását oly világosan, mint itt. Ami illeti először a lelket, a szellemi világot, annak meglátását s bennünk való kimutatását, ezt az Úr Jézusnál senki sem tette behatóbban. Az Úr az emberiségnek figyelmét a lélekre fordította. Lejött s fölfödözte a lelket. Azt mondta, hogy mindenkiben van, zsidóban s görögben, előkelőben s rabszolgában, s hogy mindegyik többet ér, mint az egész világ. Fölébresztette az embert s égig nevelte öntudatát ; fölrázta az öntudatlanság s az elvetettség mély álmának álmodozóit ; magukhoz térítette őket, kik magukon kívül voltak s ott kergettek lepkéket s vadásztak egerekre és legyekre.

S mindezt nem theoriákkal, nem doktrinér tanokkal s disputákkal ütötte nyélbe, hanem a lélekre mint valóságra, mint kínlódó s vágyódó valóságra, — mint éhező s szomjazó valamire mutatott rá, melynek enyhülés s kielégítés kell. Rámutatott a bűnösségre, arra a nagy szenvedő valóságra, mely az eszményre rácáfolt, de ugyanakkor voltaképen mellette bizonyít. Megéreztette velük a szabadságot s az emberi tragikumot, a nagy ellentéteket, melyek úgy férnek csak belénk, mint a malomkövek, melyek egymásra valók ugyan, de folyton őrlik egymást.

Az Úr Jézus úgy jött közénk, mint nagy meglátó, mint nagy ébresztő s nagy megváltó. Közénk jött s ránk nézett bűvös tekintettel, melytől megrendültünk s megérzetük, hogy

valónk legmélyébe, annak is a fenekére néz s ott meglátta azt, amiért jött s amit keresett; ott látta meg azt, aki magamagát meg nem látta; meglátta a lelket s annak értékét, a célját, a sorsát s esélyeit; meglátta a benne lappangó örökkévalóságot s a neki járó isteni kapcsolatot.

Tehát a kereszténység valami ocsudás, mély mámorból ébredés, — a lelkek éledése s magukhoz-térítése; — valami oly nagy történés, mint a betegek föltápasztása s a holtak föltámasztása. A kereszténység lélekmeglátás s lélekkeltés volt. Másrészt pedig a lélekkiemelést, a lélekemancipációt szolgálta s rávezetett a hősiesség mezejére, beállított a rossz elleni küzdelem frontjába, s ami a fő, megmutatta, hogy mire való a rossz s hogyan kell abból koszorút fonni Isten dicsőségére s a hősök homlokára.

A szent kereszt a rosszat, a tragikumot meztelenül mutatja be s ugyanakkor a rossznak egész filozófiáját s theológiáját. Hasonlítsuk csak össze Jóbot a szemétdombon Krisztussal a koponyák dombján. Jób is ad megoldást; de az ő megoldása csak a csendes türelem s a bús megadás, melyet a rossz le nem tör, — tehát hamu alatt izzó parázs; míg ellenben a keresztfán az emberiség a rossz fölött való győzelem lobogó kinyilatkoztatását veszi, — már nemcsak hamut s izzó parazsat, de égretörő lángokat lát, melyek hevétől a rossznak hamuja s pernyéje szétszóródik. A tragikumot az Isten Fia sem kerüli ki, de ő azt páratlan s fölséges megoldásra viszi. Az Istenembernek ugyanis *a szenvedés s a rossz eszköz volt minden jóra.* Így az *isteni embernek* is a *rossz nem uralkodó,* hanem *szolgáló hatalom,* — a rossz nem cél, hanem eszköz, s így bár a rosszat nyögni szabad, de tulajdonképen magunk alá kell azt tepernünk, hogy az is emeljen s vigyen minket fölfelé.

A lélek-megtapasztalás mindkét útja végre is ide visz; azért állítjuk lábra a lelket, hogy győzzön s karakterisztikus győzelme a rossz fölött, az lesz, ha győz a bűn s a szenvedés fölött.

Ész és szív.

(1925) [23]

Szép, kedves képben mutatja be nekünk Sienkiewicz nem annyira az ember teremtésének, mint inkább az ember természetének titkát. Az Isten — mondja ő — megteremtette a férfiút s adott neki észt, erőt, munkakedvet s bátorságot, ami azonban csak egyik oldala az életnek s nem biztosítéka a szerencsés fejlődésnek. Az ilyen lélekkel ugyanis el is lehet vadulni s el lehet sötétedni s ha teremthetünk is vele sokféle életformát, de igazi kultúrára azzal szert nem tehetünk s maguk azok a vívmányok, melyeket elérünk, sokszor csak kinunkká s érthetetlen lényünk Prokrusztesz-ágyává válhatnak. Kell tehát az emberbe más is; kell bele szív, kedély, jóság, bensőség és mélység, finomság és szépség, szeretet és szentség is. S hogy ez is legyen, megteremtette Isten a nőt. A lótuszvirágnak mondá: «Amilyen te vagy a virágok közt, legyen olyan valaki az emberek közt s te magad változzál el ilyenné» s előállt a tiszta, bájos, kedves leány.

«Hová tegyelek már most? — töprengett magában a Végtelen — hová tegyelek? — fordult a leányhoz — válassz! Tiszta a lelked, fölviszlek hát a hegyekre, a ragyogó jégmezőkre, ott ragyogásodat el nem homályosítja a föld pora s be nem tapasztja a sár. Vagy a nagy vizek tükrére teszlek, ott ringhatsz, mint vizirózsa s szirmaidat foltossá nem teszi szenny s el nem hervaszt a szenvedélyek tüzes lehelete. Vagy ha inkább elrejtőzni akarsz, mint a mélység gyöngye vagy az elásott kincs, hát a tenger szigetein vagy a hegyek sötét berkeiben rejthetlek el. Lehetséges, hogy csendes merengés s áhitat után vágyol s futsz a tömegtől s ijedezel az utcák s a piac lármájától, akkor hát elviszlek a pusztába; ott elmélyedhetel s magadra találhatsz. Ime, válassz utat, otthont, neked való helyet.»

