

BÜNTÁRS-E A PHILOSOPHIA ?

«Erkölciség szabadakarat nélkül» cím alatt megjelent műve-
met az a megtiszteltetés érte, hogy az «Erdélyi múzeum-egylet»
philosophiai szakosztályán dr. Szász Béla, a kolozsvári m. k. tudomány-
egyetemen a philosophia ny. r. tanára, foglalkozott vele és abban elég
terjedelmes, tudniillik 37 lapnyi bírálatot olvasott fel róla. A felől
tehát nem panaszkodhatom, hogy nem tekintélyes ember szólott hozzá.
Azt sem mondhatom, hogy felületesen, egy két szóban bánt el vele,
mert dolgozata az ellenkezőről tanuskodik: úgy hogy ha különben
nem volna okom a panaszra, e figyelméért csak köszönetemet nyilvá-
níthatnám. A szerzőre nézve valóságos szerencse, ha műve tüzetes
bírálatban részesül, mivel az alapos, az igazságos, a méltányos bírá-
latból okulást meríthet. Az ember nem tudhat mindent és így jó néven
veheti, ha a nála tudósabbak valami okosra megtanítják. Így fogom
én fel a bírálat tisztét: úgy hogy örültem volna, ha a dr. Szász
Béla bírálatában a fentebb elősorolt kellékekkel találkozom.

Hogy ez örömben nem részesültem, annak alkalmasint az az oka,
hogy dr. Szász Béla más philosophiai iskola híve mint én s rendsze-
rének igazságába vetett hite sokkal elfogultabbá tette, mintsem hogy
az övével ellenkező álláspontú szerző iránt, hagyján méltányos, de csak
igazságos is tudott volna lenni. Én ugyanis az empiricus iskola híve
vagyok, ő meg az idealisticusé. Én a tények világában élek, ő meg
az eszmék birodalmában. Én az egyenkinti dolgokról akarok föl-
emelkedni az általánosakra, ő meg az általánosokról kíván leszállni
az egyenkintiekre. Az én módszerem az összerakó, az övé meg az
elemező. Ily különböző szempontból nézvéen s fogván fel mindketten
egy és ugyanazon dolgot: nagyon természetes, ha eltérünk egymástól,
ha mindenikünk más más eredményre jut; de ha ez a kiindulási pont
különbözőségénél fogva nem is lehet másként: azért elismerhetné

birálóm, hogy — habár más úton is — ép úgy az igazság megismerésére törekszem, mint ő, s ezt ép abból a célból, tudniillik az emberiség közjava előmozdítása céljából cselekszem, mint ő.

Azon sem csodálkozom, ha mindkettőnk a saját álláspontját tartja helyesnek s azt körömszakadtáig védelmezi. Tudom ugyan, hogy dr. Szász Béla minden okoskodásom daczára sem változtatja meg álláspontját, mert velem együtt túl van azon a koron, a melyben a meggyőződés változtatható: ennél fogva ha mégis megkísérlem nézeteim igazolását, ezt nem azon szempontból teszem, hogy ötet ügyemnek megnyerjem, hanem egyedüli célom az, hogy magamat vádjai alól kitisztazzam s azon gyanusítását, hogy bölcsészetem az emberi nyomorok és bűnök előidézésében czinkostárs, határozottan visszautasítsam.

A philosophiában nincs igazhitűség és eretnokség, ennél fogva nagyon különösnek találom, ha a különböző rendszerek hívei olyan ellenséges érzületet táplálnak egymás iránt, mint a minő a vallás terén a tételes hitczikkekekhez ragaszkodók s a szabadon gondolkodók között mutatkozik. Ha ez ellenséges viszonynak a vallás terén van is értelme, a hol mind a két fél az igazság kútfejeül a bibliára hivatkozhatik, de a philosophia terén csakugyan nincs, mert itt az igazságot nem valami külső mértékhez szabják, hanem önnön magának kell maga mellett tanubizonytságot tenni. A philosophia nem kérdi, hogy ki minő úton jutott az igazság birtokához, neki az teljesen közömbös, hanem csak azzal törődik, hogy igazság-e az, a mit valaki igazság gyanánt árul. És mégis azt tapasztaljuk, hogy némely philosophiai rendszereket gyanusítanak, veszedelmesnek bélyegeznek s követőik ellen a közönség szenvedélyét igyekeznek felgerjeszteni. Ilyen veszedelmesnek kikürtölt rendszernek tartják az empirismust, a positivismust, mint a melyek az ismeretelmélet terén anyagelvűségre s istentagadásra, az erkölcsiség terén pedig gyönyörvadászatra s önzésre stb. vezetnének. Lám az én birálóm is mily hosszasan s lármásan húzza rendszerem felett a vészharangot s mennyire igyekszik a közönség szenvedélyét ellenem zúdítani, oly veszedelmes nézetnek tüntetvén fel azt, mint a mely nagyban közreműködik az emberi nyomorok és bűnök létrehozatala és szaporításában. Rendszerem kárhóztatásában kifejtett összes nézeteit röviden összefoglalva, így körvonaloZHATNÁM: *Ez a tan veszedelmes az erkölcsiségre: tehát nem lehet igaz.*

Jóllehet: azt az állítást, hogy tanom az erkölcsiségre nézve vesze-

delmes, tehát nem igaz, kifogásolhatnám, jóllehet mondhatnám azt is, hogy az igazság kérdését a hasznosságától függetlenül kéne eldönteni, jóllehet hivatkozhatnám a történelemre, a mely azt tanúsítja, hogy az igazság ellenzői mindig a veszedelmesség vádját hozták fel a nekik nem tetsző nézetek hirdetői ellen s tanaikat nem restelték volna vérökbe vagy a máglyák tüzebe fojtani: de nem teszem, mert hiszen Szász Béla épen ez állításával tanúsítja fő erkölcsi elvemnek, a hasznosság elvének igazságát. Mert midőn bírálóm az igazság megismertető jelévé a hasznossági szempontot teszi: azzal hozzám közeledett s beállt ő is a pozitivisták táborába. Már azon kérdéshez, hogy mesterével, Kanttal, hogyan intézi el az ügyét, a ki az erkölcsi ítélethozatalnál a hasznossági szempontról tudni sem akar, — nekem egyáltalán semmi közöm. Én beérem azzal, hogy bírálóm egy gyékényen árul velem. Hiába tiltakozik ugyanis elméletileg a leghatározottabban a hasznossági elvnek legfőbb erkölcsi törvénynyé tevése ellen, ám azért a gyakorlatban mint a fentebbi példa mutatja, ő is kénytelen ez elv pártolói közé sorakozni.

Bírálóm főleg három dolgot tart művemben helytelennek: ismeretelméletemet, legfőbb erkölcsi elvemet s a szabad akaratnak felfogását s e nézetét igyekszik hosszas bizonyítgatásaival igazolni, a midőn a csattanósság kedvéért — sokszor egyes kikapott részleteket állít egymással szembe, hogy az által következetlenségemet s ellenmondások állításaimat feltüntesse. Ez a mesterfogás sokkal ismeretesebb ugyan, mint hogy vele hosszasan foglalkoznunk érdemes volna, de mivel a közönség szeméit kápráztatja s annak kellemes szórakozást szerez s az ismeretlen mű szerzőjét nevetségessé lehet általa tenni, a hatást vadászó bírálók örömet kapnak rajta. Majd alkalom adtán bemutatok bírálónk ilyetén elméskedéséből egynehányat.

Dr. Szász Béla azért tartja helytelennek ismeretelméletemet, mert «minden ismeretet, a tapasztalatból eredeztet, még pedig a nélkül, hogy a *psyche*, habár csak formai elemeket is szolgáltatna magából a megismerés megalkotásához és öntevő műveleteket végezne ismeretanyagának feldolgozásában». Már hogy ez ismeretelmélet helytelen-e? azt alkalmasint nem mi döntjük el, mert hiszen a mióta csak a philosophia az ismeret eredetét kutatni kezdette, mindig két tábor állt egymással szemközt, egyfelől azok, a kik minden ismeretünket a tapasztalatból származtatták s másfelől azok, a kik annak, ha nem is nagyobb, de szerintök értékesebb részét velünk születetteknek állították. A velünk születetteknek állított eszmék nagy részéről azonban lassanként kiderült,

hogy a tapasztalatból eredtek, úgy hogy Kant utóljára is csak az u. n. szemléleti formákat — tér- és idő- s gondolkodási formákat, mennyiség-, minőség-, viszony-, módosulat- s észformákat, világ, létek, isten-, — tartotta elménk eredeti tulajdonaiul. Ámde mivel a szemléleti és gondolkodási formákról maga Kant is elismeri, hogy érzéki tartalom nélkül üresek, hiábavalók, az ész formáiról pedig, hogy azok az ismeretnek nem alkotó, hanem csak rendező elemei; és mivel a tapasztalati iskola hívei kimutatják, hogy a lélek sajátjaiul mondott elemek a tapasztalat útján szerezhetőek, hogy ismeretünknek mind tartalma mind alakja együttesen a tapasztalatból ered, hogy azok nemcsak a gondolatnak, hanem egyúttal a valóságnak is formái: azt hiszem dr. Szász Béla hibáztatása daczára is megmaradhatok ismeretelméletem mellett. Ugy hogy ha Szász Béla azzal vádol, hogy ez ismeretelméletet csak azért választottam, mert ez már eleve kizárja azon tételeknek lehetetlenségét, a melyeknek czáfolására vállalkoztam, ez eljárásomat mindenki csak helyeselheti, mert legalább következetességre mutat, a felvett alapból folyik a következmény; míg ellenben, ha Kant ismeretelméletét fogadom el, s mégis az akarat szabadság ellen nyilatkozom: akkor méltán süthetné rám a következetlenség bélyegét, mert abból meg az akarat szabadság elve folyik. Ha Kant nem választja külön az ismeret anyagi és alaki részét s ha ez alakit nem tartja a jelentékenyebbiknek: soha nem jut az akaratszabadság tanához, mint ezt művemben kimutattam.

Fontosabbnak látszik az az ellenvetése, hogy szerintem a psyche (mondjuk magyarul: lélek) semmi öntevő műveleteket nem végez az ismeret anyagának feldolgozásában. Ámde ha meggondoljuk, hogy a pozitivista, rendszere alapján, egyáltalán semmit sem tudhat a lélek mivoltáról, természetéről: akkor nem követelhetjük tőle, hogy annak működéséről, az ismeret előállításánál lejátszódó szerepléséről számot adjon. Ha az idealista e tekintetben többet tud az empiristánál: álljon elő vele, tanítson meg rá bennünket, nagyon le leszünk neki érte kötelezve. Ámde maga Kant a leghatározottabban kijelenti, hogy az *alapállományról* (substantia) nemcsak a jelenben semmit nem tudunk, hanem elménk alkotásánál fogva egyáltalán soha nem is tudhatunk. Szerinte a lélek-világ, isten fogalma ismeretünknek sem alkotó, hanem csak rendező elemei. A gyakorlati ész követeli ugyan a nekik megfelelő tárgyak létezését, de azt mindenki elismeri, hogy még abból, hogy az ész valaminek a lételet követeli, annak valóságos létele egy-

általán nem következik. E szerint ha az idealista sem tud többet az empiristánál a lélek létezéséről, mineműségéről, tulajdonságairól, nagyon különösnek találom azon eljárását, hogy az ismeret elő állásánál véghezvitt tényleges működéséről követel az empiristától felvilágosítást. És ha ő a lelket e jelenetnél szerepelteti, méltán kérdehetjük tőle, mi okon, mi jogon teszi ezt, hogyan tudja, hogy mit csinál az a valami, a minek sem létezéséről nem bizonyos, sem mineműségéről nem lehet neki semmi tudomása. Azzal egyáltalán nem magyarázunk meg valamely tüneményt, ha azt holmi ismeretlen és soha meg nem ismerhető ok működésével igyekszünk megfejteni. Az ily eljárással az ismeretlen továbbra is csak ismeretlen marad. Kényelmes eljárás az ilyen, az igaz, de tudományunkat nem viszi előbbre, ott vagyunk vele, a hol a mádi zsidó.

Egyébiránt nincs is arra semmi szükség, hogy a lélek — ez ismeretlen valami — tevékenyen avatkozzék be az ismeret előállításánál. Mert ha ez megtörténék, mi biztosít bennünket arról, hogy igazság lesz közreműködésének eredménye. Az igazság ugyanis nem egyéb, mint a tényeknek megfelelő állítás. No most már ha az elme nem egyszerűen átveszi a természetből a tényeket, hanem azokhoz némi alkotó részeket vegyít a magából vagy pedig a tények összeköttetését megváltoztatja; akkor az elme állítása nem felel meg a valóságnak s így nem igazság a mit mond.

