



SZELLELEM ÉS ÉLET

szerkeszti:

BARTÓK GYÖRGY

3-4

TANKÓ BÉLA: Kant metafizikai reformja.

HORKAY LÁSZLÓ: Válságban van-e a kantianizmus?

JANCSÓ ELEMÉR: Adalékok a magyar filozófia történetéhez.

MAKKAI ERNŐ: Sipos Pál kisebb filozófiai művei.

Elvek — Könyvek — Folyóiratok.



SZELLEM ÉS ÉLET

A KOLOZSVÁRI M. KIR. FERENC JÓZSEF-TUDOMÁNYEGYETEM
PHILOSOPHIAI INTÉZETÉNEK KIADÁSA.

SZERKESZTŐSÉG : KOLOZSVÁR
PHILOSOPHIAI INTÉZET : MAJÁLIS-U. 37.
FELELŐS KIADÓ : MÁLNÁSI BARTÓK GYÖRGY
MEGJELENIK ÉVENTE NÉGYSZER

ELŐFIZETÉSI DÍJ :

EGY ÉVRE 8 P. EGYETEMI ÉS FŐISKOLAI HALLGATÓKNAK 4 P.
CSEKKSZÁMLA : 11.333

FŐBIZOMÁNYOS : KOLOZSVÁR, MINERVA KÖNYVKERESKEDÉS

E FÜZET MUNKATÁRSAI:

TANKÓ BÉLA e. ny. r. tanár, Debrecen, Egyetem.

HORKAY LASZLÓ tanár, Hajdunánás.

JANCSÓ ELEMÉR, intézeti tanár, Kolozsvár, Mussolini-út.

MAKKAI ERNŐ e. int. gyakornok, Kolozsvár, Egyetem.

VARKONYI HILDEBRAND e. ny. r. tanár, Kolozsvár, Egyetem.

BIBÓ ISTVÁN e. magántanár, Budapest. II. Retek-u. 33.

SZABÓ JÓZSEF e. magántanár, Budapest, XII., Kléh István-u. 3/b., III. e.

A CIMLAPOT TERVEZTE BUDAY GYÖRGY

VI. ÉVF., 3—4. SZÁM.

KOLOZSVÁR, 1943. DECEMBER.



Kant metafizikai reformja.

1.

A filozófiát a többi tudományoktól első tájékozódásra hasznavehetően különbözteti meg az az általánosságban tartott meghatározás, hogy a filozófia feladata: végső válaszokat keresni végső kérdésekre. Végső kérdések, végső válasz! ez regényeskedő nagyzolásnak tetszik, pedig nagyon is egyetemes és kényszerítő igazságot tartalmaz. A jog, az ásványok világa, a szanszkrit nyelv vagy a mathézis érdekel, hál'istennek, egy sereg embert s lelkesedésük biztosítja jövőnk ezrek érdeklődését, aminél fogva van jogtudományunk, nyelvészetünk, s egy sereg folyton jobban tagozódó tudományunk, ezeknek köszönjük a tapasztalható dolgok „ezer nemének“ magyarázatát és ezzel a céltudatos formáló emberi munka lehetőségét.

De ezek nem a „végső kérdések“, ezek egy-egy részt világitanak meg egy sejtelmes, a végtelenbe vesző összefüggésből, melyet *egésznek*, kozmosznak, világnak mond és sejt az értelem; amíg csak a részeket vizsgálják, talán szembe se kerülnek a végső kérdésekkel, — ámbár, könnyü ráeszmélni, ha valakinek, nekik van igazán alkalmuk lépten-nyomon rádöbenni ezekre a végső kérdésekre. De még akkor se az a magatartás érvényesül, melyet a végső kérdések váltanak ki, ha az igazság vagy szépség problémáját kutatja valaki. Hanem, ha egyszer ráeszmél valaki arra a hirtelen, meglepetésszerűen felvillanó kérdésre: mi van túl azon, amit látok, érzékelek, mi hordozza ezt a tarka változó világot, főleg pedig: mi az én sorsom benne, mi lesz az emberrel, mikor eltűnik innen, akkor ezek a végső kérdések merednek rá, akármilyen átfutóan borzolja is fel öntudata különben sekélyes vizét. Az ilyen ráeszmélésekből sarjadnak ki az egyetemes kérdések: micsoda az ember, honnan jött? hová megy?

Nem túlzás tehát, ha végső kérdéseknek érzi őket az ember, s az se, ha sokkal izgatottabbnak és kényszerítőbbeknek, mint akárminő tény vagy valóság ismeretét. Egyetemesebbek is azért, minden embert nyugtalanítanak, ha csak átfutó meg-

borzongás formájában is, s aki ezekre a kérdésekre keres választ, rendszeresen, a végiggondolás vágyával és felelősségével, az filozófál, az a filozófus. Nem csak kiváltságos elmék előjoga ez, éppen mert az igazi egyetemes emberi érdek csirázhatja gyökerét; a bölcs, akit az iskolázatlan elmék közt is meg lehet találni, éppen a bölcsességnek előképe s ezért érthető *Nohl* erdőkerülőjének vallomása. aki az első percben megértette a filozófus foglalkozását, mikor véletlenül összerúgtak az erdőben, mert ő is töprengett az olyan kérdéseken, mint ezek: mi hát az igazi valóság, mi tartja össze a világot, mit cselekedjék az ember, hogy jó dolga legyen benne?¹

Hogy mennyire egyetemes és minden másnál nyugtalanítóbb kérdések ezek, bizonyítja az, hogy az embernek felelni kellett rájuk, *mielőtt filozofálni tudott volna* — felelt is, ahogy *akkor* tudott: felelt a *mithoszokban*. Értelme annyira már felnyílt, hogy egyszer rádöbbsent a legijjesztőbb tapasztalatára: arra, hogy véges lény, szegény, örökös szorongásra ítélt valaki, magától tehetetlen; — ebben a felrázó gyötredésben egy hirtelen megbizonyosodással behorgonyozta egész létét egy mindennél hatalmasabb erő gondviselő jókedvébe az a lelki tevékenysége, melyet éppen erre a célra rendelt a teremtő célzat: a *hit*. Ennek az alapvető ősi élménynek köszöni az ember, történeti léte kezdetén csak úgy, mint ma is, hogy megnyeri a szilárd és bizonyos megnyugvást, hogy a világon törvény uralkodik, rend van benne s tehát ő reábizthatja magát, hogy az a törvény élte s ő megismerheti s gyakorolhatja azt a törvényt: ennek a meggyőződésnek első klasszikus kifejezése, a szellemi fejlődés első fokának tükröződése a *mithosz*. Egyszerre gyümölcse a vallásos magatartásnak s az esztétikai formáló készségnek; erkölcsi kódex is, mert szabályozza az ember viselkedését azzal a *magasabb erővel* szemben, s egyben földi viszonyait, tehát a közösség életét is. Minket itt és most az érdekel belőle leginkább, hogy előkészíti és lehetségessé teszi a rendszeres értelmi munkát, — csak most foghat hozzá az értelem, hogy rendre, türelmes elmélyedéssel, megismerje, napfényre hozza azt a temérdek törvényt, ami szabályozza a dolgok életét s éljen azok szerint s tehát meghódítsa velök a valóságot és nemesítse, ami természetből fogva jó, de nem a legjobb.

S ezt a munkát csak az értelem végezheti, neki kell vállalnia, s jól vagy sehogy, végeznie, mert a hit nem érdeklődik a *hogyan* kérdése iránt, őt csak az az egy érdekli, mint az evangéliumi meggyógyított vakot: vak voltam és most látok. A hit *primátusát*, ahogy Kant nevezte szerepét a lelki élet-

¹ *Nohl* Hermann: Einführung in die Philos., bevezetés. (1935.)

ben, az biztosítja, hogy ő adja meg az embernek a bizonyosságot, az alapvetőt, — csak *azután* foghat hozzá az ember tájékozódni ebben a világban, megkeresni alkata és élete törvényeit; ez azonban éppen a *hogyan* kérdését jelenti, amire a hit nem kíváncsi, talán éppen tiltani is kedve volna, ha az értelem mégis hozzáfog.

Már pedig a hogyan kérdését nem lehet sokáig, éppen nem lehet örökre visszaszorítani, s ezzel az értelem ajtót nyit magának a mélyebb kérdésbe: a *mi* kérdésébe: milyen ez a valóság, amiben élünk, mi az alkata, hogy működik — s ezzel benne vagyunk a végső kérdések lélekzetelállító sodrában: most történhetik meg az a bámulatos fordulat az ember életében, hogy amíg eddig a sejtelmes, különleges, csodálatos jelenségek érdekelték, a meglepő, szokatlan dolgok és történések: most a mindennapi, megszokott, százszor látott, ezerszer megünt jelenségek fogják meg, azok tündökölnék fel úgy, mintha világformáló törvények világítnának át rajtuk s az ismertnek hitt jelenségek transparensi lesznek rejlő kozmikus összefüggéseknek. Ez a fiziofia születési perce, mikor az értelem hozzáfog, hogy ezt a tényleges, ismertnek hitt valóságot csakugyan megpróbálja megérteni, úgy, ahogy „önlétében“ — Madách szavával, — emberi toldaléktól meg nem tévesztve, él és várja az engedelmes elmerülést végtelenbe nyúló nyílt titkaiba.

Nincs már most érthetőbb jelenség, mint az, hogy azt az igazi valóságot, ami hordozza és élteti ezt a megszokott. érzékelhető világot, az értelem nem találja, nem *találhatja* az érzéki jelenségekben; egyáltalában nem érzéki természetű valóság az, azért nem ér el és fel hozzá az érzék, — csak, ha minden füstté válnék, ahogy *Herakleitos* mondta, akkor volna a szaglász az egyetlen úr. Akkor tehát az az értékesebb, igazabb, *valóságosabb* valami szellemi valóság lesz; a legősibb értékelő különbségtétel anyag és szellem, test és lélek közt már exponálva volt, mikor az ember ráeszmélt, hogy benne valami magasabbrendű alkotó rész él, mint amit érzékelhet; *most* ez a nem anyagi, tehát, az ellentét erejénél fogva, szellemi vagy lelki alkotó mozzanat *elvé* lesz: a világmagyarázat végső elvét, *archéját*, ahogy a szép görög szó jelölte, nem keresheti s nem találhatja anyagi, érzéki, érzékelhető valóságban, s ezzel az ember soha meg nem szünő elégedetlensége azzal, amit érzékeivel elérhet, ami közvetlen közelében van, s amiről tehát azt hiszi, hogy ismeri is, rendszeres és elvileg igazolt programmá vált.

Ezt az elégedetlenséget a közelivel, már elérttel, jelenvalóval, *érezkelhetővel*, nevezte Kant (és Schopenhauer) *metafizikai ösztönnnek*. Ösztön: szüntelen készítés túlmenni az érzéki világon, — világos, hogy az örök tökéletesedés vá-

gyának csirája van benne, a vágyé valami jobb, tisztább, igazabb után. És *metafizikai ösztön*: mert metafizikának nevezte el a filozófiai műszó-alkotó ösztön — ezzel a csaknem ominózus szóval — azt a tudományrészletet, melyben *Aristoteles* ezeket a végső kérdéseket magyarázta; ő maga *alapfilozófiának* mondta. Ominózus műszó, csakugyan, mert a fizikai világon *túlra* utal; a természetén *túlra* — a természet fölött valóra. De mi van *túl* a természetén? Ha elindul valaki a földről s bekalandozza az egész univertumot, a csillagász komoly tanítása szerint megint visszaérkezik a földre: sohase juthat *kívül* a természetén; — ha pedig a természet fölött valónak egyszerű értelmét őszintén keresi valaki, ráeszmél, hogy igen, van valami a természet fölött, nem úgy mint kézzel fogható dolog hanem mint *értékesebb* alkotó mozzanata az egységes valóságnak: ez a szellem, s az anyag és szellem viszonyát — akármilyen legyen „önkénti” értelmezése — alapvetően úgy lehet meghatározni, hogy az anyag szerepe: saját magánál magasabb rendű valóságot létrehozni, éppen a szellemet vagy lelket.

S így, amilyen hódító a *Fichte* mondásának igazsága, hogy az embert csak a metafizikum üdvözítheti, nem az érzékelileg tapasztalható valóság, a nyers empiria, — éppen olyan világos az is, hogy a metafizikum értelmezése s ezzel a metafizika sorsa attól függ, hogy hogy érti s vallja a szellem értelmét: hogy van a szellem és hol?

Ezzel azonban olyan pontra érkeztünk, ahonnan a Kant életművére, a filozófia vagy metafizika megreformálására, — egyben alapvetésére, — közvetlen és tanítását *belülről* látni képesítő pillantást vethetünk; — az ő metafizikájának tanulságai érvényesültek az eddigi rávezető megállapításokban is.

2.

A nagy különbséget Kant tana s az addigi metafizika közt az az egyszerűnek tetsző és sok értelmezője által mai nap is elhanyagolt kérdés jelzi és tartalmazza, melyet Kant a metafizikával szemben föltesz: *hogy lehetséges a metafizika, mint tudomány?* A metafizikai ösztön ott él bennünk, hál'istennek, kiirthatatlanul, — de hogy lesz ösztöni megnyilatkozásaiból tudomány? Elég-e egyszerűen utána mondani az ösztön akármiféle szösszenetét, csak azért, mert a legmagasabb rendű ösztön? A metafizika két és félezer éves története bizonyítja, hogy nem: annyi ellenmondást kénytelen a szegény metafizika magával cipelni és hallatlan furfangokkal mégis egyeztetni, hogy Kant az ész botrányának nevezi a kínos látványt, hogy az ész magamagával ellenkezni

kénytelen! Érthető tehát, hogy a metafizika, hajdan a tudományok királynője, most száműzötten, trónjavesztetten, hiteltől megfosztva, kénytelen pironkodni a többi tudományok (mindenek előtt a matematikai szabatossággal dolgozó term. tudományok) mellett. Az ellenmondásokért hajlandók volnánk a dolgokra haragudni, — de hiszen a többi tudományok is a dogákat magyarázzák, még sincs bennök ellenmondás! A hibát magában kell keresnie a metafizikának: hibás az értelem, mert sohase tette fel magának a kérdést: hogy lehet, igazán, metafizika, mint tudomány? Hogy lesz tudomány a metafizikai ösztön megnyilatkozásaiából?

Ez a kérdés jelzi és jelenti a korszaknyitó fordulatot, melyet Kant a metafizika történetében végez. Mielőtt az értelmet rászabadítanók, hogy ömlengjen és tobzódjék az általánosságokban, amikért nem lehet tetten érni, éppen mert általánosságok, — s abban a hitben ringassa magát, hogy ő most az ember legfőbb érdekéről ad hiteles, vagyis igazolható, *tudományos* ismeretet, — meg kell vizsgálnia a saját alkatát és működése törvényszerűségét: hogy nyeri ismereteit, amikből tudományt alkot s minél fogva lesz tudománya éppen tudomány: igazolt ismeretek rendszere? Ezzel a kérdéssel kapta meg a metafizika, végre, határozott és pozitív tárgyát, álláspontját és módszerét. Hogyan?

Úgy, hogy megvilágította az ismerés alkatát s ezzel azt, hogy hogy lehetségesek a többi tudományok. A tudomány általában úgy *lehetséges*, azaz a tényleg meglévő tudományokat az teszi lehetségessé, hogy a tapasztalatokat magyarázzák. Sohase is tett s nem tehet egyebet az ember, mint hogy éppen tapasztalatait magyarázza; ebben az egyetemes feladatban osztozik a metafizika is. Hogyan? Hol van a helye? A közös frontnak melyik részén várja az ő sajátos és semmi mással nem pótolható szerepe?

Milyen könnyűnek tetszik utánnamondani a régi metafizika tételét: a metafizika a tapasztalat feletti ismereteket keresi és adja, — s milyen bosszantó ürességbe nyit az érdeklődő, ha megkérdezi: mik hát azok a tapasztalat fölötti vagy előtti ismeretek? Hiszen a legfellelzhetőbb gondolat is, mely a tapasztalatot messze túlszárnyalni látszik, akármilyen finom és láthatatlan szállal, mégis a tapasztalat „termékeny hathosához“ van kötve, — s ha egyszer a *metafizika* utalását komolyan felismeri, ráeszmél, hogy a tapasztalat határait ki lehet tágítani, de túllépni rajtuk nem, s a *meta* nem valami *topos hyperouraniosba* utal, hanem egészen más végső bizonyosságba: a tapasztalatait megalkotó és azért meg is értő alany, az öntudatosságban megteljesedő értelem mélyébe. S ezzel a Kant metafizikájának új elvét, amelyben a metafizika egész történetét öntudatlanul irányító alakító erő

tudatosul, — ezzel pedig az egész új metafizika egyszerű kulcsát tartjuk a kezünkben.

Az egyetemes kérdésre ugyanis, arra, hogy hogy lehet a metafizika tudomány, most ezt a továbbvívó kérdést kell megvilágítani: hogy lehetséges a tényleg birt tapasztalás, melyet az ember valóban megért és felhasznál? Ezért a Kant előtt senki által soha fel se tett kérdés: hogy készül a tapasztalat, miféle ismerő tényezők teszik lehetővé, amit tényleg tapasztal az ember? Ennek a tapasztalatnak értelmezésében van szerepe a metafizikának is, — hol van ez a szerep? Ezt csak akkor lehet megállapítani, ha megtudjuk a tapasztalat egész lehetőségének értelmét. Ezért az alapvető kérdés, melynek tisztázására Kant az egész *Tiszta Ész Birálatát* s igazában véve, egész élete művét szenteli: *Hogy lehetséges a tapasztalat?* Ez nem a kétségeskedő vagy cinikus skepsis ajkbiggyesztő fintorgatása, hanem a tapasztalat bizonyosságát átélt öntudat bizalommal telt kérdése: itt van a tapasztalat, ezer példa bizonyítja megbízhatóságát, azt, hogy ismereteink alapvető törvényeket képesek elérni, — mi az előfeltétele, hordozója, létesítő ereje ennek a tényleges ismeretnek?

S itt a Kant tanának legmélyebb gyökerénél vagyunk. Itt tárul ki előttünk a filozófia történetének eddig csak felvillant, de nem tudatosult irányító elve, ahogy tudatossá lett a Kant lelkében, úgy, hogy mikor Kant érvényesíti ezt az elvet, igazában az egész metafizikai elmélkedés vezető elvét teszi tudatosan az egész rendszeres munkában oda, ahol helye van: a középpontba, melyből, mint szervező erőből, érthető az egész történelmi alakulat.

Ezt a szervező elvet már a görög filozófia második nemzedékében exponálta a *Herakleitos* és *Parmenides* egymást kiegészítő lángelméje. Az a gondolat ez, hogy az ismerő alany, az értelem, *a magából tesz valamit* az ismeretbe, mikor a dolgokat megérti, mert a dolgokat magyarázó *arché* nem lehet érzéki, anyagi valóság, aminek még Thales és társai vélték, mikor víznek, tűznek, stb. mondták; de ha nem az, hanem, tehát, szellemi valóság, akkor nem is lehet csupán a dolgokban, éppen annyira van az ismerő alanyban is — ezzel exponálva van a minden világmagyarázatot titkon éltető tétel: *a világ érthető, miért és hogyan érthető?* erre az első naiv nézet még reámondhatja: azért, mert ugyanaz az ember alkotóanyaga is, mint a dolgoké: tehát tüzet tüzrel ismer meg, földet földdel, ahogy *Empedokles* gondolta; — tartósan azonban ez a bájos naivság nem segít, még ha a Goethe fényes elméje fogja is belé panspiritualista világméskébe, — a kérdés ugrópontja ez a meg nem kerülhető probléma: *hogy jut az értelem a dolgokba, vagy hogy jutnak a dolgok az értelemhez?* Miért van a *dolgoknak* logikája? amire olyan fölényesen

hivatkozik sok elme, mikor a maga bölcsességét a dolgok tekintélyével kívánja hitelesíteni. S minthogy ez az értelem, természetesen, nem anyagi valami, hanem tehát, szellemi: az utolsó kérdés reánk mered: hogy *van* hát a szellem?

Az első öntudatos és mélyértelmű választ erre *Sokrates* adta, mikor ráeszmélt, hogy a „szellem“ igazában véve egyetlen egy módon *van*: mikor az értelem a fogalomba tömöríti a dolgok jelentését, ez a fogalomba sűrített jelentés, ez a szellem létezési módja: ebben van éppen a dolognak igazi volta, lényege, *archéja*, amit a görög addig érzéki mozzanatokban keresett, de nem talált, mert nem találhatott: a fogalom az igazi szellemi lét formája, — nem csoda, hogy csaknem visszahökkennt ennyi vakmerő felfedezéstől, készebb volt a fogalmat a valóság érzékelhető korlátain túl levő világba áttelepíteni: az első erőteljes *transcendentia* esete; már ő így transcendálta az *ideét*,¹ Platon ebben is híven követte mesterét. Ezzel azonban rá is tette a metafizikára a *crux metaphysicumot*: hogy lehet az, ami nem érzéki, hanem, tehát *ex thesi*, szellemi valóság, mégis úgy, ahogy a *dolgok* vannak: mint valami *reálitás*, a *res* módján, habár az *ég fölötti helyen is*? Egy lépés még és ott vagyunk a kétségbeesett erőlködésnél, hogy azt az érzéki vagyis reális valóságot megmentsük attól, hogy nyersen — anyagi valaminek kelljen érteni: ha mégis materiának mondják, legalább *coelestis materiának* értsék!

Ezeknek a megindító erőlködéseknek keresztjét Kant azzal a felismeréssel vette le a metafizika válláról, melylyel egyformán megvilágította azt az ősi kérdést is, hogy miért érthetők a dolgok, s azt is, hogy *hogy van* hát a szellem, mi a létezési módja. Az első kérdésre válasza ez: a dolgok azért érthetők, azért van bennök értelem, azért van *logikájuk*, mert amit a dolgokból igazán bírunk, az a róluk készült tapasztalat, s ebbe a tapasztalatba a tapasztaló ember, az alany, beleson vagy tömörít vagy sugároz valamit a maga mivoltából — vajjon mit? Éppen a maga értelmi, szellemi mivoltát. A dolgok ránkényszerítik magukat, ezzel adják a tapasztalat anyagát, ezt az anyagot azonban a tapasztaló szellemi lény, az ember nem fogadja be úgy egyszerűen, mint valami tartály, hanem — a világ legmegragadóbb nyílt titku folyamatával — szüntelenül átformálja, ezzel nemesíti éppen tapasztalatát, s eközben beletömöríti a maga szellemi adalékait: ez abban nyilvánul, hogy a dologról reánk ható ingerek jelentéssel bíró lelki adatokká szellemesülnek. Ez ma már nem a metafizika esoterikus, csak titkos beavatottak előtt elmondható tétele, — ez mindazon tudományok közös tanulsága, melyek

¹ Ezt *Burnet* meg nem cáfolható érveléssel kimutatta: *Greek Philosophy I.* (egyetlen) k. 154. és köv.

az ismerés és megértés magyarázatában osztoznak. Az optika pl. megvilágítja, hogy ennyi meg ennyi billió rezgésszámú éterhullámot a szem piros színnek *értelmez*, a fül ilyen meg ilyen levegőhullámot C hangnak stb. A szem és a fül? Nem, hanem a rajtuk keresztül tevékeny értelem: az öntudatos szellem, amely ezt az értelmet belesugározza vagy vetíti a temérdek *ingerbe*, s ezzel befejezi azt a bámulatos folyamatot, melynek eredménye az, hogy a dolgról nyerhető birtokunk, az így tapasztalt benyomások egysége, úgy áll előttünk, mint egy tisztán szellemi alakzat: az öntudatban megteljesedő szellemi mivolt, amiben a tapasztaló ember lényege él, át-szellemisítette a „dolgot“ — nehogy félreértés támadjon: nem a kívülöttünk levő valóságot, hanem annak benyomásait, s mi éppen csak ebben az alakjában bírjuk azt a dolgot: ilyen ismereti tárgyá formáltan.

Ebben azonban a dolgról jövő ingereknek, a tapasztalat anyagának nincs fontosabb része, mint annak, amit a tapasztaló alany a magából ad belé: a szellemi tényezőknek, amiket formáló tényezőknek nevezett Kant éppen azért, mert azok teszik egyáltalában tárggyá azt a sok ingert, ami a dolgról érheti az alanyt. S így a tapasztalás nyílt titka az, hogy az ismerő alany szüntelenül végzi ezt az átformálást, s eközben, nem tudatosan, beletömöríti a maga szellemi mivoltát: jelentéssel látja el azt a sok ingert s aztán, a nem tudatosan készült képre visszafordulva, megérti azt, megérti közvetlenül, hiszen a saját maga alkotó mozzanatait érti meg belőle, — hogy mi a szín, a hang, a távol, a ferde, vagy az ok, vagy erő, azt közvetlenül érti, csak rá kell eszmélnie jelentésére, s éppen ezt a jelentést a magából tömörítette belé a tapasztaló alany a maga tapasztalatába s azért találja meg benne s azért érti meg. *Annyit ért meg* a dolgokból, amennyit így nemtudatosan jelentéssel el tudott látni, s olyan tartalmasan és híven érti meg, amilyen gonddal és lelkiismeretesen újból meg újból tapasztalata tárgyává teszi, amíg lényegét és összefüggéseit átvilágítja, — annyira, amennyire éppen kinek-kinek egyéni elme ereje engedi: ezt a különbséget látjuk álmélkodva, ha a Shakespeare *ismereteit* egyszer megjelenítjük magunk előtt.

A másik kérdésre adott válasza Kantnak a legmélyebb forrásig visz, ahol a metafizikum értelmét nyerni lehet. Hogy van hát a szellem? Kant válaszát itt is sokszor érthetetlenül elnagyoltan és hangsúlytalanul szokta közölni a filoz. történetírás, pedig gondolatrendszerének ez a fókusz. Abban az emlékezetes tételben foglalja össze Kant, hogy *a tapasztalat empirikus realitását transcendentáisan ideális tényezők adják meg és biztosítják*. Az idegen műszavak azt a mélységesen egyszerű *tényt* tartalmazzák, hogy azért van egyálta-

lában tapasztalatunk akármiről, mert ezek az imént megismert alanyi tényezők tömörítik tapasztalattá, enélkül csupán az idegrendszeren végighömpölygő borzongás volna a dolgok hatása. Ezek az alanyi tényezők, már tudjuk, szellemi valóságok; valóságok, mert hatást fejtenek ki, a legalapvetőbbet: lehetségessé teszik, hogy egyáltalán tapasztalhassunk valamit. És szellemi valóságok; szellemi voltuk abban áll, hogy az érzéki, vaskos, tömeges, egy szóval: anyagi benyomásokat jelentő képekké szellemesítik; azt a szüntelenül ismétlődő nyílt csodát végzik minden tapasztalásban, hogy átformálják a reánk ható ingereket, mint az élet tava a belédobott rózsát a *János vitéz*ben, — igen, a maga szellemi mivoltában újjászüli a dolgok benyomásait; jelentő képpé szellemesíti át azokat s mi a dolgokból éppen csak annyit bírunk igaz birtokul, amennyit így jelentő képpé átformálni képesek vagyunk.

Ebben azonban benne van a válasz arra is, hogy hogy van tehát az a szellemi valóság? Úgy van, hogy a maga ideális valóságával mást tesz lehetségessé, vagyis másnak valóságát biztosítja: éppen a tapasztalható és meg is tapasztalt valóságot; a szellem úgy van, mint magát érvényesítő jelentés, — ezért mondhatta *Böhm Károly*, hogy a szellem úgy van, hogy *a saját létében másnak létét fejezi ki*; aki metafizikai entitássá akarja mégis transcendálni a szellemet, visszaerölteti a szegény metafizikára a régi keserves keresztet, amelyet Kant végre levett róla.

Ezek az ideális tényezők a világ leghatalmasabb erejű valóságai, ott vannak minden tapasztalatban, s tehát minden ismeretben, létezési módjuk az, hogy *érvényesülnek*, s ameddig önmagukat kifejtő s tehát érvényesítő erejük ér, annyira teszik érthetővé a dolgokat s a világot: amennyire tapasztalatainkba belesugározhatták tiszta szellemi mivoltukat.

