

Észlelés és fantázia

ergo

Sorozatszerkesztő
MESTER BÉLA

Észlelés és fantázia

Válogatás Palágyi Menyhért írásaiból

Szerkesztette

BOGDANOV EDIT – SZÉKELY LÁSZLÓ

MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont,
Filozófiai Intézet – Gondolat Kiadó
Budapest

A kötet *A magyar filozófiatörténet narratívái (1792–1947)* című,
K104643 számú OTKA-kutatás keretében készült.



Szerkesztés

- Bogdanov Edit
MTA BTK Filozófiai Intézet
A magyar filozófiatörténet narratívái kutatócsoport
- Székely László
MTA BTK Filozófiai Intézet

Szerkesztők © Bogdanov Edit, Székely László, 2017

Fordítók © Bogdanov Edit, Székely László, Teller Katalin, Saád József, 2017

Minden jog fenntartva. Bármilyen másolás, sokszorosítás,
illetve adatfeldolgozó rendszerben való tárolás
a kiadó előzetes írásbeli hozzájárulásához van kötve.

A kiadó könyvei nagy kedvezménnyel az interneten is megrendelhetők.

www.gondolatkiado.hu

facebook.com/gondolat

A kiadásért felel Bácskai István

Szöveggondozó Gál Mihály

A mutatót készítette Szebedy Boróka

A borítón Palágyi Menyhért, 1924. (Schiller-Nationalmuseum Deutsches Literaturarchiv
engedélyével, D20060905-12 Palagyi, Melchior)

A kötetet tervezte Lipót Éva

ISBN 978 963 693 794 2

ISSN 2498-8758

Palágyi Lajos: Bátyámhoz

*Miért is élsz és én miért is élek?
Óh nem nekünk való e földi lét!
Kik még tudunk eszmékért lelkesedni,
Jobb volna nekünk sírban szenderegni.*

*Mit keresünk, mit akarunk mi ketten
e kufár, önző, vásári tömegben?
Mely üzérkedve lót-fut, kiabál,
S hitet, szerelmet áruként kínál?*

*Mi ideáink országában élünk,
és együtt itt nem érez senki vétlünk.
Sziget vagyunk, óh testvér, te meg én
A lelketlenség roppant tengerén.*

(Egyenlőség, X. évfolyam 12. szám,
1891. március 20. 8. oldal)



TARTALOM

Miért érdemes ma Palágyi Menyhértet olvasni?

JUHÁSZ GYULA Palágyi Menyhért	13
SZÉKELY LÁSZLÓ Palágyi Menyhért a gondolkodás történetében és jelenében	15
BOGDANOV EDIT Fantázia és vitalitás Palágyi Menyhért fantáziaelmélete	47

I. Palágyi Menyhért filozófiai antropológiája, észlelés- és fantáziaelmélete

Előszó a <i>Természetfilozófiai előadások a tudat és az élet alapproblémáiról</i> című műhöz	73
Az ébrenlétről	79
Részletek <i>Az ismerettan alapvetése</i> című monográfiából	88
A) Jel, megismerés, gondolkodás: a szkepticizmus két fajtájáról és a „halk” gondolkodásról	88
B) Észlelőképességünk véges. A tudat föltétele, hogy képesek legyünk emlékezés révén elszakadni környezetünk „itt” és „most” valóságától	93
C) Nyelvünk tudatunk – „eszmélkedésünk” – véges voltából fakad	95
D) Megismerés és életfolyamat: az ismerettan és az élettan kapcsolata	96
Érzet és valóság	99
Bevezetés a <i>Természetfilozófiai előadások a tudat és az élet alapproblémáiról</i> című műhöz	113

A vitalizmus megalapozása	131
A tudat diszkontinuitása	136
A fantázia elmélete	141
A szimbolikus fantáziáról	171
A) Az állatok és az ember közötti rokonság és különbség	171
B) Kizárólag az ember sajátja; lehetővé teszi a diszkurzív gondolkodást és a műalkotás létrejöttét	172
Tér és idő	174

II. A tér és az idő új elmélete és a „világmechanika”

<i>A tér és az idő új elmélete</i>	195
Lénárd és Einstein	231
Kopernikusz és a relativitás elmélete	238