A tapasztalati bölcsésznek tehát le kell tennie arról, hogy az öntudat tényeit, az elme tüneményeit, a közönségesen lelkieknek nevezett jelenségeket valamely alapállomány (Szász Béla szerint lényeg, substantia) működéséből magyarázza. Mivel neki az alapállományról általában és így sem az anyag, sem a lélek alapállományáról tudomása nincs, nem mondhatja sem azt, hogy az anyag hozza létre az elme tüneményeit, vagy más szóval az öntudat jelenségeit, sem azt, hogy ezek a léleknek — mint alapállománynak — működése által idéztetének elő. A miről az empirista nem tud semmit: arról nagy bölcsen hallgat. Ugy hogy hiába szólít engem arra fel Szász Béla, hogy magyarázzam meg neki, miképen válnak a külvilág hatására az idegvégekben előálló s rajtok végigszaladó mozgástünemények az agyban öntudati tényekké: ezt én neki meg nem mondhatom. Hej, ha megmondhatnám, hires ember válnék belőlem s elénekelhetném: *exegi monumentum aere perennius*. De biz ezt sem én, sem más ez idő szerint, sőt tán jövőre sem mondhatja meg. Egyébiránt e tudatlanságomat

nincs mit szégyenelnem, hiszen ha a kérdés másik oldalát vesszük, ő is egyenlő tudatlanságban leledzik velem. Ő meg s vele együtt az összes idealisták viszont azt nem tudják megfejtteni, hogy a gondolat, ez a par excellence lelki jelenség, mint hathat a testre, miként idézhet elő mozgást az idegrendszerben s annak közvetítése folytán az egész testszervezetben. E szerint, ha mi nem tudjuk megmondani, minő úton-módon változnak által a testi tünemények lelkiekké, öntudatosakká, ők meg azt nem fejthetik meg, miként változnak át a lelki tünemények testiekké. E szerint e tekintetben nincs egymásnak mit szemre hányunk. Egyébiránt a két tüneménynek csakis egyetlenegy megfejtés módja lehet, a ki a léleknek a testre hatását megfejt, az a testnek a lélekre való hatásáról is számot adott. Ha tehát ő tudja az általam kérdezett tünemény megfejtésmódját: ne késsen előadásával, nagyon lekötelezi vele nemcsak saját elvtársait, hanem ellenfeleit is.

Az empirista tehát lemond azon kényelmes magyarázatmódról, a melyet Szász Béla követ, hogy egy ismeretlen lénynek működéséből származtassa le öntudatunk minden nemű tényeit. Neki csakis a tüneményekről lehetővé tudomása, ezeket ott vizsgálja, a hol jelentkeznek, tudniillik az idegrendszer működésében. Az ellen, a mint szavaiból kivehettem, neki sincs kifogása, hogy az olyan fogalmainkat s ismereteinket, a melyek a valóságnak csak mintegy másolatai, a tapasztalatból eredtetjük, hanem azt már erősen kifogásolja, hogy azon fogalmaink és eszméink, a melyek már nem a valóságnak másolatai, hanem mintegy megvalósításra váró minták, vagy mint ő nevezi: eszmények, a tapasztalatból eredhetnének. Ámde kimntatható, hogy mindkét fajta fogalmaink egy és ugyanazon módon származnak: mindegyik csak a külső tapasztalatoknak másolatai. Ám vegyük általános, vagy más szóval nemi fogalmainknak származásmódját. A nemi fogalmak az egyéni fogalmaknak, vagy képzeteknek származékai. Egy egyéni tárgy bizonyos erősen körvonalozott, minden részeiben határozott és világos képzetet szül elmémben. Ilyen például házi kutyánkról szerzett képzetem. Ha most már több kutyát látok, a melyek egyes részleteikben szerfelett eltérnek egymástól; ezekről mindmegannyi külön képzetet kapok. De mivel e különböző képzeteknek csak bizonyos részei egyeznek meg egymással, ez egyező vonások ugyanazon idegeket hozván mozgásba, az újabb benyomások folytán mindinkább kidomborodnak, mert mindegyik újabb hasonló vonás

mintegy megerősíti a régit, míg az ellenkező benyomások ellenben eltörlik egymást: ennélfogva lassankint oly képzetem támad a kutyáról, a mely egyénileg egyre sem illik ugyan, hanem általában mind egyiknek visszatükröztetője. Az ily fő vonásaiban határozott, részleteiben elmosódott kép a kutya általános képzele s ezt nevezzük fogalomnak, s hogy annál inkább emlékezetünkbe szögezzük, valamely jellel látjuk el, a mi közönségesen valamely szó, az illető tárgy neve szokott lenni. E név és általános kép, azután elménkben oly páros képzetet alkot, a melyek közül mihelyt valamelyik felidéződik, a másikat nyomban felidézi maga után. A kutya nevééről annak képzele jut eszembe, még pedig eleintén határozatlanul s csak ha határozottabban akarom felidézni: akkor elevenül meg mindinkább a kép, de ez már nem a kutya általános, hanem valamely általam megfigyelt s megjegyzett egyéni kutya képe fog lenni.

Az általános fogalom ilyenén képződésmódja szolgál alapul az úgynevezett mintafogalmak képzésére. A mintafogalmak alatt olyan fogalmakat értünk, a melyek habár a valóságból merítvők, de azért szorosán egyetlenegy való tárgyra sem illenek rá, mert azoknál tökéletesebbek. A tökéletes kör fogalma például szintén csak az egyes megfigyelt körök alapján állott elő bennünk, jóllehet tökéletes kört a valóság egyetlenegy tárgyán sem észlelünk. Ámde a valóságos körök egyike itt, másika amott tökéletlen s így e tökéletlenségek eltörlik egymást, vagyis arra a gondolatra jövünk, hogy e tökéletlenségek a kör természetéhez nem tartoznak, hanem csak esetleg származtak azon anyag minősége folytán, a melylyel a kör képezte-tett. E gondolat annál inkább fakadhat elménkben, mivel az egyik anyagból kevesebb hibával bíró, vagyis tökéletesebb kört lehet képez-nünk, mint a másikból. Ha tehát e tökéletlenségektől, mint esetleges-ségektől eltekintünk, nyerjük a tökéletes kör fogalmát.

Minden úgynevezett mintafogalmunk általános fogalom, még pedig minél tökéletesebb: annál általánosabb, vagyis annál kevesebb részlet, annál kevesebb alkotó rész foglaltatik benne. Midőn képze-teinknek egyes alkotó elemei ekként részint állandóknak, részint eset-legeseknek mutatkoznak, megjegyezhetjük magunknak az állandókat s azokat egyenkint külön is figyelmünk tárgyává tehetjük. Így származnak azon elvont fogalmaink, a melyek már nem a tárgyaknak hanem azok tulajdonságainak felelnek meg. Ily elvont fogalmaink a tér, az idő, a mozgás, a sebesség, a súly, az erő, a szép, a jó, az igaz

s több efféle, a melyek, mivel semmi idegen alkotó rész nem foglaltatik bennök, hanem azonos elemekből alakulnak, természetesen mind tökéletesek. Vannak mintafogalmaink között olyanok is, a melyek azt a vágyat költik bennünk, hogy a valóság bárcsak minél inkább megfelelné nekik. Ezek aztán akaratumknak mozgó elemeivé válnak s arra ösztönöznek bennünket, hogy a valóságot, a mennyire csak tőlünk függ hozzájuk idomítsuk. Ilyenek a fentebb említett szép, jó és igaz fogalmai. Az eszményi embert példának okáért szintén akként alkotjuk meg, hogy a különböző embereknél észrevett kiváló jellemvonások lassankint egészen kidomborodnak elménkben, míg az egyeseknél észlelt tökéletlenségek teljesen eltörlik egymást. A ki csak az egyeseknél észlelhető tökéletességeket figyeli meg, a tökéletlenségeket ellenben mellőzi: annál ez a folyamat hamarabb végbe megy, mint a ki mind a kettőre egyaránt figyel. Ilyen a művész: a kinek agyában az emberi tökéletesség eszménye ha kidomborodott, ösztönözve érzi magát arra, hogy azt anyagba, márványba, szinbe vagy szóba öltöztesse. Így születik meg a műredek. Vagy ha az emberi cselekedetek különböző indító okait vesszük szemügyre, azt találjuk, hogy némelyek önhaszonlesésből, mások egyesek iránt érzett szeretettől, ismét mások minden önző érdek nélkül, egyedül az emberiség jóllétének előmozdítása céljából cselekesznek. Ha most már e különböző cselekvési indító okokat mérlegeljük, azt találjuk, hogy ez az utóbbi nyeri meg leginkább tetszésünket s azt óhajtjuk, hogy bárcsak mindenki ezt tenné cselekvése indító okává. Ennélfogva ezt a cselekvés módot a többiektől elkülönítjük s oly eszményünk kéteszük, a melyet nemcsak magunk igyekszünk megközelíteni, hanem minden tehetségünkkel azon leszünk, hogy másokat is ennek a részére megnyerjünk.

Az eszmék, illetőleg eszmények fentebb vázolt keletkezésének előadásával azt hiszem, megfeleltém bírálóm azon követelésére, hogy mutassam ki, miként az erkölcsi eszmék s eszmények, valamint a lelkiismeret is, *kezdetben* honnan származtak s plántálódtak be azon emberi társaságba, melynek helyét egykor a gorillák, vagy valami kihalt ősmajmok csoportjai töltötték be. A ki elfogadja a fejlődés elméletét s nem ragaszkodik a tények által szemmel láthatólag megczáfolt azon nézethez, hogy Isten kezdetben mindent tökéletesnek teremtett, vagy legalább olyannak, a milyen ma, az megfoghatónak találja, hogy igenis a társadalom tanított meg bennünket beszélni s az önzést emberszere-tetre változtatni által. Minél messzebb megyünk ugyanis vissza

nemünk történetében, annál tökéletlenebbnek találjuk az embert mind egyénileg, mind társadalmi tekintetben. Az az ősember, a ki kőfejszével, könyíllal harczolt a kihalt őszállatok óriásaival, a mely saját fajrokonait jóízűen csemegézte fel, bizonyára nem állt se testileg, se lelkiileg a Newtonok magaslatán; valamint nem állanak még maig sem azon őszállapotban tengődő emberfajok, a kiket az újabb kori művelődés szellője nem érintett. A barlangsirokban felfedezett ősemberek koponyája azt mutatja, hogy az akkori emberek agya mind súlyra, mind terjedelemre nézve jóval alatta állhatott a mostaniakénak, ennél fogva ha eszközeik tökéletlensége nem mutatná is, meg lehetnénk róla győződve, hogy ismereteik, szellemi képességeik is messze mögötte maradtak a miénknek. Bizony a nyelvet sem kapta készen teremtésekor az ember, hanem a jelbeszédből indulat és hangutánzó szók-ból lassanként fejlesztette ki mai általános eszméket kifejező szavaink tökéletességére. E fejlődés folyamatát a beszédnél sokkal újabb írás mesterség majdnem történelmileg kimutatható tökéletesedése világosíthatja meg. Az ősrás képirás volt, e képirásból fejlődött a jelírás (a zsidó betűk alakja és neve nyilván mutatja, hogy képből keletkeztek, *a* aleph = bika, *b* beth = ház, *g* gimmel = teve) s a jelírásból a mai hangírás; míg a matematikában, chemiában már egyes betűkkel általános eszméket is ki tudunk fejezni. Az az ősrás, a ki még öt ujjával számolt, bizonyára nem lett volna képes egy másodrendű algebrai egyenlet megfejtésére, annál kevésbé érthetett a sublimior mathesishez.

Egyébiránt ez igazság bebizonyítása végett még az ősrégészethez sem kell folyamodnunk, elég ha jelen társadalmunkban körülszűrünk, s ha vakok nem vagyunk, vagy elfogultak, láthatjuk, hogy egyik ember ég s föld távolságnyira áll a másiktól szellemi s erkölcsi tekintetben. Hányan fejlődtek ki közülünk annyira, hogy általános eszméket felfogni képesek, hányan jutottak azon magaslatra, mely szerint cselekedeteik rugója az önzéstelen felebaráti szeretet legyen, annál inkább, hogy az egész emberiség közjavát tartanak minden tetteikben szemeik előtt. Hiszen az ilyenek maig is elenyésző csekély számmal vannak közöttünk, minden műveltségünk, tudományunk és intézményeink daczára. A nagy többség, ha valamivel felebb emelkedett is a gorillák, vagy ősvilági majmok színvonalán, de bizony kitör belőlök minduntalan az állat, sőt koronkint a társadalom is visszasüllyed az ily elvadulás állapotába, mint ezt a művelt népek közt dúló háborúk alkalmával tapasztalhatjuk.

Szerintem sokkal helyesebb az egyesek fejlődését a társadalom állapotából magyarázni, mint megfordítva a társadalom fejlődését az egyéni fejlődés következményeül tüntetni fel. Az ember természetes állapota ugyanis a társas együtt élés, mint sok más állaté is. Az egyén tehát nem elszigetelten fejlődik, hanem társainak ráhatása következtében. Hogy aztán a fejlett egyén viszont a társadalomra hat vissza, az nagyon természetes. Itt tehát valóságos kölcsönhatást kell feltételeznünk, ennél fogva meddő lenne az a vita, melyik adja meg a fejlődésre az első lökést: az egyén-e a társadaloména, vagy a társadalom az egyénének. Az egyik úgy, mint a másik. De ha elsőről lehet a szó: akkor csakis a társadalmat tekinthetjük ilyennek, mert el sem képzelhetjük, hogy valaha lett volna az emberiségnek olyan állapota, a midőn egyenkint s nem társadalomban élt volna. Még mikor gorilla volt is őünk, akkor is társadalomban élt; mert ha valaha egyenkint élhetett volna az ember: soha társas lény nem fejlődött volna belőle.