S mikor a leány révedezve fontolgatta, hogy mit válasszon s merre menjen, akkor meglátta a férfit s megszerette s kérte Istent, hogy bízza őt rá. «Jól van — mondá az Úr — menj hozzá s boldogulj.» S úgy lőn. De mily nagy lett riadalma, mikor a férfi lelkébe nézett s megtapasztalni kényszerült, hogy

amitől futott, az valamiképen megvan az ember lelkében. Ott látta az értelmi magaslatoknak havas, jeges csúcsait, ott a problémák s titkok mélységeit; ott meredt rá az érthetetlen lét pusztasága s ugyancsak a lemondás, a reménytelenség, a skepszis s blazirtság kínja. S mikor ezt mind meglátta, futni s menekülni akart, de az Úr meggyökereztette lábát s mondá: «Ne menj el, ide való vagy, épen ide! Te vagy az élet, a jóság, a szentség, a szív! Te majd megolvasztod a jeget s szépséget borítasz a kopár sziklára. Te a pusztát kertté s az atomok forgatagait muskátlikká varázsolod. Te az áthidalhatlan mélységeken átrepülsz, mert szárnyaid vannak s érzéseddel megnyitod a titkok zárait, melyek előtt az inspiráció nélküli értelem kuksol». S így lett, s így van az jól.

Mert az életet fölérteni s problémáját sikeresen megoldani csak az bírja, aki észt és szívet, tudást és érzést, tudományt és hitet egybekapcsolni, az igazat, a jót s a szépet egybekötni tudja.

Ezekhez a szinthézisekhez nagy művészet kell, melynek a lelke nem annyira az értelem s a tudás, mint inkább a nagy irracionális valóságokkal megbirkózó inspiráció, az inspirált alkotás. A világot nemcsak tört darabjaiban megtapasztalni, hanem azt nagy művészi egybefolyásban egységgé s harmóniává kell kanyarítani. A szinthézisnek ezt a tettét s a vonalaknak ezt a monumentális kikanyarítását csak az egész lélek, az ész, a kedély, az érzés, a nagy pszichológiai mélységek s igények összefogása képes megcselekedni.

Lássuk, mint kényszerülünk e szinthéziseknek léptennyomon való megteremtésére.

Bele kell állítanunk a szívet először is a gondolatok világába, hogy megnőjön a súlyuk s az értékük s hogy kitüzesedjék a fényük. Mert a gondolatok hidegek s értéktelenek lehetnek, míg az életbe bele nem hatolnak, míg az érdekekbe, a lélek világába bele nem vágnak s míg fontosakká vagy épen mázsásokká nem válnak éltünk s sorsunk eligazításában. A gondolat az élet szférájában gyúl ki; ott vált ki azután, a szerint, amint szeretetet is vagy gyűlöletet. Amelyik az érzéket, az érdeklődést s az ingert kelti, azt szeretjük; amelyik viszont ezzel ellenséges, azt gyűlöljük. Ez a szeretet s gyűlölet, ez az érdeklődés és érzék s az ingerek e láza, ezek fejtik ki a gondolatban s az eszmében pihenő erőket is. A gondolatok fölébrednek s világítanak s erőket sugároznak a szerint, amint az élet árama beléjük szalad, mint a pihenő dinamógépekbe a villamosáram. Mikor az áram árad, akkor a gépek konstrukciója megmozdul; hasonlóképen, mikor az élet árama bele-

szakad s kavarog az eszmék konstrukcióiban, akkor megmozdulnak s kiadják erőiket.

Az életáramtól lesz a gondolat s az eszme hatalommá. Mondhatom tehát: a szeretettől. Míg a gondolat éle az élet húsába bele nem vág, míg érdeklődést s szeretetet nem vált ki, addig fejletlen és gyönge. Míg meg nem szeretjük, addig gyönge s értéktelen, de ha megszeretjük, akkor kincsünkké s erőnkké válik.

Ezt megtapasztaljuk az élet egész vonalán.

Megtapasztaljuk hitünkben. Mert a hit is gondolat s ítélet, de olyan, melyben a kegyelem, mint Isten-vonzás s a lélek gravitációja a Végtelen felé s a teljes odaadás, a bizalom s az örök remény indulata indul meg s érvényesül. A hit olyan gondolatok s eszmék, melyek Istennel, kegyelemmel, tehát fénnyel s tűzzel telvék. Hinni csak az tud, kit Isten jár át. Csak az, ki az örök vonzást megérzi, kiben a theológiai fogalmak mázsás súlyokká válnak. Azért mondja az Úr Jézus: «Senki sem jöhet énhozzám, hacsak az Atya, ki engem küldött, nem vonzza őt »(Ján. 6, 44.); akit pedig az Atya így vonz, annak eleven ereje oly nagy lesz, hogy átüti a természet, a halál s az enyészet ércfrontját, s senki és semmi sem bír vele; azért folytatja: «S én föltámasztom őt az utolsó napon».

Olvassuk az «Apostolok Cselekedeteit», hogy megértsük, mi az enthuziazmus, vagyis, hogy mi az a psziché, melyben a gondolatok s az eszmék kigyúlnak. Tudom, hogy a hívőnek élete ily égbetörő lángolás nélkül is meglehet; de nagyon jellemző a hitnek épen az első hívekben való bemutatkozására, hogy az kigyúlt a lelkekben, — hogy a helyet, hol imádkoztak, megremegtető imádságban s lélek-kiáradásban mutatkozott be; «és midőn imádkoztak, megrendüle a hely, melyben egybegyűltek vala és betelének mindnyájan Szentlélekkel és az Isten igéjét bízvást hirdették». (Ap. cs. 4, 31.)