S most magától megvilágosodik Kant tételének mély értelme és igazsága, hogy a metafizika úgy lehet tudománnyá, ha ezeket a minden tapasztalatot és megértését lehetségessé tevő végső ideális tényezőket nyomozza ki a tényleges ismeretből. A többi tudományok egyszerűen *végzik* az ismerés munkáját, nem kötelesek törődni azzal, hogy min alapszik végre is a mindnyájuk által hallgatólagosan föltett megbízhatósága, egyszerűen: *lehetősége* annak a sok tényleges ismeretnek, melyet összegyűjtenek és rendeznek a dolgok „ezer neméről“, — a metafizika éppen azzal lép *túl* a fizikai valóságon, hogy *ezt* kérdezi: minden tudás és ismerés biztosító előfeltételét, — csak hogy nem keresi többé ezt a biztosító réteget valami felhőkön túl képzelt igazabb, *valóbb* valóságban, ahová csak az értékelő tudat rajongása *transzcendálja* a szellemi valóságot, azt hívén, hogy csak így *méltó* az érté-

kelése, — hanem találja az ember egyetlen birtokát: a tényleg bírt tapasztalatot lehetőségessé tevő tényezőkben. A többi tudományok keresik a pozitív ismereteket, a dolgok tartalmi megismerését, a metafizika megmondja, mi teszi lehetőségessé s egyben bizonyossá és így értékessé ezt a temérdek ismeretet: így tölti be szerepét, melyet a gondolkozás és ismerés rendszeres munkájában az ember mindig várt a metafizikától: az utolsó, a végső bizonyosság forrását mutatja meg.

Ezt a bizonyosság-adó réteget nevezi Kant éppen a transcendentálisan ideális funkciók vagy tényezők rétegének, más szóval *apriori* tényezőknek; a tapasztalat előállítására nézve *előbb való* a szerepük, mint az érzékléssel elérhető adaléké, *természettől* fogva elsők, ahogy az Aristoteles találó kifejezése mondta; viszont *reánk nézve*, az ismerés tényleges folyamatában, az érzéklés az első, s csak utoljára jutunk el azokhoz a legmélyebbről s igazán, *belülről* a tapasztalatba belefutó s így valóban, logikai rangjuk szerint, *végső* tényezőkre, mint a geologus a föld felszínére felvetődő bizonyágokból az ősz kőzetek alaprétégére. Így találja meg a metafizikumot kereső értelem ezt az alapréteget a lélektani folyamatokban mindenütt érvényesülő mélyebb, apriori — egyszerűen: *logikai* vagyis jelentésadó tényezőkben. S amíg ide nem ér el a tapasztalat magyarázata, a saját maga centrumát nem ismeri, mert csak itt válik lehetővé a döntő és kvintesszenciális kérdés: hogy és miért érhető egyáltalában a dolgok világa, már pedig minden magyarázat rendszernek, akár milyen pompázatos és fellengző, ez a titkos gyöngye pontja, ha rá se eszmél, s ez az ereje, ha egyszer szemtől szembe áll a Kantban tudatosult kérdéssel: miért és mennyire érthetők a dolgok?

S a metafizikának nem volt s nem lehet nagyobb diadala, mint amit a Kant felfedezése tartalmaz: az ő része a világ magyarázatában nem valami sejtelmes túlvilági erőkkal való sejtelmeskedő és sugallatokban kéjelgő transcendálás, mert ezzel elveszti kezei közül, aminek végső bizonyosságát kellene adni, hanem a minden ismeret és tudás végső kérdését tevő centrális problémának megoldása: hogy érthető a valóság? S ennek az egész gondolatsornak megteljesedését jelentik a Böhm Károly emlékezetes szavai (A logikai érték tana, 374): a metafizikai igazában véve *nem is külön tudomány*, „mert hiszen az egész philos. nem más, mint megértés, — azaz, a megjelenő képekben (phaenomenon) rejlő értelem (Sinn = noumenon) kiderítése. *A metaphysika nem végpontja a tudásnak, hanem éltető gyökere*. Minden tudás szervezett ismeretből áll; szervezi pedig a dolgok fogalmának vagy jelentésének hatalma. *Ezt a jelentést kell megérteni*; s éppen ez a metaphysika. Csak a jelentés alapján rendezzük el s akkor

fejlik ki a tudomány organizmusa. A metaph. így sohasem transcendentális toldalék, hanem éppen a legbensőbb csomó, melyből a tudomány kisarjadzik.“

Ezeknek az apriori tényezőknél, a tapasztalatot és megismerését s megértését lehetőségessé tevő alanyi tényezőknél, e *logikai tényezőknél* kinyomozását tűzi ki tehát Kant a metafizika feladatául és reformja diadalmas igazolását abban a nagyszerű tanulságban láthatjuk, hogy a metafizika összes hagyományos törzsfogalmairól kiderült, hogy vagy éppen ezeket a végső funkciókat jelentik, mint pl. a tér és idő, vagy a lényeg, vagy az ok fogalmai, vagy ezeknek szövődékét, mikkel a sokrétű tapasztalatot értelmezi az ismerés, de mindig a jelentés, a logikum értelmi csiráiból értendő minden hagyományos metafizikai fogalom. S a történeti bizonyágtétel az, hogy ami elbírhatatlan ellenmondásokba vitte az elmét, amíg az ismerő alany tárgyformáló szerepére nem vetett ügyet, egyszerre összhangzó és ellenmondás nélküli értelmezéssé nemesedett, mihelyt a Kant kimutatta helyére tették: a *dolgok* metafizikai sejtelmessége helyett a dolgokról szóló *ismeret* metafizikai alkotó mozzanataivá. Ime egy példa száz helyett.

Ha a *világ lényegét* kérdezi valaki, a régi metafizika azt feleli: vagy *egy* az a lényeg, vagy *több*; vagy anyag, vagy szellem; — ha anyag, hogy lehet mégis szellem is? Ha szellem, hogy fér meg vele az anyag? Ha több, véges-e vagy végtelen? Ha egy, hogy fér össze vele a sokféleség? A metafizikai töprengések megindító egy-helyben-tapogatása mutatja, hogy a világgömb *perifériái* felé hiába próbál elindulni a *metafizika* hagyományos utalása szerint, s magát áltatja, amíg meg nem fordul s a *tapasztalat gömbjének centrumába* nem helyezi át nézőpontját, mert csak onnan nyerheti törzsfogalmai értelmét. Akkor ráeszmél, hogy a lényeg értelmi kategória: az ismerő szellem szükségképpen emel ki minden dolog ismereti képéből valamely mozzanatot lényegesnek, vajjon mit? azt, *amiből a többi érthető*, — azokat a lényeg megnyilatkozásának, kibontakozásának, következményének mondja, ezért aztán nem beszél „világlényegről“, mert a *világ* sokkal egyszerűbb logikai fogással értelmezhető: a *világ idea*, vagyis megint az értelem vagy ész összefogó, tömörítő gondolata: a jelenségek összessége, nem pedig ezen *még túl* levő entitás.

A részletek természetesen nem tartozhatnak az ilyen általános tájékoztató keretébe, csak annak a reformnak elve, mellyel Kant a metafizikának végre tárgyat és álláspontot és módszert adott; ezt most már csak össze kell foglalnunk: a metafizika a tapasztalást és megértését lehetőségessé tevő végső funkciók elmélete, ide utal a *meta-* igazi értelme. Kant

meg volt győződve, hogy ezeket a funkciókat ő egyszersmindkorra véglegesen feltárta s elhelyezte az emberiség legfőbb javainak inventáriumába, — nyugodtan hívta fel az érdeklődőket, hogy segítsenek országúttá szélesíteni az általa tört új ösvényt. Az azóta eltelt másfél század tanulsága mást mutat: az elv hódító bizonyosságát illusztrálja, de egyben azt is, hogy a réteg, melyben Kant a metafizikumot kereste s találta, sokkal összetettebb, többretű, mint ő hitte, — kimeríthetetlen gazdagságát napról-napra új felfedezések bizonyítják, — gondoljunk csak a Fichte és Hegel, vagy a Husserl vagy Böhm Károly eredményeire. De a magyarázat kulcsa mindig abban az elvben van, melyet Kant fedezett föl, s ha megtörténik, amint érthetően könnyen megtörténik, hogy a metafizikai ösztön nekitüzesedő kedve szűknek érzi a Kant programját és — a többi tudományok fölfedezéseinek biztató hatására — új kérdéseket röpit világgá, *mielőtt megtanult volna helyesen kérdezni*, — akkor is ismétlődik a Kant szellemes példázata a könnyű szárnyú galambról, amely abban a hitben, hogy ha még a levegőtől is *szabaddá* lehet, még szárnyalóbban repül, légüres térbe vágyik — nos, ebből a légüres térből a maga kárán okulva, tér mindig vissza a metafizikai ösztön abba az iskolába, melyet Kant nyitott meg minden metafizika számára, amelyik *tudomány* akar lenni, nem pedig képzelgő ömlengés.

3.

Ezekben a „végső kérdések“ nevezetes csoportjára adott Kant választ, amiket ő általában így foglalt össze: *mit lehet tudni?* Ezzel egy csomó sejtelmeskedést végleg megszüntetett, nem azzal, hogy megtagadta azoknak a metafizikai fogalmaknak jelentőségét, mikkel a hagyományos metafizika fontoskodott, hanem azzal, hogy feltárva nélkülözhetetlenségüket, egyben azt is megmutatta, hogy forrásuk és eredetük s tehát érvényük nem a fellegeken túl van, hanem a tapasztaló alanyban: a világ értelmét megadó és hordozó fogalmak az alany adalékai az ismeretben.

Nem kell azt az *alanyt* és alanyiságot, *szubjektivizmust*, valami szörnyű hetykeség vagy elbizakodottság hirdetőjének nézni, mintha Kant az egyes konkrét egyének *énjét* szabádná reá a világra s azt tenné törvényadójavá természetnek és embernek, mint hajdan a szofisták. Ez az *alany* nem az egyes egyéni, lélektani *ének* egyedi, individuális tevékenysége, mert ez a szubjektivizmus a minden emberben megnyilatkozó szellemiség maga, az az egyetemes létesítő vagy formáló erő, mely az egyes konkrét öntudatokat éppen szellemi

mivoltuk kifejtésére képesíti, — sokkal hatalmasabb erő, hogysen az egyes öntudatok önkényesen formálhatnák vagy lázonghatnak ellene, ellenkezőleg: ez formálja őket, mert ez az erő: az egész tapasztalatban megnyilatkozó *észelvek* egysége és rendszere, s azért találóan mondta *Liebert*, hogy a Kant kritikai filozófiája szellemében metafizika úgy lehet, mint ezeknek az észelveknek kinyomozása a tapasztalatban s megismerésében. Az egyes öntudatra nézve az a perc, mikor ráeszmél arra, hogy benne s rajta keresztül az ész és az észszerűség valósul meg, — a maga méltósága tudatának felismerését jelenti s ezzel mélységes felelőssége tudatáét és ezzel azt, hogy egyetlen teendője: alárendelni magát ennek az egyetemes parancsnak, mely ime, már az ismerésben is azzal tesz magáról bizonyosságot, hogy nem engedi passzív befogadó folyamattá csenevésznedni az alany részéről, mintha csak a dolognak volna benne része, — hogy lopózhatik be a dolog az elmébe? — hanem azok az *alanyi* funkciók nemesítik *tárggyá* a maguk autonom élettörvénye szerint a dolgok sokféle benyomásait úgy, hogy a maguk szellemi mivoltában újjászülik. Kant *subjektivizmusa* az egyetlen közvetlenül ismeretes szellemi valóságnak autonomiáját proklamálja, mint objektív hatalmat s biztosítja ott is, ahol a merő empirizmus csupa passzív befogadó szerepre süllyesztené; — ez a *Tiszta Ész Birálatának* romolhatatlan tanulsága és kimeríthetetlen programja. Ez a válasz arra a kérdésre: mit lehet tudni?

A végső kérdések egy másik csoportját Kant ebbe a tömörítő kérdésbe foglalja össze: *mit kell cselekednem?* Ebben is egy sereg nyugtalanító tapasztalat dinamizmusa lüktet. Mikor az ember először állott szemtől szembe azzal a hatalmas erővel, amely eltíporhatta volna, ha nem érezte volna magát kegyelmesnek is, a *feloldó* kérdés ez volt: mit akarsz, hogy cselekedjem, — s ezt azért, hogy „élete legyen“. Mikor az ember rádöbbsent a bűn terhére s a halálnál is rosszabbnak érezte, mert elszakítja élete oltalmától, céljától, értelmétől, Istenétől, — akkor is ez a kétségbeesett kérdés fakad fel belőle. A válasz, mutatja a történelem, egy csomó cselekmény: áldozat, öncsonkításig menő vezeklés, — de a keresett megnyugvás nem járt mindig vele. Pedig ez még fontosabb, mint a természet világát érteni vágyó értelem megnyugvása, mert az ember egész élete forog kockán. A kérdésnek ezt a fontosságát Kant úgy fejezte ki, hogy a *gyakorlati ész adja fel a kérdéseket* a tisztán elméleti észnek. A kétféle ész megkülönböztetésén nem szabad fennakadni. Nem kétféle ész jelent az, csak azt, hogy az egy és egységes észnek tevékenysége az is, mikor tisztán *gyakorlati* funkciót végez, mert reá nézve éppen létfeltétel, hogy gyakorlati legyen: létparancs, hogy

a *praxisban*, a cselekvésben, megvalósuljon; ne csak ott legyen valóság, ahol a tisztán elméleti ész felismeri, mint tiszta jelentéseket, s az elméleti észnek, vagyis az elmélkedő, ismerő észmunkának nincs fontosabb és sürgetőbb kérdése, mint amit így az ész ezen *gyakorlati érdeke* ad fel — saját magának: mit kell cselekednem?

Ami a Kant válaszában feltűnő, az az, hogy nem is tördök azzal, amit az előző válaszok okvetlenül biztosítani akartak. Azok a *boldogságot* keresték, egyezően az általános emberi váradalommal. Az „idők teljességében“ aztán megkapták a döntő és egyetlen igaz értelmezését a boldogságnak, úgy, amint Jézus igéri a Hegyi beszédben — ezt azonban az óriási többség lényegileg sohase vette komolyan, túlfeszített kíváncságnak minősítette vagy a mi reális világunkban elérhetetlen utópiának, legfőlegbe transcendálta valami mennyei boldogság kivételes részeseinek, — mintha Jézus nem itt és nekünk hirdette volna. De ki is hinné el első hallásra, hogy boldogság az, ha valaki békességre igyekszik, irgalmas, sír, háborúságot szenved!

Ez azonban azt teszi, hogy a *boldogságot nem lehet célul kitűzni*, szándékolt erőfeszítéssel hajszolni, legfőlegbe eredményül elfogadni, ha valami *előbbvalót*, magasabbat tűzött ki célul az öntudatos intelligencia. *Itt kezdődik* a Kant válasza arra a nagy kérdésre: Mit kell tennem? Ezt a tiszta szellemi valóságot, magáért, tisztán a maga szellemi mivoltáért, tenni minden cselekvés mértékévé, céljává, tartalmává: ez az egyetlen válasz a nagy kérdésre. Ezzel az egyszerű válasszal azonban Kant megadta az erkölcsi élet magyarázatának alapját, megalapozta az erkölcsi elméletet, az etikát és az erkölcs filozófiáját. *Addig* is volt mélyen járó elmélkedés az erkölcsről, sok erőteljes részlet, sok finom elemzés erről a mindenk fölött izgató területről, — Jézus Krisztus erkölcsi tanítása várta a hiteles és hozzáértő értelmezést; éppen csak ez az alapvetés hiányzott: az erkölcs mivoltának feltárása. Kant ezt azzal érte el, hogy nem azt kérdezte, mint elődei, hogy mi a legfőbb jó, s ezzel nem esett a boldogság igazéte alá, hanem azt kérdezte: mikor lesz a cselekedet erkölcsi értékű? Ezzel ugyanis az erkölcsiség alkatát, logikai jelentését és törvényét indult el megmutatni s ezzel autonómiáját: erkölcsös akkor lesz a cselekedet, ha az öntudatos én tisztán a maga felismert szellemi mivoltát érvényesíti, semmi egyébért, mint ennek a szellemi mivoltának méltóságáért, *önértékéért*, jutalomra vagy szenvedésre való tekintet nélkül. — Ezt a feltétlen igényt a saját maga öntudatos érvényesítésére *maga követeli magától* az ember szellemi mivolta, — ez a *kell* fenséges élményében jut az öntudata elé, azért nem talál Kant elég hódoló és áhítatos szót a *kötelesség* ün-

neplésére: „Kötelesség, te fenséges nagy név, amely nem tartalmazol semmi kedvest, ami behizelgővé tenne, hanem alárendelést követelsz, de nem is fenyegetsz semmivel, ami a kedélyben természetes ellenszenvet idézne fel és ijjesztene, hogy megindítsd az akaratot, hanem csupán törvényt állítasz föl, amely magától talál a kedélybe bebocsátást, és mégis az akarat ellenére tiszteletet szerez magának, ha nem is mindig követést, amely előtt minden hajlam elnémul, bárha titkon ellened működik is, — hol van hozzád méltó eredeted és hol található nemes származásod gyökere, amely a hajlamokkal való minden rokonságot kizár és amely töről való eredet azon értéknek elengedhetetlen föltétele, amely értéket egyedül az adhat önmagának!”¹

Ezért ez az egyetlen parancs, amely *feltétlenül* parancsol, ez az egyetlen *kategorikus imperativus*, minden más csak feltételesen parancsol, amint az okosság és ügyesség érdekei kívánják: ha ezt akarod, így kell tenned; — ebben azonban a saját maga isteni méltóságát biztosítja az ember szellemi természete, az öntudatos intelligencia. Ezért *lehet, mert kell*, kell, mert a saját lényege követeli, ha még oly sokszor elbukik is az alsóbb ösztönök rabszolga lázadásában. De ahol eléri ezt a maga megvalósítását, hol ez a *kell* valóság lesz, a szellem öntörvénye érvényesül, ott a világ legfenségesebb látványa áll előttünk: a maga magát szabadon megvalósító eszes természet — a *szabad öntudat*, az igazi szabadság. S ezzel az az elbelsőülés, melyet a keresztyénség proklamált s amely az első idők mágikus és torz idealizmusán keresztül² lassan tisztult az Isten lélekben és igazságban való imádásának Jézusi, evangéliumi ösképéhez méltó ideállá s aztán gyakorlattá, — itt nyeri meg, Kantban, elméleti magára eszmélését és igazolását. Luther már a világ elé állította a *szabad embert*: aki azért az, mert csak egy parancs köti, de az teljesen: az isteni, ebben a teljes megkötöttségben van a szabadsága; Kant ennek a szabadságnak alkatát és törvényét: autonómiáját világította meg.

Ezért érthető Kant erkölcs-elméletének egyszerre vonzó és edző hatása, másfelől fenséges rigorizmusa. Sokan csak ezt élezik ki, — nem csoda, mikor még az olyan lángelméjű tanítvány is, mint *Schiller*, félreértette mesterét: azt hitte, hogy mivel nem szabad *szeretetből* jót tenni felebarátjával, mert ez nem okvetlenül erkölcsös, tehát — gyűlölnie kell, akkor aztán jót tehet vele! Pedig a dolog egyszerűbb: a szeretet csakugyan a legfőbb erény, de csak akkor, ha forrása

¹ Halasy—Nagy József fordítása: A filozofia kis tükre 190. l.

² Hű és művészileg igaz rajzát adja Thiess Frank: Im Reich der Dämonen.

és motivuma az embertársamban is ott élő szellem méltóságának feltétlen becsülése — Kant ezzel megmondta, hogy mikor lesz a szeretet értelmezése és gyakorlása maga is erkölesi értékű. Már ebből kiviláglik, hogy a Kant *rigorizmus*a nem az ő egyéni ötlete: az *evangélium szigorúsága* az, vagyis a feltétlen isteni törvény és parancsok szigorúsága, melyről Jézus azt mondta, hogy egy ióta nem mulhatik el belőle, mert „mit használ az embernek, ha az egész világot megnyeri, lelkében pedig kárt vall?” (Márk 8, 36), és „minden bűn megbocsáttatik az emberek fiainak, még a káromlások is, — de aki a Szent Lélek ellen szól káromlást, nem bocsáttatik meg soha” (Márk 3, 28—9, Máté 12, 31—32). Már pedig a Kant erkölesmagyarázata semmi egyéb, mint az evangélium erkölesi elvének tudatosítása, azé a centrális elvé, hogy Isten országa tibennetek van, — *hogy* van ott? mint a maga lelki vagy szellemi mivoltát mindig tisztábban megvalósítani sóvárgó lélek komoly törekvése, a jóra törekvő akarat, amelynek nincs ára, csak *értéke* van, mint a mezőben elrejtett kincsnek, s ami felé vágyani és törekedni is már részesedés „az egy szükséges dologban“.

4.

Ezzel azonban a „végső kérdések“ egy másik csoportjához jutottunk el; Kant ezt így foglalja össze: *Mit szabad remélni?* Erre választ, az öntudatos emberlét hajnalpirkadása óta, a vallás adott az embernek abból az alapvető és semmi mással össze nem véthető viszonyulásából, amelyben a maga végessége tudatára ébred s egyben arra, hogy van benne valami, aminek igénye van arra, hogy *végtelen léte legyen*. Ez az ő lelki mivolta, akármilyen későn nevezi nevén: léleknek ezt a valóságot.

Kant világosan látta, hogy ez a vallásos viszonyulás kiváltó és létesítő oka, s hogy akkor veszi át szerepét a hit s tölti be úgy, hogy behorgonyozza az embert egy minden másnál nagyobb hatalom gondviselő erejébe, ezzel a tovább nem elemezhető és másból le nem származtatható aktussal, mellyel bizonyosságot és békét és bizodalmat s tehát egész élete folytatására szilárdságot és reményt nyer, közvetlenül, a hit autonóm és semmi másra nem szoruló bizonyosságából. Ezt a nagy alapvető ténynt Kant úgy fejezi ki, hogy mulhatatlanul szükség, hogy az ember meg legyen győződve Isten létéről, *de nem olyan mulhatatlan szükség*, hogy bizonyítsa is be ezt a lételet, ahogy egy számtani példát vagy egy jogi ítéletet bizonyítanak. Az értelemnek más szerepe van a vallással szemben, mint hogy fölösleges jóakarattal meg akarja

toldani annak bizonyosságát; ez a szerep egyszerűen az, ami minden más tapasztalattal szemben: hogy híven a tényekhez, világítsa át és mutassa meg alkatát és élete törvényét. Ezzel járult hozzá Kant a theológia tudománnyá nemesedésének ahhoz a nagy művéhez, melyen a német tudományosság a Lessing és Herder kezdeményezésére már akkor dolgozott s amely nélkül a theológia könnyen abba a hibába esik, hogy mivel a legnagyobb kérdésekről szól, tehát elégnek érzi a lelkendező csudálkozást, s tudománynak hirdeti, ami csak a meghatott lélek tapasztalatainak naiv ismétlése, nem bevén észre, hogy nagyon méltó kérdésekről nagyon méltatlanul lehet szólni, ha a tudomány nem eszmél rá a tudomány alkotás törvényeire.³

S hogy mit lehet hát remélni az embernek, erre fellengző válaszok helyett a Kant komoly biztatása csak annyit mondhat, amennyit minden őszinte vallásos meggyőződés: ebben a hitből élő, tehát ezer csüggedés és bukás ellenére is mégis megújuló bizodalomban és bizonyosságban próbálja élni az evangéliumban megnyilatkozó isteni életfolytatás törvényeit, nyugodtan rábízva a gondviselésre, hogy az ő parányi törekvésével is több lesz valósággá az *Isten országából*.

5.

Van még egy viselkedési módja az embernek, különböző az erkölcsitől, vallásostól s a mindezeket megérteni kívánó elméletitől, de éppen olyan egyetemes és autonóm: ez az *esztétikai* magatartás. Alig lehetne a Kant metafizikai fölfedezésének mélyebb igazolását találni, mint hogy ennek a sajátos viselkedésnek is megtalálta törvényét, vagyis autonómiáját. Mikor az ember tárgyformáló tevékenységében az érzéki és értelmi tényezők összhangba jutnak, akkor áll elő, tanítja Kant, az a sajátos új viszonyulási mód a valósághoz, melyet az jellemez, hogy az ember tisztán *szemlélője* lesz a valóságnak, azaz, a róla alkotott képnek — „a való égi mássának“, — fogja mondani *Arany*. Ebben pedig az van, hogy minden más viselkedése az embernek *munka*, ellenállást kell legyőzni vele, az erkölcsi viselkedésben a legmakacsabbat: az alsóbb ösztönök salakos áradását, a természet megismerésében a vak és néma adatok közömbösségét, amíg az értelem meg nem szólaltatja őket, a hitben a lankadás és ernyedés kísértéseit, — itt, az esztétikai viszonyulásban az ember felszabadult

³ Erről bővebben szól *A theologia tudományossága* c. dolgozatom (A világnézet kérdése és más tanulmányok c. kötetben, Debrecen, 1932.).

a munkától, — éppen annyira, amennyire az az *összhang* sikerült, s akkor csupa szemlélővé játékosodik az öntudat s magáról elfeledkezve merül el az így elébe álló látomásba, amely szebb, mint a való — mintha mindaz megvalósult volna benne, amit legízzőbb akaratával el szeretett volna érni s ami mégis csonka maradt a valóságban; most érzi magát igazán szabadnak s ez abban nyilvánul meg, hogy játékos könnyűséggel fölötte lebeg látomásának — ezen a ponton folytatta a Kant alapvető munkáját *Schiller*, mikor azt emelte ki, hogy a játék az ember teljességének alkotó mozzanata: az ember akkor igazán ember, ahol játszani tud.

Igy adott Kant az esztétika számára is alapot, — a nevet is, melyet a *Baumgarten* szerencsés formulázása indított el, ő tette általánossá. Addig is volt sok kiváló elemzése szépségnek, fenségesnek, a művészetnek s az egyes művészeteknek, éppen csak az egységes értelmezés elve hiányzott — most kapta meg Kanttól, jutalmául és természetes ajándékául annak a mély pillantásnak, melyet Kant a maga tapasztalatait megalkotó öntudat mélyébe vetett. Így lehetett a művészi hatásokban szegény és szűkös Königsberg magányos bölcsse ennek az igézetes világnak is tudományos magyarázója: mert metafizikai alkatát világította meg.

6.

Mikor mindezekre választ adott Kant, még ismer egy kérdést, első hallásra ezeknek egy csúcsba való összefogását, ezt: *micsoda az ember?* Mintha azt akarná jelezni, hogy az embernek igazán legnagyobb talánya — ő maga; mikor a *világba* mélyeszi reménykedő pillantását, akkor is igazában véve magát szeretné megismerni, s mióta a saisi fátyolt fel merte lebbenteni, tudja is, hogy ő az igazi rejtély; ennek a sejtésnek adott kifejezést a delfii jósda emlékezetes jeligéje: ismerd meg magadat, jelezve ezzel a feladat nehézségét és sürgősségét egyszerre. A tudományos érzék fejlődése erre termelte ki az anthropológiát, — sajátságos, hogy hagyományos programja a legújabb időkig megelégedett az ember *természetrádjával*, testi megjelenése: csontrendszere, alakja, koponyája, szeme színe tényeivel, — de ezzel nem tudta elhallgattatni az *animal metaphysicum* örök elégedetlenségét: csak ennyi volna az ő mivolta? Kant egyik legszemlemezesebb művét szánta a kérdésnek: *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*; ez a *gyakorlati szempont* azt teszi, hogy nem a fiziológia tényei érdeklik, vagyis nem az, amit az emberben a *természet tesz*, hanem amit az ember csinál saját magából. Ezzel Kant megint előképe és késztetője lett a magára

eszmélő embertannak, amely napjainkban *filozófiai ember-tan* név alatt a Kant tudományos ideáljához tér vissza.¹

Vakmerőség volna itt még csak fel is vetni a kérdést, de az eddigiek tanulságát le szabad és le kell vonni. *Kicsoda az ember?* ennek a kérdésnek *nyitja ott van, ahol a metafizika talányának nyitja*. S ennek kulcsa pedig ez: az ember egyszer ráeszmél magában a lélek fenségére, a „felséges idegenre“, s abban a percben úgy meg is riad fenségétől, hogy sietve átlényegesíti, áttransponálja egy „mennyfölötti helyre“, s aztán ott keresi, metafizikai távolságok rejtelmes zugai-ban, — éppen olyan bölcsen kereshetné baglyok és kígyók emberénél tudósabb bölcsességétől, ahogy a mesében tette a boldog naiv képzelet; éppen csak ott keresi a legkevésbé, ahová pedig a gondviselésnek tetszett lokalizálni: a saját maga belsejében.