Azt is rám fogja bírálóm, hogy én az *Ént* és az *Akaratot* nem tekintem létezőnek, hanem csak elvont névnek s gúnyosan azt a kérdést veti fel, hogy *«ha az Én nincs, hogyan létezhetik az egységes éntudat s ha az akarat csak elvont név: ki vagy mi függeszi fel akaratelhatározásunkat, hogy a méltatlan vagy méltó, avagy épen legméltóbb indító okok között választhassunk az emberi akarat által létre hozott cselekedetek számára?»* Nagyon csattanós volna bírálóm ezen megjegyzése, ha csakugyan úgy állana a dolog, hogy én az *Ént* s *Akaratot* nem létezőnek tekinteném, hanem ezt a vágást csak úgy sikerült megcselekednie, hogy idézetét meglehetősen önkényűleg szerkesztette össze, megessonkítva azt a szöveget, a hol az *Énről* s az *Akaratról* szólok. Könyvem 74. és 75. lapjain ugyanis, midőn kifejtettem volna, hogy az akarat sajátképen nem egyéb, mint gondolatainknak megvalósulásra való törekvése, ezt mondom: *«Gondolat támadhat bennünk, a nélkül, hogy akaratum is támadna annak megvalósítására, de akarás gondolat nélkül nem keletkezik, mert hogy akarhassunk, előbb tudnunk kell, hogy mit akarjunk. Minden indító ok azonnal akarást idéz elő bennünk, mert az oly gondolatot, a mi megfelelő törekvést nem idéz elő, indító oknak nem nevezhetjük. Sajátképen tehát annyiféle akaratum van, a hány indító ok elménkben csak jelentkezik. Az akarat tehát nem valami egységes lelki tehetség, a mely egyszer eszünk, máskor érzéki indulataink szolgálatába szegődnek, hanem csak elvont*

név, a melyet azért alkottunk, hogy száma nélküli megvalósulásra igyekező s tartalmuknál fogva valahány, annyiféleképen különböző törekvéseinket kényelmesen egy névvel nevezhessük el. Ez talán még sem úgy hangzik, mintha én az akaratot egyszerűen nem létezőnek tekinteném. Létezik az, igenis, megvalósulásra törekvő gondolatainkban s ezek teszik annak tartalmát, miségét, csak ezeken kívül önállólag nem létezik, mint oly erő, a mely azok nélkül is működhetnék, vagy azok felett valami rendelkezési képességgel bírna. S ez értelemben elfogodom Szász Béla akaratmeghatározását is, a ki szintén csak ezt mondja, midőn az akaratot reális erőnek nevezi. Ha van valami jelentése az erő s méginkább a reális erő szónak, ugy csak az általam használt értelemben lehet.

A milyen értelemben tekintetem az akaratot elvont nemi fogalomnak, ugyanabban tekintem az *Ént* is annak. Ennek létezését sem tagadom, hanem csak összes szellemi tartalmunktól külön vált, önálló létezését tekintem képtelenségnek. Könyvem 75-ik lapján ezt mondom: «Az *ÉN* vagy ön szintén csak elvont fogalom, a melyet kényelem kedvéért használunk összes szellemi tartalmunk eljelölésére. Az én fogalmát az az érzés, gondolat és akarásmód alkotja, a melyet bizonyos egyén a magáénak ismer el, a mely őt jellemzi, megkülönböztetve azon érzés, gondolat és akarásmódtól, a mely reá nem, hanem valamely más egyénre illik. Az *ÉN*, gondolat, érzés és akarati tartalma nélkül *üres fogalom* és csak ezzel van értelme, jelentősége. Minden egyénnek van bizonyos állandó érzés, gondolkodás és akarásmódja, a melyet szorosabban magához tartozónak vél, a melyet ennél fogva röpke, változó s majd meglevő, majd eltűnő érzése, gondolatai és akarataitól megkülönböztet. Ez állandó akarás, gondolás és érzésmódot tekintjük sajátképeni énünknek, e nélkül az én csak üres hang, puszta szó, mint az Aristoteles nemi fogalma.»

Olvassa el bárki elfogulatlanul a fentebb mondottakat, s akkor kérdem: állíthatja-e, hogy én az Akaratot s az *Ént* nem létezőnek, és így semminek tekintem. De ugyanekkor azt is kérdem, hogy komoly bírálóhoz illik-e az olyan eljárás, hogy tetszése szerint kikapva a mondatszerkezetből bizonyos szavakat s azokat a valódi értelmet megadó magyarázó részek mellőzésével állítva össze, olyakat mondat a szerzővel, a mik annak esze ágában sem fordultak meg. Mert egészen mást jelent, ha valaki azt mondja, hogy az én érzés, akarás és gondolat tartalma nélkül nem létezik, semmi, üres fogalom, mint ha azt

mondadják vele egyszerűen, hogy az én nem létezik, semmi, üres fogalom. Egészen más, ha azt mondja, hogy az akarat megvalósulásra törekvő gondolatok nélkül nem létezik, semmi, üres fogalom, mintha rá fogják, hogy az akaratot egyszerűen nem létezőnek semminek tekintí. Ha bírálóm nem restelt ellenemben e szokott, de nem méltányos eljáráshoz folyamodni, lelke rajta, izlését nem irigylem, csak azt mondom neki, hogy ez esetben nincs joga a diadalmas gúny hangján azt kérdezni tőlem, hogy ha Én nincs, hogyan létezhessék az egységes éntudat s ha az akarat csak elvont fogalom s nem realis erő vagy tényező, ki, vagy mi függeszti fel akaratelhatározásunkat, midőn indító okaink között választunk?

Ámde nem nézem a kérdés modorát, megfelelek rá, nehogy az mondassék, hogy azért bújtam ki alóla, mert nem tudtam rá mit mondani. Az egységes éntudatot, vagyis azon meggyőződést, hogy mi életünknek bármily hosszúra terjedő időszakán keresztül, minden változásaink daczára is folyton ugyanazok maradtunk, egyszerűen az emlékezet szüli bennünk. Jelen érzéseim, gondolataim, cselekvéseimről közvetlen tudással rendelkezem, hogy tegnap vagy azelőtt vagy még régebben mit éreztem, gondoltam vagy cselekedtem: azt csak emlékezetem őrzi meg s juttatja eszembe.

Az emlékezet szerkezetét felesleges ismertetnem, köztudomású, hogy a mily rendben érzékeltük a tárgyakat, olyan rendbe sorakoznak s újulnak fel azok emlékezetei is. Továbbá ha valamely tárgynak vagy eseménynek részképzete felújul elmében: az a vele összeköttetésben levő többit is föleleveníti. Így újulnak fel elménkben minduntalan elmúlt életünk eseményei s nincs az a nap, a melyen annak egyik vagy másik szakaszát vagy jelentékenyebb eseményét fel se elevenitenők.

E felelevenítésnek s életpályánk rég lefolyt tüneményei elgondolásának munkáját nagyban megkönnyíti az a körülmény, hogy a multban ránk történt benyomásoknak jó része nem elevenül fel többé, hanem azokból, mintegy képviselő gyanánt egyik vagy másik jelentékenyebb benyomás marad fenn. Tegnap például a vasútra mentem. Útközben számtalan házat láttam, kocsival, közúti vasúttal, emberrel találkoztam, egyikkel-másikkal beszéltem is, de ez az egész benyomás ma már csak egy két jelene által tünetkezik elmében, a melyeket gondolatban egy másodperc alatt végig futhatok. Ha a vasúthoz menetelem emlékezetben fölelevenítésére mind azon részletes benyomás-

nak felújulása kívántatnék, a melyben fél órai útam alatt részesültem, akkor ez emlékezés befolyásával újból fél órát kellene eltöltenem, egy negyven éves életpálya végig gondolására szintén negyven év kívántatnék. Mig így a jelentéktelenebb benyomások elenyészése és csak a kimagaslók fenmaradása folytán a fél órai útat egy percz alatt feleleveníthetjük, a negyven évi életpályát ugyananyi másodperczben végig futhatjuk.

Minél gyakrabban újítottunk fel valamit emlékezetünkben, annál inkább megmarad az eszünkben. Mivel életeseményeink fölelevenítésében soha ki nem fáradunk, hanem ha egyéb dolgunk nincs, azokon futunk mind untalan végig; innét van, hogy azok oly elevenen fenmaradnak, s oly szilárd lánczolatot képeznek, a melyből mindegyik szem a másikat maga után vonja. Az emlékezetnek ez a gépezete okozza, hogy magunkat életünk végén is ugyanannak tudjuk, a kik annak kezdetén s derekán voltunk. De viszont ha az emlékezet gépezetében hiba esik: azonnal oda van egységes éntudatunk, s vége annak a hires fixpontnak, az énnék, a melyet Szász Béla csak a halál vagy az örültség által mond elmozdíthatónak.

Az orvosi tudomány számtalan oly esetet hoz fel, a midőn az egyén örültség vagy halál nélkül is elveszti egységes Éntudatát. Taine «De l'Intelligence» czimű munkájában egy olyan ifjú, nő esetét említi fel, a ki hosszas alvás után mindazt teljesen elfeledte, a mit valaha csak tanult. Emlékezete üres táblává változott. Újból kellett megtanulnia a betűket, az olvasást, írást, számolást, a környezetében levő személyek és tárgyak neveit. Nehány hónap mulva újból mély álm lepte meg s midőn abból felébredt, első álma előtti állapotába esett vissza s felelevenült minden régebbi emlékezete, ellenben mind azt elfeledte, a mi vele a két álma közt eső időben történt. Négy évig váltakozott nála a két állapot s mindig hosszas álm előzte meg az egyikből a másikba való átmenetelt. De kettős személyiségéről ép úgy nem volt tudomása, mint a hogy két külön személy nem ismeri közvetlen egymás természetét. Régi állapotában például minden előbbeni ismereteivel rendelkezett, az újban ellenben csak azokkal, a melyeket betegsége óta megszerzett. Régi állapotában szép volt az írása, az újban csúnya, mert az idő rövidsége miatt nem gyakorolhatta benne magát eléggé. Ha valakit egyik állapotában bemutattak neki: a másik állapotában nem ismerte. Hogy ismerje mind a kettőben, be kellett mutatkoznia. Itt tehát egy egyénben valóságos két személyi-

séggel van dolgunk. Hol itt az a fix pont, a mely csak az őrültségben vagy halálban enyészhetne el? Elenyészik bizony ezeken túl még betegség következtében is, mint ezt ugyancsak Taine, egy magyar születésű párisi orvos, Krieshaber nyomán, könyve 460—470. lapján elbeszéli. Krieshaber szerint azon betegséget, a melyben az én megkettőződik, vérerek összehuzódása okozza, a melyek az agynak az érzéketeket létre hozó részeit táplálják, holott az agy-félteketeket ellátó vérerek rendes, ép állapotjukban maradnak. Ezt azon jelenségből következtetni, hogy csakis a pusztá érzéketek forgatódnak fel, ellenben az ész műveletei, mint a minők az emlékezet, ítéles, következtetés, épségben maradnak. A beteg sem őrült, mert maga igazítja helyre a hibás érzéketei nyomán keletkezett bal véleményét, nem esik miattok csalódásba; csak érzékei betegek, elméje ellenben ép marad. Az ily beteg, a midőn beszélt, úgy tetszett neki, mintha a saját hangja másé volna, nem ismerte, nem hitte a magáénak. Az ételeket sem szagokról, sem ízükről nem ismerte fel, valamint a tárgyakat sem tapintás útján, ha szemeit bezárta. Izomérzetei is zavarba jöttek: nem érezte maga alatt a földet, lábai úgy mozogtak, mintha valami akaratan kívül eső rugó mozgatta volna őket; úgy tetszett neki, hogy nem is az övéi. Látása is megváltozott, mert a mit látott: annyira idegenszerűnek tetszett neki, hogy azt hitte, hogy valami más bolygóra vitték által. Később, a mint ez újabb fajta érzéketekéhez hozzá szokott, nem érezte magát oly idegenszerűen, beletörődött, s egy újabb énje dolgozódott ki. Érezte, hogy létezik, de úgy érezte, hogy most más, mint az előtt volt. S ez az állapot s ez a tudat, nagyon természetes, mivel ha az érzések, az énnel ez alkotó elemei másokká lesznek, ennek következtében az izlések, vágyak tehetségek, lelki indulatoknak is másokká kell lenniök. A személyiség csak úgy és akkor nyeri vissza eredeti állapotát, ha az érzések szintén eredeti sajátságukat nyerik vissza.

Az éntudatnak ily elváltozása észlelhető a hypnoticus állapotban is, a mely pedig hasonlóképen nem nevezhető őrültségnek. A hypnotisált személy, míg ez az állapota tart, elveszti úgyszólván énjét s teljesen a hypnotisáló énjét, vagy az általa sugallt ént, eszméket, indulatokat ölti magára. Egy ily hypnotisált egyéntől nevét kérdezték, a mire megmondta azt. Majd a hypnotisáló néhány percz mulva azt sugalmazta neki, hogy nem annak, hanem Cobden Richárdnak hívják; mire az új kérdés folytán azt felelte, hogy ő Cobden Richard. Ugyanezt

a kísérletet különböző nevekkel ismételték, mindig az előbbeni eredménnyel. Sőt ha a hypnotisáltak azt sugalmazták, hogy király, nemcsak királynak mondja magát, hanem úgy érez és cselekszik, mintha valósággal meg volna róla győződve, hogy igazán király.

Néha mi magunk csüsztatunk valótlanságot életeseményeink közé s jóllehet eleintén tudjuk, hogy nem való az, hanem csak képzeletünk teremtménye, utóljára annyira hozzászokunk, hogy valónak hiszszük. Garay obsitosát idézhetjük e nemű például, a ki ámbár jól tudta, hogy bakancsos volt, de úgy bele élte magát képzelt huszárságába, hogy utóbb szentül huszárnak hitte magát.

Mivel az örültekről bírálóm is bevallja, hogy éntudatukat elvezíthetik s magokat királynak, megváltónak, Istennek stb. képzelik, erről nincs mit szólnom, hanem viszont azt kérdezem tőle, hogy ő az ént, vagy a mint maga meghatározza, az *egyéni személyiség lényét* az idegrendszerből külön álló valaminek tartja-e? s ha igen, hogy képzele, hogy az idegrendszernek, e tőle különböző valaminek, zavara arra is zavarólag hasson? Ámde hogy ezt megfejtse, az Ént nemcsak öntudatunkban jelentkező, hanem érzékileg szemlélhető oldaláról is tekintetbe kellene vennie. Az éntnek az a szűk értelemben vett felfogása, melynél fogva csak azt a részét tekintjük sajátképen önmagunknak, a mely öntudatunkban jelentkezik, még az öntudati jelenségek egybefüggéséről s szakadatlan lánczolatot képező tüneményének lehetőségéről sem ad kellő felvilágosítást. Öntudatunk csak annyit mond, hogy érzelmeink, gondolataink, a mint azok elménkben jelentkeznek, szakadatlan lánczolatot képeznek, de arról, hogy ez egymástól különböző érzelmeket s gondolatokat mi fűzi úgy össze, hogy ily folytonos lánczolatot képezzenek, nem szólt egy hangot sem. A közönséges felfogás tehát, hogy e feltűnő jelenséget kimagyarázza, azt állítja, hogy ezen gondolat- és érzelmetömegeken kívül, vagy e mögött kell valami olyan habár ismeretlen és megismerhetetlen lényiségnek lenni, a mely azoknak létalapja, hordozója, s ez ismeretlen valamit tartja valódi éntünknek s azt állítja róla, hogy az érzelmek s gondolatok ennek csak nyilvánulásai. És midőn valamely érzelem és gondolattömeg hatására valami cselekvést hajt végre, azt hiszi, hogy ez a titkos ént döntötte el a cselekvést, nem pedig az öntudatában jejen levő érzelmek és gondolatok tömege.