Ilyen lélek-kitüzesedés van minden lángoló emberi hitben s meggyőződésben is. Mi a meggyőződés más, mint gondolat s felfogás, melyben akarat s elszántság, ragaszkodás és kitartás, szóval szív lüktet. A nagy vállalkozásokban, a kutató tudomány s a megsejtő fölfedezések s feltalálások izgalmaiban mindenütt a vágy, az érdeklődés, az ambició s az igazság fölismerésének szenvedélye feszül; az fűti a lelket. Ezzel a vággyal s szenvedéllyel tekint Kolumbus az Atlanti-Óceánra; ily áttüzesített gondolatok űzik Champolliont az egyiptomi sírokhoz, hogy a hieroglifek titkait föltárja; ezek tapasztják későbbi munkatársát Persepolis sziklafalaihoz, hogy a perzselő

nap sugaraiban óraszámra betüzze az ékiratokat. S egy sem mondott le eszményéről s nem oltotta ki ambiciójának hevét, bár Kolumbus börtönbe került, a másik elfonnyadt, a harmadik pedig az ékírást elolvasta, de a szemevilágát elvesztette.

S mi az eszmény más, mint eszme, tehát fogalom és gondolat, de olyan, melyben a lélek kigyulladt. Fogalom, mely megtelt szívvel, érzéssel és hevüléssel. Vegyétek ki az eszményből az érzelmi elemet, s a gondolat megfagy, a kutatókedv elapad, az eszményiség elhervad s a szellem világa éjbe s télbe merül, mert kialudt napsugara.

Értsük meg jól; az a napsugár, melyről itt szó van, nem a felvilágosító s fogalmi ismereteket adó ész, hanem az az irracionális elem, mely nem ész, hanem élet; az életnek az a konkrétumra s nem absztrakcióra fordított oldala, az érzés, a jóság, a kedély, a hangulat, az érzelem, az indulat, az a sokféleképen fűtött s sokféleképen színezett s az erények formáiba belestilizált akarat.

Ennek nyomósítására még mindig nagy szükség van, mert jóllehet túlvagyunk már az intellektuálizmus hevenyfertőzésén, de egy kicsit még mindannyian betegei vagyunk.

Nagy baja volt az európai kultúrának, hogy az intellektuálizmus multszázadi túltengésében az emberi léleknek e szisztematikáját, konstrukciójának e — mondhatnám — dualizmusát nem értették meg s az irracionális nagy valóságokat nem vették szemügyre. Így azután hibás lett az emberi lélek kezelése s annak tulajdonítható az a hitetlenkedési dagály is, mely a lelki világot nagyon megviselte. A hitetlenkedés lett a divat, s tudósok, nevelők, írók, kik hivatva érezték magukat a kultúra fáklyájának lobogtatására, a legmélyebben buktak le épen e kultúra félreértésében.

Ez intellektuell túltengésben szenvedett az irodalom s az írók nagy része, s ezek tenyésztették ezt a balhitet. Ők voltak állítólag a kiábrándultak, ők a fölényesek, ők, kik a hagyományok s a hívő mentalitás ködén átvágják magukat, ők, kik a miszticizmus szinfalait ledöntötték s rájöttek arra, hogy a dogmák s a hitvallás csak formák s a lélek vetületei, s hogy van azokból annyi a világon, hogy a berlini ethnológiai múzeum három emelete sem bírja el; de hogy az az igazi, felvilágosult ember, aki körülbelül egy s ugyanazon érzéssel megy el Krisztus Urunk keresztje s az indiánok nyelvöltögető, rettenetes bálványai alatt, mert ez is kép, az is kép s mindkettő mögött a valóság a köd.

Ez a szegényes ideológia, mely absztrakt fogalmak pók-

hálószálaiból van összeférccelve, kezelte az emberi lélek természetrajzát s nem értette meg, hogy a fogalom csak elvont képe a valóságnak s nem minden, s hogy nincs is benne mindaz még elvontan sem kifejezésre hozva, ami azonban a dolgok rendjében valóság és hatalom és erő és élet. Nem látta azt, ami a lélekben is valóság, t. i. az indulat, az érzés, az akarat, a kedély, no és az öntudat alatti psziché világát. Így lettünk nemcsak hitetlenek, de oktalanok is, kik nemcsak a nagy problémákat nem értik, hanem a lelkük természetrajzában sem voltak otthonosak.

Képzeljünk már most nemcsak ily filozófiai áramot, hanem ily szellemi divatot, mely szerint igazodnak írók, művészek s pedagógusok, hogy mily karikaturákat fog az kanyarítani a lélekről s annak kedélyi s érzelmi világáról. Ezek a hitben s erkölcsben blazirtak irodalmi munkáikban valóságos kőgörgeteget zúdítottak a lelki élet tavaszi rétjeire s ezáltal nemcsak a hitetlenséget terjesztették, hanem az intellektuell mentalitást is, melyből a blazirtság s a skepszis fakad; — mindkettő pedig a lélek paralizise — beteges, züllő, satnya világ!

Mi más az a lelki világ, melyről mi beszélünk, melyben természetesen az észnek is megvan a helye, hiszen a fogalmi ismereteket tőle vesszük; de azonkívül ott van az egész irracionális lélek a maga erőivel s megtapasztalásaival, vagyis valóságaival. Az élni, tenni, küzdeni s tapasztalni szokott lélek, az megtapasztalja saját viszonyát a világhoz, az átéli a lét fényes s sötét oldalait, az ismeri a lét mélységeit s tragikumát, az tudja, mi az ösztön s a szenvedély s a szenvedés ködös, párás, mohó világa, paradicsoma és sivatagja, az tudja, mi a kétlelkűség, a diszharmónia, az egyensúlyzatlanság, az átmeneti korok kínja; ah, az tud sokat, amit csak az tud, aki azt átélte.