Ide irányítja Kant a kereső figyelmet, ezért az észkritikák jeligéje ez lehet: amit keresel, magadban van, ne keresd magad — magadon kívül! Az ember törekvő ösztönök rendszere, melyek belső dinamizmusa örökösen túlkészletti azon, amit már elért vagy hiszi, hogy elért, s ebben a szüntelen törekvésben, melyre a maga lényegének kifejtése kötelezi, különben magát esonkítja vagy éppen semmisíti meg, — mihelyt elindul, komolyan, a hit boldog naivságával és így talán nem is sejtett kockázatával, úgy érzi, hogy a világból láthatatlan segítő kezek nyulnak feléje, s megérzi a jóakarát embereinek egyetlen erősségét: ebben az eszményi *célban* minden öntudatos lélek egyet ért, s nem várja, hogy pillanatnyi fordulattal, minden hívő lélek akármilyen nagyszerű erőfeszítésével is, *egyszerre* legyen valóság ez az ideál, mert látja a tapasztalat tanulságát: még az olyan teljes isteni ki nyilatkoztatásnak is, mint a Jézus élete, csak a végtelenben lehet remélni egyetemes és általános diadalát, s tudja, hogy ebből a naptól is, mint a napsugár millió felé szétszóródó életforrásából, szegény földi világunknak meg kell elégednie annyival, amennyi ködös és salakos légkörén keresztül tud törni.

Tankó Béla.

¹ L. Bartók György: Ember és természet.

Válságban van-e a kantianizmus?

A mi korunk válságok kora. Nemzetek, emberek kerülnek egyik napról a másikra válságba. Hol itt, hol ott fordul az események gyorsan pergő forgatagában válságosra a helyzet. Eszmék, gondolatok, szenteknek hitt valóságok is gyakorta sodortatnak váratlanul bele a válság fenyegető örvényébe. Lét és nemlét ma nem merev, egymástól távolálló, szónokias valóságok, mert hiszen a gyakorlatban nagyon közel kerültek egymáshoz. Hatalmak, szépségek egyik pererről a másikra semmisülnek meg. Bizony nincs állandósága manapság az életünknek! Szellemiségünk, gondolkodásunk ha éppen válságba nem jutott is, mindenesetre maga is hatása alatt áll az idők mindent mozgásba, változásba hozó természetének.

Igy nem minden ok nélkül merülhet fel az a kérdés is: vajjon Kant szelleme és gondolkozása, amely másfél század óta uralja szellemi életünket, irányt szabva nemcsak a filozófiában, hanem általában a szellemtudományok terén is, nem került-e válságba? vajjon a Kant nyomán haladó és sokszor ellentétes irányokra szakadó kantianizmus a mai idők sodrában nem érett-e meg a felszámolásra?

Bucsay Mihály egyszerűen igennel felelt ezekre a kérdésekre, amikor „A kantianizmus válsága“ című cikkében¹ megkongatta a lélekharangot a kantianizmus felett. Mert ha a címben még csak a kantianizmus válságáról beszél is, cikke folyamán már jóval tovább megy, sőt egyhelyt egyenest olyan állítást kockáztat meg, hogy hazánkban lehet ugyan még „ma is élő irány az újkantianizmus... Szülőföldjén azonban, Németországban, határozottan letűntnek nevezhető“ (28. o.). De nemcsak az újkantianizmusról van ilyen véleménnyel. Általában ugyanez az ítélete magának Kantnak érdeméről és munkásságáról is. Abból az alapelvből indulva ki ugyanis, „hogy Kant rendszere elválaszthatatlanul össze van fonódva korabeli, de azóta elavult szaktudományi alkatelemekkel“, (30. o.), hajlandó pálcát törni az

¹ Megjelent az Athenaeum 1942. I. 25–36. o., s különlenyomatban is.

egész kritícizmus felett, azt belső ellentmondásokkal, a pszichológiai érzék hiányával, egyoldalúsággal és ebből fakadó szüklátóköri séggel vádolva.

Meg kell vallanunk, hogy ezeket a régi idő óta hangoztatott, de kellőleg sohasem igazolt vádakát Bucsay széles meggyőződéssel tárgyalja. Éppenezért csak sajnálni lehet, hogy bíráló megjegyzéseinek végén egyébként komoly elmélkedésen alapuló cikkéhez nem éppen illő hangnembe csap át, amikor azt írja, hogy ma már elképzelhetetlen „a filozófiai kutatásnak egy bármilyen tiszteletreméltó rendszerhez rögzítése és ami ezzel jár, néhány dogma, vagy dogmatikus szemléleti mód elviselhetetlen kényuralma“; mintha bizony Kant valamikor is kényuralomra törekedett volna a lelkek felett, türelmetlen zsarnokként kényszerítve rá mindenkire a maga álláspontját; holott éppen ő volt az úgynevezett „dogmatikus szemléleti mód“ legnagyobb ellensége. Ugyanilyen túlzás eredménye Bucsaynak az előbbi megnyilatkozást követő ama fölényes kijelentése is, amely szerint: „Nem ismeri ... a ma filozófiája azt az arrogáns szerepet sem, amelyet a kritícizmus „az énnék juttatott“ (36. o.), mintha bizony Kantnál olyan „arrogans“ módon jutott volna érvényre az Én szerepe világa kialakításában, megteremtésében.

Ilyen kijelentésekre tekintettel Bucsay fejtegetéseihez jobban illett volna címül: A kantianizmus alkonya, vagy egyenest: A kantianizmus végórái; mert hiszen az egész fejtegetés iránya effelé hajlik. Bucsay egyszersmindenkorra el akarja temetni azt a szellemi irányt, amely a Kant nevéhez fűződik. De el akar ő temetni minden komoly, elveken felépülő filozófiai konstrukciót is egy olyan gyakorlati irányú „új filozófia“ kedvéért, amely — sokat sejtető szavai szerint — „igen közel áll a mindennapi, álláspontmentes emberi magatartáshoz“, s amely „így a legbővebben meríthet a mindennapi tapasztalásból, a közkeletű szókinszből“ (36. o.). Világosan nem látja az ember, éppen, hogy Bucsay voltaképpen mire gondol ezzel, de valahogy úgy látszik, hogy elragadtatva a biológia és lélektan nagyfokú eredményeitől, tárgyaiban elmerülő rész kutatásaitól, ő ellensége minden szintézisre törekvésnek, egységes nézőpontú összefoglalásnak, szóval a szellem úgynevezett spekulatív hajlamának és természetének, ami pedig éppen minden komoly filozófia éltető eleme.

Tekintettel a szellem összefoglalásokra, rendszerezésekre törő természetére én nem látom olyan nagy veszélyben korántsem a kanti filozófiát, helyesebben a kanti filozófiai törekvéseket és indításokat, amelyek éppen e téren jelöltek

ki maradandó irányt, illetőleg éppen e téren raktak le maradandó alapokat minden effajta törekvés számára.

Mégis hogy a címünkben feltett kérdésre világos feletet kaphassunk, nem árt bizonyos distinkciót végeznünk a kantianizmus elnevezést illetően, e fogalom jelentőségét gondosan elhatárolva. Aki ugyanis jól distingvál, félig már meg is oldotta feladatát.

Akár ezt írjuk ugyanis: A kantianizmus válsága; akár kérdés alakjában fogalmazzuk ekként: Válságban van-e a kantianizmus? — a címek ilyenformán nem eléggé világosak és határozottak, sőt még félreértésekre is okot adnak a kantianizmus szónak kettős értelme miatt. A kantianizmus szó jelöli ugyanis egyfelől magának a kanti filozófiának a *lényegét*, Kant filozófiai törekvéseinek irányát és eredményét, másfelől azonban jelöli azt a máig tartó *szellemi irányzatot* is, amely kanti alapokon, vagy kanti ösztönzések nyomán látja biztosítottnak a filozófia komoly munkálását. Ez utóbbi értelmezés szerint a kantianizmus magába öleli a filozófia minden munkását, aki nem restelli megvallani, hogy indításokat vett Kant filozófiájának gazdag kincsházából.

Ha most már Kantot magát és gondolkozását nem féltjük is attól, hogy valaha is válságba kerülhet az idők folyamán, azt viszont egész természetesnek tartjuk, hogy a kanti filozófia mások által való értelmezése és a kantianizmus, mint irányzat *kerülhet* komoly válságba. Az ú. n. újkantianizmus is egy válságból, az előző irányzat magyarázatának elégtelenségéből született meg, és ez az irányzat maga is kerülhet aztán válságba, hogy új és más, esetleg jobb és hűbb értelmezéseknek adjon helyet. De mégha elfogadnók is, hogy az újkantianizmus valóban válságba jutott, ez korántsem jelenti magának a kanti filozófiának a válságát.

Mert a Hegel példája mutatja ugyan legjobban, de egészen világosan beszél erről a kanti filozófia sorsa és története is, hogy milyen végletekbe sodródhatik, és milyen ellentétes nézeteknek lehet kiindulópontja egy és ugyanazon filozófiai rendszer. Elég e tekintetben ha utalunk rá, hogy pl. realiztikus és idealisztikus irányzatok egyaránt büszkén hivatkoznak Kantra, mint mesterükre. És ha végignézzük az u. n. kantianusok táborát, szinte megdöbbenünk, hogy milyen ellentétes felfogásoknak lehet gyűjtőneve e kis cimke: kantianus, Adickes éppúgy kantianus, mint Windelband, mégis milyen elhatározóan másként látják és értékelik Kant érdemét és eredményeit! Vagy gondoljunk nálunk is a harcokra, amelyek a mult század fordulóján nálunk is tűzbe hozták a lelkeket, különbözőképpen magyarázva a kanti filozófia lényegét.

Ezekre tekintettel bizonyos óvatosságra van szükség már magának a kantianizmus szónak értelmezését illetően is. Semmiképpen sem lehet ezt olyan egyszerűen elintézni, mint Révay József vélte, aki a kantinizmusról² szólva minden aggály nélkül mondja, hogy „ebbe a fogalomba magának Kantnak filozófiáján felül a követőie is beletartozik“, azon egyszerű oknál fogva, hogy „a kanti alapokból nyilván az bontakozhatott ki, a mi potencialiter eredetileg benne volt“ (293. o). Sajnos a kantianizmus, mint irányzat, nem ilyen szerves egység. Sajnos a magyarázók nem mindig azt fejtették tovább, ami a kanti filozófiában potencialiter magában is benne volt. Sőt éppen értelmezéseikben sokszor messze kalandoztak el az alapoktól, s a félreértések és helytelen magyarázások miatt nem egyszer éppen ők maguk keverték indokolatlanul rossz hírbe magát a kanti filozófiát is. Nyugodtan el lehet mondanunk, hogy az a sok ellenvetés és megrogzött balhiedelem, ami a kanti filozófiával sokszor még ma is kapcsolatos, legtöbbször egy-egy kantianus számlájára írható. Hogy egyebet ne mondjak: a *Ding an sich*nek oly sokféle és oly erőszakolt magyarázata legnagyobbbrészt a kantianusok túlbuzgóságának eredménye, akik olyan kimondottan nagy buzgalommal láttak hozzá, hogy a kanti filozófiának ezt az úgynevezett *botránykövét* lehetőleg szalonképessé tegyék. E tekintetben nem kivétel a Schopenhauer kézenfekvő, de amellet egészen helytelen értelmezése sem, aki a nagy ismeretlenben, a tapasztalati tárgyak mögött meglapuló *Ding an sich*ben az ösztönt és az akaratot vélte felfedezni.

Bizony mi magunk is valljuk, hogy a kantianizmus, mint Kant-magyarázat gyakorta jutott csődbe, gyakorta jutott zsákuccába, ilyenformán gyakorta került válságba is.

Más a helyzet azonban Kant tanával, a *tulajdonképpeni* kantianizmussal kapcsolatban. Hiszen éppen azért, mert Kant indításaira szüksége volt a mindenkori filozófiának, egyes Kant-magyarázatok csődje után nyomban újabb törekvések jelentkeztek, amelyek aztán Kant szellemétől táplálva szilárd támpontul szolgáltak a további kutatáshoz. És ennek nyomán *ma már ott tartunk, hogy Kant szellemi nagyságát tisztább fényben látjuk, mint a közvetlen utána jövő nemzedékek. A komoly kutatás ugyanis egyre több kérget hánt le róla, amibe az utódok burkolták a kanti filozófia igazi arculatát, minek kapcsán egyre igazabb képet kapunk magáról Kantról és törekvéseiről. Valóban úgy tör-*

² L. A Magyar Filozófiai Társaság 1941 márc. 4-i vitaülésén e címen tartott bevezető előadását. Közölte az Athenaeum, 1941. III. 284—298. o.

tént, miként ezt Kant maga írta 1797-ben: „Csak száz év múlva fogják írásaimat igazán megérteni, és akkor újra fogják tanulmányozni könyveimet és el fogják ismerni azokat“.³

Azt nem állítjuk ugyan, hogy *egyes* tévedések nincsenek Kant munkáiban, de ezek jórészt kora tudományos álláspontjának következményei. Ő is korának gyermeke volt, és így osztozott kora tudományosságának akkori fejlettsége folytán egyes hibákban is. Hogy lélekértelmezése bizonyos mértékig mehanisztikus, azaz a szétdaraboló asszociációs magyarázaton alapuló, ez mindenesetre hibájául rovandó fel, bár ez is egyben korának hibája volt, de azért hallunk manapság már egészen jogosan olyan hangokat is, hogy pszichológusnak sem volt ez a nagy szellem egészen olyan rossz, mint ahogy régebben feltűntetni szerették.

Gondolkodásának tisztább átértése ma már lehetővé teszi, hogy *egységében* nézzük vállalkozását, és így az egészben fel tudjuk oldani azokat a látszólagos ellenmondásokat is, amelyeket egyes részek önkényes kiszakítása révén túlságosan kiéleztek az előző korok. Még a hírhedté vált Ding an sich fogalma sem olyan ijesztő rém számunkra ma már, mint amilyennek a múlt században kikiáltották a magyarázók. Kant realizisztikus érzékének megnyilatkozását látjuk abban, anélkül, hogy az valójában kirína az egész alapgondolatból.

Hogy „egyes helyeken minden filozófiai előadást meg lehet csipkedni (mert az nem léphet fel olyan vértzetten, mint a matematikai), anélkül, hogy ezáltal a rendszer felépítése és tagoltsága, egységként tekintve, a legkevésbé is veszélyben forogna“ — ezt Kant maga állapította meg a Tiszta ész kritikájának második kiadásához írt előszavában. Ennél szerencsésebben ma sem fogalmazhatnók meg a kanti filozófiához való viszonyunkat. Nem szentírás az a számunkra, amelynek minden kis apró részlete kötelezne bennünket; de viszont maga az egész állásfoglalás: a kritikai állásfoglalás magával az ismerő szellemmel szemben, annyira mai és annyira modern, s egyben annyira alapvető minden szintézisre törő filozófiai megmozdulás számára, hogy azt *elvül* elfogadni mindannyiunk kötelessége. Mert úgy igaz ez, amint Tankó Béla nagyon szerencsésen állapította meg Kant születésének 200 éves fordulóján mondott emlékbeszédjében: „Nem egy rendszer megszövése a criticizmus romolhatatlan része, hanem egy önmagát folyton megújító s így

³ Idézi Messer Kant összes műveinek háromkötetes kiadásához írt előszavában (S. XLIV.).

örök hatékonyságát biztosító elv öntudatosítása⁴. Ilyen alapon nem egészen hangulatkeltés az sem, s nem pusztá szóno-
kias hangnem csupán, amit *Noszlopi László* a Magyar Filo-
zófiai Társaság előbb említett vitaülésén így fogalmazott
meg: „Bizonyos fokig Kant óta minden filozófiai gondolat
kantianusnak mondható“ (301. o.), annyira benne gyökerezik
a mai filozófia a Kant által megindított szellemi áramlatban.

Kant maga állott legtávolabb tőle, hogy a kriticizmus-
ban megfellebbezhetetlen és örök időkre zárt rendszert lás-
son, aminthogy a Tiszta ész kritikájában nem is szívesen,
csak bizonyos fenntartással használja munkásságával kap-
csolatban a szisztéma, a rendszer kifejezést; sokkal inkább
kutató elvet akart adni, amelynek segítségével az emberek
tanuljanak meg maguk is filozofálni. Már az 1765/66. iskolai
év elején előadásainak meghirdetése alkalmával (Nachricht
von der Einrichtung seiner Vorlesungen 1765—1766) azt a
helyes elvet vallja, hogy az ifjú „ne *gondolatokat* tanuljon
(t. i. a filozófiában), hanem tanuljon meg *gondolkozni*: az
ifjút ugyanis nem *vinni*, hanem *vezetni* kell, ha az ember
azt akarja, hogy később képes legyen a maga lábán járni“. Helytelenül
gondolkozik tehát, aki azt hiszi, hogy majd
tőle „*filozófiát* fog *tanulni*, holott ez lehetetlen; neki ugyanis
filozofálni kell *megtanulnia*“. Álláspontja később sem vál-
tozott. A Tiszta ész kritikájának befejező részében, a mód-
szertan harmadik főrészében szintén erre a gondolatra tér
vissza: „filozófiát sohasem lehet tanulni — mint írja —,
hanem . . . legfőlebb csak *filozofálni* lehet tanulni . . . azaz
az észtehetséget lehet gyakorolni általános elveinek követé-
sében bizonyos meglevő kísérleteken“. Ezért mondja nagy
szerényen, amikor a módszertan negyedik főrészében vissza-
pillant a munkára, melyet kritikájával végzett: „szememben
természetesen épületnek tetszik az ugyan, de csak romok-
ban“. Felszólítja ennek megfelelően az olvasót, akinek volt
türelme hozzá, hogy társaságában végigvándoroljon a tiszta
ész egész birodalmán: az ő vizsgálódásaihoz adja hozzá az
olvasó is a sajátját, hogy aztán „az ösvény országúttá vál-
jék“. Kell-e ennél elfogulatlanabb álláspont, emelkedettebb
felfogás?! Láttá-e tisztábban valaha is filozófus a saját
érdemét, de egyben a mások által továbbfolytatás szüksé-
gességét?

E felhívás ugyanis a mindenkori olvasóhoz szól. Mert
a munkában, amelyet Kant oly sikerrel kezdett meg, a szel-
lem kincseinek feltárásában, megállani nem lehet. És hogy
Kant óta az ösvény tényleg országúttá válhatott, hogy

⁴ Prot. Szemle 1924. 269. o.

egyre tisztább betekintést nyerhettünk a szellem világába, ez Kantnak hervadhatatlan érdeme.

Ő valóban megtanította a német népet filozofálni. Tanítványai és tanítványai által csakúgy, mint ellenfelei által a német filozófia virágkorát varázsolta elő, a német filozófia sohanemlátott fellendülését hozva létre az egymást követő nagyszerű rendszerekben. Szinte a görögség nagy rendszeralkotóinak teremtő kora újult fel pompázó gazdagságban német talajon. E tekintetben Kant jelentőségét és érdemét kellőképpen mégcsak értékelni sem lehet. Nagy kérdés ugyanis, hogy milyen irányt vett volna nemcsak a német, de az egész európai filozófia az ő iránytmutató alapvetése, biztos problemakitzése nélkül?

Mert Kant nemcsak a saját népét, hanem a többi népet is megtanította filozofálni, nem utolsó helyen éppen a mi magyar népünket is. Hiszen a mai fejlett és egyre gazdagabban fejlődő magyar filozófia is Kantnak és a Kant indításainak köszönhet legtöbbit. Hogy mást ne is említsünk: büszkeségünk, a nagy rendszeralkotó Böhm Károly nemcsak az elvet nyerte tőle, de sok tekintetben a kivitel eszközeit is tőle kapta a saját teremtő munkásságához.

Kantnak évtizedekig tartó elmélyedő gondolkodásra volt szüksége ahhoz, hogy az emberi szellem tudományalkotó tevékenységeinek szálait kibogozza, hogy világosan lássa és felmutassa az emberi ész teljesítő képességét, valamint annak határait. Neki hosszú évek kellettek, hogy a tér és idő idealitását, szemléleti forma-jellegét megértse és bizonyítsa. Nekünk pedig ma már mindezek a legtermészetesebb dolgoknak látszanak. Talán éppen ezért mennek el egyszerűen értetlenül teljesítménye mellett néhányan, mert nem *korából* igyekeznek őt és vívmányait megérteni, hanem, hálátlan módon, a mai fejlettségből kiindulva kisebbítik érdemét és eredményeit, nem gondolván arra, hogy apját tagadja meg a fiú ha nem látja be: honnan jött, és ereje, fejlettsége kitől eredt?

Kant nem hiába köszöntött be kritikájához irt előszavában olyan nagy öntudattal, semmisnek jelentvén ki az egész addigi metafizikai tevékenykedést. Nem hiába állította, hogy új utat nyit a metafizikai elmékedések számára azáltal, hogy a transcendens régiókba tévedt és ott nagyszerűt alkotni akaró szellemet visszavezette az egyedül biztos talajhoz: saját magához, azt tűzvén ki feladatául, hogy ismerje meg igazán saját magát, egész *a priori* valóját, mert így meg tud oldani majd minden kérdést, amely földön-égen adódhatik számára. Nem hiába „hizelgett“ magának azzal, hogy „ment tudott maradni minden tévedéstől, mely eddig az észt... önmagával meghasonlásba vitte“. Nem hiába volt

ilyen öntudattal, mert hiszen az emberi szellem képességeinek kritikai megvizsgálásával és a határkérdések (az ész illetékességének elhatárolása az ismerés tekintetében) gondos elemzésével nemcsak az ismeretelmélet számára nyújtott biztos alapot, megjelölvén pontosan a tennivalókat, hanem egyben biztos útmutatást adott a filozófia minden egyes tudományága számára is.

Erre gondolva fejezte ki ama reményét egy alkalmi vitairatában (Verkündigung des nahen Abschlusses eines Tractats zum ewigen Frieden in der Philosophie, melyet Schlossernek, Goethe sógorának misztikus irányú filozófiája ellen írt 1796-ban), hogy a kritikai filozófia „örök békére nyit kilátást a filozófusok között“, nem azért, hogy elnémít vaskényszerrel minden ellenvéleményt, hanem azért, hogy biztos és hatásos fegyvert ad minden filozófus kezébe azok ellen, akik a régi nyomokon haladva úznak metafizikát, azaz „a jelenségeket fonák módon összecserélik magukkal a dolgokkal“. És Kant nem hiába tekintette iránytadóknak kritikai vizsgálódása eredményeit minden idők filozófiája számára. Valójában úgy vagyunk vele: manapság nem szabad, sőt nem is lehet más alapokon és más szellemben nyulni a filozófia, különösképpen pedig az ismeretelmélet problematikájához, ha komoly eredményre akarunk jutni, mint a beható vizsgálatok eredményeképpen az új metafizika egyre gazdagabbnak és hatalmasabbnak ismerte fel a szellem világát magát. Beláttuk, hogy nem lettünk szegényebbek vele, hogy lemondtunk a transcendens világ megismeréséről, mert egyre gazdagabbnak és egyre kibányászhatatlanabbnak tárult elénk mélységben a szellem világa, nagyobb megértésre vezetve magukat a transcendens tényeket illetően is.

Érvényes ugyan ez a megállapítás többé-kevésbbé minden nagy filozófusra, akinek szelleméből hálásan táplálkozik az utókor, de elsősorban éppen Kantra nézve érvényes ez, akinek egyszersmindkorra sikerült megoldani az ész vitáját saját magával a régi metafizikai kérdéseket illetően. Kant kritikája kétségtelenül a régi metafizika halála. De a halálból itt is élet támadt: A szellem új nyomokon indult el, s a beható vizsgálatok eredményeképpen az új metafizika egyre gazdagabbnak és hatalmasabbnak ismerte fel a szellem világát magát. Beláttuk, hogy nem lettünk szegényebbek vele, hogy lemondtunk a transcendens világ megismeréséről, mert egyre gazdagabbnak és egyre kibányászhatatlanabbnak tárult elénk mélységben a szellem világa, nagyobb megértésre vezetve magukat a transcendens tényeket illetően is.

Mai tudományos életünk oly sok látható szálon kapcsolódik Kanthoz, — nem is szólva azokról a szájakról, amelyeknél a Kanttal való kapcsolat szinte már fel sem ismerhető, de amelyek végeredményében szintén hozzá vezetnek vissza —, hogy őt eltemetni, ő felette napirendre térni valóban nagyon korai volna. A tudományok mezején ma olyan

erős öntudattal vizsgálódó szellem nem szabad hogy felejtse: igazi nagykorúsága voltaképpen Kanttal kezdődik. Kritikái nélkül nemcsak szegényebb maradt volna a filozófia, hanem éppen a lendítő kerék hiányzott volna a nagyarányú újabbkori fejlődéshez.

A kantianusok értelmezésükkel egyszer-egyszer megcsúfolhatták és meg is csúfolták mesterüket, de Kant maga ma is szilárd alap, biztos kalauz a szellem nagy harcában, melyet saját magával folytat mind tisztább megértés, mind átfogóbb ismeret, mind világosabb látás céljából. Mert a feladat örök: az ember sohasem nyughatik meg azon a szellemi magasságon, melyet már elért. Folyton előre visz a szellem útja, és haladásában tisztán kell hogy lássa az ember a célt, de egyben a lehetőségeket is, úgy amint azokat már Kant megállapította.

Horkay László.

Adalékok a magyar filozófia történetéhez.

Sipos Pál két levele a szabad akaratról Aranka Györgyhez.

Aranka György, az Erdélyi Nyelv Mívelő Társaság önzetlen és lelkes szervezője, 1800 elején kezd filozófiával foglalkozni. Az általa létrehozott tudós társaság ekkor jut legváltáságosabb korszakába. A külső és belső nehézségek miatt elakad a nagy lelkesedéssel megindult munka, a társaság jövőjét illetőleg Aranka és a legbuzgóbb tagok lelkén egyaránt a csüggedés és reményvesztés válik úrrá. A külső sikereket ígérő, de azokat be nem váltó világ helyett ekkor fordul Aranka teljes odaadással a belső és az igazi mélységeket feltáró bölcselkedés útjára. A társaság hanyatlása magától értetődőleg kiábrándította Arankát az emberekből. Élete vége felé, letörő reménységei romjain a filozófiában látja az igazi megtisztulás egyetlen lehetőségét, a világ és az emberek miatt elvesztett lelki egyensúlyának visszanyerését. 1800 után megszűnik nagy levelezése is. Már csak egy-két jóbaráttal tart kapcsolatot fent, de ez a barátság azután annál mélyebbé és őszintébbé vált. Elsősorban a voltairianus gr. Fekete Jánossal levelezik¹ és gr. Desewffy Józseffel. Mindhárman írók és filozófusok, de lelki magatartásuk és a nagy problémákkal szembeni álláspontjuk mégis más. Gr. Desewffy József stoicismusával és Fekete epikureizmussal párosult racionalismusával szemben Aranka a kor nagy alkotó és úttörő filozófusainak: Kantnak és részben Fichtenek tanítványa. Mindhárman a felvilágosodás szellemi talajából táplálkoztak, de a francia forradalom bukása után, a nagy eszmékben való csalódás után revízió alá veszik eddigi lelki magatartásukat. Különösen érdekes és a magyar filozófia ismeretlen története szempontjából fontos Aranka és Fekete levelezése. A századfordulókor, 1800² elején írja Aranka gr. Feketének: „Szegény felvilágosodás, kevés ideig

¹ L. Morvay Győző: Galánthai Gróf Fekete János. Irodalomtörténeti Közlemények, 1901.