Ha valaki ily titkos lényiséghez folyamodik az öntudatos jelenségek kimagyarázására, természetesen meg nem czáfolhatjuk, mert nem

tudjuk, hogy annak az ismeretlen valaminek mi a hatása, de ha az öntudatból akar valamit kimagyarázni: megkövetelhetnők tőle, hogy ne tegyen magyarázata alapjául olyas valamit, a miről öntudatunk nincs és nem is lehet. Öntudatunk csak érzelmeink és gondolatainkról van és így sajátképen ezeknek összegét nevezhetnők öntudatos énünknek. Ez esetben aztán mondhatnók, hogy az *Én*, vagy mi, önmagunk határozzuk magunkat a cselekvésre, mert elhatározásunk percében, valamint életünk minden pillanatában is, érzelmeinknek s gondolatainknak tömege képezte egész tudatos énünket, vagyis önmagunkat.

Mikor énünket az azt alkotó gondolatok és érzelmek tömegén kívül létező, önálló valaminek tekintjük, sajátképen az a csalódás vezet bennünket félre, hogy a hol önálló név van, ott annak megfelelő önálló lénynek is kell lenni. A közfelfogás a királyt is ily önálló lénynek hiszi, halott az semmi nem egyéb, mint a legfőbb hatalom tényleges birtokosa, a kit most XIV. Lajosnak, majd Lajos Fülöpnek neveztek, a szerint, a mint ez vagy amaz a személy jutott trónra. Ámde hogy a közfelfogás csalódik, a midőn a legfőbb hatalom birtokosának állandó nevét — király — úgy érti, mintha az egy olyan lény létezését feltételezné, a mely különböző volna attól a lénytől, a mely a hatalom időleges birtoklójának nevében benne foglaltatik, azonnal kitünnék mihelyt valaki ezt mondaná, hogy mivel VIII. Henrik daczolt a pápával, tehát az angol király is daczolt a pápával. Itt nyomban belátjuk, hogy az a király, a ki a pápával daczolt, nem külön lényiség, hanem egy és ugyanaz azzal a lényiséggel, a kit VIII. Henrik neve alatt ismer a történelem.

A közfelfogás az akaratról is úgy beszél, mintha az különálló és még hozzá adandó valami volna azon érzelmekhez és gondolatokhoz, a melyek bizonyos percben a többi meglevő érzelmeink és gondolataink felett diadalt aratnak, holott az semmi nem egyéb, mint csupán azon érzelemre s gondolatra adott külön név, a mely bizonyos percben uralomra jut s a cselekvést eldönti, a mely érzelem most efféle, majd meg másféle. Távolits el minden érzést, érzelmet, vágyat s az akarathoz, a melynek híre hamva sem marad. Jőjjön munkásságba ezek egynehánya, az akarat lehetővé válik, de valósággá csak akkor lesz, ha közülök valamelyik diadalt arat a többiek felett. Mig csak indító ok nincs, a mi mindig ez vagy amaz az érzelem és gondolat: addig akarat sincs. Vagyis az akarat ép úgy nem létezik, mint önálló valami, az uralkodóvá lett érzelmeken s gondolatokon kívül, mint a hogy a

király nem külön létező valóság azon személytől, a ki a trónt birtokolja.

Hogy az Én valamivel több, mint egyszer jelentkező, másszor eitünő érzelmeink és gondolataink csoportja, ez az állítás csak akkor igaz, ha az Én szót tágabb értelemben vesszük s testünket is bele értjük annak minden szervével s működésével egyetemben. Testünk szervei közül az öntudat jelenségeire nézve főleg az idegrendszer a fő fontosságu. De hogy a vérrendszer, az emésztési s lélekezési stb. szervek szintén tényezőként hatnak közre: az már onnét is kitünik, hogy mihelyt a vér nem tódul agyunkba, öntudatunkat azonnal elveszítjük, a vérnek bővebb tódulása — izgató szerek hatása alkalmával — gondolat-bőséget, szűkebb mértékben ömlése gondolat-szegénységet idéz elő.

Idegrendszerünket nagy részben készen kapjuk s az előző nemzedéktől örököljük, de saját működéseink által is növesztjük, módosítjuk. A történelem előtti ember, az elmaradt fajok s a gyenge elméjük agya kisebb, annak sejtrendszere fejletlenebb, mint a mostani művelt fajoké, vagy azoknak legkiválóbb képviselőié. Herbert Spencer az agyat úgy tekinti, mint oly leltárt, a melyben a kultapasztalat időről időre feljegyződik. Az agysejtek s azoknak összeköttetései mind meganyi kültényeknek felelnek meg.

A tehetség semmi nem egyéb, mint ezen agysejteknek működési képessége. E működési képesség két dologtól függ: tudniillik egy részről az idegsejtek minősége és mennyiségétől, másrészről azon anyagoktól, a melyekkel az idegeknek munkaközben elhasználódott részeit pótoljuk. Arra, hogy valaki zenészi vagy festési tehetséggel birjon, azaz kiváló képességgel a zenére vagy festészetre, idegrendszerében, úgy mint fülében, szemében és agyában kell a hangok és színek felfogására szolgáló idegsejteknek finomabbaknak, nagyobb számúaknak lenniök, mint a milyenek azon egyének idegsejtjei, a kik zenére vagy festészetre nem képesek. A kinél az idegrendszer ily kiváló alakulása megvan: annál az annak megfelelő működés elébb-utóbb jelentkezik. A tehetség, képesség tehát, a mint láttuk, semmi nem egyéb, mint bizonyos körülményeknek — illetőleg az idegrendszer alkotó részeinek sajátságos alakulása.

Ámde meg lehetne az idegrendszernek a sajátos alakulása, azért a tehetség, örökre lappangva maradhatna, ha csak a körülmények ki nem pattantanák s fejlődését elő nem segítenék. Munkácsy örökösen

tulipános ládákat festető asztalos maradt volna, ha mestere nem akad, a ki tehetségét kifejleszse. Meglehet, szebb tulipános ládákat fest, mint más közönséges asztalos, de a Krisztus Pilatus előtt című kép alkotója sohasem lesz belőle. Viszont ha szeme világát elveszti, vagy agyában a színek felfogására való sejtek megromlanak: festési tehetségét azonnal elveszti.

Ámde akkor sem fest Munkácsy képet, ha szeme, agyszerkezete megmaradna is, de idegrendszere betegség, vagy élelemhiány miatt annyira elgyengülne, hogy az ecset vezetésére szolgáló karizmainak összehúzódását nem eszközölhetné, vagyis nem lenni ereje az ecset forgatására. Ezzel azt is látjuk, mi az az erő, a melynek, mint Szász Béla gúnyosan kérdi, elmúlásának, megsemmisülésének tételét hirdetem. Az erő nem valami titkos lényiség, hanem bizonyos körülményesoport, a melyre bizonyos más tüneményesoport szokott következni. Ez állandó egymásra következés viszonyát nevezzük erőnek és semmi mást. Vajjon mikor azt mondjuk: ez a teherhordó oly erős, hogy két méter gabnával terhelt zsákot elbir, értünk-e mást e kifejezés alatt, mint hogy izmainak oly összehúzódási és ellenállási képessége van, hogy két mázsányi teher alatt nem roskad le? Ámde semmisítsük meg hosszas koplalás vagy betegség által a teherhordó izmainak összehúzódási és ellenállási képességét: azonnal képtelen lesz a két méter mázsa gabona elvitelére. Hová lett az ereje? No hát egyszerűen megsemmisült. Viszont ha a teherhordó meggyógyul: vagy kellő eledelek által izmainak előbbeni összehúzódási képességét visszaállítottuk, azonnak visszatér ereje is, tehetsége is, képessége is a teher elhordozására.

Ámde a tehetség nemcsak ilyen módon semmisül meg, hanem gyakorlathány miatt is. Én például fiatal koromban jól tudtam zsidóul, és mostanra már az olvasást is elfelejtettem. Egy-két szón kívül mit sem tudok belőle. Miért? mert nem gyakoroltam magamat a zsidó nyelvben. Míg gyakoroltam, tehetségemben állott a zsidó biblia olvasása s ha újból elővinném a tanulást, újból lenne tehetségem reá. Most, bár mint erőltetném a dolgot, nem volnék képes, hogy csak néhány szót is olvassak.

Az elmondottak nyomán kérdelem, van-e abban valami képtelenség, hogy én azt állítom, hogy a nevelés által a bennünk rejlő tehetségek, velünk született erők, egészen vagy úgy szólván megsemmisíthetők? Az olyan erő, a mi megfelelő eredményt nem tud létrehozni, szerintem

semmi, s az oly tehetség, a mi meg nem valósulhat, szintén semmi, akár teherhordás, akár nyelvtudás, vagy akármi szellemi működés legyen is az. A hol én zsidóul tanultam, ugyanott tanulta Szász Béla is ezt a nyelvet. Ugyan tud-e még belőle valamit? S ha, mint hiszem, velem együtt ő is elfeledte, azt kérdezem tőle, hová lett az ő képessége, hogy a zsidó nyelvet megértse? Csak az enyém semmisült volna meg, az övé, habár nem is tud róla, lappangó állapotban ma is megvolna? A ki ilyet állít, az a szavakkal játszik, a mi Szász Bélának, minden tiltakozása daczára, úgy látszik kedvencz foglalatossága.

Az idegrendszer életünk minden percében meglevő valami és habár a felvett anyagok folytán szakadatlanul átalakulóban van: de ez az átalakulás oly folytonos egymásutánban történik, hogy egészen észrevehetetlen s úgy tetszik, mintha szüntelenül ugyanaz maradt volna. Ha tehát a gondolat és érzelem-sorozat képében tekintett Én mögött rejlik egy alapállományszerű (substantialis) Én, a mely a sorozatban előálló gondolat és érzelem változásokra határozólag befoly s egyúttal az azok közt fennálló összekötő kapcsolatot is képezi, úgy ez az alapállományszerű. Én nem lehet egyéb, mint testszervezetünknek az a része, a melyet idegrendszernek nevezünk.

A kinek ez a nézet nem tetszik, azt Wundt felfogása talán jobban kielégíti, a ki a lelket nem egyszerű, hanem egységes lénynek tartja. Szerinte lehet valami egységes lény, a nélkül, hogy azért egyszerű lény is volna. Mert egységes öntudatunkból még nem következik, hogy alapjának egyszerű lénynek is kellene lennie. A testi szervezet is egységes, de azért többféle szervezetből áll. Itt a részek összefüggése alkotja az egységet. Az öntudatban is úgy egyidejűleg, mint egymásután sokféleséget találunk, a mely bennünket alapjának sokféleségére utal.

A lélek tehát egység. De ez az egység nem alapállományának egyszerűségén alapszik, hanem hihetőleg több egyszerű lény összefüggésén. Ez a lélek, benső mivolta szerint, hasonló egység ahhoz, a minő a külső felfogás szerint a testi szervezet, s a test és lélek folytonos kölcsönhatása szükségképen azon nézethez vezet bennünket, hogy *a lélek ugyanazon egységnek benső mivolta, a melyet külsőleg a hozzája tartozó testnek szemlélünk.* Ilyen felfogással a test és lélek kölcsönhatása megérthető, habár úgy a test, mint a lélek benső mivolta előttünk örökre rejtély marad is. Ámde, ha mind a materialista, mind a spiritualista semmit sem tud úgy az anyagnak, mint a léleknek benső

mivoltáról, nagyon különösnek találom, hogy az egyik a maga tudatlanságát nemesebbnek, igazabbnak tartja a másikénál.

Azt hiszem, hogy az elmondottak után most már mindenki tisztába jött azzal, hogy én mit értek az *Én* fogalom alatt, azt sem tartja képtelenségnek, hogy egyik-másik gondolatunk s érzelmünk függeszti fel a másikat, mignem valamelyik oly erőt vesz a többiek felett, hogy cselekvésbe megy által, a mikor azt mondjuk, hogy határoztunk. De bírálóm nincs az ilyen magyarázattal megelégedve, hanem azt mondja, hogy magyarázatom nem egyéb mint a szavakkal való játékozás. Ő tehát, hogy bizonyítsa, mennyire ellensége a szójátéknak, megmutatja, mit kellene az *Én* fogalom alatt magyarul értenem, tudniillik az *egyéni személyiség lényét*; akarat alatt pedig az *Én cselekvő működésének mozgató elvét*.