Mily óriási fölénye ez az életnek minden fogalmi tudás s szisztémákat kanyarító morfondálás fölött.

Térjünk át ezek után a kultúra korszakaira s azoknak nagy vezető eszméire. Ezek is megnőnek s vezető eszmékké izmosodnak a nagy szenvedésektől s a nagy reményektől. A szenvedések elkeserítenek s lázítanak s arra kényszerítenek, hogy keressünk kiutat belőlük s hogy nézzünk szét szabadulást s boldogulást biztosító fölfogások s elhelyezkedések után. A szenvedés megpuhít s az emberek szívesen válnak meg a régi állapotoktól, sőt szenvedélyesen törtetnek az elizium igérvényei felé. Ettől az életvágytól s kíntól nőnek meg s izmosodnak meg az eszmék s lesznek vezető eszmékké. Mint

ahogy vannak évszakok szerint virágok s mint ahogy éjsötétségek mérve szerint gyulladnak ki a csillagok, úgy fakadnak az érzések s a szenvedések mélyéből a korszerű eszmék s viszik előbbre az emberiséget.

Azért oly fontos az egyes ember életére nézve is, hogy rendben legyen a lelke s hogy alkalmazkodjék nézeteiben s felfogásában azokhoz a nagy valóságokhoz, melyek rendet, egyensúlyt s harmóniát teremtenek meg benne s melyektől bízó s készséges s énekes lesz a lelke. Belső lelki világunknak is van napja, az a hit s a szeretet, mely által Istenbe kapcsolódunk s melytől a nemes s lelkes érzések forrásai fakadnak ki bennünk. E nélkül nincs megnyugvás és öröm, s az ember oly művész, kit csak sötétségek illetnek s bár érzi illetéseiket, tőlük inspirációt sohasem kap. Legkevésbbé kap épen arra a boldogító művészetre, mely a természeti adottságból, a test és vér és ész szerinti emberből Isten-képet faragjon.

Az alakítás géniusza ugyan nem hagyja el így sem az embert, s ihletétől farag fát és követ, olvaszt ércet s rímel színeket, vonalakat és szavakat. A kőből Akropoliszt és kölni dómot, a márványból Apollót és Mózest, a színek foltjaiból Madonnákat teremt, az érceket kelyhekké s a hangokat angyali melódiákká olvasztja. Azonban végzetessé s tragikussá akkor válik e hivatás, ha a legnagyobb föladattal szemben mond csődöt, vagyis ha a szépséget, az ihletet, a meleget s az örömöt nem tudja megszólaltatni a valóság, az érző s küzdő lélek életében, az ember saját öntudatában.

Pedig kőnél, fánál, festékbödönyöknél megállni nem szabad, hanem át kell innen menni a lélekidomítás s a lélekkitüzesítés s a lélek-boldogítás művészetére. Ezt annál is inkább, mert minden szépművészet voltaképen csak szimbolikus valami s tulajdonképen a lelki szépségek kinyilatkoztatása. A szépség s az öröm, mely fán, kövön s vásznon elömlik, úgyis mind a lélekből fakad s annyira lelki, hogy csak lelkekhez szól, kik valamiképen kongenialisak. Ezt örömmel kell konstatálni s eligazító s tájékoztató elvvé emelni. Igy a szépség-kultúra s a szépség kultusza, ha jól indul, voltaképen a lélek s annak harmonizálása s tökéletesítése felé fordul.

Igy a lélek s a belső világ már nemcsak fogalom és gondolat, hanem eszmény lesz, mely szeretettől nyerte tüzét s annak hevétől sugároz ki meleg lelkesítést.

Meglepő már az is, hogy a léleknek az az érzéke a szépség s a harmóniák iránt mennyire differenciált s egy irányba eligazodott lehet, s hogy míg a művészet egyik ágában fel-

tűnően finom, addig más tekintetben durva, sőt állatilag érzéketlen lehet. De hát ennek azt a magyarázatát adhatjuk, hogy az életerő s az alakítási energia egy irányba sodródott, s így a figyelem s az érzék is egyoldalúlag kötődött le. Az azonban már szinte érthetetlen, hogy művészek, kik kőben, fában, színben, hangban remekelnek, mennyire barbárok lehetnek saját belső lelkiségük s erkölcsi karakterük alakítására nézve. Ők, a harmóniák mesterei, állatok s malacok lesznek. Ők, a szépség s a formák tisztaságának ihletettjei, piszkos és szertelen s épen azért szerencsétlen életművészekké szerelődnek le. Nagy művészek s szerencsétlen emberek! Művészek az anyag s a test formálásában s neveletlen kontárok saját lelkiviláguk fölemelésében s meglelkesítésében. Itt a szépség s a művészet voltaképen nem lesz igazi kultúrává, mert kultúrának nem mondhatunk oly életet, mely az ideálok uralmának csak korlátolt szuverenitást biztosít, amikor pedig az ösztönök pásztorórát követelnek, azokat mindenestül pokolba kergeti.

Ezekre csak Verlaine versét alkalmazhatom: «dans la brute assoupie un ange se réveille», az angyal — ezek művészetének angyala — akkor ébred, amikor a barom elalszik; s bizonyosan megfordítva is lesz, hogy amikor a barom fölébred, akkor az angyalnak nyoma vész, a barom pedig szabadon csörtet.