² L. Magyar Irodalmi Levéltár. A betű. A Széchenyi Kvtár kéziratárában.

tarta a te napod. Fekete ruhák indultak bévoni a te feldúlt egedet! Légy vigasztalással barátom, nem éjszaka ez, csak sötét fellegek és majdan elmúlnak.“ „Jóltevők legyenek ezek a sötétség rövid órái és rövid ideig tartók.“ „Hidd meg barátom, hogy annak a kicsiny sötétségnek, mely a szabadgondolkodás napját béborítani láttatik, inkább örülök, mint annak a zűrzavaros, úgynevezett szabadságnak, mely ha tovább terjedt volna, hazánkat, konstitúciónkat, nemzetünket kioltani, a törvényt és rendet felfordítani és minden függések láncolatait elszaggatván, az emberséges emberek nyakát guillotine alá tenni, a rosszakat pedig felemelni készül.“ Majd így folytatja: „A tudatlanság sokfejű, nem sárkány, mint régebb mondották, hanem Robespierre, azért a sötétben levők maguk sorsukkal megelégedett atyámfiait száraz szemmel nézem és őket az idő mestere vezérlése alá ajánlom. A megvilágosodottnak pedig az kívánom, hogyha magukat ebben a sorsban lenni hiszik, ne legyenek megelégedettebbek az szerencsétlenségükben megelégedett társaiknál.“ A felvilágosodásból való kiábrándulás után, Kant tanulmányozásával kezdődik Aranka világnézeti fejlődésének második korszaka. A lehetőséget arra Köteles Sámuel előadásai nyújtják barátai biztatásain kívül. 1801 szept. 12-én írja Feketének: „Én is beállék vén fejemmel az ifjak sorába. Egy igen jó ember vagyok itt, professzor, aki Kant új filozófiáját kezdte tanítani. Ennek a leckéjét kezdettem mindjárt eleintén járni, azóta is járom, csak vasárnap nincs órája. Mit mondasz erre a bolondságra? Miért élünk barátom? Ezt a kérdést senki sem fejtette meg. Egy nagy világba élt, pallérozott, tiszta értelmű és gyakorlott pennájú embert vár ez a kérdés, mint te vagy.“³ A kanti filozófia éveken át foglalkoztatta Arankát. A nagy königsbergi böles filozófiájának elméleti része tetszik Arankának, a gyakorlati részt azonban megtámadhatónak találja. Aranka 1800 és 1812 között csaknem kizárólag filozófiával foglalkozik. Közel ezer lapot kitevő filozófiai jegyzetei, munkái, gondolatai maradtak fenn — máig feldolgozatlanul.

Gr. Fekete János és gr. Desewffy Józsefen kívül Aranka György Sipos Pállal levelezett filozófiai kérdésekről. Aranka megmaradt irataiból, sajnos, nem tudjuk megállapítani barátságuk kialakulását. Az első feljegyzés, ahol Aranka Sipos nevét említi, 1808-ból való. Később a híres tordosi papot személyesen is megismeri és vele élete utolsó éveiben levelezni kezd. Sipos elnéző jóakarattal mond véleményét Aranka filozófiai kísérleteiről és a nagy műveltség-

³ Magyar Irod. Levéltár. A betű. A Széchenyi Kvtár kézirat-tárában.

szervezőnek kijáró tisztelettel válaszol leveleire. Szeretik egymást, de Sipos sokszor vitatja és igazítja helyre Aranka tévedéseit. 1814-ben azonban megszakad levelezésük. „Marosvásárhelyi korrespondenciám — írja 1814 június 12-én Sipos Kazinczynak — elszűnt Aranka úrral. Ő se ért engem, én se őt. Esztendővel ezelőtt B. Naláczy József nála egy órányi praelekiót hallgatott. Mit tegyen az Én, Te, Ő, philosophice magyarázta és végre kérdé Naláczyt, mint veszi a dolgot? Ez igen mély dolog, barátom, mert ezt Én se értem, Te sem érted, Ő sem érti.“⁴ Naláczy József vidám megjegyzése jól mutatja, hogy milyen lenézés és gúny kísérte az öregedő Aranka bölcsekedését. Kazinczy sokszor írja barátainak, így többek között Cserey Miklósnak, 1811 szept. 12-én, hogy — szegény „öreg“ Aranka „túlélte magát és nagy kár, hogy el nem némult.“⁵ De Aranka nem akart lemondani a bölcelet nagy kérdéseinek megoldásáról, az öregkort jellemző makacssággal írja tovább filozófiai munkáit és kikéri ezekről barátai véleményét. Az egyik hatalmas filozófiai jegyzetcsomóján a következő sorok állanak: „Plátó, Cartesius, Leibnitz, Clark, Hume, Kant, a Te földödön és Házádban fáradoztanak teveled óh bölcsesség, Emberi Nemzetek Vezérlő Csillaga, én Marosvásárhelyen, Köteles Sámuel nyomán kezdettelek esmérni tégedet a te szent hajlékaidnak árnyékai alatt.“ Majd kitör belőle a minden gondolkozót jellemző elégtelenség: „Sem a régi bölcseknek, sem az újaknak értelmükkel nem találok magam meglegedve.“ Írásait többször megmutatta Köteles Sámuelnek, aki elnéző megjegyzéseket tett rá. Így többek között egy hosszabb munkája hátlapjára a következőket írta: „A Méltóságos úr munkájában azt tapasztaltam, hogy a Méltóságos úr a tisztá okosság útján indult és az emberek esméretét ezen az úton próbálta meg.“ Majd néhány apróbb kifogás után így folytatja: „Nem találok a szisztéma tökéletes és való egységét.“ Végül bírálatát a következő szavakkal fejezi be: „Athathatatlan homály vesz körül minket, amelyen keresztül bár csak egyetlen egy sugár sütné.“ „Az én nézetem szerint — írja Köteles — mindezek a kérdések örökös titkok fognak maradni, s az ember ezeknek megfejtésével hiába fáradoztatja magát.“⁶ Íme néhány sorban a bölcsekedés kezdő és végpontja, Köteles Sámuelnek, a filozófia nagyhírű tanárának őszinte vallomása a második fiatalágát élő, öreg tanítvány művéről és a bölcelet igazi céljáról. Arankát azonban nem

⁴ Kazinczy Ferenc levelezése. XI. k. Bpest, 1901. 415.

⁵ K. F. levelezése. IX. k. 1899. 78.

⁶ Aranka-gyűjtemény, K. kötet. E. M. E. kéziratára.

esüggesztik el Köteles megjegyzései. Még 77 éves korában is azt írja naplójába, hogy „mától fogva“ minden érzését és gondolatát fel fogja jegyezni. A házat szívesen felkereső vendégekkel legtöbbször filozófiai kérdésekről vitatkozik és nem engedi, hogy a vitákban a fiatalok legyőzzék. Így vitatkozott vele késő éjszakáig élete utolsó éveiben későbbi életrajzírója, Székely Márton. Szellemesen jegyzi fel Arankáról, hogy róla el lehet mondani azt, amit Crassus mondott a vén Massinissaról: „Későre és estve felé kezdettél várost építeni, királyom!“ A vár azonban, amit Aranka fel akart építeni, a bölcsélet ködös légvára volt, lelki menedék, vigasztalás a halállal szemben. És ha kistrészben megjelent, nagyrészben még ismeretlen filozófiai műveire tekintünk, tisztelettel kell fejet hajtanunk a problémákkal hasztalan küzködő, életét fölszámoló Arankára. És önkéntelenül a francia filozófus, Montaigne szavai jutnak eszünkbe: „Philosopher, c'est d'apprendre à mourir.“ Az utókor hálája és a magyar filozófia történetének haszna volna, ha a filozófus Aranka alakja, egy hozzá méltó feldolgozásban bevonulhatna a magyar szellemiség történetébe.

Az itt közölt adatok eredetijét az Erdélyi Múzeum Egyesület kéziratára őrzi Kéziratok 2936. Aranka Gyűjtemény D. R. 11. jelzés alatt. Mindkét levél Sipos Pál eredeti kézírásával íródott, de az 1813. aug. 13-án írt levélről megmaradt még két, Aranka kezével írt másolat is.

1.

Tordasi Pap Sipos Pál Úr Levele 7 Aug. 813.
mellybe a Fichte Tudományának Veleje.⁷

Méltóságos Úr!

a) Szerentsém vagyon meg nyitni tiszteletemet és meg bizonyítani, hogy tehetségem felett is kész vagyok a' Mlgos Ur kívánságát teljesíteni.

b) A Szabadságról való kérdés a' legszövevényesebb az elő fordulható filozófiai kérdések közt, meljet midőn meg nem oldhatunk kéntelenek vagyunk el vágni. Valósággal ugy jö ki a' dolog, mintha ketté vágnok: de épen a' szabadság természete kívánnya, hogy annak transcendentalis tekintét el vágjuk minden empiriai tekintettől.

⁷ A címet Aranka másolatából vettük.

c) A Szabad akaratot a' természettel nem lehet egybe férkeztetni; mert szükség hogy egyik a' másikat el nyelje: A hol természet van el tünt ott a' Szabadság: viszont a' Szabadság előtt el kell a' természetnek enyészni.

d) De látni valo hogy tsak a' tekintetek változnak: a dolog egy, de meg foghatatlan az ő egységében; p. o. A test nem külön valóság a' Lélektől, hanem tsak külön tekintete azon egy Valoságnak: és akármelj véghetelen is a' külömb-ség, de mindenütt azon egy Valoságnak jelenségét találjuk.

e) Minden Filozofiánk ennek a' leg magosabb Abstrac-tionnak töhegyén áll; a' hol el is enyészik. Sajditották a' régiek is, hogy a' Természet Proteussa annak a' Valoságnak, a' melj minden formába változik, de mindenkor azon egy — *varium semper et idem* — tsak az a' héjja volt, hogy nem szakasztották el egyik tekintetet a' másol: így a' köznép gondolkodása a' Polytheismusnál, a' Filozofusoké a' Pan-theismusnál állott meg.

f) A' mi Keresztyén Vallásunk állattya szerint külömbözik minden több Vallásoktól. Nem abban áll, hogy valami tárgyat tsinaljunk az Istenből; mert akár-melj Szent és fel-séges képet adnánk is a' tárgynak: tsak ugyan mi formálnok a' szerint az Istent.

g) A' mi Vallásunk szerint az Isten maga jelenti ki magát a' hitben; ő kezdi el a' maga munkáját és ő viszi tel-jességre mi bennünk — általa 's benne vagyunk minnyájon, mert rajta kívül nintsen semmi Valóság.

h) Tekintsük meg a' Jépus tanításit, meljek a' sziv tel-jességéből ömölnek, és egyenesen a' szivhez vagynak intézve. Oljan belső meggyőződésből szoll, melj minden okoskodásnál elébb jár. Nem akadoz a' hol leg elébb is meg szokott a' vis-gálodo elme akadni, midön előtte áll az Isteni meg foghatatlan természet. Nem kereste ő, hanem szabadon tanálta meg az Istent az ő Istennel valo egységében — elébb volt az Isten-nél, minekelötte keresné.

i) A' Jépus példája ugyan egyetlen egy példa; ötet választotta mindenek felett az Isten: de még is emberi mo-don gondolkodnánk, ha itt valami különös okot tennénk fel: az Istennél szabad választásnál egyéb nints, melj szerint azt választotta, a' ki maga önként vállalkozott erre a' Szabad választásra. — Imhol vagyok Atyám! hogy a' Te akaratodat tselekedjem.

k) A' dolog nem változik az által, hogy a' Fiu az időnek teljességébe nyilatkozott meg a' Jépus személjébe, mert örök választásnak ereje szerint örökké valo Fia az Istennek. — Én ma szültelek Tégedet. — Nem a' Teremtő, hanem az Atya szoll itt a' maga szülőtyéhez.

l) Ne tsináljunk Istent az emberből: mert Isten lett emberré — Isten jelent meg az emberben — az örökkévaló Akarat nyilatkozott meg az időben.

m) Minden a' Szabadság titkába rejtetett el; mindenek innen fejtődnek ki; s ugyantsak ide kell térni vissza mindeknek.

n) Az emberi tzél szabadon áll előttünk; mivel maga ez épen a' Szabadság: de a' világra nézve el tünt ez: nints a' természetben soholt is, úgy hogy, ha szinte fenekig belé láthatnánk is, természetnél itt egyebet nem látnánk.

o) Egy elmés Kis Aszszony, a' kivel szerentsém volt a' nyáron filozofiai tárgyakról értekezni, a' többek közt azt mondá: Szeretném érteni, mert meg valloim nem láthatom által mit nevezzenek *Szabadságnak*: hanem látom azt, hogy a' mit leg okosobban tselekszik valaki: ott függ leg inkább az okoktól. Hol van e' szerént a' Szabadság? Nékem a' kérdés igen jól jött kezemre, mivel az érin járt épen a' dolognak; azért hirtelen 's váratlanul azt mondám — én is egy gondolatot vagyok Ngoddal és úgy hiszem, hogy nintsen ott Szabadság, a' hol el mehetünk a' nyomán az okoknak.

p) Nyilván ott kell hát a' Szabadságnak rejtezni, a' hol az okoknak semmi nyoma nem látszik; a' mire p. o. nem a' hajlandóság viszi reá az embert, mivel azzal talán épen az ellenkezőt tselekszik; nem is valami külső tekintet: mivel az talám egyebet láttatnék inkább javasolni: egy szoval a' hol maga ura az ember annak a' mit tselekszik és mind az eszközökön, mind az akadályokon feljül van.

q) De tudni kell azt is, hogy ilj szabadon mi tsak a' lelki esméretet követtyük, ha abból tsinálunk minden Valóságot, hogy azt kövessük. Ki nem láttya, hogy tsupa Szabad munka ez; mert a' felett kitsoda okoskodnék, valjon kell é a' lelki esméretet követni?

r) Így hozza az Akarat maga magát Szabadon valóságára: azonban el multhatatlanul meg történik az is, a' minek külsöképen kell általunk történni: de tsak úgy, mint az árnyék szokta a' Valóságot követni: mert nem ide nézünk, a' hol ezek történnek, hanem oda, a' honnan ki vagynak rendelve: — nem e' világra, hanem az Istenre tekintünk. Így vezéreltetik az égből a' földi ember, nem más által, hanem maga által, mert benne egyesül az égi Szabad természet a' földi gondolathoz köttetett természettel.

s) Ugy száll le mint egy mennyei ajándék — ama Szent Akarat — a' Valóságnak attyától, hogy a' szolgai gondolatot a' mulando földi dolgoktól fel oldozza, és Fiuvá tégye mi bennünk. E' végre egyesült az örök gondolat a' Fő akarral, minek előtte idő szerint egyesülnének a' gondolatok mi bennünk.

t) Ebben az Egyességben lakozik a' Valóság: a' külömb-ség nem egyéb mulo tüneménynél. Hol keressük hát a Valo-ságot? Nintsen az a' látható tárgyakban — nints a' meg fogható dolgokban; nintsen ott, a' hol gondolattal találjuk.

u) Ez az az idealismus, meljjet a' Keresztyén Vallás meg szentelt; melj szerint nem lehet két valóságot fel tenni, nem lehet az Istenhez is ugy ragaszkodni mint Valósághoz — a' világhoz is egyszersmind.

x) Természet szerint ugyan az akarat folj a' gondolatbol; de tsak emberi akarat ez, és hasonló a' gondolathoz: minde-nik a' földi dolgokhoz köt minket. Igy származnak az embe-reknek fiai emberektől. De kegyelem szerint uj szövetség állott fel, melj szerint a' gondolat folj az akaratbol — a' Fiu származik az atyától, hogy hasonló légyen az Atyához. Ekkor értyük meg hogy a' gondolat egy volt a' még meg esmért akaráttal.

y) Igy töröltetik el az emberi akarat lassan lassan, és az Isteni akarat áll helyébe, melj egyenlőségbe hoz mindent. Lésznek ugyan külsöképen nagyobbak és kisebbek: de az Isteni kép fog mindenütt ragyogni; a' Szolga és az Ur közt tsak a nevezetek lésznek meg, egyéb aránt nem fogunk egye-bet látni Atyáknál és Fiaknál, egy Lélektől lévén mind-nyájan lelkesítve.

z) Igy valóságosodik meg az akaratban az, a' mibe gon-dolat szerint nem tanálunk egyebet ideálnál. Ezen a' szabad uton találjuk meg az Istent — sokkal közelebb, mint gon-dolnok. Az emberek féltének erre a' gondolatra rá menni: méltán is: mert a' gondolat uttyán pusztá emberre tanáltak; és nem vették észre, melj közel van az, a' mi őket ettől a' gondolattól örzötte. Maga volt a' Szabadság, a' természet képébe meg jelenve; de nem esmérvén azt, szolgálai modon reftegtek mint valami külső Istennek hatalmától.

í) Szolgai gondolkodás volt; mert a' Fiu nem esmér teremtőt; ő tsak az Atyát esméri és osztozik a' teremtésben ő véle. Néki szolgál az egész természet, mert az atya Urrá tette őtet, és lábai alá vetett mindeneket ő néki. Ne tsinál-junk olj nagy dolgot a' teremtésből: nem egyéb annak szem-lélése egy szüntelen határ közé eső gondolatnál, meljben az isteni Szabad Akarat, mint teremtő, ugy jelenik meg elő-tünk. De mire valo lenne ez az örökös szemlélődés, ha meg nem esmérnök az Isten akaratyát? Ha pedig meg esmérjük, az egész teremtés ugy bátron el maradhat; mivel a' tzélt el értük, és nem a' jelenséget hanem magát a' Valóságot néz-zük már.

v) Igy is fog a' teremtés hová tovább mind inkább el enyészni, a' mint az Isteni akarat nagyobb nagyobb vilá-gosságra jö mi bennünk. Ide költözik által, a' melj valóságot

a' természetbe gondoltunk, és az Isten lesz minden mindekben.

) Itt gyökerezik meg foghatatlanul az emberi tételnek minden titka, mert rajta kívül egyéb mi is volna? Avagy a' természetet tsudáljuk-é, és ellefelejsük annak közép pontyát, az Embert? Az ő ki fejtődése az, a' mit Világnak szoktunk s Természetnek nevezni: ő van mindenütt ki jelentve magának.

) Érti ki ki, hogy nem az empiriai, hanem a' transcendentalis emberi létéről vagy on szó; és az Evangelista ki fejezése szerint: ez ama Kezdetben valo Ige, melj által lettek mindenek, és semmi nem lett a' nélkül s. a. t.

Könnyen meg eshetik, hogy itt bizonyos kifejezések ismét elő fordulnak, a' mint az nem lehet különben, a' hol a' gondolatnak mind tsak egy pont körül kell forogni; de ha más contextusba jönnek elő, ugy más oldalát mutatják a' dolognak.

A fogyatkozást is a' Mlgs Ur ugy nézni méltoztassék, mint engedelmességem bizonyosságát, a' ki tiszteletemnek örök ajánlásával vagyok a' Méltóságos Urnak.

Tordoson 27a Aug. 1813.

alázatos szolgája
Sipos Pál mpr.

2.

Méltóságos Ur!
Különösen tisztelt Fautor Uram!

5ba 7br botsátani méltoztatott levelét vettem nagy tisztelettel; az abba fel tett kérdéseket ugy nézem most is, mint reám nézve nyujtott alkalmatosságot, hogy azok által el andalito magánosságomban ébresztettem.

A' feleltben követem a' Mls. Ur példáját. Először az én filozofiai értekeződésemről van kérdés, hogy

az a' mái német oskolák közzül meljeknek a' letzkéje? a' Fichtéjé, vagy a' Schellingé, vagy pedig?

Felelet: Egyenesen a' Fichtéjé; de nem volt alkalmatosságom ötet valahol meg nevezni, mert leg kissebbet is belölte ki nem irtam, sőt nem is kovátsoltam utánna: hanem a magam Ductussa szerint egy szabad próbáltam: magát pedig a Theoriát — nem mint Fichtéjét — hanem mint az okosságnak promulgatioját, ugy néztem. Maga Fichte is igy szoll erről; és tsak rendbe hozását tulajdonittya magának.

Másodsor. Hogy a T. Ur mit tart rolla? Én az esméretet mái Mysticismusnak némelj nyomát láttatom benne

találni: és a' mellett a' mai identita név alatt a' Spinosismusnak és Pántheismusnak.

Mások is épen ezt jegyzték meg. Lásd Mellius Encyclopäischer Wörterbuch Artikel Schwärmeris §. 11.

Oka az, hogy a' mi gondolatink az Empirián kelnek fel; és sokan úgy vélekednek, mintha tsak ezeket kellene vékonyítani mint addig, míg transcendentalissá változnak. A' dolog nincs úgy — az Empiriától kell inkább meg tisztítani a' gondolatot és mihelyt ettől semmi sem ragad hozzá, úgy a' Mysticismus egészen el enyészik.

P. O. Ha azt mondom: *Az égből vezéreltetik a földi ember.* Ez a' kifejezés tsupa Mysticismusból áll, ha gondolatra botsátom, mivel így valami függést gondolok, és oljan erőről gondolkodom melj az én akaratomon kívül munkálódik.

De ne gondoljunk semmi függést; hagyjuk meg foghatatlanul úgy, a' mint van a' dolog magába, és úgy senki se fog látni Mysticismust; mert átaljába nem fog semmit látni: a' mint nem is kell hogy lásson, mivel a transe. dolgok körül nem positive hanem negative kell az okosságnak forogni. — A' mi a' mai identitus név alatt látszó Spinosismust és Pantheismust illeti: arra nézve is ezt jegyzem meg. Fichte maga protestál minden positive expressio ellen: ilyen volna pedig az identitas cum mundo. Fichte szerint: *Nec idem — nec diversum nec inclusum mundo — nec exclusum.*

Tudniillik a' mi Terminológiánk relativus sensust adnak (!); azért nem is illenek az istenre. Mi még azt az egységet sem értyük, melj szerint Magában Egy az isten, ubi unitas non numerica sed essentialis subversatur — non individui, sed entis omni determinatione liberi absoluti.

A' Jenai tudos ujságokat ez előtt magam is foljvást olvastam: 's hogy most nem olvasom, fogyatkozásnak tartom egy részről — de más részről a' recens olvasás azt tehetné, hogy mostani írásomból több tudomány, de kevesebb tulajdonság pislogjon; örömeztőbb fogom utánna meg olvasni, most magát Fichtét sem olvasom ez okból.

Tovább.

Oljan bölts Ur mint Fichte Ur az emberi akaratot és a' szabadságot nem tudja micsoda?

— Eleitől fogva az Akarat és Szabadság körül valo leg több Logomachia; talám egy kis Schema el igazitná a' dolgot p. o.

Én

mint Tünetény Akaratomat mint Valóság Akaratomat a'
a kívánsággal kötöm egybe kívánságtól oldom fel Sza-
szabadság nélkül badsággal.

az identitás

itt imputatiót von maga után, mert a' kéntelenség nem valóságos kéntelenség hanem csak apparens.

itt reputatiót nem esmér, mert önként valóságból folj: hogy ki szabadságát fenn tartsa és ebből tsináljon valóságot.

Fichte szerint az Akarat nem valami tehetség, hanem maga az, a' mit Én-nek szoktunk nevezni transcendentalis értelemben. — Az a' függés nélkül való teljes szabadság, a' melj csak meg jelenik a' külső akaratban, valahánszor azt egyesíti magával. A hol meg nem jelenik ez, ott nincsen is szabadság, nem én munkálodom ott, hanem általam a' természet, mert valamint hatalmamban nincs, mit kívánnyak, úgy a' sincs, mit akarjak.

Tovább. A lélek munkáji szükségesekek — minden esmerete, itélete szükséges munka. Azt soha el nem véti: a' leg nagyobb tolvaj ellen is fel kiált, nem tsak mind annyiszor, hanem azután is örökké hányta — nem a' maga szemére, hanem személjére, hogy ötet meg sértette: sőt még az akasztófa alatt is vádolja — nem felejtí.

— Igen szép el vonása a' lélek és a' személy közt való külömbségnek, de ha minden az esméretnél akad meg, úgy még ő nem tartja meg az embert az eséstől. Az esméret után is a' jonak teljesítése szabadon áll; melj szerint azt csak a' teljesíti, a' ki teljesíteni akarja. Ezt az akaratot nem lehet következtetni magán kívül egyébből: azért nem lehet meg is fogni, miképen jö — tsak annyit mondhatunk hogy magától jö — ha jö — valóságra.

Ezt a' szent akaratot tézszerű ellenébe az emberi akaratnak, a' melj ingadoz a' jo és a rossz közt.

Ugy tartom, annak is, a mi következik elejét vettem ez által, t. i.

Mi az az isteni akaratnak az emberi akaratval való egybe zavarása?

Emberi módon a' posteriori ezt vagy amazt akarjuk; de állani kell a priori annak az isten szerint való szent akaratnak, melj szerint jonál egyebet ne akarjunk. Ez a' valóságos akarat; a' meljek általunk külső akarat szerint történnek, úgy követik ezt, mint a valóságot az árnyék szokta követni; mert nem arra vigyázunk, mi történik, hanem arra mi lélekkel megyünk rá, hogy valami történyék.

E szerint én kérdem már: Micsoda egybe zavarása a' Természetnek a' Szabadsággal? Miképen lehet a' Szabadság csupa természet?

A Természetet el kell elébb tüntetni; hogy a' szabadság meg jelenyék — nem az esméretbe, mivel e' nem egyéb természetnél — hanem az akaratba, melj a' természettől van fel oldva.

Ez az Idealismus nem a Természetet, hanem a' Természetből való függést akarja annullálni: melj szerént a' Szabadság a' Természetel egyesítve lehet az emberi szeméjben, söt eggyé kell lenni; ugyan is miheljt kettöt gondolunk, ugy egybe köttetést és valami függést kell a' kettő között gondolni.

Eppen ez Egységben enyészik el vagy a' Természet, vagy pedig a' Szabadság, mert két ellenkező dolog eggyüvé nem férhet, hogy mindenik az ő valóságát meg tartsa. Igy láttyuk a' különböző színeket el enyészni a' mikor szintén egyesülnek. A' természet külömbőségéből áll és bizonyos Antagonismus nélkül nem is gondolhattyuk a' természeti erőket; de az Akarat változhatatlanul egy, a' meljnek egységében minden külömbőség el enyészik. Egyedül ez, a' mi minden antagonismus nélkül magába szabadon munkálodik — ha munkásságnak mondhattyuk, a' hol semmi közbe jövése nincsen a' munkálkodo erőknél. Nints egyéb jelenésnél, a' meljre nem kívántatik egyéb akaratnál.

Igy vettem fel az akaratnak meg jelenését egy széknek helyből való meg mozdításáról; tsak a' változás esett az empiriába, de az akarat transcendentalis: azért tünt el a' mikor szintén meg jelent az erőnek képében: a' változás okát azért nem vihettyük által az akaratra, mivel ily függést kellene gondolni; de az akarat minden függés nélkül közbe vetetlenül jelent meg. En az Akaratnak ezt a' teoriáját különösen ajánlom a' bővebb ki fejtésre; annyival inkább, minthogy ennyibe való ki fejtésére magamtól vettem szabadságot.

Ebben az értelemben mondhatom már, hogy én jelenek meg magamnak abban, a' mit tselekszem: és az egész természet alkotásának egyéb tzelia nints, ha nem az, hogy az emberek meg jelennyenek magoknak és egymásnak is egyszersmint: de nintsen is az emberén kívül a' természetnek, a' világnak semmi meg állithato értelme: mert hol van a' jelenés, ha senki nints a' ki meg jelennyék?

Az újabb idők világosodásának egy nevezetes resultuma az, hogy a' természetbe ne keressünk egyebet jelenség-nél, meljnek semmi külön substratuma nints ő magába.

Az Egység principiuma szerint azon egy kut feje van mind az esméretnek mind pedig az esméretre jövő tárgyaknak; mert a' külső jelenség a' belsőnek felel meg és tsak a' közönséges gondolkodás is elégséges el választani a' dolgot, hogy azt a' kutföt ne kívül hanem belül keressük a' lélekbe.

Továbbá d).

Elő jö az írásban az isteni is. Honnan tudja egy világi Bölts az istent Mikor az emberi dolgokról, a' világról és emberről philosophálok, okosan nem elegyitem ezek közé az istent...

Heljes: azt mondom én is, hogy az empiricus Bölts maradjon is meg a' világnál: de úgy tettszik, hogy a Filozófiának tulajdonképen transcendentalisnak kell lenni: az az Metaphisicanak kell lenni; ennek fő tárgyai pedig az Isten-ség, Szabadság, Halhatatlanság.

A' Critica szerint egyik se Dogma ezek közül, hanem csupa szabad állítás, meljnek okát se adni se hirdetni nem szükség.

Mindenik üress gondolat — ideál — meljnek semmi tárgy felel meg: az okosság tsak regulativum principiumot ad előnkbe — de nem valóságot.

Tudniillik magokba van a' valóság ezekben, — nem oljan, a' melj esméretre jöhetne; hanem a' melj szabadon jö — ha jö — valóságra — nem az értelem uttyán hanem tselekedettel.

A' ki ügyét, és mindent úgy tselekszik, mint a' kinek istene lelki esmérete, és reménsége van az örök életről, az oljan ember minden további vizsgálódás nélkül bizonyos a' dologról, mert élő bizonyosság van ő benne.

Tovább e).