Dicsekedés nélkül legyen mondva, s ezt tán Szász Béla sem tagadja, én is értek egy kissé magyarul, de szégyenszemre kell megvallanom, hogy e magyarul mondani akart kifejezéseit én egy cseppet sem találom érthetőbbnek, mint az *Énnek* s akaratnak általam tett meghatározását. A lény szó általános és így elvont kifejezés, a mely valami létezőt jelent, de azt nem mondja meg, mi az, a mi létezik. Létezik vagy van, az magyarul mindegy. Szász Béla tehát csak annyit mond fentebbi meghatározásával, hogy az én, mint személyiség van, vagy létezik. Tagadtam-e én ezt csak egy szóval is? Mondtam-e, hogy az én nem személyiség? Midőn tehát bírálóm nagy garral helyre igazítani vél egy általam szerinte helytelenül használt kifejezést: más szavakkal ugyanazt mondja csak, a mit én. De ha ez nem a szavakkal való játszás: akkor én nem tudom, mi a szójáték. Hát a cselekvő működés mozgató elve micsoda? Szóhalmaz, gallimathias. Cselekvés = működés; működés = mozgás. Az elv oly gondolat vagy fogalom, melyet valaki cselekvésének irányzójául állít fel. A mozgató elv tehát semmi nem egyéb, mint oly gondolat vagy eszme, a mely a mozgást előidézi. Ámde ezzel megint nem mondtam újat, hanem csak azt fejezte ki más szavakkal, a mit én az eszmék megvalósulási törekvése alatt értettem. Hogy a gondolat idézhet elő cselekvést: én sem tagadtam, sőt az akaratot egyenesen úgy határoztam meg, hogy az a gondolatoknak megvalósulására való törekvésük. S ha ezt a Szász Béla meghatározásával egybevetjük, azt találjuk, hogy mind a két kifejezés sajátképen egyet jelent. A különbség csak annyi közöttük, hogy az enyém tán magyarul s érthetőbben van mondva. Hja, tisztelt

biráló úr, még abból, hogy valamit más szavakkal mondtunk, nem következik, hogy mást is mondtunk. Az ily eljárással port hinthetünk a közönség szemébe, de vannak ám a dologhoz értők is a világon.

A legfőbb erkölcsi elv kitűzésében s megválasztásában is eltérünk bírálómmal egymástól. Ez nagyon természetes és ismerettani nézetünknek egyenes következménye. Mert míg én az egész embert, annak összes tehetségeivel tartom szem előtt s nem feledem el, hogy az nem pusztán szellemi, hanem érzék szellemi lény: vagyis nem kizárólag okos valóság, hanem érzéki okos valóság: addig Szász Béla pusztán okos valóságnak tartja. Én tehát beelégedtem oly erkölcsi törvény felállításával, a mely kizárólag az emberhez illő, az által megvalósítható, elérhető, s ezt a hasznosság, vagy helyesebben mondva a legnagyobb boldogság elvében találtam meg. Ő azonban nem éri be az olyan fő erkölcsi elvvel, a mi csupán csak az embernek való, hanem mesterével, Kanttal, olyan fő erkölcsi elvet keres, a mely *«ne csak az emberekre szorítkozzék, hanem kiterjedjen minden észszel és akarattal bíró lényre, sőt maga alá foglalja még a végtelen lényt is, mint legfőbb ést»*.*

Igy lévén a dolog, nagyon természetes, hogy fő erkölcsi elvünkben eltérünk egymástól. Nekem elég az olyan fő erkölcsi elv, a melylyel az ember, tehát az érzéki eszes, akaró valóság számára beérhetem; neki azonban ez kevés, hanem olyat akar az emberre rá erőszakolni, a mely az érzékiség kizárásával, egyedül csak az eszes, akaró valóságok számára való. Ámde mivel az embertől, míg ember marad, érzéki természetét el nem vehetjük, érzéseit meg nem semmisíthetjük s így nem tehetjük, hogy akaratelhatározásaira érzései ne folyjanak be, hanem csakis esze, okossága: ha oly fő erkölcsi elvet állítunk fel számára, a melyet csakis úgy valósíthatna meg, ha pusztán esze döntene akaratelhatározása felett, ezzel természetesen azt érjük el, hogy e nem neki való erkölcsi elvet meg nem valósíthatja.

Kant erkölcsstanának legfőbb hibája éppen abban rejlik, hogy az emberi természetet így megcsönkítja, belőle az érzékiséget kizárja, holott a nélkül az ember nem ember, vagy legalább nem tökéletes ember; ebből származik erkölcsstanának zordonsága, a mely ellen már kortársai is kikeltek, ebből fő erkölcsi elvének elvontsága, melynél fogva nem azt mondja meg benne, hogy mit cselekedjünk, hanem csak azt, hogy miként cselekedjünk. Már pedig, azt hiszen, fontosabb tud-

* Kant Krit. d. Prakt. Vern. 37 lap. Kirchm. kiad. 2-ik.

nunk azt, hogy mit, mint azt, hogy miként cselekedjünk. S ime Kant az okossággal nem birt más legfőbb erkölesi törvényt kimondatni, mint oly száraz formulát, a mely kijelöli ugyan az utat arra, hogy miképen cselekedjünk, de azt elfeledi megmondani, hogy mit cselekedjünk akképen.

És kérdem, miért nem mondta meg azt Kant, hogy mit cselekedjünk? Azért mert egyfelől oly formulát akart, a melyet mindenki könnyen megérthet s cselekedeteinél alkalmazhat, másfelől pedig olyat, a mi általános érvényű legyen, vagyis minden emberre egyaránt rá illjék. Nos, a mi a könnyen megérthetőséget illeti, azt hiszem, e tekintetben a hasznossági elvnek adhatjuk az elsőséget; a mely a legnagyobb boldogság munkálását követeli mindenki számára; mennyivel homályosabb, nehezebben megérthető a Kanti formula, a mely így hangzik: «Ugy cselekedj, hogy akaratod maximája mindenkor beváljék egyúttal általános törvényhozás alapelvül is».* E formula megértéséhez philosophiai képzettség kívántatik, de még inkább alkalmazásához. Nem könnyű feladat minden cselekvés alkalmával azt megállapítani, hogy cselekvésem alapelve elfogadható volna-e általános törvény gyanánt. Sőt tegyük fel, hogy találok olyat, a mi elfogadhatónak: kérdés vajjon nem akadna-e egynél több is ilyen. Egy ismerősöm, midőn barátja váltót akart vele aláíratni, ezzel tagadta meg a kívánt szivességet: én nem szorulok senkire, én rám se szoruljon senki. Lám, ez az alapelv szintén beválnék általános cselekvési törvényül, mihelyest elismerjük, hogy az emberek meglehetnek egymás

* Ezt a nehézkes és a philosophiailag nem képzett elmék által meg sem érthető tételt én ekként adtam magyarul vissza: «Ugy cselekedj, hogy cselekedeted alapelvét minden ember cselekvési alapelvül választhassa», — még pedig azért, hogy mindenki által, akár philosophus, akár nem, megérthető legyen. Ezért aztán bírálóm nekem ront, hogy rosszul fordítok, mintha Kantnak a maxima és az elv, meg a törvény közt tett megkülönböztetéséről nem is hallottam volna. Ámde, maga Kant is csak addig mondja maximának cselekvési elveinket, míg csupán a saját akaratunkra vonatkozólag ismerjük el érvényesnek, törvénynyé válnak ellenben rögtön, ha minden eszes lény akaratára nézve érvényesnek ismertetnek el. *Praktische Grundsätze sind . . . subjectiv oder Maximen, wenn die Bedingung nur als für den Willen des Subjects gültig von ihm angesehen wird; objectiv aber, oder praktische Gesetze, wenn jene als objectiv, d. i. für den Willen jedes vernünftigen Wesens gültig erkant wird.* (Kant Krit. d. pr. Vern. 19 lap.) Van-e tehát lényegében véve a Maxima és Gesetz közt különbség? Nincs. Addig Maxima, míg egy ember elve: Gesetz mihelyt minden ember elve. Látnivaló, hogy a különbség nem nembeli, hanem csak fokozati. Ugyanaz a dolog két szempontból nézve.

nélkül — a mi elképzelhető állapot — jóllehet erkölcsi alapelvnek valóban nem válnék be. Hát vajjon az utilitarismus legnagyobb boldogsági elvét nem fogadhatnók-e el általános fő erkölcsi elvül? Kell e ennél magasztosabb elv? Vajjon képzelhető-e tökéletesebb erkölcsi állapot a földön, mint az, a melyben mindenki azon működnék, hogy felebarátjának minél nagyobb boldogságot juttasson osztályrészüül? Kant maga is elismeri, hogy embertársaink boldogságának munkálását tehetnők legfőbb erkölcsi elvünkül: csak az a kifogása ellene, hogy a részvét, a mely e cselekvés indító oka, minden eszes lénynél (Istennél egyáltalán) nem található. (Kr. d. pr. V. 40 lap.)

Egyébiránt nagyon különösnek találom, hogy a legnagyobb boldogság elvének fő erkölcsi szabálylá tévését ellenezni tudja valaki, akkor, a midőn még a zordon Kant sem zárt el az ember elől minden kilátást a boldogságra, mert hiszen az erény jutalmául követeli a boldogságot, ennek alapján követeli a létek halhatatlanságát, Isten lételet, jövőendő életet. Mert fölteszem róla, hogy nem osztozik abban a felfogásban, hogy a ki e földön boldog volt, annak a másvilágon kell szenvednie, s csak a ki itt szenvedett, az érdemli meg amott a boldogságot.

Hogy a kereszténység legfőbb erkölcsi elve a boldogsági elv, senki sem tagadhatja, ha csak e parancsolatot: Szeresd felebarátodat, mint önnön magadat, hamis értelemre nem magyarázza. A felebaráti szeretet azt hozza magával, hogy embertársam javát, boldogságát előmozdítsam. Az önszeretet csak feltételezi, hogy a magunk boldogságán rajta legyünk, azt minden erőnkől előmozdítsuk, s ime, midőn az önszeretet van a felebaráti szeretet mértékül felállítva, csodálkozom azon, hogy Szász Béla kétségbe vonja azon állítást, hogy a kereszténység fő erkölcsi elve a boldogsági elv. Egyébiránt a szentírásból akárhány olyan helyet idézhetnék, a melyben a felebaráti szeretet jutalmául a mennyei boldogság ígértetik. (Ha csak azokat szeretitek, a kik titeket szeretnek, micsoda jutalmatok leszen? Máté 5. 46. Jutalmatok bőséges leszen mennyben. Luk. 6. 23. Jól vagyon jó és hiv szolgán — menj be a te uradnak örömebe. Mát. 25. 23.)

A legnagyobb boldogsági elvet, másod sorban azért nem fogadja el Kant s vele együtt Szász Béla, mert szerintök egyetemes vagyis minden emberre egyaránt ráillő törvényt nem alkothatunk belőle. Nem ám, ha úgy értelmezzük a dolgot, hogy a legnagyobb boldogság elvében magának a boldogság anyagának is benn kell foglaltatnia.

Mert csakugyan olyan boldogsági anyagot, a melyben minden ember egyaránt megnyugodnék, még csak el sem képzelhetünk. Egyik egyben, másik másban leli a boldogságát, mert az izlés sokféle. «A hasznosság elvének uralma alatt ezen a földön ily egyetemes törvényszerűség egyhamar még csak el sem gondolható, mert a természet ma ösmert erő és érték összege ugy látszik *nem igen juttathat mindnyájunk számára egyenlő boldogsági anyagot*». Így okoskodik Szász Béla. A biz' igaz, hogy a természet ma ösmert erő összege nem juttathat, sőt még a jövőben megismerendő sem juttat majd egyenlő boldogsági anyagot mindnyájunk számára; de biz arra nincs is szükség, — hogy mindnyájan egyben leljük boldogságunkat. Ha így volna a dolog, ha minden ember egy ugyanazon dolgot kívánná a maga számára: akkor következnek be a bellum omnium contra omnes. A hol az egyik egyben, a másik másban leli boldogságát, ott szépen megférnek az emberek egymás mellett, de a hol, mint Kant tréfás mondása szerint I. Ferencz is ugyanazt akarja, a mit V-ik Károly, (tudnillik Majlandot) ott tör ki a romboló háború. Nemhogy czélszerű, de kívánatos sem volna mindenkire egy és ugyanazon boldogságot rá erőszakolni akarunk. A hányféle az ember, annyiféle a boldogsága. A gyermeket boldoggá teszi egy egyszerű játékszer; a férfit tágas cselekvési kör hírnév stb. Egy vadat boldoggá tesz egy darab szövettel, csecsebecsével, míg ha nemessé tétellel akarnád boldogítani, ugyan megjárna. A műveltek közül pedig hányan érzik magokat boldognak, ha e kitüntetést elnyerhetik. Száz vég legfinomabb posztó, száz muranói tükör sem tenné rájuk ugyanezt a hatást. A szegény éhezőt egy darab kenyér, a gazdagot valamely művének élvezete teszi boldoggá és így tovább, mindegyik szükségletének kielégítésében leli boldogságát.

A boldogsági elv tehát korántsem követel mindenki számára egyenlő boldogságot, habár el is ismeri, hogy van alacsonyabb s magasabb rendű boldogság, a mint van tökéletlenebb s tökéletesebb ember. Valamint az emberiség eszményéül nem tekintjük az érzékiség állapotán felül nem emelkedő vadembert, hanem a testi és szellemi fejlettség legmagasb fokára fejlett európaít: úgy a boldogság és boldogság közt is teszünk különbséget s az érzéki boldogságot sokkal hitványabbnak, alacsonyabbnak tekintjük a szelleminél. Ámde a szellemi boldogságot csak az élvezheti, a ki szellemi magaslatra fejlődött. Az ilyen, szellemi élvezetei birtokában le tud mondani az anyagiakról s szellemi képességei árán meg nem vásárolná az alacsonyabb sorsban való

elégedettséget. A boldogsági elv tehát nem követeli, hogy életünk minden percében a gyönyörök, annál kevésbé, hogy az érzéki gyönyörök tengerében úszunk, sőt kimondja, hogy a fájdalomtól való mentesség is már valódi boldogság; mindazonáltal a boldogsági elv ellenzői minden áron úgy tüntetik fel azt, mintha a boldogság alatt nem is lehetne mást, mint egyéni boldogságot, a gyönyör alatt mást, mint érzéki gyönyört érteni.