Sokszor gondolok Verlaine versére, mikor művészekről, főleg mikor a színművészet egyik-másik életkontárjáról van szó, azokról az életrajzírók szerint «tiszta, nagyszabású karakterekről, kik azonban az életben vad, brutális ősemberek» voltak. Ezeknél ugyanis az érem egyik oldala az volt, hogy Shakespeare-t könyv nélkül tudták s annak komoly művészetét a publikummal megismertetni is akarták, de az érem másik oldala az volt, hogy brutalitásuk három asszonyt is a föld alá vitt s «annak a 9—10 gyermeknek, kiknek életet adtak, élete anyjukéval együtt abból állt, hogy reszkettek, éjjel-nappal reszkettek, míg végre szegény, gyenge asszony belefáradt s elment pihenni örökre. Pár év alatt a gyerekek is kikéredzkedtek lassan, egyenkint az anyjuk mellé».

Nos és azokra a divákra — szintén művésznők — kár is reflektálnom, kik — s itt megint idézek — mint «geniális bár, de temperamentumos s mosdatlan szájú asszonyok» s perditafélék a művészet óráit pásztorórákkal édesítik s a közfelfogásban a művészetet prostituálják.

Ezeknek művészete úgy viszonylik a lelkiséghez, mint a civilizáció a kultúrához; egyiknek sincs lelke. Lelki kultúra nélkül a művészet is üres, lelketlen, sőt profanizáló farizeizmus lesz.

Nagy munkára van szükségünk, míg e lápokból kiemelkedünk. Nevezetesen pedig szükségünk van arra, hogy az igazi lelki kultúrát becsüljük s mindent piszoknak s szentségtörésnek nézzünk, ami azzal ellenkezik, bármilyen brute assoupie tör is ellene.

Szükségünk van nevezetesen arra a lelki finomságra, hogy meglássuk s megérezzük a nagy tartalmakat is, melyeket a belső világnak szépsége nyujt s hogy azokat élvezni is tudjuk. Mert annak, hogy a belső világalakítás oly keveseket vonz s akiket vonz, azokat sem köti le végleg, az is az oka, hogy az ember a festett s a faragott képben s a zeneszerzeményben nagyobb tartalmat lát mint a szép, csengő s boldog lélek állapotaiban. Ez azért van, mert nem tudja élvezni a lelki tartalmakat, a hívő lélek fölséges derűjét, az Isten-szeretet melegét, a szív békéjét s az örök élet vigasztaló titkát. Már pedig nekünk úgy kell tudnunk saját lelkünkbe nézni, mint akik egy kedves arcot látnak, mely a nagy boldogító titkot rendesen csak sejteti s csak néha láttatja. Meg kellene látnunk belső arcunkon azt az édes mosolyt, mely még nem kész, de már bontakozik s inkább még csak kikezdése annak az édes, derűs mosolynak, mely Krisztus arcáról való s onnan atyafiai lelkén tükrözik.

Igen, mi még nem tudjuk élvezni az igazi életet, a lélek nagy tartalmát, — még barbárok vagyunk. Azért csikorog a világ is, mert még nincs azon a fokon, legalább a nagy emberiséget véve, hogy a neki való legnagyobb élettartalmakat szeretni, becsülni s élvezni tudja.

Ahhoz még sok idő kell s minél több ember, aki erről nemcsak szóval, hanem életével tanuságot tesz. Világító, meleg s boldog emberek kellenek, akik saját életüket meglelkesíteni tudják, akikben a hit s az erkölcs s az örök élet titka kigyúl és világít, akik egyéniségükkel s életükkel magyarázatul szolgálnak arra nézve, hogy az anyaszentegyház evangélium, hit s imádság fölött el miért mutat a lángoló s a sugárzó szent szívre!

A fogalom nem győzi s annak világossága csak amolyan vibráló lámpa világa, de a fogalmak napokká gyúlnak ki s életet győző hatalmakká lesznek a *nem-intellektuell*, a *nemracionális* elemtől, az *enthuziazmustól*. Pál apostolon látni, hogy ez a legnagyobb hatalom s hogy tudásnál előkelőbb, kutatásnál ingerlőbb, érvényesülésnél s gazdagságnál gazdagítóbb, a «supereminens scientiae caritas» (Efez. 3, 19.), a szeretet, mely égbe nyúl.

A középkori skolaszticizmus keletkezéséről.

(1927) [24]

Sokszor áldozunk tiszteletünkkel Társulatunk közgyűlésén Szent Tamás szellemének s ámulattal szemléljük a skolasztikus filozófiának fölséges dómját, melynek aztán nemcsak megbámulói, de megértői is akarunk lenni. Engedjék meg azonban ma nekem, hogy bevezetőmben most ne reflektáljak a műre, sem annak fölséges konstrukcióira, hogy ne emeljek ki egy-egy tételt belőle, hanem hogy figyelmüket irányítsam az akkori kultúrviszonyokra, melyek az európai szellemnek a skolasztikában megnyilvánuló ébredését jellemzik, s hogy rámutassak arra az ellenséges frontra, mely az akció és reakció elve alapján, magával szembe a keresztény filozófia nagyszerű frontját hívta a világba. Engedjék meg, hogy betekintést nyujtsak azokba a kohókba, hol azt a vasat olvasztották, melyből a skolasztika fegyverzetét hivatott kovácsok és konstruktorok kovácsolták. Biztatólag hat ugyanis ránk, ha ráeszmélünk azokra az okokra és hatókra, melyek a skolasztikát életbe hivták, hogy azután a harci zászlót Aquinói Szent Tamás lengesse meg győzelmesen a mi korunk fölött is s segítsen meg minket a mi szükségleteinknek megfelelő filozófiai munkálkodásra is.