A Természetet sem úgy gondolom, mint a' tudos Fichte Ur, hogy *Proteus*. En kettőt láttatom a' természetbe találni — ugyan, úgy szollván, örökké valót, romolhatatlant, változhatatlant, magába teljes tökéletességgel birot, halhatatlant, magát maga erején fenn tartó dolgot.

Ha a' természetből így metaphisicalunk, úgy el nem kerülhettyük, hogy Misticismusba ne essünk.

Hol rejtezik az a' romolhatatlan — változhatatlan, hanem ha azt az állandó Törvényt gondoljuk, meljnek rendje szerint a' természeti erők munkálodnak?

A' Filozofus nem ad objectivitást a' természetnek, hanem subjective realizálja azt — és tsak így kerüli el azt a' fatalis dualismust, melj szerint két külön valóságot kellene meg állítani.

Tsak az empiriai Objectivitást adjuk meg; de transcendentaliter idealizáljuk, az az apperentiának declaráljuk.

A jelenvalóságon kívül egyéb nints, a' mi fenn tartaná a' világot: hol jelenik meg pedig valami, hanem a' gondolatba. A gondolat tartya fenn azt az állapotot, hogy szüntelen magunkra vagyunk eszmélve: ebből áll a' mi világunk, így világos a' gondolat az életem keresztül a' honnan a' világ a' mi magyar nyelvünkön is igen filozofiai módon neveztetik *Világnak*.

A' melj változásokat kívül gondolunk történni, nem éppen ezt adják é tudtunkra, micsoda változások mennek véghez mi bennünk?

A köz gondolkodás el választja egyiket a' mástól: de a' *Filosofus* egyé teszi a kettőt.

Arra semmi okunk nints, hogy elválasszuk azt, a' mi mindenik jelenvaló tapasztalásnál együtt van. Ellenben, miért ne válaszszuk el, arra nagy okunk van, mert ha el választjuk lehetetlen azután egybe kötni a' kettőt.

Továbbá sub *f*).

a' mi mondatik mind igaz, de csak empiriai tekintetbe.

A' Természet e' szerint egy magába kulcsolódó Egész, mely semmi részt nem ad, meljen a' gondolat ki lépjék a' maga határából, és positive valamit meg állítson.

Az az okoskodás nem is volt soha helyes, mely szerint az okoknak sorában egy első okot gondoltunk; a' mely vagy maga ok nélkül való lenne, — vagy pedig isten volna: — mindenik képtelenség.

Nem sokkal jozanobb dolog é azt hinni, hogy noha mindenek a' természet rendes uttyán fejlődnek ki, mind azáltal a' történet dolgokat, mint az isteni szabad akaratnak ki nyilatkozását úgy nézzük, nem szükség ezen kívül még valami más erőről, vagy okrol gondolkodni.

Igy tartya fenn az isteni szabad akarat a' világot minden erő nélkül — tsupán az által hogy maga magát fenn tartya. Az isteni szabad valóság: mi is csak a' hitnek szabad uttyán juthatunk ö hozzá, de mihelyt gondolattal keressük ötet, nem találjuk.

A' gondolat az ő esméréteré vezetne; de a' hit magához viszen az istenhez: következésképen nem is mi találjuk meg az istent, hanem az istentől mi találtatunk meg a' hitben; ez a' mit orthodoxe is így vallunk.

Utoljára is a' vallás minden *Filosofiánknak* a' kultsa: a' cosmogoniát azért vették fel minden vallásokba: de világon szoll Sz. Pál. Hitből tudjuk meg a' világ istentől teremtetett. A' mely oskolák a' világnak empiriai tekintetéről meg maradván metaphysicáltak felette, azokban forgottak fenn amaz értetlen kérdések:

De *Materiae aeternitate* — *Necessitate* s. a. t. mintha magába volna valami *extensum* vagy *discretum*. A' természet titkait a' Tapasztalás fogja valaha fel fedezni: de a' *Metaphysikától* azt nem várhatjuk: mind azáltal akár meddig mennyen is a' Tapasztalás, mindenkor az empirián belől fog megrekedni, mert ha szintén fenéig le látna is a' természetbe, csak ugyan természetnél egyebet nem látna.

A' *Mysticismus* — *Spinosismus* — *Pantheismus* nem egyebek voltak mint az iljen természetből *Metaphysikalo* elméknek éretlen szüleményi.

A' Kant *Filosofiája* semmi *Metaphysicát* nem esmér

dogmaticai értelemben; sőt az ő Criticája éppen a' Dogmatis-
musnak van ellenébe szegezve.

Az ő Metaphysicája esupa subjectivitáson épül fel szinte
ugy mint a' Cartesiúsé azzal a' kitsinynek látszo, de még
is essentiális különbséggel, hogy Cartesius azon az empiriai
ítéleten akar építeni: *Cogito: ergo sum*. Kantnál a *Sum* nem
consectarium, hanem principium gyanánt van. — Immediata
sui conscientia. Mindeme. . . . tér viszsza magára: mert nem
a' tárgyak nézik magokat ő benne, hanem ő nézi magát a'
tárgyakba. Igy áll előttem az empiriai Én, ebben az esmé-
retes formában, és tsak ennek felel meg egy valóságos Én,
de a' melj nem jöhet esméretre ugy a' mint magába van,
hanem tsak igy, a' mint meg jelenik magának. Ebbe concen-
trál minden, és semmi szükség arra nincs hogy egy egy
Noumenont gondoljunk mindenik phaenomenonnak alatta,
sőt arra sints, hogy többet gondoljunk egy Én-nél transcen-
dentalis értelemben. Egy az, a' mi meg jelenik mindenik
külömböző személjben. Tsak a' személj kap individualitást;
de a transc. Én nem esik az időbe; — ez az az örökkévalo,
változhatatlan, magát maga erején fenn tartó szabad valo-
ság, ezen kívül minden csupán tsak jelensége ennek a' meg
foghatatlan valóságnak.

Tsak a' személj kap individualitást — azt mondám —
ez esik határ közé, és a' személjnek első magára való eszmé-
lésével el indul. Tünetény szerént ugy látszik mintha ki
ejtve volna az Ember az Egységből, 's külön személj volna
magára: de valósággal nints ki ejtve. Tsak meg nyilatkozott
az időbe a' mi volt örök időknél előtte: és akkor is ő rejtezik
azok alatt a' meljek esméretre jönnek ő benne.

Ezért látszik az esméret ki fejlődése passive (mit Noth-
wendigkeit) menni véghez, mivelhogy rejtezik az, a' mi sza-
badon hoz mindent esméretre. Az ő eredeti képe a' szabad-
ságé pislog ki leg elébb is a' képzeletnek szabad játékából.
Ez által jó munkásságba; épít, ront, új világokat teremt —
de üress teremtéssel. Nem tudja még, hogy a' valóságos
szabadság egyenesen a' valóságra mégyen ki.

Az ő képzelt világi minden öröklődése mellett is semmi-
be maradnak: azonban a' világ igy, a' mint van, önként meg
valóságosodik előtte: mert e' jön szabadon valóságra minden
erő nélkül; mivel ennek előhozására nem kívántatik egyéb
Akaratnál: ezen kívül pedig másfelől hozni lehetetlen. Meg
tsalatkoznak akik az örök Akarat szabadságát választásban
állani gondolták: mert a választást bizonyos oknak kellene
meg előzni, melj a' szabadságot meg határozná, meg kötné.
A határ nélkül való, de mindent meg határozó szabadság
hoz mindent — igy a' mint láttyuk — valóságra; azért okvet-
lenül egynek kell meg történni, nem mintha a' dolgok változ-

hatatlanok volnának; hanem az Akarat változhatatlan, a' honnan foljnak a' dolgok.

Tsak az a' kérdés itt: Valjon lehet é iljen szabad akarat embernél? Ha erőről — hatalomról volna szo, kétséges volna mit feleljünk: de most midőn éppen az Akaratról van kérdés, ki kételkednék annak lehetséges voltáról? Ugyan is az akaratra nem kívántatik egyéb akaratnál.

A' mi véges értelmünk a' véghetetlen Alkotmány el nem láthattya; de nem is értelem, hanem tsak akarat kell arra, hogy mindeneken olj szabadon meg nyugodjunk, mintha mindenütt a' mi saját akaratunk teljesebnék bé, de hidjük el, hogy több ez annál a' képzelt hatalomnál, meljel világot teremthetnének.

A' szabad akarat magán nyugszik, és így tartya fenn érezhetetlenül mert minden erő nélkül szabadon tartya fenn a világot.

Tudom én hogy a' gondolat előtt képtelenségnek látszik ez, a' mit én tsupa szabadon mondtam: de tudni valo, hogy éppen a' gondolattól kell abstrahálni, hogy valamit szabadon meg állítsunk. A' gondolat el hágy itt minket, de ki fér itt is a' gondolkodás törvénye, mert ha tisztán a' szabad akaratról vagyon szo, nem is lehet másképen okoskodni, hanem így, a' mint okoskodtunk.

A' szabadság természete meg foghatatlan; de nem foglal azért semmi lehetetlenséget magában, mert nem a' gondolat által lehetséges — hanem maga által. — Nem logikai hanem metaphysicai lehetőség, melj a valósággal együtt van.

Így állot fel szabadon egy Metaphysica az emberek közt elébb mintse munkába vették volna tudományos elő állítását.

A Critica kitöröltette ezt a' Tudományok sorából: de ki nem törölhetette a' szivből — a' lelki esméretből, a' hol szabadon fogant meg, közelebbről valo sajáttya is az embernek ez, mintse kívülről kellene bé hozni: Kivülről tsak idegen Isteneket hoznánk bé, nem azt, a' ki maga jelenik meg mi benünk — a' magunk csinálmányát imádnok, nem a' szabadon imádandot.

Az emberek tsak ugyan sok ideig féltének attol a' gondolattól, hogy az istent ilj közel keressék ömagukhoz. Meltán is: mert gondolattal keresték, e' szerént pedig az emberbe nem tanálnak egyebet embernél.

Mindazáltal közel volt, a' ki öket örzötte; és a' mikor a' felhőből szollalt meg, akkor is belől hallatott az ö szozattya a' lelki esméretben. Végre megjelent a' Fiu a' ki nyilván szollott — mint istennek Fia magától. Az anyától jött, és a' szabadságnak lelkét hozta minékünk. Meg világosítottunk a' hitre; és a' hol valora tapogatott a' természeti okosság; most látunk ott a' szabadságnak világánál.

Ez a világosság fénylett addig is, a sötétségben de a sötétség nem esmerte.

A jelent meg, a ki vala kezdetben, a ki által a villág teremtetett: — el jött hogy véghez vinné a második teremtésnek munkáját, mely ditsőségesebb lenne valamint a második Templom volt — az elsónél: ugyan is e szerint élő templomi vagyunk az Istennek. Ez a második teremtés is világosság által ment véghez, mely már nem külső világosság, hanem belső világa a szabadság lelkének.

Én ezekre miért ereszkedem ki, hogy a mely kérdések (Nro. 9.) egymásra tudulnak, elejét vegyem azoknak: azért rendre viszem fel. 1. Fichte Ur ezt mondja, hogy az Embernek tzélja maga a szabadság. Ugy de hát egyéb mi is volna, fel tévén hogy ez alatt nem egyéb értetik, mint az erköltsi szabadság?

2. Az Akarat maga magát szabadon hozza valóságra. Igenis: mert a mely akaratot a gondolat szül, nintsen abba szabadság.

3. Az égből vezéreltetik a földi ember — emphatice van mondva, de annyit téssen: A belső embertől vezérelték a külsőt — minden jora.

4. Egi szabad természet — ellenibe van téve a földi természetnek, a hol mechanismusnál egyéb nints.

5. Le száll a mennyei Akarat — az az szabadság ajándéka istennek: azért mondja az Irás a kegyelemről, hogy az annak adatik a kinél van: mert valaki kéri a kegyelmet, kegyelem van már annál.

6. Az emberi akarat nem valóságos akarat, tsak a gondolat szüleménye. Az akarat valósága szabadság.

7. Az isteni akarat áll bé az emberi akaratnak heljébe. Reánk nézve van mondva: mely szerint az isten akarattyát a mi akaratunk felett meg esmérjük. Ebben az értelemben kérjük hogy jöjjön el az istennek Országá: légyen meg az ő akarattyá.

8. A Természet — a teremtés lassan lassan el enyészik, és akkor az Isten lesz minden mindenekben. — Mi időt jelentő Verbumok nélkül nem szollhatunk, de itt is reánk nézve kell érteni, hogy az istent meg esmérjük mint mindent mindenekben.

1. A Természet értz lábakon állhat, de tsak az empirián belől a hol nintsen szabadság: A szabadság előtt minden ereje el enyészik, hogy szabadon én munkálodjam, és ne a természet én bennem. A valóságot a természetről az Akaratra viszem által — nem abból tsinállok valóságot, a mit idő szerint tselekszem, hanem abból, hogy mi lélekkel tselek-

STEM.

2. Az isten nem léssen egy nyomoru emberré. Ugy vagon, mert az embernek fia meg ditsöittetik ő benne.

3. Fichte Kanttol annyiba külömbözik, hogy ő az emberi tzélt ugy állittya elő, mint annak az örökké valóságba consummált ideálját: Kant pedig idő szerint valo approximatiojáról szoll annak.

A Schelling Potenczirozását én nem értem: tele van Mysticismussal.

i) Az emberen kívül az egész világon semmi nintsen — transc. értelemben melj szerint egyebet Apparentiának declaraltunk. A' többi folj önként.

1. Mi a transcendentalis Ember? Valóság é? Gondolat é? Vagy valami Példázat, idea — mint a' Plato ideája? — Ha mindentől abstrahalunk, valamit az Empiria szolgáltat, ugy fenn marad a transc. Én: vagy ha nem kéntelenek leszünk egész az emberből csupa Tümenényt tsinálni.

Az a' kérdés továbbá, hogy ez a' transcendentalis *Én* Valóság é vagy Gondolat? Erre tsak azt felelhetem: Gondolatnak nem mondhattuk; mert semmi tárgy nem felelne meg ennek a gondolatnak: tehát ha gondolni akarjuk, nem egyéb üress Gondolatnál. Tudniilik magába van a Valóság: nem олjan, a' melj esméretre jöhetne: mivel ez a' kutfeje minden esméretnek.

A' gondolat tsak empiriait, de transcendentalis valóságot nem állithat előnkbe: mint a' minn meg nyugodjék, mert semmi meghatározott Modja nints itt a' Lételnek, hanem Maga tisztán vagon a' Létel. Mi tsak jelét láthattuk ennek a' töllük fel vehető tárgyakban, azért nevezzük azokat jelenségnek, de magát a' Lételet határ közé nem ejthettük.

Hogy ez a' transc. Én személj szerint én volnék — nem mondom — nem is mondhatom, mivel e szerint mint empiriai Én ugy eszmélek magamra.

Az én személjes individualitásomnak kell el töröltetni: és a' transc. Én ugy marad fenn. Ugy de ezt az individualitást én ki nem törölhetem a' gondolatbol: azért ama transc. Én-t meg se pillanthatom a' gondolat szemével, mert ha minden gondolatomat öszve szedném is, tsak egy felleget vetne előmbe, melj ama láthatatlant el fedné.

A gondolatra nézve nem lehet a' Természetet — de el lehet az akaratra nézve tüntetni. Az én emberi akaratom enyészik el itt, és egyedül az isteni akarat áll előttem.

Az a' tiszta szabad akarat az, meljet nem a' gondolat határoz meg, hanem a' melj a' gondolatot határozza meg én bennem, 's szabadon igazgattya. Erre figyelmezek én, mint istennek szavára valahányszor lelkem ismérte szerint tselekszem: mert nintsen is más szabadság nállunk, hanem a' meljel a' lelki esméretet követjük.

A' szabadságnak tsak árnyéka van ott, a' hol az én akaromat ez vagy amaz kivánság csalja ki én belöllem; és én rabja vagyok annak a kivánságnak.

A' mi kivánságaink földiek mindenkor és bizonyos tárgyokra tzeloznak. — Tárgy nélkül nints kivánság; és itt van helje annak a' mondásnak ignoti nulla cupida. A' szabad akaratnak semmi tárgya nintsen magán kívül: ennek kell teljességbe jöni az idő szerint valo dolgok közt, meljek ugy is mulandoságra mennek ki, de azt, a' mi örökké valo, az Akaratba nyerjük meg — nem az ember által valamit, hanem magát akarjuk az embert mindenek felett meg nyerni: meg van nyerve pedig, ha mindent jo lélekkel tselekszik.

Bérekesztés.

Mi a' Valóságot keressük — nem azt a' melj szemünkbe tünik első tekintettel, mivel azt nem volt szükség keresni — hanem azt a' Valóságot keressük, a' melj nem tünhetik szemünkbe.

A' kik előre siettenek ennek megtalálásával szinte olj formán jártanak mint az egyszeri Paraszt a játék néző színel Debreczenben.

Ó jokor előre bé ment a' Theatromba — a' musikát hallgatta — nézte a' Cortinát, és a' rajta lévő figurákat. Kevészel azután ki ment olj meg elégedéssel, mint ha mindent látott volna, a' mit látni kellett olj heljen. Arrol álmodni se tudott, hogy majd a' Cortinát fel vonnyák és a' valóságos játék nézés akkor fog el kezdödni.

Értsük a' Cortinán a' Tapasztalást, meljnek színin oljan nyugvo figurák láttszanak, meljek hasonlítanak a' festett képekhez: — ez a' természeti világnak ábrázattya.

A' Természet tsak addig mehet, mint a' kép festö a' festéssel. Ennek képei szinte szinte szollani láttatnak, vagy heljböl meg mozdulni, de se nem szollhatnak, se meg nem mozdulhatnak: — tsak a' festönek etsettyét tsudálhattuk.

Szintén igy tsudálhattuk a' Természetet meljben élni láttatnak, a' kik valósággal nem élnek. A melj életnek színe láttszik ö rajtok, tsak a' Természet adja azt; de nincs életek ö magokban.

Le kell esni a' Cortinának hogy az emberi dolgoknak valóságos scenáit meg láthassuk — nem kívül hanem belöl kell az embert keresni, hogy ötet a' maga valóságában meg tekintsük. Az értelem, ész, okosság tsak a' külsö embert mutatják meg előttünk: de nem a' belsö embert, a' ki a' külsöt kormányozza. E' végre kinek kinek a' maga lelki esméretét kell tapogatni; mert itt nyilatkozik meg ama belsö élet, meljnek kutfeje bennünk támad.

Utoljára is minden transcendentalis Philosophiánknak a' Vallás léssen a kultsa. A hit előtt nyilatkoznak fel szaba-

don azok a' titkok, meljek el rejtettek az emberi elméktől és a világi Böltséktől.

Fichtét némeljek Visionariusnak is nevezték: de ok nélkül; akkor mondhatnok ezt rola, ha gondolatot építne és az elme látásán: de mindent szabadon hágy, és tsak mint ideálokot úgy teszi ki a' Metaphysica tárgyait előnkbe.

A Fichte transcendentalismussa a' Kanténál tovább megyen, meg nem áll, az utolsó subjectivitásig, a' hol egy tökéletes idealismus ütne ki: de szabadon realizálja magát az utolsó subjectum — és itt van az az úgy nevezett Minden mindenkben a' mindeneknek Egységében.

Nem én vagyok ez; de az én Lételemnek titka itt rejtettet el; az én individualitásom el enyészik ennél a' tekintetnél és egyedül az individualitásnak bázisa marad fenn én belöllem.

Az én individualitásom tsinál köz falat én köztem s az isten közt. Által hathatatlan köz fal ez a' Gondolatnak s mivel éppen a' Gondolat az, a' mi ezt az individualitást adja nékem melj szerint az én lételem szüntelen bizonyos határozással van ki jelentve; szüntelen változik ez: de minden változások közt is én nem szünök meg Én lenni. Azonban tsak a' változás jó nálam esméretre; arrol a' mi változhatatlanul Egy, nincsen semmi esméret.

Tehát az esméret uttyán örökös köz fal választ el engemet Magamtól: azért, ha tenni akarom, szabadon kell Egységbe tenni Magamat Magammal. Ez egy szempillantásba meg eshetnék, ha lehetséges volna hogy ki ejesem magamat az időből, de úgy járnék vele, mint mikor az ora perpendicularumát ki vetném és a' pondus hirtelen le szaladna, holott egyéb tzélja van az órának, hogy, tudniillik a' pondust óráról orára tartoztassa és minutumról minutumra. Így az én Individualitásomnak is az időbe kell kifejtődni; az idő annak kifejtődését tartoztattya is; de botsáttya is lassan lassan. Az örök idők nyitva állanak e' végre, hogy a' tzélhoz juthassak; de épen ezért nem járhatok hanem tsak közelithetek a' tzélhoz. A' mint az Esméret fejtődik, az individualitás nagyobb nagyobb sphaerát vét és úgy kitetszik hogy épen az a' köz fal nevededik előttem, a' melj el szakaszt engemet a' tzéltől — az Egységtől.

Ugy is van: ezen az uton távozom inkább mintse közelitnék a' tzélhoz. Az első ártatlanság közelebb volt a' Természethez; az istenhez is egyszersmint: de nem úgy nézzük é az Ördögöt mint az istentől el távozott ki fejtődött Esméret ideálját?

Az emberi tzél az, hogy a' melj ártatlansággal ki lépett az ember a' természeti sötéttségből; azon ártatlanság tündököljék ő benne mint világosságnak Fiába. Így a' terjeszkedő

Individualitás nagyobb nagyobb sphaerát ad a' szabad munkásságnak — keveset voltál hiv — többre bizlak ezután...

Most az Individualitás árnyékot vét, és a' szabad világosságot el fogja: de meg ditsöülvén hasonló leszsz az által láttso testekhez, melyek a' világosságot szabadon által botsátyák. Nem szükség pedig ezt mystice érteni: nem egyéb mint annak az idealismusnak symboluma, melj szerint más szokkal a' Természetet a' szabadság előtt el enyészni mondottam.

Iljen értelemben mondhattuk, hogy a' levegő tökéletesen el van a' szem előtt enyészve — és a' Transparenciát értyük rajta.

A' Természetnek is iljen által láttso elementumá kell válni ama ditsöült állapotban.

Tordas 4a Nov. 1813.

alázatos szolgálja
Sipos Pál.

Közli: **Jancsó Elemér dr.**

Sipos Pál kisebb filozófiai művei.

Bevezetés.

1.

Sipos Pál böleseleti műveinek kiadására készülve talán nem lesz érdektelen dolog ez elfelejtett magyar filozófus és matematikus két kisebb munkáját a fentebb közölt két — tanulmánynak is beillő — levél után bemutatni. Az első dolgozat, Sipos gondolatai a valóságról, annak a belső és mindig töretlen barátságának köszönheti létrejöttét, mely szerzője és Kazinczy Ferenc között 1805—1816-ig, Sipos haláláig tartott. A szerény, magát nem sokra tartó, nehezen barátkozó Sipos Kazinczyhoz ítéletmondás végett küldött magyar és latin nyelvű versei révén került a magyar irodalmi fellendülés vezérének ismeretségébe s ahogy levelezésük megindult, mind bensőségesebbé, eszméktől telítettebbé vált annak hangja; személyes megismerkedésük után egyre sűrűbb lett a levélváltás és a versek után Sipos részéről egyebek is következtek: rövid magyar, latin és német nyelvű tanulmányok filozófiáról, teológiáról, elmélkedések a valóságról, szabadságról, szépségről, jóságról, Istenről, hitről, az emberről és annak sorsáról és még sok egyéb kérdésről, melyeknek Sipos által adott megfejtése Kazinczyt „isteni” hangulatba ragadta. Bizonyára Sipos érdeme az, hogy az oly nagy szellemi mozgékonyssággal és minden-iránt-érdeklődéssel bíró Kazinczy figyelme a teológia és filozófia kérdései felé terelődött; Sipos kora böleseletének színvonalán álló tudományos munkákat ajánlott neki és Kazinczy egyenes kérésére, biztatására dolgozta ki „Caput“-jait,¹ nyomrölygőre vezetvén őt a filozófia és a teológia problémái között. Kazinczy is rendszeresen küldött Siposnak böleseleti munkákat: „Soha még a philosophia felől annyi fényt nem vettem, mint az itt menő Jénai tudományos levelek füzetjének 5k és 13k numerussa alatt álló Intelligenzblattjából”

¹ Sipos *Discursiones philosophicae e lucubrationibus hybernicae* című vallásfilozófiai munkájának fejezetei.

— írja egyik levelében² — „kiirtam azt szóról-szóra, azért hogy az Úrtól prof. Urtól abban egy kis privatissimum collegiumot vegyek, ... hogy legalább értsem miről van a' szó a' tudósok között, mit én magamnak nem ígérek, hogy valaha ennek a' bölcsességnek popularisa legyek.“ Ebben és még sok ezután következő levélben nyerte Sipos az indítást arra, hogy munkába kezdjen. Kazinczy állandó unszolása volt az, ami „kivette a krétát“ a kezéből és „trigonometriai calculusokkal“ való bibelődés helyett filozófiai és teológiai problémák taglalására készítette. Sipos mint költő sem volt tehetségtelen: ifjúkori rögtönzéseinek sikereiről érdekes epizódokat beszél el egykorú életrajzírója, Ponori Thewrewk József; későbbi költeményeinek szellemes anitézisei és klasszikus képei, gondolatoktól zsúfolt mondanivalói pedig sokszor indították a kritikus Kazinczyt elismerő és dicsérő megnyilatkozásokra; mint matematikus, egyenesen európai hírnévre tett szert, amit Bode-val és Kästnerrel folytatott levelezése is bizonyít, de maga és mások is úgy érezték, hogy az ő szellemének valódi kifejlési területe a filozófia és teológia. Ez a két tudomány állt tudós lelkéhez legközelebb, ezekre fordított életében legtöbb gondot és időt. Kazinczy szkeptikus kijelentéseit a filozófiába és teológiába vetett hitéről hatalmas ösztökének érezhette arra, hogy ezt a nagy szellemet minden kétkedése és hitetlensége mellett megnyerje a hit és bölcsélet igazságainak. Sokan — s így Aranka György is — értetlenül álltak Sipos újszerű, a kriticismus bölcséletéből táplálkozó és meglepő fordulatokat tartalmazó fejtegetései előtt, de Kazinczy, minden kezdeti idegenkedése mellett is, igyekezett behatolni azoknak értelmébe. A filozófus Sipos Kazinczy megértéséhez fűzött reményeit nem is titkolta barátja előtt s kutatta annak munkásságán az új filozófia jelentkező nyomait: „Már előre képzelem örömet, — írja egyik levelében³ — midőn látni fogom ez utáni írásidből az idealismust még elevenebben pislogni.“ Hogy rentényeiben nem csalódott, vagy legalább is a filozófia szeretetének sikerült megnyernie barátját, azt magától Kazinczytól tudjuk. Ő Sipos Pál munkáin keresztül ismerkedett meg kora bölcselete, Kant és a német idealizmus tanainak szellemiségével. Többször írja, hogy ő bizony nem érti az „új filozófusokat“, „soványnak“ és „homályosnak“ találta a „critica philosophiát“, de egyre több örömmel és lelkesedéssel merült el annak problémáiba Sipos útmutatása,

² Kazinczy Ferenc levelezése. Közzéteszi Váczy János. VII. k. 138. 1809. XII. 8. dátumu levél.

³ Sipos Pál három ismeretlen levele Kazinczy Ferenchez. Közli: Makkai Ernő. Szellem és Élet, V. 3. 169.

fejtegetései nyomán. Az alább első sorban közlendő kis tanulmányt Kazinczy, mielőtt Siposnak visszaküldte volna, kétszer is lemásolta és egy levelet is mellékelte hozzá: „Kétszer irtam az itt vissza menő munkát, olly gyönyörködések közt olvastam, 's irtam le még mindég, mintha a' Plátó szép álmait olvastam volna, 's akaratom ellen is sokszor szakadt ki ajkamon, melly igen szép! — és sokszor valami ollyan rémletes, mintha igaz volna, a' mit olvastam.“⁴ Kazinczyt, mint irodalmárt elsősorban a forma érdekelte, a nyelv szépsége és fordulatossága ragadta meg s a költő Sipos klasszikus műveltségéről tanuskodó stílus-biztonság, de a tartalom újsága és igazsága sem kerülhette el figyelmét. — A két barát levelezésében érdemes figyelemmel követni azt az érdekes változást, ami egymásra gyakorolt hatásukban lassan-lassan végbement: eleintén Kazinczy volt a mester, különösen ami a költészetet illeti; később azonban, amikor Sipos leveleinek mellékleteként egyre több kis tanulmány érkezett, melyekből a szerző filozófiai és teológiai koncepciója tárult Kazinczy szeméi elé, megváltozott a helyzet: Sipos vette át a tanító, útmutató szerepét és Kazinczy lett a tanítvány. „En valóban édes barátom — írja ez utóbbi egyik levelében — nem győzöm áldani sorsomat, hogy néked jutottam ismeretségedbe, 's hogy Te vezérem, barátom, tanítóm, és oktatóm levél. Sokszor próbáltam már én, — soha se tudtam megérteni, bár többször olvastam az új Philosophokat, most értem munkádból.“⁵ Kazinczy lelkes biztatásai nyomán Sipos kis tanulmányai lassan-lassan kiteljesedtek: költeményein, halotti beszédein és matematikai munkáin kívül egy magyar és egy latin nyelvű vallásfilozófiai mű és egy németül írt filozófiai munka⁶ állott kiadásra készen. Siposnak sikerült az, amit célul tűzött ki maga elé: meghódítani Kazinczyt a filozófia és teológia becsülésének. Munkáinak Kazinczy biztatása volt szülőoka s mivel a szerző hő vágya, a dolgozatok egykori kiadásának terve barátainak minden fáradozása mellett is megvalósíthatatlan maradt, Kazinczy volt azoknak mondhatni egyetlen „publicuma“ is.