Lám az én bírálóm is így kezdi legfőbb erkölcsi elveim ismeretetését: «A hasznosság, a boldogulás vágyának e theoriája szerint, az erkölcsiségnek természetesen az az alaptétele, hogy a *gyönyörteljes érzést*, mivel az nekünk jól esik, tetszik, annak föntartását óhajtjuk: *jónak*, a *fájdalmas érzést*, mivel nekünk rosszul esik, kellemetlen s tőle mihamarabb menekülni szeretnénk: *rossznak nevezzük*». Az még csak hagyján volna, ha így kezdi, de az a baj, hogy itt meg is állapodik s azt akarja a közönséggel elhitetni, hogy a hasznosság elve mellett csakis az érzéki jók s rosszak jönnek számításba,* ennél fogva ismét az önzés teréről nincs átmenetel az erkölcsiség, az önmegtagadás terére. Hogy tehát valamiképp megszerezsem az általmenetelt, bírálóm szerint ilyenszerű axiomákat csempészek elveim közé: «Szükség, hogy akadjanak mindig egyesek, a kik egyéni boldogságukról le tudnak mondani»; a «kik magasabb szellemi képességeik árán meg nem váltanak boldogságukat». Ámde a ki könyvemet elolvassa, rögtön átlátja, hogy én nem az érzéki gyönyört tartom a legfőbb boldogságnak, hanem nézetem szerint a magasabb szellemi képzettség már maga is oly boldogság, a melyet alacsony érzéki gyönyörökért nem szívesen cserélne fel az ember. Azt is észre veheti, hogy én az emberi cselekedetek indító okai közé nemesak az érzéki gyönyöröket, fájdalmat,

* Mivel módszerem követelménye szerint vonásról vonásra rakom össze a fogalmakat, Szász Béla ravasz fondorlattal ebből azt süti ki rám, hogy ellenmondásba jövök önnön magammal. Hogy az érzéki jó s az erkölcsi jó közt különbség van, az természetes, és arra talán még sem szorultam, hogy erre Szász Béla tanítson meg. De ellenmondást úgy az erkölcsi jó, mint az akarat meghatározásánál csak úgy foghat rám, hogy megállapodik a legkezdetlegesebb meghatározásnál s azzal előveszi a teljést, s a kettőt szembe állítja. A ki az érzéki jót tekinti általában jónak, annak csakugyan nincs módjában az általmenetel az erkölcsi jóra. A ki az akarat indító okául csakis az érzéki gyönyört s fájdalmat tekinti, az csakugyan ellenmondásba jönne önmagával, ha később azt mondja, hogy gondolat is hathat az akaratra. De midőn az ellenmondást csakis bírálóm fogja rám, fondor eljárását lehetetlen rossz néven nem vennem!

hanem a szellemieket is számítom, s ezek között kiváló súlyt helyezek a részvétre, a felebaráti szeretetre, a büszkeségre, önérzetre. Sőt lehetnek tartom a lemondást is, még pedig úgy az egyéni boldogságról, mint az életről, ha általa másoknak, számosaknak nagyobb boldogságát mozdítjuk elő. Én, ki az embert a maga egészében, tehát nem csupán eszes, akaró lénynek, hanem érzéki, eszes, akaró lénynek fogom fel, nem tehettem azt, hogy az akaratindító okai közül bármit is kihagyjak. Ámde Szász Béla, mivel ő csakis az észnek enged befolyást az akaratra, hogy ez elvének magasztosságát az enyém mellett annál inkább kitüntesse: szeretné a világgal elhitetni, hogy én meg csakis az érzékiségnek engedek befolyást az akaratra, ha tehát részvétről, erkölcsiségről, megtérésről beszélek: ezeket csak úgy csempézem be alattomosan rendszerembe, de azok oda valósággal nem illenek.

Azt igenis kimondom, hogy én az önmegtagadást, az önfeláldozást nem tartom az erkölcsiség lényegének. Ha csak az volna az erényes ember, a ki vagyonát, életét feláldozza embertársaiért: nagyon hamar kiveszne az erkölcsiség magva a világról. Mihelyt minden erényes ember teljesíti kötelességét s feláldozza magát az emberiségért: kivész az erényes emberek faja s maradnak a gazemberek, hogy amazok ostobaságának hasznát vegyék. Vajjon érdemes volna-e ily célért akkora áldozat? Az egyéni boldogságukról, sőt életükről lemondani tudók, csakis az erénynek túlságba vivői, a minők minden téren találkoznak. Azok a forradalmárok az erkölcsiség terén, a kik túlzásaik által kényszerítik az ősihez ragaszkodókat, a mérsékelt haladásra. Habár a tespedés ellen szükség van is ily túlzókra, de azért semmi sem volna veszedelmesebb, mint ha az egész közönség ily túlzókból állana. A túlzók mozdítják elő a fejlődést, de a maradni akarók biztosítják a rendszeres fejlődést. A maradók és túlzók tehát a rendszeres fejlődés érdekében egyaránt szükségesek. Merő önfeláldozók ép úgy megsemmisítői volnának az erkölcsiségnek, mint a merő önzók.

Az erkölcsiségben való haladást, a nyers természeti ösztönök, élvekre vágyó érzéki hajlamok minél inkább háttérbe szorítását s az ember eszményével inkább megegyező szellemi érzelmek, vágyak, törekvések uralomra jutását tehát nemcsak megtűri, hanem egyenesen követeli a hasznossági elv hirdetője. De midőn ezt teszi, nem feledkezik meg Aristoteles azon tanításáról, hogy a két túlság közt levő középben esik az erény. Önzés és feláldozás, mind a kettő túlság s a kettő közt eső, emberiségért való élés, a valódi erény. És midőn a

hasznossági elv hirdetője ezt követeli, kérdem, miféle logikával vádolható azzal, hogy az emberi nyomorok és bűnök előidézésében czinkostárs? A Millével, hogy Szász Béla szavaival éljek, bizonyára nem. A miből viszont az derül ki, hogy még abból, ha valaki egy logikát lefordít, legyen bár az a Stuart Millé is, nem következik, hogy egyúttal logikailag gondolkodni is tud. Vagy különben azt kell hinnünk, hogy az erkölcsi ítélet hozatalánál nem a kizárólag szereplőnek állított eszeség, mint inkább az onnét kizártnak tartott szenvedély játszott a fő szerepet.

No nekem ugyan megesett, a miért Kantnak az érzéki és értelmi világról szóló sok vitára okot szolgáltatató homályos tanát egy kissé világosabbá tenni s az elvontságoktól irtózó közönséges elmék számára is felfoghatóvá tenni akartam. Azt mondom ugyanis Kantról, hogy ő az érzéki és értelmi világot külön-külön létezőnek s egymással ellentett minőségűnek képzei. Ez állításomat Szász Béla ráfogásnak mondja. E szerint az volna Kant tana, hogy az érzéki és szellemi világ nem létezik külön s nem ellentett minőségű.

Ám legyen, hogy én a Kant tanát nem helyesen értettem, hogy nem híven és mélyen hatoltam be annak rejtélyeibe, abban semmi csoda sincs, hisz én nem vagyok sem született német, sem Kantnak egyenes tanítványa. De hogy nem valami sokan hatolhattak be, még a németek, még saját tanítványai közül is a mester tanaiba, azt már a haldokló Kant szájába adott következő adomából is következtethetjük: «Egy tanítványom volt, a ki megértett s az is félre értett». No de ez csak «aszongyák», tehát ráfogás is lehet. De már az csakugyan nem ráfogás, hogy Schopenhauer is úgy értelmezte Kant kettős világát, mint én, sőt kimondhatom, ha hibáztam e tekintetben, ő utána hibáztam. Schopenhauer abból a tapasztalati tényből indul ki, hogy minden embernek van bizonyos vele született egyéni jelleme, a melyből s a reá ható indító okokból folynak, még pedig szükségképeniséggel, cselekedetei. Ámde nem tagadhatjuk, hogy tetteinkért felelősnek érezzük magunkat: jellemünket tehát szabadon, öntetszésünk-ből kellett valaha választanunk, mert a mivé nem magunk tettük magunkat, azért nem terhelhet bennünket a felelősség. Az ember érzi, hogy egészen másként cselekedhetett volna, ha ő is egészen más lett volna. Más azonban csak úgy lehetett volna, ha más értelmi jellemet választ magának. Ez értelmi jellem választását tartja Schopenhauer az ember szabadságának. Mivel az embernek földi életében nincs helye

a szabadságnak, azt hiszi Schopenhauer, hogy az ember értelmi jellemét, földi életét megelőző állapotában, vagyis mint az értelmi világ polgára, választotta. Az értelmi jellem választása ugyanis értelmi tény, tehát a tér és idő határozmányán kívül esik; de mivel földi életünkben a tér és idő határozmányára alá tartozunk, világos, hogy értelmi jellemünket csakis e földi életünket megelőző állapotunkban választhattuk.

Schopenhauer ezen tanát nemcsak maga tartja a Kant nézetével teljesen megegyezőnek, hanem a német tudósok közül is igen sokan. És csakugyan, ha az időnkivüliséget komolyan vesszük, nem is értelmezhetjük másként a dolgot, mert földi életünk tartalma alatt, mindig az idő fogalma alá tartozunk, időnkivüli tett végrehajtására tehát képtelenek vagyunk. Ezért mondá Schopenhauer, hogy az ember egyszer felvett értelmi jellemét soha többé meg nem változtathatja. Mivel azonban ez a tan ellenkezik a tapasztalattal, a mely azt mutatja, hogy a tapasztalati jellem több ízben is változtatható: ennél fogva vagy azt kell mondanunk, hogy habár az ember értelmi jelleme teljes életében ugyanaz marad, de tapasztalati jelleme azért több ízben is megváltozhatik; vagy ha e tant képtelennek tartjuk, a minthogy az is, az értelmi jellemnek időnkivüli választásának tanát is képtelennek kell tartanunk.

Hogy Kant az értelmi világot, vagyis a magokban vett dolgok világát a tünemények világától eltérőnek, sőt azzal egyenesen ellenkezőnek képzelte, kitetszik az «Erkölc metaphysikájának megalapítása» című munkájának következő mondatából: «A jelenségek mögött . . . a magokban vett dolgoknak kell az alapot tenniök, a melyeknek hatási törvényeitől nem lehet kivánni, hogy ugyanaz a fajtájuk legyenek, mint a melyek alatt jelenségeik állanak». (84 lap Sz. B. fordítása.) Ezért mondja, hogy ha tehát a tünemények világában a szükségképeniség uralkodik, a magán valók világában helye van a szabadságnak. Mert «ha a tünemények a magokban vett dolgok volnának, akkor a szabadságnak menthetetlenül vége, mivel a természet minden eseménynek teljes és kielégítő határozó okául szolgál s annak törvényei szükségképeniek. De ha a tünemények nem a magokban vett dolgok, hanem csak oly képzetek, a melyek tapasztalati törvények szerint függnék össze, akkor azoknak meg olyan okáiknak kell lenniök, a melyek nem tünemények. De az ilyen értelmi okra, ha okságát tekintjük, nem folyhatnak be határozólag a tünemények, jöllehet okozatai

tüneményként mutatkoznak és így más tünemények által határozthatnak. Az értelmi ok tehát kívül áll az okok során, eredményei azonban a tünemények sorában feltalálhatók. Ennélfogva az okozat értelmi okára nézve szabadnak tekinthető, de mint eredmény, a tüneményekre nézve úgy tekinthető, mint a mely a természet szükségképenisége alá van vettelve.» (Kant Krit. d. r. V. 438 lap.)

Azt maga Kant is elismeri, hogy ez a különbségtétel, ha így egész általánosságában és elvontságában adatik elő, nagyon szőrszálhasogatónak és homályosnak tetszhetik, de azt állítja, hogy alkalmazásában majd megvilágosítja. Miként világosítja meg: azzal nincs mit törődnöm; ezúttal azt hiszem kötelességemnek eleget tettem, a midőn kimutattam, hogy csakugyan ellentett minőségűeknek képzeli a tünemények és magán valók, az érzékiek és értelmiek világát, mert míg amabban e szükségképeniséget, ebben a szabadságot mondja uralkodónak. Szabadság és szükségképeniség pedig, hogy teljesen ellentett fogalom, azt nem kell bővebben bizonyítgatnom.

Az sem áll, hogy Kant nem az akarat szabadságát, hanem csak az akarat szabadságának okossági postulatumát akarta volna bebizonyítani. A tiszta ész bírálatában az igaz, hogy ezt akarta, ámde a mit ebben még csak követelménynek mond: azt a gyakorlati ész bírálatában már ténynek, valóságnak hirdeti. Midőn tudniillik azt a kérdést kívánja megoldani, hogy minő lehet az az akarat, a melyet csupán alapelveinek törvényhozó alakja indít cselekvésre; így okoskodik: «Mivel a törvénynek pusztá alakját egyedül az ész foghatja fel, ennélfogva az nem képezi az érzékek tárgyát és így nem is tartozik a tünemények közé, tehát annak a képzete, mint az akarat határozó oka, a természet eseményeinek minden határozó okaitól különbözik az oksági törvény tekintetében, mivel ennél a határozó okoknak magoknak is tüneményeknek kell lenniök. De ha az akaratra nézve csakis az általános törvényhozó alak szolgálhat törvényül: akkor az akaratnak teljesen függetlennek kell lennie a tüneménynek természeti törvényétől. Az ilyen függetlenség azonban szoros értelemben véve *szabadságnak* neveztetik. Tehát az olyan akarat, a melynek az alapelvek törvényhozó alakja szolgál csupán törvényül, *szabad akarat.*» (Kant Krit. d. p. V. 32 lap.)