A skolasztika tulajdonképen az aristotelesi gondolatok alapján való megtámogatása a keresztény világnézetnek s a hit nagyszerű világának az értelem fényével való megvilágítása. Hit és filozofálás sokáig pihent a nyugaton, mert mióta a szentatyák klasszikus kora lealkonyodott, onnan a VII. századtól kezdve csak itt-ott pislogott föl a «fides quaerens intellectum» szelid lámpája. Ez igény nem jelentkezett, vagy ha itt-ott mutatkozott is, mélyebb benyomást nem tett s nem váltott ki utóhatást. De a XII. s XIII. században megmozdult nyugaton a föld hatalmas lökésektől, melyek kétfelől jöttek: a mór Spanyolország felől mint aristotelesi filozófia mór és zsidó kiadásban, azután keletfelől úgy tengeren, mint szárazföldi úton a manicheusok, bogumilek, a lioni szegények s általában a szegénységi mozgalom alakjában. A manicheiz-

mus mint lét- és világ- és életgyülölet amint Ázsiában eredett, úgy másrészt könnyen visszhangra talált mindenütt, ahol szenvedő s elkínzott emberek nyomorogtak, volt légyen az az iga akár középkori feudalizmus, akár mozlim kényúri hatalom. A mozlimok közt tényleg voltak már akkor is a tekintélyt s minden felsőbbséget tagadó szekták, melyek a teljes szubjektívizmust vallották, s csak külső körülményeken mult, hogy a bolsevikieket 700 évvel meg nem előzték. Ezeknek gondolatai elvegyültek a manicheusok nézeteivel s elszivárogtak Massilia s Lyon görög eredetű népébe s onnan a toulouse-i grófságba s Itáliába is; — részben pedig a keresztes hadak nyomában is fölhatolhattak a középkori Európába. A keresztes hadak ugyanis sok mindenféle jót-rosszat hoztak magukkal s nézetekben is okoztak elváltozásokat. A XIII. századbeli szegénységi mozgalmat is valami nagy ellenszenv fűtötte a hatóságok s az egyház ellen, s mivel a feudális rendszer vasrekeszeit áttörni nem birták, hát patkányutakra indultak, s ijesztő pesszimizmusban nagy tagadássá lett hitvallásuk, mely végre is az emberiség s minden emberi élet és mű kiirtására törekedett.

Ez volt az egyik ellensége s veszedelme a XIII. század kultúrájának. A másik az arabs-zsidó filozófia volt, mely Spanyolország felől fenyegette a világot. Cordovában egyetemet alapított, hová a tudományszomjas ifjak — köztük a későbbi II. Szilveszter pápa is — eljártak, s csodálkozással teltek el a mór mathézis, a mór orvostudomány s építészet iránt, s keresztény érzületük s lelkületük, elsősorban hitük szembetalálta magát egy idegen s ellenséges kultúrával. E kultúra paizsán Aristoteles neve ragyogott, mely akkor még nem vonult be Európába, vagy csak kevéssé érvényesült a kereszténységben. Ez a mór kultúra fölényesen nézett túlra a Pyrenéken, ⟨hol⟩ a frank-germán erő parlaga terjengett, s életmódjának fölényével szinte megvetette s gyámoltalannak nézte a frank erőt, azokat az izmos medve-embereket, s lenézte az olasz histriókat, a nagy letünt római hatalom epigónjait.

Különben a Pyrenék jó kerítésül szolgáltak. Martell Károly s Cid lovag s Róland vitéz még a kerítés előtt állították meg a mór hatalmat, s buzogányaik csattogásától még soká visszhangoztak a Sierrák s a Pyrenék völgyei. De amit a Pyrenék meg nem akadályozhattak, a szellemi áramlatok átkelhettek a Pyrenéken is; gondolataik, nézeteik, tanaik nyugtalanságot keltettek s kapcsolatban a szegénységi mozgalommal s a feudális rendszer keménységeivel, az elnyomot-

tak elégedetlenségév el s a polgári társadalomnak a városokban való emelkedésével shatalomra való jutásával a népet az egyházi s világi rendből való emancipációra s lázadásra ingerelték.

Ez nemcsak a feudális urak elleni lázadás volt, hanem nagy támadás minden ellen, amit a keresztény kultúra hitt s nagyra tartott, melynek hátvédül a mór-görög műveltség affektált fölényessége állott.

Ide állt bele mint szellemi spanyol grand Szent Domonkos és gárdája világtörténelmi, szellemi mérkőzésre, közvetlenül a fölforgatott grófságok s a keresztény egyházak védelmére, de tulajdonkép a mór pogánysággal s a föld szellemével való párviadalra. A szegénységi mozgalommal megküzdött Szent Ferenc is, de ő nem filozófiával s thézisekkel, hanem élettel, az éneklő s a nem lázadó szegénység vallásával fegyverkezett. Szent Ferenc életreformátor és trubadúr volt, míg Szent Domonkos spanyol harcias típus, a támadó, védekező, visszafoglaló harcoknak zászlósa volt.

Szent Ferenc énekelt, Szent Domonkos nem énekelt. Szent Ferenc a bűnösöknek, a testvéreknek, a nővéreknek, ha gubbiói farkasok is voltak, hozott üzenetet, míg Szent Domonkos lázadókkal, gyilkosokkal, támadókkal állt szemben. Szent Ferenc fegyvere mégis csak a citera; ő is tartja Gioachino de Floris szavát: «quid verus monachus magis suum reputat, quam citharam». Szent Domonkos kemény fegyverzetben, nagy szellemi felkészültséggel, kemény, szigorú aszkezissel fölvértezve állítja sorba hadait. Ő tudja, hogy kikkel van dolga: a legkegyetlenebb fanatizmussal s világgyülölettel.

Ruhája fehér volt. Szent Bernát fölvette a fehér ruhát, mely akkor ellenkezést jelentett Clugnyvel s a hatalmas fekete bencés monostorokkal szemben. Szent Domonkos is fehér lett és szegény, de nála a szegénység nem volt az életreform siboletje, mint Szent Ferencnél.