Sipos *A' valóságról* című kis munkáját Kazinczy másolatában birjuk.⁷ A dolgozat 1809-ben, barátságuk kifejlődése kezdetén készült; ez volt az első filozófiai munka, amit Sipos

⁴ K. F. levelezése. VII. k. 77. 1809. XI. 22. dátumu levél.

⁵ K. F. levelezése. XI. k. 387. 1814. V. 22. dátumu levél.

⁶ A keresztyén vallásnak és a világosodásnak együtt való terjedéséről. M. T. A. Lev. 4. r. 31. — Discursiones. M. T. A. Ugyanott. — Vorläufige Betrachtungen über die Philosophie. M. T. A. Egyh. és Böles. 4. r. 5.

⁷ M. T. A. Kézirattára. M. Irod. Régi és újabb írók. 4. r. 13.

Kazinczynak megmutatott. Később egy nagyobb munkájában is helyet kapott, mint annak egyik fejezete. A széphalmi remete rendes szokása szerint jegyzetekkel látta el másolatát: a címlap belső oldalán a következő sorokat találjuk: „Ez a tudományai, poétai talentomai és szive feddhetetlen és nemes volta miatt szives tiszteletet érdemlő ember (t. i. Sipos) Prof. Kézy Mózes⁸ Urral sétála ki hozzám Ujhelyből Aug. 17 d. 1809. Kedvesen töltöttem társaságokban a napot, és a hely, hol az erdőben a füben fetrengettünk, kedves lesz nékem örökre két barátomnak emlékezte miatt. Széphalom, Novemb. 22 d. 1809.“ — Maga a munka negyedrétű kilenc lapra terjed Kazinczy szép, egyenletes írásával. Látható, hogy nem készült nagy igénnyel; maga Sipos meglepődött Kazinczynál elért nagy sikerén: figyelemreméltó azonban benne az, hogy éppen a Kant feletti vita zajlásának idején milyen tisztán látta az ismeretelmélet különböző kérdéseit, milyen biztossággal tapintott reá annak gyökeres problémáira. Mint minden vérbeli filozófusnak, úgy neki is elsőrendű törekvése volt a fogalmak meghatározása; későbbi munkáinak terve is ezen az eljáráson alapszik s talán a felvett fogalmaknak a Kant és Fichte féle idealizmus szellemisége szerint megtörtént tisztázása után sor került volna Sipos tulajdonképeni filozófiai és teológiai rendszerének kidolgozására. Bizonyos, hogy Sipos gondolt erre: sok időt töltött Platon, Kant, Fichte és Schelling rendszerének tanulmányozásával s eközben támadt gondolatait mintegy rapszódikus módon közölte is Kazinczyval és másokkal, de többször említi leveleiben azt is, hogy szeretné szisztematikus egészét adni rendszerének. Mert Kant és Fichte tanát — amint maga határozottan állítja Aranka Györgyhöz írt és fentebb közölt levelében — nem közvetítette a nélkül, hogy saját kutatásainak eredményeivel egybe ne vetette volna, hogy a saját és mesterei felfogása közt lévő különbségre reá ne mutatott volna. — Meglepő, hogy nyelvezete, eltekintve egy-két latinizmustól, mennyire fejlettebb és gördülékenyebb a korabeli magyar böleselők filozófiai műnyelvénél. Sajnálkoznunk kell azon, hogy magyarul aránylag keveset írt, hogy nem látott hozzá nagyobb igyekezettel a böleselet tiszta magyar nyelven való műveléséhez.

2.

Sipos másik kis tanulmánya, mely a *Filozófiai Tekintések* címet viseli, az Aranka-gyűjteményből került elő és most

⁸ Sárospataki ref. tanár, Sipos és Kazinczy barátja, költeményeket is írt.

az Erdélyi Nemzeti Múzeum kéziratárának birtokában van.⁹ Nyole lapra terjedő munka, Sipos saját kézírásával. Dátum, ajánlás, név vagy egyéb jelzés nincs rajta, de az a tény, hogy Aranka őrizte iratai között, arra enged következtetni, hogy ez a rövid munka is egyik része annak az Aranka kívánságára készült tanulmányorozatnak, amelyben Sipos kifejtette saját véleményét az akaratszabadság kérdésében. Még jobban megerősíti ezt az állításunkat a dolgozat szoros tartalmi összefüggése a fentebb Jancsó Elemér által közölt két levél gondolatkörével. Sipos az 1813. év folyamán állott Arankával levelezésben és ez idő alatt három, sőt négy ízben¹⁰ foglalkozott az akaratszabadság kérdésével. Az eszmét Aranka vetette fel „Mitsoda a Szabadság?” kérdésével és Sipos készséggel válaszolt is, csak az volt a baj, hogy Aranka nem nagyon értette a dolgot. „El várom az Aranka ur Reflexioit s közlöm veled, — írja Sipos Kazinczynak — de tartok előre, miljenek fognak lenni. Meszsze jár a' criticától, és csudálkozik rajta, a' szabadságot miért szakasztom el a' természettől.”¹¹ Aranka véleménykülönbsége és meg nem értése magyarázza a kérdés többszöri újrafelvételét és kifejtését a probléma nehéz és sokágú voltán kívül. — A dolgozat keletkezési időpontját tehát ezekután az 1813. év közepe tájára tehetjük.

A *Filozófiai Tekintések* két részből áll: az első rész, tárgyát tekintve, szorosan az említett két levél gondolatmenetét követi és arra a nagy különbségre igyekszik rámutatni, mely a természet és szabadság világa között fennáll. Szerinte a természet a kényszerűség világa, ahol minden az októrvény hatalma alatt áll s ahol hiába keressük a szabadságot; a szabadság ott tör valóságra, ahol az ember felül-emelkedik természetes ösztönei kényszerén és értéket, elsősorban erkölcsi értéket valósít meg, amikor minden kényszer nélkül, választás nélkül csak a jót cselekszi. Az ilyen cselekvésre képes szabad akarát az Örökkévaló akaratával egyezik — vallja a vallás szavával a teológus Sipos. — Találó képpel fejti ki azt az igazságot is, hogy az emberi gondolkodás nagy rendszerezőinek gondolatépítményei mindnyájan ugyanazon az alapon emelkedtek; ugyanazok az eszmék éltették Platon filozófiáját is, mint amelyek Kant, majd Fichte és Schelling rendszerében jelentkeznek. — A tanulmány úgy

⁹ Jelenleg szám nélkül.

¹⁰ Három ízben Arankának magyarázta a problémát és egy levelében Kazinczynak is kifejtette nézetét, épen az Arankának adott válasszal kapcsolatban. Lásd: K. F. levelezése. XI. 126. 1813. nov. 10. dátumu levél.

¹¹ I. m. ugyanaz a levél.

első, mint második részében merész kiállítás a kriticizmus bölcselete és eredményei mellett. — A második fejezetben a modern ismeretelmélet egyik legfontosabb és legérdekesebb kérdésére igyekszik feleletet adni a szerző: hogyan jön létre az ismeret? A megoldás Kant idealizmusának szellemében történik. Sipos a „teremtés“ szónak helytelen értelmezését igyekszik eloszlatni abban a tételben, hogy mi tulajdonképpen magunk alkotjuk, magunk „teremtjük“ a világunkat. Mi soha meg nem ismerhetjük a rajtunk kívül álló, transcendens tárgyakat; a mi ismeretünk tárgya nem a rajtunk kívül álló valóság, hanem annak immanens, belső képe: „... a' mi tárgyaink kép nélkül tárgyak nem lehetnek, és ... éppen a képzés az, mely azokat, mint külső tárgyakat ugy mutattya ki előttünk.“ — Ott érezzük aztán Sipos sorai közt annak az igazságnak sejtését is, hogy az ismerés nem csak tőlünk függ, hogy a külvilág ráhatása nélkül soha sem jöhetne létre. Végül beszél a látható és láthatatlan természet egységéről s ebben a gondolatban is egy sokat ígérő fejlődés csírája rejtezik.

A dolgozat második része szerencsésen egészíti ki Siposnak a valóságról kifejtett gondolatait s így inkább az első kis tanulmányhoz csatlakozik. Minden elmékedésén látszik az, hogy szinte tökéletesen birtokában volt anyagának, hogy alaposan ismerte a filozófia nagy rendszereit és hogy meglátta, kihámozta azokból a jelentős és a további fejlődés menetéhez szükséges eszméket. Érdemes megemlíteni, hogy amikor mások még nem haladtak túl a skolasztika vagy a Wolff-féle racionalizmus légkörén, vagy ha túl is haladtak, még mindig Kant tanait igyekeztek összeegyeztetni a dogmával, — ő már Kant rendszerében is kereste a továbbmutató szájakat és Fichte meg Schelling filozófiáján elmékedett. — Sipos szellemének felcsillanásait eddig csak leveleiben és néhány versében meg halotti beszédében ismertük. Talán már itt volna az ideje annak, hogy érdekes és rokonszenves egyénisége filozófiájának tükrében is tisztán álljon szemeink előtt.

I.

A' valóságról.

Hogy én vagyok, előbb tudom, mintsem kérdésbe tehetném. De kívülem egyéb dolgok is vagynak, és ezekről van a' kérdés: vagynak e valósággal; — és: mennyibe vagynak ha vagynak?

A' kérdés nem olly vakmerő, mint látszik első tekintettel. Ugyan is sokat gondolhatok én a' mi nincs; vagy legalább ugy a' mint gondolom, éppen nincs.

A' gondolon kívül kell valaminek mégis lenni a' mit nem tudnék ha csak nem éreznék; azért meg is állapodik a' dolgok' valóságának tudása az érzésnél: mert hogy még az érzésen kívül is valami volna, hogy' és miből tudhatnók?

Az esméret kutfejénél vagyunk itt, a' hol a mi tárgyaiink születnek; és semmi esmérete nincs ezentul a' dolgoknak, mert nem mehetünk feljebb a' kutfőnél. A' mit érzünk itt, tudjuk is egyben látással és a' mit tudunk, érezzük; de a' maga egységében nem foghatjuk meg a' kettőt, noha két dolog itt épen nincs, hanem azon egy tárgy, mellyet a' gondolon kívül és belől találunk; nincs sem tárgy gondolat nélkül, sem gondolat tárgy nélkül, csak két szín alatt látjuk azon egytet, mintha vagy a' tárgy válnék gondolattá, vagy a' gondolat testesülne meg a' tárgyban. Csak mi kétszerezük meg a' dolgot különvén a' gondolatot magunkba, a' dolgot is külön ömagába; és ez a' kétszerezés csinálja a' tüneményt előttünk, ugy hogy a' mely valóságot az érzés ad tudtunkra, azt az érzésen kívül is szint ugy tulajdonítjuk a' dolognak. De csak mi gondoljuk ezt hozzá, mert valósággal nem adhatjuk; a' honnan ezt a' többnek látszó valóságát a' dolgoknak tüneménynek nevezzük.

Ne képzelje senki, hogy ezzel valami új dolgot fedeznénk fel, sőt inkább vissza vesszük azt a' mivel többet látatnak tudni mintsem tudhatunk a' dolgokról. Nem is a' dolgokat változtatjuk el ez által, hanem a' gondolatot, mely vagy a' dolgokról; a' mi valósága van a' dolgoknak, mi azt el nem vehetjük, de ahhoz többet nem adhatunk magunktól.

Tehát a' dolgok ugy maradnak, a' mint azokat a' tapasztalás mutatja. Mindenütt valóságos tárgyaink vagynak, valahol a' tapasztalás jelen van; a' hol pedig jelen nincs, azok ott is a' lehető tapasztalás sorába gondolatnak; akkor is mint lehetséges tárgyakat ugy nézzük — de valóságos tárgyakkal nem nevezhetjük, mert így azokat tapasztalás nélkül kellene tapasztalni.

De valahogy az itélettel mi észrevehetetlenül megelőzük magunkat, midőn a' dolgokat kívül a' tapasztalás' során, mint magokban álló valóságokat, ugy nevezzük; holott nincs annyi lehetőségünk, hogy azokat ha akarnánk is kiesve gondoljuk a' tapasztalás' sorából.

Tisztábban kellene gondolkodni a' valóságnak tulajdon értelméről, és mingyárt nem tulajdonitanánk annyit magunknak, és nem gondolnók, hogy minden közbevetés nélkül hozzá férhetünk a' valósághoz és annak tudásához.

Tudjuk meg tehát előre, hogy épen a' tapasztalás' törvénye az a' véges természet reánk nézve, és az a' köz fal, melly kimozdithatalanul áll mi köztünk és a' valóság közt. Ugyan is ezt a' tulajdon értelmű valóságot minden kép nél-

kül kellene gondolni, és tapasztaláson kívül tudni. De mi mindent tapasztalás szerént tudunk meg; ez pedig nem magát a' valóságot, hanem annak csak külső tüneményét mutatja.

A' dolognak egy tisztább értelméért figyelmezzünk egy különbségre; mert úgy nevezett természeti tünemények is vagynak, mellyekben valami látszik a' mi nincsen vagy legalább, a' mint látszik úgy nincsen: mint p. o. a' nap' vagy hold' udvara, a' szivárvány stbb. De ott egészen más értelme van a' dolognak, a' hol azt a' mi tünemény, kilehet magyarázni a' tapasztalás rendéből. Ellenben itt tüneményeknek a' tapasztalás valóságos tárgyait nevezzük, nem mintha a' tapasztalás megcsalna, mert a' mi tárgyaink épen azok a' miknek a tapasztalás mutatja, és okosan kérdésbe se tehetni, vallyon azon kívül mik lehetnek egyebek? De mi csaljuk meg magunkat, a' midőn több valóságot gondolunk azokban lenni mint tapasztalás szerént tanálunk.

Azt ugyan sejdíthetjük mi, hogy valamiben kell lenni valóságnak. De nem a' látható dolgokban; mert ezekben csak *kijelenti* magát a' valóság, melly önmagában ismeretlen. Mindenik érzés, mindenik gondolat jelt ad arról, hogy valami van a' mi érez és gondol; sőt közelebbről ime épen én vagyok ez: de mi lehet ez az ÉN, örökös titok előttem.

Ugyan is külsőképen magam előtt én is mint tünemény úgy állok valamint egyéb dolgok, mellyek engem láthatóképen körülvesznek. De a' tüneményeket tüneményekkel öszvehasonlítván, kicsinynek találom magamat egy igen nagy világban. Minden dolgok rajtam is, egy máson is kívül esnek épen úgy mint a' tapasztalás pontjából látszani kell azoknak. De minden tapasztalásnak fundamentoma az érzés; és itt változik el a' dolgok tekintete előttem, mert e' szerént nincs semmi kivel rajtam a' mi elszakasztva volna az érzéstől. Az egész külső természet az én organumom, az én érzésemnek látható készüllete. Nem csak a' kéz és szem tartozik ehhez, hanem szint úgy az is a' mit szemmel látok vagy kézzel tapintok; mivel az érzést ezek együttl teszik külső képen láthatóvá, tapasztalhatóvá. Egyéberánt az érzés magában mi lehessen, legnagyobb titok előttem, és csak annyi a' mit erről mondhatok, hogy ez a' kimagyarázhatatlan csudálatos mód, melly szerént a' véges ismélet a' tapasztalás közt kifejlődik; az én érzésemnek munkáját látom mindenütt, és nem tudva úgy ütközöm az ő jelenségeibe mint idegen dolgokba.

Nemde nem szintén így bámulna (ha gondolkodnék) a' nap is a' megvilágosított planétákon, nem tudván hogy a' maga világa az a' mi azokról visszatér és még gyanítva sem gondolná, hogy azok setétek volnának önála nélkül, sőt hogy

valósággal setétek egyg felekkkel mellyet ő soha meg nem láthatna.

Még tovább mégyen a hasonlatosság példája reánk nézve, mert *rajtunk kívül* semmi sincs *nálunk nélkül*, hanem csak *velünk egygyütt*. Nem mintha teremtői mi volnánk a' dolgoknak; de mivel azoknak fundamentoma rajtunk kívül nem lenne. A' teremtésről magasabban kell gondolkodni, melly szerént nem egyéb az, hanem a' tapasztalásnak az a változhatatlan törvénye, melly az időnek és helynek rende szerént kiszabattatott, és az esméret tárgyait csudálatosan előhözza és azt a' külső világot felfedezi előttünk.

De mélyebben rejtetett el e' részről az emberi természet mintsem azt beljebb vizsgálhatnók; azért mint a' legnagyobb titkot ugy gondoljuk itt magunkat. Itt áll a' csudálatos emberi természet az ő megfoghatatlan egységében: de minden emberi személyben ugyan ez nyilatkozik meg, mint meg annyi látható tüneményben.

Tudniillik mint egyg felhőbe rejtezett istenség, ugy sugárzik a' látható természetből ama' láthatatlan természet; csak árnyékát láthatjuk annak a' külső dolgokban mint valami tükörben; mert hogy a' gondolkodó rész az az élő természet, mellyhez képest holt állatok ezek a' leketlen testi dolgok, abban nem lehet okosan kételkedni. E' szerént azok ugyan, a' mellyeken szemeink megakadnak, a' valóságnak nyilvánóságos jeleit mutatják, de magát a' valóságot vastag ködbe rejtik el szemeinktől; mert általjában szöllván, ha ezekben valóságot állitanánk lenni, ezekben a' szembe tünő dolgokban: ugy elvesztenők azt a' valóságot, mellyet ezek alatt kell keresni és láttatlanul gondolni.

E' szerént tehát az ember tudva maga előtt sehol sincs; mert kívül belől egyebet talál maga helyett. Látja mindenütt, hogy valami tárgy megfelel a' gondolatnak és valami gondolat a' tárgynak: csak néki semmi nem felel meg; mindenfelől a' maga jelenségétől vagy on körülvéve, csak magát nem tudhatja. Mind igen jól látjuk azt, valamit az érzés állit előnkbe: olly sok az, hogy szerét számát nem tudjuk, és soha bé nem telhetünk ugy, hogy sok hijával ne légyünk. Egyg egész világot hoz-elő mindennel, hogy és hol vagyunk, magunkat fel sem tudjuk találni és mit csináljunk annyi sokkal, nem értjük.

Igy ütközik-ösze csudálatosan az ember (magával e vagy mivel, ki tudhatná?), mert egyg felől véghetetlen az a' mi reája az érzés utján toldul: de más részről véghetetlenül kicsiny része az annak a' sok mindennek, a' mit ő beérhet gondolattal.

Ő egygyszerre szeretne tudni mindent, de nem lehet, mert csak egygként jönnek elébe a' dolgok. Arra a' világos

pontra, mellynél az elme' csudálatos nézését a' figyelmetesség öszveszedte; és a' mint a' gondolatok ezen a' ponton általmennek a' szerént látja, hogy a' dolgok is támadnak és elenyésznek előtte.

A' világ csak egy gondolat pontján áll belől rajta: de kívül a' képzelés szintén akkor úgy mutatja meg, mint egy kiterjesztett erősséget. Olly tündér változás ez, hogy az ember nem tudja ő van e a' világban vagy a' világ őbenne.

Mindazáltal hijába próbálgatjuk a' szabad képzelés erejével, hogy más más világokat teremtsünk, mert mi valóságot adni nem tudunk azoknak; és kéntelenek vagyunk az egész világot ott megesmérni, a' hol annak valóságát érezzük. De bölcsebben el is van ez intézve minden mi képzelt világinknál.

Látjuk ezek szerént, melly nagy titok légyen maga előtt az ember, a' kiről kevesebbet tudunk, ha gondosabban vizsgáljuk.

De nem rémlik e előttünk, hogy az ő esméretlen valóságában több annál ő mintsem a' hogy ötet az ő külső jelenségeiből tudhatjuk?

Ugy vagyon: igen nagy magához képest az ember — és igen kicsiny magával egybe-hasonlítva.

Nem része, hanem csak árnyéka néki ez a' test, melly ötet kijelenti; sőt ő sem részecskéje annak a' nagy világnak, mellyben elveszti magát az ő látható kicsinysége: nagyobb ő láthatatlanul, mintsem a' hogy megnyilatkozik e' látható világban. Ollyan, hogy ő maga magát soha bé nem foghatja. Egy szóval: az Istenségnek kezdete végezet nélkül az ember.

II.

Filozófiai Tekintések.

Az uj Filozofia úgy hámlott ki az előtte-valóból, mint a' kigyó el vetett bőréből: és a' mint látszik, egy régib kigyó a.) iffjadott meg ő benne. Egy koronás fővel mutatta magát elsöben b.) de még azután két fejei nötték ki c.) hanem ezeknek koronáji ki nem növehettek a' Tövisek d.) közt, melyek alatt kellett nékik el csuszni. Oljan nyelven láttatik szollani, mint ama paraditsomi Kigyó régentén: *Légyetek hasonlok az Istenhez.* De nem mondja azt: Egyetek a' meg tiltott gyümöltsből; sőt ellenkezöt paranstol: Egyetek az életnek fájáról.

a) Plato, b) Kant, c) Fichte-Schelling, d) a'Recensensek.

Nagy kérdés van pedig a' felett, valjon nem áll é ma is a' paraditsom ajtaján amaz Angyal e.) két élű fegyverével és nem tiltya é ma is el a' halandót az életnek fájától?

Az uj Filosofusok azt erősítik, hogy éppen a' Szabadság Angyala volna az, a' kit nem esmervén, mintha az utat az állaná el, ugy néznek. Az ő értelmek szerént:

a természet' kéntelenségének színe alatt rejtezik a' Szabadság: de mint egy külső Angyal uttyát állja mindenütt az embernek, valamig ő a' maga tzéljával esméretlen. E' kénszeríti, e' hajtja ötet — nem a' hova jo kedvéből menne — hanem a' hova kellene néki menni, ha szabadon mehetne. Oljan állapotba gondoltatik addig az ember, mint a' lábra indulo csecsemő gyermek, a' kit féltetni kell szüntelen az eséstől, és magára nem lehet el botosítani.

A' természeti ember ez, a' kiből ki tör leg ottan a' véle született Szabadság; de nem tudja ő még, hogy ezt nem lehet használni; sőt hogy betsesebb ez mindennél, a' mire használni kívánhatnok. A' mi mulando tzéljaink tekintetbe se jöhetnek, ama fő tzél mellett, meljre tartani kell a' Szabadságot. Tudniillik a' Szabadság maga tzélja magának: el veszi azt, a' ki azzal más tzélra kíván élni és testi kívánságból le szakasztja annak első gyümölsit.

De tsak hamar észre vészi maga az ember, hogy az a' Szabadság, meljel e' szerint akar élni, nem egyéb tüneménynél, a' meljnek heljét a' természeti ösztönök foglalják el. Ezek hordozzák ötet, és tselekszi — nem a' mit akar — hanem a' mit kéntelen akarni. Ugy láttszik azonban, mintha a' kéntelenség az iljen képzelt Szabadság előtt el enyésznek, mint-hogy érezhetetlenné válik, mihelyt hozzá járul az ember' akarattya: de még is nints egyéb itt, hanem tsak a' Szabadságnak árnyéka.

Más világosabb szempillantat mutattya meg a' dolgot, hogy éppen a' természeti kéntelenség légyen az a' képzelt Tünemény, melj a' Szabadság előtt el enyészik; és itt törne ki már a Valoságra jött Szabadság.

A Valóság szerint nem abban áll, mit és mitsoda okok szerint — tselekszünk; mindezeket, mint mulando dolgokat ugy nézzük; de nem is töllünk függ az, a' mit külsöképpen tselekszünk: hanem egyenesen töllünk függ az a' belső — és minden külső tekintettől fel oldozott Szabadság — a' meljből tselekeszszük: és itt jelenik meg az örökké valo Szabad Akarat belsöképpen mi bennünk.

Ebből a' Szempontból nézve az örökkévalonak Akarattya nyilatkozik meg mindenütt azokban a' dolgokban, a'

e) Naturnothwendigkeit.

meljek körülöttünk történnek — az a' fő Akarat, meljel szükség hogy minden Szabad Akarat meg egyezzek.

Az okoságot nem rekeszti ki a' Szabadság, de fel függeszti magától, midön az erköltsi törvényekhez szorittya, és hozzá köti a lelki esmérethez. Mindazonáltal ez a' függetlenség szentebb minden okoktól való függésnél, melj szerint a' külső világba kívántunk valami tzelt el érnei.

A' Szabadság nem a választásban áll: mert egy a' jo; és azt szükségesképpen kell akarni: de nem más tészi szükségessé, hanem éppen az, a' ki maga szabadon jot tselekszik.

Igy változik kéntelenséggé — de tulajdon akaratból kéntelenséggé — a' Szabadság: melj szerint tselekeszszük a' jot — nem pedig a' mi jonak tettszik előttünk.

Külsőképpen megtörténik az, a' minek meg kell egyszer történni, akár hozzá járuljon a' mi akaratunk, akár nem: de ebből a' gondolatból tsak kéntelenség folj — nem pedig a' Szabadság, a' melj semmi külső kéntelenséget nem esmér.

Szükség, hogy a' mi tulajdon akaratunk teljesedjék bé mindenben, melj szerint akármi történyék már akarjuk, a' nélkül hogy előre tudhatnok: mert a' mit belől nyerni akarunk, több az mindennél, valamit kívül történni kívánhatnánk.

Tehát nem a' mi bélátásunk munkája ez: mivel e' szerint sokakba meg ütköznénk, és sok dolgot változtatni kívánánk: de éppen a Szabadság természetével ellenkezik is, ha a' maga bélátásától függesztené fel az ember az Akaratnak Szabadságát: mert a' mit így akarna, hányszor nem történnék? és hányszor történnék, a' mit így nem akarna?

Mindezeket egybe vetvén, tsak láttszik, mintha az új Filozofia ama régi kigyo nyelvén szollana; de valósággal nem úgy szoll: és rágalmaszás volna ezt költeni felölle. Ugyanis nem a' böltesség uttyán, hanem a' tiszta Szabad akarat uttyán közelit az Istenhez, a' kihez tsak ezen az uton lehet közelitni.

Foljtatása az elébbeni vitatásnak más újabb szempont látásából.

Ugy de még az új Filozofia azt is meri állitni, hogy az ember volna Teremtője minden velle szembe tünő dolgoknak és így Hatalom szerint akarná hasonlo¹² tenni az embert az Istenhez.

E' nem egyéb, hanem értetlenségből származott ellenvetés, és onnan vészi magát, hogy az Ellenvetők magokba

¹² Hasonlóvá volt eredetileg, de Sipos a -vá szótagot kihúzta.

valo lételt tulajdonitanak a velünk szembe tűnő tárgyaknak: holott a' Teremtésnek tulajdon értelme meg szünik, miheljt Tüнемényekről vagy on szo, és nem magokba lévő dolgokrol.

Az uj Filozofia állítása szerint a' mi véges természetünknek következése az, hogy a' tulajdonképpen valo Létel a' maga meg foghatatlan Egységébe nem nyilatkozhatik meg előttünk; hanem ugy ütközik reánk — a' mint láttyuk — idő 's ür (Zeit und Raum) szerint ki terjedett formában. E' szerint pedig a' Teremtésnek tsak annyi értelme van, mint mikor azt mondanok, hogy a' Szineket a' Szem — a' Hangokat a' Fül teremti: mert bizonyos az, hogy a' Szemen kívül semmi színről, és a' fülen kívül semmi hangrol nem lehet gondolkodni.