Míg tehát a tiszta ész bírálatában csak azt kereste Kant, hogy lehetséges-e a szabadakarat, addig a gyakorlati ész bírálatában már tényleges valóságnak kívánja tekintetni s mint ilyenre alapítja az

erkölcsi törvényt, a lélek létét, a jövendő életet, a jövő jutalmazást és büntetést, ugy szintén Istennek lételet is. Ha mindezeket csak következményeknek, nem pedig valóságnak tekintené, ugyan mi alapja lenne az erkölcsiségnek s mi lenne az a nagy érdeme, a melyre követői, az erkölcsiség megalapítása körül oly nagy garral hivatkoznak?

Ámde, ha a szabadságot tényleges valóságnak tekinti Kant, szükséges tudnunk, hogy ő miként érti ezt a szabadságot. Erre vonatkozólag azonban csakis a tiszta ész bírálata ad felvilágosítást. Ott akként határozza meg a szabadságot, hogy az «olyan képesség, a mely által valami állapotot s azzal együtt annak egész következményi sorozatát is, minden előzmény nélkül, elkezdünk». — E szerint a szabadság olyan «okiség, a mely által valami történik, a nélkül, hogy annak az oka továbbat, valami más megelőző s szükségképi törvényekhez kötött ok által határozthatnék, vagyis az okoknak oly teljes önkéntessége, melynél fogva valamely, a természet törvényei szerint lefolyó tüneménysort, magunktól elkezdünk».*

A szabadságnak ezt a Kanti meghatározását vettem fel könyvembe s mivel a meghatározás, a Kant antinomiáinak thesise s antithesiséből van összevéve, azt mondja bírálóm, hogy nem az eredeti műből idéztem, hanem valamely másod, vagy harmadkézből dolgozó forrásnak ültem fel. Nos tehát, ha ezzel valami nagy örömet szerezhetek neki, bevallom, igaza van; ezt a mondatot nem Kant eredeti művéből vettem, hanem egy általam nagyrabecsült hajdani tanárom Oproomer De Godsdist ezimű munkája 74. lapján találtam. De midőn Kant eredeti művében utána néztem, úgy találtam, hogy az idézet szószerint onnan van véve. E szerint forrásom, ha nem eredeti volt is, nem ültetett fel, mert felültetésről csak akkor lehetne szó, ha tévútra vezetett volna, ha olyat adat Kant szájába, a mit az nem mondott.

* Hogy nemcsak én fogom így fel Kant szabadság elméletét, kitünik a következőkből: «Man glaubt, der Wille müsse sich selbst bestimmen können, ohne alle Determination von aussen oder innen her um einen ethischen Werth zu haben. Solle er selbst einen Werth haben . . . so müsse er, wie sich Kant ausdrückt, *eine Reihe absolut anfangen*, also ohne Kausalität zu stande kommen. Dr. Tuiskon Ziller: Allgemeine philos. Ethik 155 lap. Továbbá: Der Wille soll darin bestehen, dass wir in jedem Augenblick, unter den verschiedenen Handlungen, die sich als möglich darbieten, jede beliebige ausführen können . . . Dies führt auf jenen Begriff des freien Willens, wie Kant ihn gefasst hat: *jeder Willensact wird zum absoluten Anfang eines Geschehens*. Wundt: Grundzüge der physiol. Psychologie. 831 lap.

Vagy talán nem szabad mást is megkérdeznünk, mikor valami dolog felől tisztába akarunk jönni, hanem csak az eredeti szerzőt? Hiszen téves nézetünket leggyakrabban csak úgy oszlatjuk el, ha megnézzük, hogy más hogyan fogta fel a szóban forgó kérdést. Azt hiszem, hogy Szász Béla is követi ezt a nálam elítélt eljárást, vagy ha követné, művei bizonyára nem vallanák kárát.

Sőt hogy egyáltalán nem ültetett fel forrásom, azt még bírálóm is kénytelen elismerni, hiszen bevallja, hogy *«e meghatározás hangja és tartalma megfelel a Kant szabadságelméletének»*, s ha mégis azt állítja, hogy *Kant a szabadság gondolhatóságán egy nyommal sem akart túllépni*, akkor vagy azt kell hinnem, hogy Kant gyakorlati észbirálatáról megfélekedezett, vagy pedig azt hiszi, hogy a Kant erkölestana nem az ember, hanem csak az ember gondolatvilágában meglévő észlények és Isten számára akar szabályokat felállítani. De mivel én a Kant erkölestánát olyannak fogom fel, hogy az az ember számára is szolgáló erkölcsszabályok tárháza, szabadságelméletét is valóságnak, nem pedig elgondolható lehetőségnek veszem s czáfolatomat is mint ilyenre alapítom.

Tény tehát, hogy Kant a szabadságot oly független oknak tekinti, a mely előző okoktól menten kezdhet bármely perczen egészen új cselekvési sort. Ámde, ha a dolog így áll, akkor minő arczszal vádolhat engem Szász Béla azzal, hogy önkényesen állítottam fel a szabadakaratnak illetően teoriáját, csakhogy minél kényelmesebben harcolhassak e magam csinálta szalmavár ellen s ennek megdöntése után vonhassam le tetszésem szerinti mennyiségben végkövetkeztetéseimet. Én a Kant szabadakarati szalmavár elméletét nem teremtettem, hanem készen találtam s ha diadalmas megdöntése olcsó dicsőséggel jár, nem az én hibám, hanem felállítójáé.

Mivel azonban az olcsó dicsőség hajhászása nem kenyerem s Szász Béla is elősmeri, hogy a szabadakarat Kant féle felfogását diadalmasan megdönthetem, foglalkozzunk inkább a szabadakaratnak azzal az elméletével, a melyet Zeller után ő is, úgy látszik, magáénak tart, a mely szerint az *indító okok választásában* lennének szabadok. Ez volna amaz új elmélet, a melyet a szabadakarat hívei ma a magokénak vallanak. *«A szabad akarat működését sem a külső körülmények, sem belső minéműsége s korábbi műveletei általában és így föltétlenül semmi egyéb nem határozza, magán a mindenkori akaratelhatározáson kívül, úgy hogy egyetlenegy akarati művelet sem minden tekintetben szükségképi eredménye valamely belső vagy külső tényezőnek.»*

Az akarat szabadságának ez az elmélete tehát azt állítja, hogy az akarat minden újabb eselekvés alkalmával, öntudatunkban jelentkező indító okaink közül a nélkül választ; hogy akár az indító okok ereje, akár régebbi akaratelhatározásaink alkalmával megtett választásaink (és így az ezek nyomán bennünk keletkezett választási szokásaink, vagy jellemünk által is) bármi tekintetben is megkötetnénk. Különösen hangsúlyozza, hogy Zeller s vele együtt ő is az indító okok választását következetesen szabadnak követeli. De ha a dolog így áll, ha a választás a minden pillanatban megújuló kísértésekkel szemben, egyedül csak tőlünk (vagyis minden egyes alkalommal valószínűtlen akaratelhatározásunktól) függ: akkor nem értem, hogyan szilárdíthatjuk ez akaratelhatározásunkat, nemcsak néha és a véletlenség szerint érvényesülhetővé, hanem állandó irányzatúvá, jellemmé is, mint Szász Béla követeli. Vagy ha jellemmé, azaz állandó irányzatúvá vált akaratelhatározásunk, ha a minden perczen megújuló kísértésekkel szemben mindig az okosság eszmevilágának egyes vagy összes eszméit állítjuk hatókul, miként nevezhetjük az ilyenek megrendszabályozott s az okosság eszmevilágának egyes, vagy összes eszméi által megkötött akaratot szabadnak s miként követelhetjük, hogy az minden perczen úgy választhasson, mintha reá előbbi akaratelhatározása, vagy jelleme megkötőleg nem hatna? Ugyan mit mondana Szász Béla az ilyen okoskodáshoz: akaratod indító okai között minden perczen szabadon választhatsz, de azt előre is kikötöm, hogy csakis az olyan választásodat ismerem el szabadnak, a melyet az okosság eszméi alapján tettél. Nem szakasztott mása lenne ez azon parasztnak, a ki az örökbe kapott lovak közül szabadon engedett testvérének választani, de azt előre kikötötte, hogy a szürkét nem adja.

A szabadakarat elméletének, szerintem, csak úgy van értelme, ha valaki megmarad a Zeller nézete mellett, a ki az indító okok választását minden perczen szabadnak s az előző akaratelhatározásoktól teljesen függetlennek követeli. De ha valaki azt állítja, hogy akaratelhatározásaink ható okaiul az egyéni és földi lét érdekképzetei helyett az okosság eszmevilágának egyes vagy összes eszméit tartozunk hatókul alkalmazni, s ez elhatározásaink nemcsak néha és a véletlenség szerint érvényesülhetnek, hanem azokat állandó irányzatúvá, jellemmé is szilárdíthatjuk, még pedig nem annyira a mások, mint a *magunk nevelése* útján: miféle logikával lehet az állandó akaratirányt, a jellemet szabadnak, azaz indító okaitól függetlennek nevezni?

A Millével bizonyára nem. Nemesebbnek, szebbnek, jobbnak mondhatjuk az okosság eszmevilágának megállapítására állandó akaratiránynyá szilárdult jellemet, de szabadnak, nemhogy *méltón* és a *valóságnak megfelelőleg*, — mint Szász Béla követeli, — de egyáltalán nem nevezhetjük. Vagy szabad az akarat és akkor nem függ sem a méltó, de még a legméltóbb indító okoktól sem, vagy ha függ: akkor meg semmiféle logika sem jogosít fel bennünket arra, hogy szabadnak nevezzük. A ki a szabad akaratot s a jellemet egyesíthetőnek véli, az nem tudja, mi a következetes okoskodás. No de megmondta már Kant «Konsequent zu sein ist die grösste Obliegenheit eines Philosophen, und wird doch am seltensten angetroffen». (Krit. d. pr. V. 26 lap.) Ez azonban nem hiba, mert ubi omnes peccant, nemo peccat. Már pedig alig található olyan gondolkodó, a ki egyszer vagy másszor a következetlenség hibájába nem esett volna.

Szász Béla e következetlenségét nyilván az idézte elő, hogy a jellem tagadhatatlannal meg van az emberben. Erre számítunk s ha ismerjük valakinek jellemét s tudjuk, minő okok minő hatást idéznek elő benne: előre megmondjuk, hogy adott esetekben mint fog határozni. Sőt ha valaki felteszi rólunk, hogy bizonyos adott körülmények között, másként is határozhatnánk, mint szoktunk, ezt a kételkedését egyenesen rossz néven vesszük, s annak a körülménynek rójuk fel, hogy jellemünket nem ismerte teljesen. Ámde másfelől meg ott van a felelősség érzete s tudata. Már pedig hogy tétethessék valaki felelőssé tetteiért, hogy számíttathassék jó tette érdemnek, rossz tette vétéknek, ha csak szabadon nem választotta cselekvésének indító okait. Itt tehát a következményről következtetünk az előzőre. Mivel felelősség van, tehát szabadakaratnak is kell lenni.

Ámde a felelősség, a jutalmazás és büntetés, az erény és bűn fogalmi a szabadakarat nélkül is fenttarthatók. A Kant kategorikus imperativusa, vagy a Szász Béla *jója*, vagy határozottabban beszélve, az általános emberszeretetet nemcsak akkor érdem, ha ok nélkül tettük cselekvésünk céljává (sőt ekkor egyáltalán nem az), hanem akkor is (sőt csak egyenesen akkor) ha jól megfontolt okokból tettük. Ha valaki az önzetlen indító okokat, az önzők helyett, a nélkül választja, hogy tartalmukra nézett volna, vagy az általuk valósítható cél irányát meleg érdeklődéssel viseltetett volna: merő véletlenségből, esetlegességből esett a jóra választása. Ugyan ki követelhetné, hogy az ilyen vaktában történt választást, a melynek éppen ellenkezője is bekövetkezhetett volna,

ugyanakkor az illetőnek érdemül róvjuk fel? De hiszen nem is úgy áll a dolog, mert az érdem megállapításánál mindig tekintetbe veszünk az indító okokat is, és nem elégszünk be csupán a hozott határozat mérlegelésével. Ugyanazon határozat nem mindig eredményez egyenlő érdemet, vagy vétkességet. A ki öngyilkosságon törte az esztét s e közben valami nagy veszedelemből mentette ki embertársát, nem érdemli annyira becsülésünket, mintha ugyanezt a tettet valamely boldog vőlegény hajtotta volna végre. A jó családból származott ember aljas büntette szigorúbb beszámítás alá esik, mint ha ugyanezt valamely bűnnel fertőzött család kebelében felnőtt egyén cselekedte volna. A bűnbe való gyakori visszaesés is súlyosító körülmény a büntető jogban. Mind ez azt mutatja, hogy az erény és bűn, az érdem és hiba fogalmainak fennállása végett a szabadakaratra egyáltalán nincs semmi szükség. S ha mégis követelik, még pedig egyenesen következtelenségek árán is, némely bölcselek, ezt a jelentéset másként nem érthetjük, mintha azt teszszük fel rólok, hogy az akarat kötöttségének általunk vallott tanát vagy nem helyesen értik, vagy egyenesen félremagyarázzák.

Ezt kell legalább hinnem Szász Bélára vonatkozólag, a ki elismeri hogy az akaratnak mindig az okosság eszméit kell ható okokul elfogadnia, elismeri, hogy az ilyen akaratelhatározás állandó irányzatuvá, vagyis jellemmé szilárdulhat bennünk, — tehát szerinte is kötött, habár aranylánczczal, vagy selyemszalaggal, — nemes indító okokkal — az akarat, hanem aztán erre azt mondja, hogy «nem méltán és a valóságnak megfelelőbben nevezhetjük-e a választás szabadságára (válassz egyfelől, az okosság eszméjéből) alkalmassá fejleszthető akaratot szabadnak, a természet kényszerűen ható és egyetlen kivételt nem engedő erőinek törvényeivel szemben, mint kötöttnek és pedig párhuzamba téve, a külső természetnek a magok külső okaiból megmásíthatatlan következetességgel folyó eseményei kötöttségével?»