S még a dominikánus kolostorok elhelyezkedése is Rómában a harcias, nagy programmot láttatja. Fönt az Aventinón a német római Otto császárok Burgjai s várai közt állt a Santa Sabina kolostora, Szent Domonkos első római háza és vára; lent a városban pedig a Santa Maria Sopra Minerva nevű, mely magában véve is jelzi a szellemi orientációt: «a Minerva fölött álló Szűz Mária»! A Szent Szűzről nevezett templom és kolostor, Minerva templomának romjain, a görög bölcseség istennőjének szentélyén emelkedett. Minerva, ki baglyot és kígyót szeret, s a Szent Szűz, ki a kígyót tapossa

s maga is az Isten galambja. Minerva kígyót tart kezében, a Santa Maria pedig rózsafüzért. Szent Domonkos a rózsafüzért vette a Szent Szűztől. hogy alázatos legyen s imádkozó legyen, s hogy azután dolgozva és elmélyedve a filozófiában, fóliókból s kódexekből, katedrákból s szószékekből rakjon erős védvárakat, hogy a kereszténység ellenségeit megalázza.

Ez a szellemi orientáció a maga fölényével s presztizsével, harcaival s sikerével imponált az ilyenhez nem szokott akkori Európának. Ámultak, bizakodtak, hódoltak. Egész nyugaton a kolduló rendek szelleme s győzelmes térfoglalása a kereszténység megújulását jelentette. Nem volt ennél nagyobb esemény; nagyobb érdeklődést semmi sem váltott ki. A germán-frank őserő ébredni kezdett a szellemi téren is. Már nem mentek egyetemre Cordovába; minden Párizsba özönlött, hol a skolasztikus filozófia győzelmes zászlaját a «Princeps scholae», Szent Tamás lengette.

Tiszteljük s szeressük Szent Tamást mint sugárzó elmét s mint szent, istenes embert! Gondoljunk arra a nagy korra, mely dómokat épített s skolasztikus rendszereket konstruált, s gondoljunk arra a kooperációra, mely abban nyilvánult, hogy a hatalmas doktorok filozofáló erőkifejtéseit a szigorú dominikánus rendnek imádkozó férfi- és női-kolostorai támogatták; a női-kolostorok is.

S e helyütt jól esik megemlékeznem arról, hogy épen Szent Tamás fénykorában virult a dominkánus rendnek egyik legszebb virága a Nyulak szigetén, Árpádházi sz. Margit. Szent Margit meghalt 1270-ben, Szent Tamás pedig 1274-ben. Mint ahogy művészi virágdísz keretezheti a filozófiai pergament lapokat: úgy képzelem, hogy Szent Margit lelke, imája s aszkézise segítette a küzdő dominkánus, hadat s annak élén a zászlós Szent Tamást; az író s vitatkozó Frater Tamást az imádkozó Soror Margit. Képzeletben látok aranyhidakat Margit-sziget és Párizs, a margitszigeti templom szentkeresztoltára, mely előtt gyökeret vert a Soror Margit lába, és a párisi dominikánus iskola katedrái közt. Kell, hogy ez a kapcsolat manapság is meglegyen, nem ugyan Margit-sziget és Párizs közt, hanem Magyarország s a magyar Szent Tamás-Társulat s Szent Tamás közt. Az oltárok s a katedrák elpusztulnak, de a Summa most is világít s buzdít arra, hogy mi is a keresztény világnézet problémáinak oly összefoglalásán dolgozzunk, melyet a kor szükségleteinek megérzése indít meg, s hogy azt oly sikerrel dolgozzuk föl, amilyennel Szent Tamás tudott hajdanában az akkori pogánysággal szembeszállni.

A kiadó jegyzetei.

1. — 1. lap: *Horror causae finalis* megjelent az «Uj Magyar Sion» 1884-i évfolyamában 420. kk. ll.

2. — 63. lap: *Realizmus vagy idealizmus?* megjelent a «Bölcseleti Folyóirat» 1886-i (I.) évfolyamában 281. kk. ll. Az az értekezés, melyre a 63. lap utolsóelőtti bekezdésében utalás történik, Damián Péter «Realizmus vagy idealizmus» c. értekezése ugyanabban a folyóirat-kötetben 67. kk. ll.

3. — 79. lap: *A causa formalis győzelme a modern természetbölcselet fölött* megjelent a «Bölcseleti Folyóirat» 1888-i évfolyamában 576. kk. ll.

4. — 105. lap: *Az érzékek realizmusa* megjelent a «Bölcseleti Folyóirat» 1889-i évfolyamában 431. kk. ll. A dolgozat, melyre ennek az értekezésnek elején utalás történik, a «Realizmus vagy idealizmus» című; lásd fönn 63. kk. ll.

5. — 120. lap: *Hogyan lett a világ?* megjelent a «Katholikus Szemle» 1890-i évfolyamában 114. kk. ll. — Nendtwich Károly, aki ellen ez a dolgozat irányul, a műegyetemen a kémia tanára volt és meghalt 1892-ben. Cikke megjelent a «Budapesti Szemle» 59. kötetében (1889) 321. kk. ll. ezzel a címmel: «Hogyan lett a világ». A szerző már előbb a «Magyar Sion» 1889-i évfolyamában 739. kk. ll. valamivel élesebb hangon visszautasította Nendtwich okoskodásait. — A 130. lapon olvasható meggondolás, mely a jézustársasági iskolához tartozó skolasztikusok között ma is használatos, mathematikai szempontból nem egészen exakt. Erre az érvre a theizmusnak azonban nincs is szüksége, amint kitűnik a szerző gondolatmeneteiből is.