A' Teremtés nem a' Historiának, hanem a' Metaphysikának tárgya és nem egyebet jelent, hanem annak lehető módját, mi szerint ütközik e' láthato világ előnkbe: e' pedig minden szempillantatra szintugy tartozik, valamint az elsőre. Gondoljunk öszve mindent, a' mi történt, és a' mi fog történni: e' léssen az egész Természetnek Summája.

Eképen áll egy meg foghatatlan ponton Isten előtt az egész Teremtés, a' hol együtt vagy on a' Mult-tal a' Jövendő: de mi nem foghattuk meg e' szerint a' Teremtést; hanem e' heljett annak egymás után valo ki bontakozása tartatott a' mi számunkra. Tulajdonképpen a' mi Esméretünk bontakozik ki az időben; a' hol a' külső dolgok mutato jegyül szolgálnak, és tsak ugy gondolhattuk, mint az órának Mutatoját, a' meljnek mutatása az órának belső alkotása után jár; nem pedig megfordítva.

Mindazonáltal a' hasonlatosság mellett igen nagy a' külömbőség; ugyan is itt semmi kettő közt valo Foglatat nincs, hanem a' Foglatat heljett tökéletes Egység van, melj szerint a' Tüнемénybe láttyuk azt, a' mi magába láthatatlan.

Igy jelenik meg az, a' mi Véghetetlen, a' véges természetben — a' mi meg oszlohatatlanul Egy, meg oszlott 's ki terjedett formában, a' mi örökké valo, az időben. A' Tüнемény a' Valóságot ugy jelenti ki, hogy egyszersmind el is fedezi mi töllünk: ugy hogy a' Valóság heljett annak Tüнемényét tanáljuk.

Vagy még közelebb szollván a' dologhoz: A' Valóságot kétségsbe-hozhatatlanul érezzük; de tsak annak Érzése jö esméretre mi bennünk, nem pedig maga a' valóság: és ennél fogva mondatnak a' mi tárgyaink — a' Tüнемény nevezet alatt is — valóságos tárgyaknak: a' nélkül, hogy ellenkeznék egyik gondolat a' mással: tudniillik oljan Tüнемényt értünk itt, melj tsupa Érzésből áll — nem pedig tsupa képzeletből.

E' szerint, — a' mi előttünk van, igazán van előttünk; és ezt egy, jozon Filozofia sem tagadja; a' nélkül mindazonáltal, hogy magokba-valóságot tulajdonitana a' jelenvaló tárgyagnak.

Az Érzés maga jelt át magáról; melj szerint nem csak érzünk, hanem tudtunkra esik az is a' mit érzünk, különben nem is lehetne az, a' mit érzünk, az Esméret tárgyává. Tsak meg különböztettyük, de nem választyuk el a' kettőt; melj szerint az, a' mi érez, azzal egy, a' mi tudja, mit érez: már pedig ott van a' Tárgy egészen, a' hol öszve ütközik a' kettő, ugy mint az Érzés annak Tudásával.

A' ki még valami külső tárgyat külön akar gondolni, nem tudja, hogy a' mi belső tárgyaink kép nélkül tárgyak nem lehetnek, és hogy éppen a' képzés az, melj azokat, mint külső tárgyakat ugy mutattya ki előttünk.

Egyéb az, a' mit itt keres ő; mert bizonyos hogy valaminek kell lenni, a' mi fel ébreszti mind az Érzést, mind annak meg tudását: de mi légyen az, nem tudjuk: mivel Tárgya nem lehet az, a' mi fundamentoma minden Esméretnek.

Az Értelem országában a' vékonyabb gondolat szintegy a' vastagabb felett van; melj szerint ha szintén heljt adunk is a' rajtunk kívül lévő tárgyagnak, ugy is azok tsak a' külső érzékenységre ütköznek; és feljül marad a' kérdés, miképpen foljnének öszve a' belső érzéssel? és ennek meg fejtése vékonyabb gondolatot tészén fel, p. o. a' Szemnek alkotásából még nem következik a' látás; mivel igy a' sötét kamarának (Camera obscura) látást kellene tulajdonitanunk. Több kell hát ahoz, hogy meg magyarázzuk a' látásnak Mi-voltát: és az a' több lenne fundamentoma a' Látásnak; tsak az a' baj, hogy e' végre bé kellene tekintenünk az emberi természet leg belsőbb rejtekének titkába; látnunk kellene magát a' Látást az értelem szemével — az Esméretet kívül kellene nyujtani az esméret határán; mindezek pedig oda mutatnak, hogy a' meg fogható dolgok valami meg foghatatlan Eredetből származnak: de szükség, hogy a' Filozofia a' határ széleket is ki mutassa, meljeken tul nem mehet az emberi esméret.

Ezek szerint az uj Filozofia nagyobbnak mutattya az Embert — mint az előtte valo mutatta, de tsak arról a' részről, a' meljéről maga előtt ő esméretlen; mivel esméretes részéről nem egyéb Tüneménynél.

Azonban kívül nem terjeszkedik az esméret határán, hogy külön a' testekről s külön a' lelkekről valamit bizonyos meg határozással állitna: hanem a' helljett a' látható és láthatatlan természetet valami meg foghatatlan Egységbe gondoltattya; melj szerint ebbe valóságot helyeztet: ama' bba pedig ennek Tüneményét.

Közli: **Makkai Ernő.**

ELVEK — KÖNYVEK — FOLYÓIRATOK

Kierkegaard egy magyar vonatkozása

A nagy dán gondolkozó „*Rettegés és Reszketés*“ c. művében (a *Tisseau*-féle francia fordítás 66-ik lapján) a végtelen lemondást az öreg gróf ingéhez hasonlítja, amelynek vásznát könyvek között fonták, könyvekkel fehéritették s az inget magát könyvek között varrták; az ing azonban jobban megvéd minden páncélnál s fegyvernél. A legendának — úgy mond Kierkegaard — csak egy hibája van, az t. i. hogy egy harmadik személy szövi az ing anyagát, holott az élet titka az, hogy ki-ki maga szövi az ingét s az az érdekes, hogy ezt a szövést a férfi éppenúgy végezheti, mint a nő. A francia fordítás magyarázója, a kiváló Kierkegaard-ismerő *Jean Wahl*, ennek a helynek interpretálásában Gróf *Mailath János* „*Magyarische Sagen, Märchen und Erzählungen*“ című művére hívja fel a figyelmet. A német mű nem állván rendelekezésemre, a magyar munkát néztem át, amelyet Kazinczy dolgozott át Majláth után, és Kazinczy Gábor adott ki 1864-ben Pesten. Ebben a könyvben a 264 sk. lapokon van *Erzsi, a fonó* c. regé s a 284-ik lapon található a Kierkegaard könyvében olvasható hasonlat, amely azonban a regében, természetesen, mint tény adatik elő. A kérdés most már csak az, hogy Kierkegaard valóban Majláthtól veszi-é a hasonlatot vagy pedig mindketten közös forrásból merítettek-é?

Bartók György.

A Philosophische Bibliothek, amely Leipzigban jelenik meg a Felix Meiner kiadásában, ez év október elsején érte el fennállásának 75-ik évét. Erről az évfordulóról illik hálával megemlékeznünk, mert a Phil. Bibliothek a philosophia sok remekének mintaszerű és olcsó kiadásával ajándékozta meg a philosophia iránt érdeklődőket. Az eddig megjelent kötetek száma 220. A kiadott kötetek között ott találkozunk Platon, Aristoteles, Descartes, Spinoza, Hume, Shaftesbury, Nicolaus Cusanus, Locke stb. műveinek kritikai kiadásával. Legujabban pedig *Hegel* pompás kritikai szövegével ajándékozta meg a philosophia és Hegel barátait: ezek nélkül a kritikai szövegek nélkül ma Hegel nem is tanulmányozható. Úgy

értesültünk, hogy a fennállás 75-ik évfordulójának emlékére a Meiner-cég Nietzsche műveit adja ki 12 kötetben a Günther Lutz gondozásában.

B. Gy.

A *Züricher Hochschulverein* ez évi nagygyűlését április 29-ikén tartotta az egyetem Auditorium Maximumában. Az elnök jelentése szerint a tagok létszáma 1477; az évi bevétel 21,693 frank, a kiadás 16,513 frank volt; segélyképpen egyetemi és főiskolai célokra 13,463 frank fordított. Az egyesület vagyona: 246,553 frank. Az egyesület sok intézet és szeminárium számára utalt ki nagyobb összegeket a szükséges kutató eszközök és könyvek beszerzésére; a professzorok özvegy-, árva- és nyugdíj-pénztára javára 8000 frankot fizetett be.

A nagygyűlésen Dr. Ernst *Howald* professzor tartott előadást, amelynek témája volt: *A történetíró, mint művész*. Amióta a történettudomány pontos és tudományos módszerek segítségével igyekszik elérni célját, figyelemreméltó jelenség, hogy sok történeti munka — jóllehet a kutatás már túlhaladt azokon az eredményeken, amelyeket ez a munka megállapított — mégis tovább él, sőt az érdeklődés középpontjában áll. Mi ennek az oka? — veti fel a kérdést *Howald*. A „szép előadás“ nem lehet az, mert sok ilyen mű hamar elavul és a szakember bizonyos antipátiával olvassa. A tény magyarázataképpen *Howald* több antik történetíró még ma is ható munkáját elemzi. Ez elemzések során megállapította, hogy *Tacitus* munkáinak megragadó és fascinálo ereje nem objektív historiografikus előnyeinek alapul vagy éppen stylusán, hanem azon, hogy előadását sajátos emberi szempontok szerint állítja be és sajátosan szövi azt tovább. Szemléletmódja *Sallustius*ra utal és a *Sallustius*é ismét *Thukidydes*re. Eként a nagy görög történetíró, akinek stilisztikai szempontból sokalakú, de alapjában véve mégis egységes formáló akarat uralma alatt álló annalese, amely a történetet mintegy természettudományi kísérletnek fogja fel, határozott előadói és felfogási mód megalapítója lesz, amely a későbbi történetírókra éppen előadásában lévő irracionális elemek által hat. *Herodotos* és *Livius* is felfoghatók úgy, mint művészek. Csak *Polybios* kutató a szó szoros értelmében: módszeres pontossággal dicsekedik, polemizál más szerzőkkel, de egyébiránt, mint előadó egészen közömbösen hat. Az antik történetírókat a művükben megnyilatkozó irracionális elem tartotta életben.

B. Gy.

Dr. Zsámbéki László: Elménytanítás. Ujvidék, 1943. 79. l.

Lelkes hangon megírt tanulmány, amelynek célja a gimnáziumi oktatás elevebbé és hatásosabbá tétele. A szerző ennek a célnak elérését attól teszi függővé, amit „elménytanításnak“ ne-

vez. Az elnevezés nyelvhelyesség tekintetében nem állja meg a helyét: jobb volna „élményszerű“, vagy „élményt nyújtó“ oktatásról beszélni. Ha egyszerűen „élménytanítást“ mondunk, akkor a „nyelvtanítás“ mintájára úgy vélekedhet az olvasó, mintha „élményeket tanítanánk; ez tévedésre vezethet. Rövid bevezetés után, melyben a gimnáziumi oktatás feladatáról és ezzel kapcsolatban a társadalom helytelen felfogásáról megszívlelendő, — bár a neveléstudományban közismert — igazságokat mond, a szerző áttér az élményt nyújtó oktatás módszerének elemzésére és körülírására. Minthogy az egész tanulmány inkább népszerűsítő jellegű, mint tudományos, azért hiába keressük benne mind az élményszerű oktatási módszer pontosabb meghatározását, mind pedig azokat az elméleti megfontolásokat, amelyek a német filozófiai és pedagógiai irodalomban ehhez a szóhoz és fogalomkörhöz tapadnak. Ebből a körülményből érthető meg, hogy a szerző, minden jószándékú törekvése mellett is, pongyolán használja a szakkifejezéseket, talán nem is sejtve, hogy a német irodalomban az „élmény“ szó egyikét jelenti a legkényesebb fogalmaknak, mellyel óvatosan kell bánni. Csak érintjük e helyen, hogy *Dilthey* (Élmény és költészet), továbbá *Spranger* műveinek vonalán az „élménynek“ egyik fontos szellemtudományi értelmezése alakult ki; az élmény bizonyos közvetlen „intenciót“ jelent, a valóságnak egyszerű, reflektálatlan megragadását, úgy, ahogy a költészetben vagy a filozófiában láthatjuk. Az „élménynek“ ehhez a megfogalmazásához járul más két gondolat is: a „kifejezés“ és a „megértés“ gondolata. Az „élménynek“ egy másik, inkább lélektani értelme: az értékes dolgok érzelmes, jelentős és mély megtapasztalása; erre különösen a *Schleiermacher*ből kiinduló irányzatok építenek (a vallásoktatásban pl. *Guardini*). Szerzőnk az élményfogalomnak ezen tartalmi jegyei helyett inkább az *érdeklődést* és a tanuló *öntevékenységének* felkeltését látja az élményt nyújtó oktatásban. Ezek a fogalmak azonban nem azonosíthatók elméletben egymással. Amit egyébként a szerző az így értelmezett élményszerű oktatásról mond, mind helytálló; egyes példái alkalmasak annak megmutatására, hogyan válhatnak az élénken, ügyes technikával (pl. a cselekedtető oktatással) elsajátított tanítási anyag a tanulók igazi szellemi tulajdonává. Helyesen mutat rá szerzőnk arra is, hogy nem az emlékezetbe vésett tananyag mennyisége a fontos az oktatásban, hanem annak elsajátítása, asszimilációja. Ebben a tekintetben is hozzájárulhatunk a szerző álláspontjához, mert az „alaki oktatásban“ látjuk mi is a gimnáziumi művelődés egyik leglényegesebb vonását. Az élénken, de kissé pongyola stílusban megírt tanulmányt néhány oly megjegyzéssel fejezi be a szerző, amelyek a felvetett tétellel csak lazán függenek össze (pl. „a kitimőnek iskolájáról“ közölt észrevételek és a mű végén közölt bibliográfia). Kivánatos volna, hogy a szerző, aki hivatásos, lelkes, és a nevelés módszerével sokat foglalkozó tanárnak mutatkozik be ebben a ta-

nulmányban, a neveléstudomány problémáinak irodalmát minél alaposabban tovább tanulmányozza.

V. H.

Horváth Barna: A géniusz pere. Sokrates — Johanna. (Universitas Francisco-Josephina, Acta Juridico-Politica, 3.) Kolozsvár, 1942.

Horváth Barna ebben a munkában azt tűzi ki célul, hogy a *jog működését* érje friss tetten a géniusz perében, abban a drámai pillanatban, amikor a géniusz a per dramatizált és intézményesített formájában tragikus módon összeesap környezetével és ebben az összeesapásban egyszerre elbukik és felmagasztosul. A feladott kérdés tehát jogszociológiai kérdés. A munka azonban több irányban is túlnő ezen a kereten és mind a géniusz lélek- és társadalomtana, mind a történeti lélek- és társadalomrajz síkján, mind pedig az irodalmi értékű lélekábrázolások között a Sokratessel és Johannával (Jeanne d'Arc) foglalkozó irodalom legelső vonalába emelkedik.

Kétségtelenül *jogszociológiai* vonatkozású a mű legsajátosabb mondanivalója. Nem könnyű szellemesség, hanem egy részleteiben is mélyen átgondolt analízis eredménye az a konklúzió, mely szerint a *géniusz perében* a *per géniusza* mutatkozik meg. Így van ez azért, mert a géniusz legmélyebb lényegénél fogva perlekedés a világgal, s ha ez a perlekedés nem is mutatkozik meg minden esetben intézményes és látható formában, mégis a per az, amely a géniusznak a világgal való szembenállását, magárahagyatottságát, a környezet számára való kibírhatatlan voltát, a környezetnek a géniusszal szemben való ingerültségét, s végül a géniusz elbukását a legpregnánsabb és a legdrámaibb formában jeleníti meg. „Nem minden géniusz kerül bíróság elé és mégis minden géniusz perlekedik a világgal és a tökéletes kibontakozásnak arra a masgaslatára tör, melyet csakis perben érhet el.“ A perben azonban nemcsak elbukik a géniusz, hanem fel is magasztosul, sőt azt lehet mondani, hogy voltaképpen csak a per, s a benne összesűrített közösségi szemlélet teszi igazán géniusszá. Semmi kétség, hogy az Apologia, a per és a vértanúság nélkül Sokrates nem lett volna az, aki, és elmaradt volna Platóna és azon keresztül az utókorra tett megrendítő hatása. A per tragikus konfliktusában elbukó géniusz a fennálló társadalmi és jogi rend kemény kérgén rést üt, és éppen ezen a résen keresztül fészkelődik be és épül ki a méltányosabb, emberségesebb, fejlettebb, árnyaltabb új társadalmi és jogi rend. Másik oldalról áll az is, hogy: „Nem minden per a géniusz nagy pere és mégis minden per kissé a géniusz pere.“ Minden pernek megvan a maga kis, lokális géniusza. „Minden igazi jogvítás per küzdelem a jogért... minden perben elvérik... a jogeset az egyik perfél értelmezésében.“ Minden perben megvan... ha csak

elenyésző mértékben is, az az áldozat, amelyet az élet hoz a rendért.“ A jog örök és alapvető jelensége a jogtétel és a jogeset összeütközése: minden per felsebzi a jogesetet, hogy lemészárolja a géniust. Idővel azonban felhalmozódnak az elvérzett érdekek és értékek, s éppen úgy, mint a génius, áttörik a társadalmi lelkiismeret kemény kérgét és újból meg újból méltányosabb és hajlékonyabb erkölcsi tartalommal töltik meg a jog szigorú és merev formáit. A géniusz pere tanít meg arra, hogy a jog fejlődésével a szerepek kicserélődnek. A perben a géniusz ítéltetik meg a jogtételek értékmérőinek a színe előtt, azonban a perben lemészárolt nagy géniusz vagy elvérzett kis értékek történelmi távlatban maguk válnak értékmérőkké, amelyek színe előtt a per jogtétélei és bírái méretnek le és ítéltetnek el. S ahogyan a kis perben is benne van a per géniusza, azonképpen a géniusz sorsa maga is tulajdonképpen nem más, mint tömör és felnagyított jelképe az eleven lélek működésének.

Ez a gondolatmenet az eljárási jogszemlélet finom eszközeivel világít bele a géniusz perének jogszociológiai távlatába. Legnagyobb mélysége és finomsága abban áll, hogy éppen úgy, ahogyan a per bemutatja a géniusz apológiáját, elítéltetését és felmagasztaltatását, mutatja be nekünk a géniusz perén a jog apológiáját, elítéltetését és felmagasztaltatását, a jog örök funkcióját és a jogfejlődés örök dialektikáját: azt, hogy éppen azoknak a pereknek a sokaságán keresztül, melyekben erőszakot tesz az igazságon és halálraítéli a géniust, éppen ezekben a perekben drámai erővel kiütőköző értékkonfliktusok tisztító erejénél fogva, válik a jog emberségesebbé, mélyebbé, méltányosabbá, hajlékonyabbá. Mindezt bemutatja a jog eszközeivel meggyilkolt géniuszok, Sokratesz és Johanna perén, melyekről évszázadok óta a jog tökéletlenségét, hiábavalóságát és hatalmi tényezőktől való függését olvasták le. Hogy ez sikerült neki, azt egyrészt a módszer mélységeinek és realizmusának, másrészt a jog örök erkölcsi és társadalmi funkciójában való mélységes és meleg hitének lehet tulajdonítani.

De nem kis teljesítmény ez a mű mint *történelmi* munka sem. E minőségében természetesen meglévő adatokra és mások által végzett kutatásokra támaszkodik. Az a mód azonban, ahogyan az adott anyagra ráépíti mindazt a következtetést, feltevést, hozzávetést, valószínűséget, analógiát s a képzelet megengedett játékait, amiket az adatok kínálnak s egyben még el is bírnak, s ahogyan nem téved a képzelet önkényes kombinációi közé, de a megelevenítésnek egyetlen lehetőségét sem mulasztja el, mindebben a vérbeli történész alkata mutatkozik meg. Mikor például azt a politikai közhangulatot akarja érzékeltetni, melyben Sokrates pere lezajlott, utal arra, hogy mennyi hasonlóság van a Perikles ragyogókorát követő háborúvesztésből és rémuralomból lassan regenerálódó athéni közhangulat és a Trianon utáni Magyarország közhangulata között. Ezzel az egyetlen odavetett megjegyzéssel

minden elemzésnél és részletkutatásnál közelebb hozza hozzánk azt, hogyan vált lehetetlenné az új érában Sokrates helyzete, aki továbbra is a maga régi, „liberális“ módján botránkozott meg az embereket a hivatalos vallás ellentmondásaira, az átnemesített, de erotikus izzású barátság szépségeire s az emberek üres önelégültségére vonatkozó megjegyzéseivel. Egy másik megjegyzésével az „ifjúság megrontásának“ vádját — melyről maga megállapítja, hogy a meglévő adatok alapján pontos mibenléte nem tisztázható — hozza a megérthetőség közelségébe: rámutat arra, hogy a fiúszerelem, melyet a hivatalos erkölcs elítélt, egész Athénben divatos volt és senki sem foglalkozott volna vele, ha Sokrates ezt a divatot követte volna, azonban megbocsáthatatlanná vált az, hogy *idealizálta*. Nagyon érdekes Johanna perének, a szereplő személyeknek, és a per menetének széles és epikus, de egyben összefogott leírása és megelevenítése. Különösen színezi és teljessé teszi ezt a megelevenítő erőt a munka finom és árnyalt, de ugyanakkor kemény és kíméletlen tárgyilagossága, mely bizonyos részben a szerző jogászai étoszában gyökerezik; ez a tárgyilagosság sehol sem válik terméketlen relativizmussá, mert átsugárzik rajta a géniusszal szemben a csodálat és a megrendülés, vádlóival szemben pedig az emberi megértés és sajnálat melegsége.

Érdeemes ideiktatnunk a két géniusz történeti és *eszmetörténeti* teljesítményére vonatkozó összefoglaló értékelést, mely egyúttal az egész mű lendületét és melegségét is érzékelteti. „Még ma is nehéz kifejezni, miért halt Sokrates vértanúhalált. Egy sajtáságosan átmoralizált szexvedélyes szekszualitásáért s azon keresztül egy közvetlen isteni inspirációért, amellyel meg akarta javítani a közösséget. Meghalt az ilyen inspirációból táplált eszményi közösségért, amelyben az „önvizsgálat és mások vizsgálata nélkül nem érdemes élni“ elve uralkodik s amely talán hasonlít némileg a stoikus bölcseségek köztársaságához... Nem csupán az egyén autonómiájáért halt meg, hanem a bölcs uralmáért vállalta a vértanúhalált, aki szerelmével és isteni inspirációjával uralkodik a közösségen.“ „(Johanna) segíti azokat, akiknek élénk meggyőződése, hivatás- és küldetéstudata van. Segíti azokat, akiknek lelke ég az igazságosságért... Segíti a tisztaszívű katonát és politikust. Segíti a parasztot és a népet, amikor arról van szó, hogy feltámad az idegen elnyomás ellen, amikor maga veszi kezébe sorsa intézését, amikor lesöpri az asztalt, hogy romlott vezetőinek a helyes utat kijelölje, hogy a maga őserejének mélységeiből hozza fel a kincseket, amelyekkel pótolja a vezetés fogyatékosságát. Johanna segíti végül a nemzetet, amikor arról van szó, hogy róla nélküle a legszebb birodalmi és nemzetközi tervek kedvéért se döntsenek és határozzanak.“

Jelentős adalék Horváth Barna munkája a géniusz *lélek- és társadalomrajzához* is. Fentebb már utaltunk arra, hogy miben foglalja össze a géniusz lélektani és társadalomtani problémáját:

a magasabb értékek által való átfűtöttségben, ennek folytán a megmerevedett erkölcsi rendben élő közösség számára való elviselhetetlenségben, a kialakult társadalmi és konvencionális rend útvesztőiben való ügyefogyott bizonytalankodásban, a környezet fel való tragikus összeütközés provokálásában és végül a tragikus összeütközés, a per drámáján keresztül való magasbaszárnyalásban. A szükségszerű perlekedés és konfliktus hangsúlyozása talán magára vonhatja az egyoldalúság vádját, ha azokra a genialis *korokra* gondolunk, melyek a géniust anélkül repítik magasba, hogy megölnék. De ez a vád megerőtlenedik a mű ama igen találó és igen fontos megállapításának a színe előtt, mely szerint a géniusz egy bizonyos közösségi szemléletben, egy bizonyos közösségi helyzetben válik azzá, ami; továbbá az által a — hamis romantikától megtisztított — szemlélet által, mellyel a mű Sokrates és Johanna lélekrajza kapcsán az átszellemültség vonásai mellett meglátja és fontosnak ítéli a robusztus realizmus, az egészséges józan ész és a természetes humor vonásait is. A géniuszról szóló művek között kimagaslik azzal a mértéktartással, mellyel felismeri a géniuszban az egészségesnek és rendellenesnek, a közönségesnek és rendkívülinek az együttes meglétét. A legmélyebbre menő és a legbátrabb tárgyilagossággal veszi sorra Sokrates és Johanna testi megjelenésének, székszuális alkatának, társadalmi előzményeinek meghatározó erőit s lelki arcuknak, erkölcsi és értelmi képességeiknek, pályájuknak és perbeli viselkedésüknek fény- és árnyoldalait. És ennek az elemzésnek, mint minden magasrendű tárgyilagosságnak, megvan az a esodálatos következménye, hogy az árnyoldaloknak részletekbe menő, metsző és kiméletlen elemzése nem gyengíti, hanem erősíti azt a hatást, ami egészében a géniuszból kiárad.

Végül utóljára, de nem utolsó sorban kell megemlítenünk a könyv mindvégig fordulatos, élvezetes és lebilincselő nyelvét, ami a megelevenítő erővel együttesen azt eredményezi, hogy ez a munka a két géniusz egyéniségének *irodalmi* értékű feldolgozásává válik. Maga a szerző szakszerűen végigvezet bennünket azon az irodalmi hatáson, melyet főleg Johanna alakja kiváltott és bemutatja, főleg Voltaire, Schiller, Anatole France, Péguy és Shaw művein, hogyan veszi ki a géniuszból minden kor a neki szóló mondanivalóit. Ha ebbe a perspektívába állítjuk bele Horváth Barna munkáját és elfogadjuk a mű céljának azt a megszükkítését, hogy elsősorban a jogász számára szóló és a jogról szóló mondanivalóit akarja megragadni, akkor elégtétellel állapíthatjuk meg, hogy sajátos és egyszeri tudományos eredményein túl azok közé az irodalmi értékű feldolgozások közé sorakozik, melyekben a géniusznak az utókorra való megtermékenyítő hatása méltó közeget kereszttül, a legpregnansabban mutatkozik meg.

Bibó István.

Szepesdi Ervin: A törvényes igazságosság fogalma. (Dolgozatok a Pázmány Péter-Tudományegyetem erkölestudományi szemináriumából. 5.) Budapest, 1942. 72. 1.

A munka, amely főleg Aristoteles és Aquinói Tamás tanításai alapján, a skolasztikus bölcselet szellemében foglalkozik a törvényes igazságosság fogalmával, mielőtt tulajdonképeni tárgyára térne, előbb az igazságosság általános fogalmát veszi vizsgálat alá.

Rövid történeti áttekintésben (5—19.) ismerteti a Platon előtti bölcselet, Platon, Aristoteles és Tamás állásfoglalását. Egészen Aristotelesig az volt szerinte a hiba, hogy az igazságosságot és a méltányosságot nem különböztették meg pontosan egymástól. Aristoteles és Tamás az szerinte, aki az igazságosságot már mai értelemben fogta fel. Az ő felfogásukból kibontakozó igazságosság az igazságos cselekvés oka, tehát erkölcsi erény; ellentéte a kellelténél többnek s a kellelténél kevesebbnek, tehát középút. Alakjai a teljes és a viszonylagos, az egyetemes és a részleges, az osztó és a kölcsönös, a természeti és a tételes igazságosság. A méltányosság ellentéte, és mégis egyik neve az igazságosságnak: a tételes igazságosság ellentéte (nem élés a törvényadta joggal), de a természeti igazságosság egyik válfaja.

Az igazságosság lényege tehát a szerző szerint semmi más, mint egy egymástól különböző személyek fennálló igény (kötelezettség, viszony) rendezése. E szerint három eleme különböztethető meg: a más-ság, a joghiány és a kiegyenlítés (20—31).