Azt erősen hangsúlyozza Szász Béla, hogy mi az akaratnak kötöttségét oly szorosnak, oly kényszerítettnek tekintjük, mint a minő a természetben az egymással ok és okozati viszonyban álló tünemények közt fennállana. Ezt az ellentétet állítja ugyanis fel a kötött és szabadakarat jellemzésére: «Vagy mindenestől s elejétől fogva végig kivételt nem ismerő szükségképeniséggel foly az emberi élet s minden benne foglalt mozzanat folyamata, a gondolkodás, az érzés és akarás ennek alapján az egyéni és társasági élet, minden művelete és alkotása is,

a mikor rajtok sem az elmélet, sem semmi egyéb nem változtathat, vagy pedig lehetséges a társas életfolyamat egyes tényezőinek új gondolatokat, új érzelmeket, új elhatározásokat létrehozni, s ekkor az ezekről szóló elmélet nemcsak a jelenség világtényeit tüntetheti föl, hanem a meglevő állapotok megváltoztatásához is hozzá járulhat».

Ám mutassa meg Szász Béla, hol tanítom én azt, hogy elejétől végig oly kivételt nem ismerő szükségképeniséggel folynának az emberi élet eseményei, mint a kültermészet jelenetei, hol tanítom, hogy új eszmék, új érzelmei, új elhatározásokat nem szülhetnének bennünk? Én rám, a ki a szükségképeniség szót kerülöm s helyette a kötöttet alkalmazom, a ki az eszmék megvalósulásra való törekvését hangsúlyozom, még azt fogja, hogy nem merészkedtem lenyomatni fő mesteremnek, Millnek, azt a kijelentését, a mely szerint «az öntudattal ellenkezésben épen az áll, hogy az emberi cselekvésre és akarati elhatározásra, a szükségképi szó közönséges értelmében rejlő képzeteket alkalmazák, a minék Mill is ellene mond». Dehogy nem nyomtatam volna, ha meg lett volna Mill «Utilitarianism» című munkájában, a honnét — s nem Logikájából — idéztem, hiszen ez épen mellettem szól. Szász Béla, a ki a szükségképeniség közönséges értelemben vett jelentését akarja minden áron a kötött akarat tanítójára ráerőszakolni, azt akarja elhitetni a világgal, hogy nem fogadná el Millnek azt az állítását, hogy az akaratnak általa hirdetett mivoltára a szükségképeniség szó közönséges értelmében rejlő képzet egyáltalán nem illik.

Dehogy nem, nagyon is elfogadom, sőt egyenesen tiltakozom ellene, hogy ilyet akar reám erőszakolni. No de ha ő utal engem Mill logikájának 2-ik kötete egy szerény jegyzetkéjére, én meg azt ajánlom neki, olvassa el a 3-ik kötet «Szabadság és kényszerűség» című fejezetét — mert erről úgy látszik czáfolata írásakor megfeledezett — s ebből megtudhatja, hogy «az okozatiság semmi egyéb, mint változatlan, bizonyos és föltétlen törekvés. Ámde kevesen vannak, a kiknek számára az egymásra következő állandósága — — elég erős köteléknek tűnnék fel. Még ha az értelem tiltakozik is ellene, a *képzeldés* csüggve csügg valamely fensőbb összefüggés, valamely titkos kényszer érzetén, a mely a megelőző és következő közt léteznék... Csakhogy ilyen titokzatos kényszerűséget ma már a legnagyobb philosophiai tekintélyek sem hisznek nemcsak az akarat, hanem semmi más ok és okozat között sem. Azoknak, a kik azt gon-

dolják, hogy az okok okozataikat valamely mystikus lánczolat útján vonják maguk után, igazuk van, midőn azt hiszik, hogy akaratni elhatározásaink és megelőzőik közt más természetű a viszonylat. Csakhogy tovább kellene egy lépéssel menniök, s el kellene azt is ismerniök, hogy ugyanez áll minden más okozatról és megelőzőiről is. *Ha a kényszerűség szó alatt ilyen összeköttetést akarunk érteni, ez a tan nem igaz az emberi cselekedetekre nézve — csakhogy akkor a lelketlen tárgyakra nézve sem igaz,* és sokkal igazabb volna azt mondani, hogy az anyag nincs a kényszerűség által kötve, mint azt, hogy a lélek van». «Részemről hajlandó vagyok azt hinni, hogy e tévedés veszélyei el volnának háríthatók, ha az okozatiság tényének kifejezésére nem használnánk azt a fölöttébb alkalmatlan szót, mint a minő a kényszerűség». (Mill Logika III. köt. 328—9 lap.) Azért tartja pedig e szót az okozatiságnak, kivált pedig az akaret terén való alkalmazására helytelennek, mert könnyen a meggátolhatatlanság fogalmát költi az ember elméjében, holott a természet körében ható okok sem mind meggátolhatatlanok. A táplálék hián bekövetkezni szokott halál például meggátolhatatlan. Az ellen semmi más okkal nem lehet küzdeni, hanem csak a táplálék megadásával. Ámde már a mérgezés következtében beálló halál meggátolható, — más okok felléptetésével. Ellenméreg, vagy a gyomorszivattyú alkalmazása például megmentheti a beteget.

Az emberi akaratnál szintén így van a dolog. Bizonyos indító okok ilyen, vagy amolyan irányban minden bizonynyal működésbe hozzák az akaratot, ha csak velök egyidejűleg más indító okok is fel nem lépnek s amazok hatását le nem rontják vagy nem módosítják. És már épen azért, mert a mi megtörtént, másként is történhetett volna, ha valami olyan lép közbe, a mi előidéző okának működését meggátolhatja, nem mondhatjuk, hogy az emberi akarat okisága kényszer, vagy szükségképeniség alakjában jelentkezik; de azt sem mondhatjuk, hogy szabad, mert csakugyan indító okainak valamelyike (ha ez nem, akkor a másik) hozta működésbe.

Az is áll, hogy az emberi akarat működése nem számítható ki oly biztossággal, mint a természeti események, például a nap- és holdfogyatkozás. Ennek azonban csak az az oka, hogy az akaratnál fellépő tényezők száma oly sok, azoknak egymásra hatása oly különböző, hogy a számítást épen e viszony bonyolultsága teszi lehetetlenné. A ki az akaratra ható tényezők befolyását ép oly pontosan tudná, mint a napfogyatkozás kiszámításánál tekintetbe vett tényezőket, ép

úgy megmondhatná, mi lesz eredményök, mint a hogy a csillagász a napfogyatkozást előre megmondja. Lám az égitestek pályáját sem bírjuk kiszámítani, mihelyt nem két, hanem három, négy, öt égi testnek egymásra hatásáról van szó: ekkor azok is úgy tetszenek előttünk, mintha szabadon mozognának az űrben. Az akarat szabadságának tanát szinte az elhatározás pontos kiszámíthatatlanságának ténye szülte.

De ha így akaratunk egyes elhatározása újabb indító okok felélése és hatása folytán változtatható: akkor akaratunk állandó iránya, jellemünk is változtatható. Ki vagy mi által? A körülmények, embertársaink, vagy magunk által-e? e felett hosszasan vitázhatnánk. Szász Béla határozottan az önnevelés mellett kardoskodik. Ki tagadná, hogy azzá, a mik vagyunk, részben saját akaratunk által is lettünk. Azt, hogy ezzé, vagy azzá legyünk, valóban akarnunk kellett. Hogy megjavuljunk például: akarnunk kellett a megjavulást. De hogy ez akaratelhatározásra ösztönző vágy feltámad-e valaha bennünk, holott ez a fő dolog, vagy lesz-e olyan ereje, hogy a jóban való állhatatosságra bírjon, azt mint Mill mondja, nem magunk, hanem más valami alakítja számunkra. «Nem általában szervezetünk, nem is egészen neveltetésünk, hanem tapasztalásunk; már megvolt jellemünk fájdalmas következményeinek tapasztalása, vagy a csodálat, avagy a kívánság valamely alkalmilag fölkeltett hatalmas érzelme». (Mill Logika III. k. 332 lap.) «A nevelés minden reménye s a történelem minden munkája azon meggyőződésen alapszik, mint Lotze mondja, hogy az akarat a belátás növekedése, az érzelmek nemesülése és a külső körülmények javulása által irányítható.» Maga a belátás az értelmi előhaladás, az érzelmek nemesülése s befolyása nélkül, hogy nem hathat kellőleg az akaratra, azt nemcsak a köztapasztalat igazolja, mely az ést és szivet összhangzatosan kívánja fejleszteni, hanem hallgatagon Kant is kénytelen elismerni, a ki az erkölesi törvény követelését szintén az az iránt táplált tisztelet érzelméből magyarázza. Hiába igyekszik tehát Kant az érzelmeket az akarat indító okai közül kizárni, midőn az erkölesi törvény eránt való engedelmességet, az erkölesi törvény iránt való tiszteletből követeli, az érzelmeknek az akaratra való tartását és így általok való megkötöttségét szintén kénytelen elismerni. (Kant Krit. d. pr. V. 90 lap.)

Azt hiszem, hogy az eddigiekben teljesen megfeleltem Szász Béla fontosabb ellenvetéseire. A közönségre bizom annak megítélését, hogy

kettőnk közül melyiknek van igaza. A mi apróbb szurásait s a moralstatistikára tett ellenvetését illeti, ezeket bátran mellőzhetem, annál is inkább mert, a moralstatisztikát én sem tekintem még tökéletes tudománynak. Mostani, kezdetleges állapotában még sem várhatjuk tőle, hogy az akarat kötöttségét teljesen bebizonyítsa: elég ha valószínűvé teszi. Ezt azonban meg is cselekszi.

Azt mindenesetre különösnek tartom, hogy művemet sokféle fából faragott alkotmánynak meri nevezni, a midőn más oldalról bevallja, hogy ismeretelméletem a tapasztalati iskoláéból merített és így egységes erkölcsi elvem pedig következetesen folyik ismeretelméletemből. De még különösebbnek találom, hogy idegen konyhán főtt kotyvaléknak mondja s mégis úgy félti tőle az egészséges magyar ember gyomrát. A magyar gyomor csak az olyan kotyvalékot veszi be, a mi szája ízének megfelel s nem törődik azzal, hogy minő konyhából került ki. Fájdalom, még ez ideig magyar konyhán kotyvasztott philosophiával, legjobb akaratunk mellett sem szolgálhatunk, mert ezzel még Szász Béla, a tudós egyetemi tanár (a kinek módjában s kötelességében is állana, hogy nemzetét ilyenekkel boldogítsa), sem látott el bennünket. Ha ő előnyös helyzetében beéri azzal, hogy egy-két fordított philosophiai munkával böleselkedjék, ne követeljen szerény gymnasialis tanártól eredeti bölceleti irányt. De tán nem is annyira az a baja, hogy munkám idegen konyhán főtt kotyvalék, mint inkább az, hogy egy kissé tán a magyar ember szája ize szerint készült. Az okos, az értelmes magyar még a philosophiából is csak az olyat kedveli, a mit megérthet; de rebusokon nem örömet törí a fejét. Ám vitassa el művemnek minden érdemét, de azt kénytelen elismerni, hogy megérthető. Talán épen ezért haragszik reá oly szerfelett, mert azt hiszi, hogy népszerűvé talál válni, s nagy veszedelmet idézhet elő, ha az embereket kölcsönösen egymás boldogságának munkálására megtanítja. Megvallom, ez volt munkámmal célom. Ha ez bűn, ha az ilyen elvek az emberi nyomorok s bűnök előidézésében czinkostárssá teszik az embert: akkor én csakugyan nagy vétket követtem el, s méltó vagyok rá, hogy Szász Béla rám dobta a botránkozás követ. Ámde józan okossággal senki engem ilyen bűnnel, erkölcsi elvem s az annak alapjául szolgáló ismerettani nézetei nyomán nem vádolhat: ennél fogva a botránkozás követének az alaptalanul vádaskodóra kell a természet törvénye szerint visszahullania.

Egyébiránt még ha hibás volna is úgy ismerettani, mint erkölcsi

elvem, ha helytelen elméletek terjesztésére vállalkoztam volna is, akkor sem érdemelném azt a kiméletlen hangot s durva támadást, a melyben Szász Béla részeltetett. Az elméletek, legkivált a bölceleti elméletek nem hatolnak le a nagy tömeg közé: azok mindig a társadalom legkiválóbb és így kevesekből álló, tagjainak tulajdonai maradnak. Ezek pedig megtudják bírálni az elméleteket s le tudják vonni belőlök a következtést. Ha a bölceleti elméletek megrontói lehetnének az erkölcsiségnek, akkor a Szász Béla által annyira lenézett statistika nem azt bizonyítaná, hogy a bűnre való hajlandóság a műveltség fokozatai szerint arányosan hanyatlik. Arra, hogy a bölcelet a világ folyását irányozhassa, az kellene, hogy Plato azon követelése megvalósíttassék, hogy vagy a bölcek legyenek uralkodókká, vagy az uralkodók bölcekké. Addig pedig, míg ez megtörténhetnék, bele kell nyugodnunk Schiller következő nyilatkozatába:

«Doch weil was ein *Professor* spricht,
Nicht gleich zu allen dringet,
So übt Natur die Mutterpflicht,
Und sorget dass nie die Kette bricht
Und dass der Reif nicht springet.
*Einstweilen, bis den Bau der Welt
Philosophie zusammenhält:*
Erhält sie das Getriebe,
Durch Hunger und durch Liebe».

Dr. Öreg János.