6. — 132. lap: *A gramm és méter győzelmi útja* megjelent a «Bölcseleti Folyóirat» 1891-i évfolyamában 305. kk. ll. — Az itt kifejtett gondolatok kiegészítését adja ennek a kötetnek 170. k. lapja.

7. — 147. lap: *A szabadakarat és a testmozgási mechanizmus* a szerzőnek az Aquinói Szent Tamás Társaságban 1894 jún. 14-én tartott székfoglalója; megjelent a «Bölcseleti Folyóirat» 1894-i évfolyamában 464. kk. ll.

8. — 159. lap: *A lélek létének empirikus bizonyítása* megjelent a «Magyar Sion» 1903-i évfolyamában 481. kk. ll.

9. — 172. lap: *Az evolució erkölcstana* megjelent a «Magyar Sion» 1904-i évfolyamában 481. kk. ll. — Ez az első dolgozat, mely a «Magyar Sion»-ban Prohászkának saját neve alatt jelent meg (előbb dr. Pethő jelzéssel írt).

10. — 179. lap: *A philosophia perennisről* megjelent a «Hittudományi Folyóirat» 1912-i évfolyamában 433. kk. ll.

11. — 182. lap: *Az én filozófiám.* — Prohászka a Magyar Tudományos Akadémiában 1910 ápr. 11-én tartotta híres székfoglalóját, mely külső okból itt nem jelenhetett meg: «Az intellektualizmus túlhajtásai. Székfoglaló értekezés Prohászka Ottokár l. tagtól. Budapest, 1910. Kiadja a Magyar Tudományos Akadémia. (70 lap.)» A nagy föltűnést keltő értekezést a «Magyar Figyelő» 1911-i (I.) évfolyamában (404. kk. ll.) «Prohászka Ottokár filozófiája» címen bírálgatta A. B. (Alexander Bernát), és nevezetesen védelmére kelt a «megtámadott intellektualizmus»-nak. Prohászkának ez a dolgozata feleletképen megjelent a «Magyar Figyelő»-nek ugyanabban az évfolyamában 509. kk. ll. Nagy értéke abban van, hogy világosan összefoglalja a székfoglaló alapgondolatait, és igen határozottan kifejezésre juttatja sajátos álláspontjának néhány jelentős gyökérszálát. A székfoglaló gondolatait egyébként kimondják, kifejtik és megokolják a 12., 15., 17., 19., 20., 23. számú értekezések is.

12. — 192. lap: *A lényegismeret Bergson tanában és a régi filozófiában* a Magyar Filozófiai Társaság 1912 jún. 3-i ülésében felolvasott székfoglaló; megjelent a «Hittudományi Folyóirat» 1912-i évfolyamában 393. kk. ll.

13. — 209. lap: *A philosophia perennis és egyéb filozófiai irányok* az Aquinói Szent Tamás Társaság 1914-i márc. 7-i közgyűlésén mondott megnyitó; megjelent a «Religio» 1914-i évfolyamában 225. kk. ll.

14. — 215. lap: *A valláspszichológiáról* az Aquinói Szent Tamás Társaság 1915 márc. 6-i közgyűlésén mondott megnyitó; megjelent a «Religio» 1915-i évfolyamában 161. kk. ll.

15. — 223. lap: *Az objektív idealizmus* megjelent a «Budapesti Szemle» 1915-i évfolyamában 320. kk. ll. és külön mint az «Olcsó Könyvtár» 1778—1779. füzete. — A 235. lapon az van mondva: «A Gondviselést nem lehet beugratni minden fizikai hiány pótlására»; igen, mert a Gondviselés az igazságszolgáltatás művét csak az örökkévalóságban fejezi be; tehát nem szabad azt várnunk, hogy már e világon, a természetben és történelemben mindenütt, teljes mértékben érvényesüljön.

16. — 241. lap: *A világnézet lélektanáról* az Aquinói Szent Tamás Társaság 1916 márc. 23-i közgyűlésén fölolvasott megnyitó; megjelent a «Religio» 1916-i évfolyamában 273. kk. ll. A dolgozat, melyre a bevezetésben hivatkozás történik: «A bölcselet és világnézet művészi elemei» Mészmer Józseftől; megjelent a «Religio» 1916-i évfolyamában.

17. — 254. lap: *Ismeretelméleti és gyakorlati idealizmus* az Aquinói Szent Tamás Társaság 1917 márc. 7-i közgyűlésén elmondott megnyitó; megjelent a «Religio» 1917-i évfolyamában 161. kk. ll.

18. — 260. lap: *Vallásosságunk stílusai* megjelent az «Élet» 1917-i évfolyamában 866. kk. ll.

19. — 264. lap: *Értelmi észrevevés és intuíció* megjelent a «Religio» 1918-i évfolyamában 249. kk. ll. (Aquinói Szent Tamás-társasági megnyitó.)

20. — 271. lap: *Az intuíció lényege* megjelent a «Religio»

1921-i évfolyamában. (Aquinói Szent Tamás-társasági megnyitó.)

21. — 278. lap: *A tudomány immanens korlátai* megjelent a «Religio» 1922-i évfolyamában 1. kk. ll. (Aquinói Szent Tamás-társasági megnyitó.)

22. — 285. lap: *Lélek-keresés és lélek-megtapasztalás* megjelent a «Religio» 1923-i évfolyamában 85. kk. ll. (Aquinói Szent Tamás-társasági megnyitó.)

23. — 296. lap: *Ész és szív* megjelent a «Katholikus Szemle» 1925-i évfolyamában 321. kk. ll.

24. — 305. lap: *A középkori skolaszticizmus keletkezéséről* az Aquinói Szent Tamás Társaság 1927 márc. 7-i közgyűlésen mondott megnyitó; megjelent a «Religio» 1927-i évfolyamában 1. kk. ll. mint postumus dolgozat.