A *más-ság* azt jelenti, hogy az igazságosság csak különböző személyek közti viszonyt rendezhet. Senki nem lehet önmagával szemben igazságos. Bizonyos átmenetet jelent a köz és a magán-egyén viszonya. Ha utóbbi tagja a közösségnek, akkor részben azonosak, tehát nem teljesen különböző személyek. Ép ezért közöttük nem teljes, hanem csak bizonyos igazságosságról lehet szó.

A *jogigény* az igazságosság tárgya. Ez lehet alanyi és tárgyi. Előbbi alatt a szerző a személy sérthetetlen erkölcsi hatalmát érti valaminek a követelésére; utóbbi alatt azt a valamit, amit a személy sérthetetlen erkölcsi hatalommal követelhet.

A szerző itt élesen eltér a jogtudomány álláspontjától, amely igény alatt egészen mást ért. Ez az eltérés a szerző természetjogi felfogásában nyeri magyarázatát. E szerint a tételesjog mellett meg kell különböztetnünk egy olyan természetjogot is, amely közvetlenül nyilvánvaló tétel. Tartalma: add meg másnak azt, ami őt megilleti; ne bántsd a másét; s ami ezekből következik: az élethez, testi épséghez, becsülethez való jog, az ígélet megtartásának, szülők, előljárók tiszteletének parancsa, hazugság, lopás, gyilkosság, házasságtörés tilalma.

A mai jogtudomány túlhaladt már a pozitívizmus álláspontján. Ezért nem talál kivetnivalót abban, ha valaki visszatér a természetjoghoz. Annál kevésbé, mert a társadalom általános élet-

feltételeit biztosító rend erkölcsi szükségességét hirdetve, maga is a természetjog bizonyos válfaját képviseli (A. v. Verdross, Horváth Barna). A szerző természetjogi felfogása azonban, amely lényegileg a római jogi jogfogalomhoz (honeste vivere, alterum non laedere, suum cuique tribuere) tér vissza, elavultnak látszik, és nemcsak a pozitívizmussal, de a természetjog modern elméletével sem egyeztethető össze. Ha ugyanis megmaradunk annál az általános meghatározásnál, amely szerint a természetjog parancsa: add meg másnak, ami megilleti, ne bántsd a másét — akkor ez a meghatározás üres, mert hiszen ép az a kérdés, hogy mi a másé, mi illeti meg őt? Ha pedig a szerző részletezését elfogadjuk, akkor azt nem meghatározásnak, hanem csak példalózásnak lehet felfognunk, hiszen felsorolása kétségekívül nem teljes. E mellett kétes értékű is. Az ígéret megtartásának kötelezettsége alól maga a tételesjog is ismer kivételeket. Ugyanígy a hazugság, sőt a gyilkosság tilalma alól is. Nem is beszélve az erkölcsről, amelynek ítélőszéke elő konkrét és nem elvont helyzetek tartoznak.

Épen ezért a jelen, egyébként igen lelkiismeretesen megírt és érdekes munkának a jogigényre vonatkozó fejtegetései azok, amelyek leginkább bírálhatók.

A viszony rendezése nem más, mint ennek az igénynek a *kiegyenlítése*. Ez a szerző szerint a felek különbözőségét s az igény határozottságát tételezi fel. A szerint, hogy a felek egészen vagy csupán részben különböznek-e egymástól, beszél teljes vagy bizonyos kiegyenlítésről. Az igény határozottságától függően pedig pontos és megközelítő kiegyenlítésről.

A szerzőt azonban közelebről az igazságosságfogalomnak csupán egyik alakja: a törvényes igazságosság érdekli. Ez szerinte a teljes és tételes igazságosság egyik neme, s mindig az egyesnek a közösséggel szemben fennálló tartozására vonatkozik. Ennyiben egyetemes erény, s faji jellegét tekintve célja: a közjó biztosítása (32—37.).

A törvényes igazságosság fogalmát elemezve (37—67.), a szerző mindenekelőtt annak anyagi és alaki tárgyával foglalkozik.

A törvényes igazságosság *anyagi tárgya*: azok a cselekvések és javak, amelyek igényt elégíthetnek ki. Ilyenek a tételesjogon alapuló kötelezettségek és jogok (iustum legale), de csak a közösség tagjának a közösséggel szemben fennálló tartozása keretében.

A törvényes igazságosság *alaki tárgya* pedig: megadni mindenkinek a magáét, mert megilleti az, s mert a tartozás kiegyenlítése a helyes eljárás. A szerzőnél, tehát másodszer is visszatér a római jognak ez az üres és elavult tanítása. Itt egyébként bizonyos korlátózással használja: kizárólag a közösség jogigényének kielégítésére vonatkoztatva. Ez a kielégítés egészen pontosan: a közösségnek mint közösségnek a kötelező erő szempontjából törvényszerű (jogi jellegű), eredet szempontjából pontosan meghatározott bizonyos jellegű tárgyi jogigényének a személyek külön-

bözősége szerinti bizonyos fokú, a mérték szerinti pontos kielégítése, ill. ennek helyes volta.

Ez az alaki tárgy tehát, a közjóhoz kötöttsége következtében, mindig egyetemes és sajátos jellegű.

Ez után az elemzés után adja meg a szerző a törvényes igazságosságnak minden részletre kiterjedő, de rendkívül bonyolult meghatározását. E szerint a törvényes igazságosság a személyek különbözősége alapján valódi, de bizonyos, a cél és a személyek viszonya alapján sajátos, működése szerint képességileg, viszonylagos léte és céljának jellege szerint ténylegesen egyetemes igazságosság, mely a tagnak, mint tagnak a közösséggel, mint közösséggel szemben fennálló, a kötelező erő szempontjából törvényszerű, eredet szempontjából tisztán természetjogi vagy tételelesen is alátámasztott, pontosan meghatározott bizonyos jellegű jogigényét a személyek különbözősége szerint bizonyos fokon, a mérték szempontjából pontosan kielégíti.

Ezt az igazságosságot a társadalmi igazságosságtól lényegileg a mérhetőség különbözteti meg. Utóbbi ugyanis szerinte a törvényes igazságosság fogalmában nem szereplő pontos mérték nélküli közösségi jogigényekre vonatkozik. Itt pedig a társadalomtudománnyal kerül szembe a szerző. Szociális igazságosság alatt ugyanis nem a törvényes, hanem az egyéni igazságosság ellentétét értjük, amelyek nem mérték vagy eredet, hanem az alanyok szempontjából különböznek egymástól.

Egyáltalán: azt, amit a szerző törvényes igazságosságnak nevez, ma egyszerűen *jogosságnak* (legalitas) szoktuk hívni, s élesen megkülönböztetjük az igazságosságtól. Tagadhatatlan, hogy ez nem teljesen önálló érték, hanem a jogrend társadalmat rendező principiuma alapján az erkölcsi értékre nyúlik vissza. Ennyiben az igazságosság (vagy ahogy mi inkább nevezni szoktuk: az igazság) kérdése valóban nem választható el a jogosságtól. A jogtudományi criticizmus haladásával azonban mindinkább beláttuk, hogy a tudománytól nem magának az igazságnak, hanem csupán *strukturájának* megismerését remélhetjük.

Ennek ellenkezőjéről a jelen, egyébként kiváló értekezés sem győzött meg. Sőt, túlságosan kicsiszolt meghatározása épen John Knittel festőművészenek tűnődéséhez vezetett vissza bennünket, aki úgy látta, hogy az igazság egy-egy darabkája megvan minden dologban a világon — teljes igazság azonban sehol a világon nincsen.

Szabó József.

Hermányi Dienes József: Nagyenyedi síró Heraklitus és hol mosolygó s hol kacagó Demokritus. I—II. k. Erdélyi Ritkaságok, 9—10. sz. Kolozsvár, 1943. Minerva kiadás.

A dr. Jancsó Elemér által szerkesztett és egyre több érdeklődést keltő könyvsorozat, az Erdélyi Ritkaságok, melynek második

kötete Kibédi Péterfi Károly esztétikáját, az első magyarnyelvű, teljes és rendszeres esztétikát ada az olvasó kezébe, az idei könyvnapra Hermányi Dienes József munkáját, az első magyar anekdota-gyűjteményt jelentette meg. Hermányi kézírata bő szemelvényekben került kiadásra György Lajos bevezetésével és jegyzeteivel.

A kétkötetes munka nem csak az irodalomtörténész számára jelent komoly értéket, mint a magyar szépprózai irodalom egyik korai terméke, hanem a szellemtörténet, közelebbről a magyar filozófiatörténet buvárlói is értékes anyagot nyernek általa. Az anekdota-gyűjtemény szerzője, az eddig kevés figyelemre méltított Hermányi Dienes József, kora erdélyi kálvinista világának egyik érdekes alakja volt. Élete nem bővelkedett különös eseményekben, de annál gazdagabb volt tapasztalatokban: domidoctus volt, széleskörű műveltséget itthon, vasszorgalmu tanulással és tudományos kutatással szerzte, de mint nagyenyedi pap, az akkori erdélyi szellemi élet egyik központjában élt, tudós professzorok és főurak, katonák és politikusok között forgott, sokat látott és hallott s atyjától örökölt tudásvágygal, a tudomány és irodalom iránt érzett kitartó vonzalommal igyekezett arra, hogy az utókor számára emléket állítson kora eseményeinek, egyházi és társadalmi életének. Ez a törekvés vezette emlékiratának megírásakor is (kiadta Kelemen Lajos, 1925.) és élete gyümölcsének azt a több száz kötetre menő kézírathalmazt tartotta, amiben kora kimagasló személyiségeinek életét, vallási és politikai viszonyait, egyházi- és társadalom-rajzát, hosszú évek állandó tanulmányának eredményeit megírta. Kézíratai, sajnos, emlékirata és anekdota-gyűjteménye kivételével, elkallódtak, de fáradozásai nem veszttek kárba: kortársai, Benkő József és Bod Péter, forrásnak használták munkáit egyháztörténeti és életrajzi műveikben és idő multával egyre többen fordultak kézírataihoz család-, egyház-, művelődés- és irodalomtörténeti adatokért. Hermányi anekdota-gyűjteménye első sorban irodalomtörténeti emlék s mint ilyen, az anekdota műfájának azt az ősi típusát képviseli, mely történeteinek, eseményeinek sorozatát, személyeit a való életből veszi; épen ez a tulajdonsága világít rá elsőrendű szellemtörténeti jelentőségére. Minden, amit anekdotáiban szereplőiről elmond, kora egyházi és társadalmi viszonyairól, politikai és vallási harcairól, törekvéseiről vagy apróeseprő örömeiről és bajairól ír, az igaz: a tudomány eszközeivel ellenőrizhetően megfelel a valóságnak. Sok ismeretlen művelődéstörténeti adatot sorol föl és erősít meg eddig bizonytalan állításokat. A magyar filozófiatörténet is nyer általa olyan erdélyi férfiak életkörülményeinek felsorolásában, jellemképének meg-rajzolásában, mint amilyenek Kolozsvári István, Vásárhelyi Tőke István, Ineze István, Ajtai Abód Mihály, Dézsi Márton és még sokan voltak. Anekdotáiban a XVIII. századbéli Erdély sokrétű társadalmi életének történeti légkörét varázsolja körénk, melyben

mi is együtt gondolkozunk, ítélünk, tanulunk, nevetünk vagy sírunk alakjaival. Ezenfelül műfaja természetének megfelelően olyan eseményeket is elmond, alakjainak olyan személyi vonatkozású jellemvonásaira is reámutat, melyeket a tudomány, a történelem, mint jelentékteleneket elhanyagolt, amelyekből azonban a kor és szellem buvárlója sok mindenre következtethet.

Örömmel tapasztaltuk, hogy az Erdélyi Ritkaságok két Hermányi kötete jól megérdemelt könyvnapra sikert aratott és még jobban felhívta a figyelmet arra a nemzetnevelő munkára, melyet a könyvsorozat szerkesztője maga elé célul tűzött. Külön meg kell emlékeznünk a sajtó alá rendező György Lajos bevezetésül írt kis tanulmányáról, mely Hermányi rövid életrajzát adja és az anekdóta-gyűjtemény irodalomtörténeti fontosságára mutat rá. Az anekdotákat magyarázó jegyzetek és a felsorolt nagy irodalom, szintén György Lajos munkája, kitűnő útmutatóul szolgál azoknak, akik Hermányi adatait szellemtörténeti kutatásaikban használni szándékoznak.

Makkai Ernő.

Bölöni Farkas Sándor: Nyugateurópai utazás. Bevezetéssel ellátta dr. Jancsó Elemér. Erdélyi Ritkaságok, 11. k. Kolozsvár, 1943. Minerva kiadása.

Bölöni Farkas Sándor annak a szomorú és különös erdélyi sorsnak osztályosa volt, amely nagy tehetségekkel, kiváló képességekkel megáldott fiainak igen gyakran nagyon mostohán fizetett. Ő is, mint Sipos Pál, Aranka, Döbrentei vagy Fogarasi Pap József, minden erejét a tudomány, irodalom vagy közműveltség emelése érdekében vetette latba s szavaiban, tetteiben az erdélyi élet szebbé, jobbá tételéért küzdött: törekvéseinek méltánylása helyett azonban mellőzést kapott, eszméit kora nem értette meg, vagy ha megértette, irigységgel és rágalommal vette körül, ami az ő életének is, mint annyi más jeles erdélyi férfiú életének megrontója volt. Bölöni Farkas az erdélyi élet megújulásáért küzdött: ehhez a küzdelemhez meg is volt minden szellemi fegyvere; kellő műveltség, tehetség, ellenállhatatlan vágy a jobbulás és haladás iránt és forró szeretete ennek a kis darab földnek, melyhez elődei, kortársai és utódai is görcsösen ragaszkodnak s ha meg is torpantak néha a megtartásáért és emelkedéséért vívott küzdelemben, a harcot mégsem adták fel soha. Tanulmányaiban, művelődésében a hazának használni akarás ösztökélte s ez az erős vágy önbizalma megtörése árán is érvényesült. Külföldi útjára a jobbat látás reménye, az okulás és tapasztalás ígérete vezette, a magyar ember örök sóvárgása a külföld felé, amelynek eredménye minden esetben az az önsanyargató összehasonlítás lesz, mely a haza elmaradottsága felett kesereg. Ebből az összehasonlításból azonban mindig remény kél: hátha nálunk is lehetne úgy, mint

külföldön? Erdélyi nagyjaink, Apáczaitól kezdve mindnyájan ezzel a reménnyel tértek vissza külföldi útjaikról és egyből sem hiányzott a lelkesedés, hogy eszméik megvalósítására megvan a tér. Mikor azonban a hazai föld ugarába vágták ekéiket, kiderült, hogy bizony köves az és terméketlen. A meg nem értés, a kicsinyesség, alacsonyosság tört le olyan tehetségeket, mint amilyen Apáczai vagy Bölöni voltak és mellőzött, vagy kellő figyelemben nem részesített, még mind e mai napig méltó helyére nem juttatott a magyar tudományosság történetében olyan fényes elméjű tudósokat, mint amilyen Sipos Pál vagy épen Böhm Károly volt. Bölöni Farkas Sándornak sem engedte meg a sors, hogy életében részese lehessen eszméi diadalának, sőt az egyéni érvényesülés érzését, a szellemmel telített munka jól megérdemelt jutalmát is épen hogy csak megcsillantotta előtte.

Bölöni nyugateurópai útját 1830—31-ben tette. Bejárta Franciaországot, Belgiumot és Hollandiát, innen Angliába rándult át. Mindent megnéz és leír, együtt sodródik a párizsi nép forrongó tömegeivel, végigjárja a színházakat, szórakozó helyeket, ellátogat a morgueba, megbámulja a versaillesi palotát, a képtárakat, múzeumokat, templomokat és temetőket, tanulmányozza az új francia alkotmányt és a hollandiai virágkertészetet. Csodálattal hallgatja Paganini játékát, de legnagyobb hódolattal a francia alkotmány és államszervezet felé fordul. Fájdalom és szégyenérzet ég lelkében, mikor egyik könyvtár híres bibliagyűjteményében minden nyelvű bibliát talál, csak magyart nem, vagy amikor Magyarországról, mint rabszolgatartó államról nyilatkoznak a franciák. Idegenbe szakadt honfitársait felkeresi és aggodalom tölti el azoknak gyors elmagyartalanodása láttán. Írásában mindenütt felesillan a vágy, hogy bár csak otthon is változna valamit az éves elmaradottság, hogy a magyar ne szégyenkezzék ezután a külföld előtt, hogy javuljon a magyar ember sorsa. Érezzük sorai között, hogy nem egyéni babérokra vágyott munkájával, hanem tanítani, ismeretet terjeszteni, példát mutatni a külföldön már diadalra jutott eszmék megvalósítására.

Bölöni Farkas Sándor útleírása elé Jancsó Elemér írt alapos tanulmányt bevezetőül, melyben az író életét rajzolja meg és pályafutását ismerteti. Amint már hangsúlyoztuk, a szerkesztő és bevezető kiváló szolgálatot tesz a magyar irodalomnak és tudománynak akkor, amikor könyvsorozatában elfelejtett vagy kellőképpen nem méltányolt erdélyi írók munkáinak ad helyet. Remélhető, hogy a könyvsorozat sikere újabb próbálkozásokra is kedvet ad majd.

M. E.

AUSZÜGE.

DIE KANTISCHE REFORM DER METAPHYSIK.

Nimmt man die bekannte Charakterisierung der Philosophie, ihr Beruf sei: letzte Antworten auf letzte Fragen zu geben, als vorläufig und im allgemeinen richtig an, so kann man sicherlich getrost sagen, Kant habe diese letzten Fragen endgültig formuliert und gruppiert, indem er ihren Sinn vertieft hat: ihr *Letztes* sein bedeutet ihr Grund-sein, die letzte d. h. tiefste *Schicht* zu sein, von wo aus die Fragen ihre Antwort erhalten können. Die erste Gruppe: *was kann ich wissen?* enthält den Schlüssel zum ganzen Problem, und interessiert Kant deshalb am dringendsten, weil hier die Versprechungen des „metaphysischen Bedürfnisses“ erörtert werden können u. müssen, welche die meisten Unruhe stiften, da die Metaphysik als Wissenschaft, nicht müde wird zu versichern, sie sei fähig, Erkenntnisse zu geben, die über die gewöhnliche Erfahrung hinausschreiten. Soll das richtig sein? Lohnt es sich, das fragende Bewusstsein mit solchen undurchdachten Verheissungen zu betäuben? Das Los der Metaphysik antwortet mit einem unstreitigen *nein*: die Metaphysik, einst Königin der Wissenschaften, fristet ihr Dasein jetzt *exul, inops*; die Antinomien, in welche die Vernunft in diesen metaphysischen Spekulationen mit sich selbst geraten muss, zum Skandal der Vernunft, — muss einen aus dem dogmatischen Schlummer aufrütteln; so wurde Kant misstrauisch und vorsichtig den traditionellen metaph. Lehren gegenüber. Warum sind die anderen Wissenschaften frei von solchen Antinomien? Wären etwa die Dinge selbst zu beschuldigen, sie seien zu verwickelt? Warum können doch die anderen Wissenschaften in der Erörterung derselben Dingwirklichkeit ihre Erfolge aufeinander schieben? Offenbar, weil sie im Rahmen der Erfahrung bleiben — denn anderes kann ja das Erkennen überhaupt nicht tun, als die Erfahrungen zu erklären, welche sich dem Bewusstsein dartun. In dieser einen und einzigen Arbeit des Erkennens muss auch der Metaphysik ihre Rolle zugeteilt werden: wo stellt sie ihre autonome Struktur hin?

Zur Erörterung dieser Grundfrage formuliert Kant die vorher nicht einmal zum Bewusstsein gekommene Grundthese: *wie ist Erfahrung möglich?* Der Schlüssel zur ganzen Problematik des Wissens u. der Metaphysik liegt in dieser Fragestellung. Die grosse Entdeckung aber, welche die Wendung dem ganzen Geschäft der Metaphysik abzugeben hatte, war die Besinnung, dass das erkennende Subjekt aus seinem Eigenen etwas zur Erkenntnis beisteuert, — was dürfte das sein? Offenbar seine geistige Wesenhaftigkeit. Und in der Analyse der Erfahrung entpuppte sich die sogenannte transcendente Erkenntnis als derjenige Teil des Wissens, welcher eben diese Funktionen des Subjekts selbst bezeichnet, der die Erfahrung überhaupt erst ermöglicht und

dann verstehbar macht. Somit ergibt sich das Prinzip der grossen Wendung: der ominöse und trügerische Name Metaphysik weist nicht ins Transcendente hin, wie *hyperouranios* immer jener *topos* sein möchte, — sondern in jene tiefste Schicht des erfahrenden und seine Erfahrungen verstehenden Subjekts, von wo jene Tätigkeiten ausstrahlen, welche die Erfahrung überhaupt zu Gegenständen erheben und welche mittels ihrer „transcendentalen Idealität“ die empirische Wirklichkeit der Erfahrung begründen und sichern.

Somit bekommt die Metaphysik endlich ihre endgültig bestimmte Rolle in der Welterklärung, bekommt ihren Standpunkt und ihre Blickrichtung, um diese letzte Schicht erläutern zu können, welche die *Schicht der Vernunftprinzipien* genannt werden darf. Kant war überzeugt dieses faktisch erschöpft zu haben; heute wissen wir, dass die Aufgabe viel verwickelter ist, und dass die Grösse Kants nicht darin besteht, das letzte Wort gesprochen zu haben, vielmehr die Bahnen vorgezeichnet zu haben zu einer Metaphysik, welche endlich wirklich als Wissenschaft wird auftreten können. Wo man an diesem Programm arbeitet, wo man die Vernunftprinzipien zu Tage fördern sucht, welche die Erfahrung ermöglichen, da verwirklicht sich die unsterbliche Idee Kants einer autonomen Metaphysik, unter welchen Namen auch immer diese Arbeit vor sich gehe (Gegenstandstheorie, Transcendentale Philosophie, methodischer Idealismus etc.).

Damit hat aber Kant die Autonomie des Subjektes auch dort entdeckt u. bewiesen, wo man lauter Bestimmt werden seitens der Dinge anzunehmen geneigt wäre. Noch siegreicher stellt sich diese Autonomie im Bereiche hervor, wo das Subjekt sich selbst zu bestimmen hat und soll; — in diesem *Soll* liegt die Antwort auf die zweite Gruppe der Fragen: *was soll ich tun?* Das Ich, das Subjekt, als bewusster Träger und Verwirklicher Vernunftprinzipien, soll sein eigenes Wesen rein zur Geltung bringen, den niederen Trieben gegenüber sich selbst zum Motive seiner Taten annehmen, — hier die Quelle und der Inhalt des einzigen Imperativs, das *kategorisch* befiehlt, wenn es auch die Übermacht der anderen erst langsam entkräftigen vermag.

Sucht nun jemand sein Leben dieser *Maxime* gemäss einzu-richten, so erfährt er die bekräftigende Zeugnisse und Folgen seines *guten Willens*: als ob von allen Seiten her hilfsreiche Hände ihm entgegenstrebten, und *er darf hoffen*, dass das Gottesreich auch mittels seiner bescheidener Arbeit näher zur Verwirklichung gebracht worden sei, und *in ästhetischer Schau* geniesst er die Belohnung seiner aufrichtigen Arbeit, im freien Spiele seiner formenden Kräfte, die jetzt mit dem Gegenstände eben nur spielen, um neue Kraft zu der nie endenden Tätigkeit des Geistes zu sammeln, was der Mensch seinem Wesen nach ist. Und so kann der Ertrag und der hohe Gewinn der neuen Metaphysik darin zusammengefasst werden, dass sie auf eine fortwährende Verinnerlichung und Vergeistigung des Weltbildes und des Lebensideals hinzielt und diese geistige Wirklichkeit in den Tiefen des Subjekts sucht und findet.

B. Tankó.

IST DER KANTIANISMUS IN KRISE?

Wenn man diese Frage richtig beantworten will, muss man erst das Wort: Kantianismus in seiner doppelsinnigen Bedeutung vor Augen halten. Man pflegt nämlich vom Kantianismus einerseits als dem Wesen der Kantischen Philosophie selbst, anderseits aber als einer geistigen Richtung, welche bis auf heute andauert, zu sprechen.

Während man im letzten Sinne des Wortes von einer Krise des Kantianismus auch in unserer Zeit wohl sprechen könnte — man soll nur daran denken, wie oft haben schon die Erläuterungen der Anhänger von Kant im Laufe der Zeit versagt, nicht einmal den Namen des Kantianismus selbst wegen ihrer Missinterpretationen befleckend — darf und kann man im ersten Sinne des Wortes nie von einer Krise des Kantianismus sprechen.

Das Wesen des Kantianismus ist nämlich nicht allein das, *was* er gelehrt hat, sondern *wie* er die Forschung in die Tiefe des Geisteslebens hinein geführt hat. In der Lehre selbst mag es wohl auch Fehler geben — in der Vorrede zur zweiten Auflage seiner Kritik der reinen Vernunft sagt er selbst: „An einzelnen Stellen lässt sich jeder philosophische Vortrag zwacken“, also auch der seinige — aber das Prinzip, wie er philosophiert hat, bleibt immer dasselbe. Weil Kant's grösstes Verdienst nicht seine Lehre ist, sondern die Tatsache, dass er uns zu philosophieren gelehrt hatte. In diesem Sinne hat er seine tiefen Untersuchungen in der Kritik der reinen Vernunft fertiggebracht, am Ende aber den Leser warnend: er dürfe nie daran denken, dass er jetzt von ihm die einzig mögliche Philosophie gelernt hätte, oder dass er jemals von irgend jemandem Philosophie lernen könne, denn „man kann... niemals Philosophie, sondern ... höchstens nur *philosophieren* lernen“. Kant war davon weit entfernt, dass er den Kritizismus als ein immer dasselbe bleibende und dadurch geschlossene System betrachte — ja sogar *des* Wortes: System bediente er sich, was eigentlich sein Werk betrifft, nur mit Vorbehalt.

Er wollte nicht mehr, als der Philosophie „einen sicheren Gang“ geben, durch eine Methode, welcher eben die Kritik der Vernunft bedeutet: dies ist für jede Zeit dieselbe Aufgabe, aber mit immer neuen, vielleicht auch besseren Mitteln. Daran mitzuarbeiten, ist die schöne Aufgabe auch der jetzigen Philosophie.

L. Horkay.

Közelebbről megjelentek:

- Vatai László*: Az egyéniség élete. Sárospatak, 1942.
- Imre Sándor*: Gróf Teleki Pál és a felső oktatás ügye. Budapest, 1943.
- Makkai Ernő*: Pósházi János élete és filozófiája. Acta Philosophica. Kolozsvár, 1943.
- Papp István*: Az irodalom életformái. Debrecen, 1943.
- M. Vértes*: Les représentations théatrales en langue française sur la Scene Hongroise. Kolozsvár, 1943.
- Málnási Bartók György*: Lenni vagy nem lenni. Kolozsvár, 1943.
- Deák Gábor*: A nemzetnevelés pedagógiai és pszichológiai alapkérdései. Kolozsvár, 1943.
- Ottlik László*: Bevezetés a politikába. Budapest, 1943.
- Boda István*: A magyar személyiség nevelése. Budapest, 1943.
- Madácsy László, Juhász Gyula és Oláh Gábor* költői barátsága. Szeged, 1943.
- Visy József*: Görög embereszmény és paideia. Szeged, 1943.
- Tavaszy Sándor*: Érdélyi személyiségek. Budapest, 1942.
- Tavaszy Sándor*: A két Apafi fejedelem. Kolozsvár, 1943.
- Málnási Bartók György*: Az erkölcsi érték filozófiája. 2. kiadás. Kolozsvár, 1943.
- Ervén Gábor*: Kultúra és emberiség. Budapest, 1943.

SZELLEM ÉS ÉLET

GEIST UND LEBEN ESPRIT ET VIE MIND AND LIFE
REVUE TRIMESTRIELLE

Directeur : G. de BARTÓK, professeur à l'Université.

Rédaction : MAJÁLIS-U. 37. KOLOZSVÁR (Hongrie).

INHALT — SOMMAIRE

- B. Tankó* : Die Kantische Reform der Metaphysik.
L. Horváth : Ist der Kantianismus in Krise?
E. Jancsó : Beiträge zur Geschichte der ungarischen Philosophie.
E. Makkei : Aus dem philosophischen Nachlass des Paul Sipos.

Prinzipien — Bücher — Zeitschriften