III. Válogatás Palágyi Menyhért művészetelméleti és irodalomtudományi írásaiból

Vajda János és a magyar lyra	253
Komjáthy Jenő emlékezete	264
Magány. Reviczky Gyula költeményeiről	277
Részletek Palágyi Menyhért <i>Petőfi</i> című művéből	285
Részletek Palágyi Menyhért <i>Székely Bertalan és a festészet</i> <i>aesthetikája</i> című művéből	307

IV. Palágyi társadalomelméleti és tudománypolitikai írásaiból

Az Akadémia és az önálló magyar tudományosság	327
A nemzeti gondolat philosophiája	335
Marx és tanítása	352
A) „A mystikus megváltó forradalom” párizsi ideája	353
B) A nemzetek tudományos versengése, a magyar tudomány és a „socialismus”	356
C) A francia forradalom kettős jellegéről	356
D) Marx mint a francia forradalom örököse és az „osztálygyűlölet” apostola	359
E) Marx mint a „Forradalom Tantalusa”	364

F) A babeuvizmus mint a marxizmus meghatározó forrása és az 1848 előtti Párizs mint Marx forradalmi tanainak bölcsője	365
G) A termelőeszközök kollektív tulajdona akadályozza az innovációt	372
H) Zárszó. Marx elméletének kritikájára az „igazi socializmus” felé vezető út egyengetése érdekében van szükség, mely nem más, mint a nemzetben belüli alkotó együttműködés az „emberiség ügyé”- nek szolgálatában	373
Ferdinand Lassalle-ról	374
A természettudomány dicsősége és romlása	379
Az európai civilizáció válsága	386

Függelék

Palágyi Menyhért pályafutása	397
Palágyi Menyhért írásainak áttekintő bibliográfiája	403
Névmutató	417



Miért érdemes ma Palágyi Menyhértet olvasni?

*„(...) úgy látszik, nagy fölőslég van kiváló szellemekben
(...) különösen filozófusokban”*

„Ő volt a mi első, valódi nagy és eredeti filozófusunk”

Juhász Gyula



JUHÁSZ GYULA

Palágyi Menyhért

Juhász Gyula összes művei, 7. kötet. Prózai írások. Budapest: 1969.

Eredeti megjelenés: *Szeged, 1924. július 18.*

A tanulmányt az eredeti írásmód szerint közöljük.

Egy magyar filozófus halt meg most német földön, önkéntes száműzetésben és nevének olvasatára sokan fölfigyeltek, és kíváncsian kérdezték magukban: olyan ismerős név, vajon mikor is hallottam? *Palágyi Menyhért* nem volt fajvédő képviselő, nem volt kurzuspolitikus, nem volt kormányfőtanácsos és mégis százszor inkább megérdemli, hogy ezen a politikának szánt első helyen foglalozzunk vele, életével és művével, törekvéseivel és tragédiájával. Mert noha a napi politika szennyes és kicsinyes hullámaiban sohasem fürdött és a hordók tetejéről sohasem ígért mindent, hogy semmit sem adjon, mert noha nem tülekedett és lármázott a fórumon, nem harsogott divatos és hangzatos jelszavakat, mégis, vagy talán éppen ezért, a magyar nemzeti öntudat és önérzet, önbírálat és önismeret fölkeltése, ébresztése és erősítése körül ennek a szegény paksi zsidófiúnak több és maradandóbb érdeme van, mint az egész mai fajvédelmi csoport összes izgága és garázda szélkiáltóinak.

Palágyi Menyhért *nemzeti volt*, mélyen és igazán nemzeti akkor, amikor ezek a mai handabandázók még meg se voltak vagy javában úsztak a mindenkori árral és amikor a hivatalos tudomány vaskalapos egyetemi kizárólagosai mellőzéssel és üldözéssel, hallgatással és lenézéssel jutalmazták azt a magyar gondolkozót, akit néhány esztendő múlva a nagy német tudomány első emberei üdvözöltek, mint a modern ismeretelméleti és logikai alapvetés mesterét, akitől egyik bírálója Kant tekintélyét kezdte féltetni. Mert Palágyi Menyhért külön tragédiája volt, hogy filozófus akart lenni ebben a szerencsétlen országban, ahol csak politikával lehet érvényesülni és ahol politikát csinálnak mindenből a világon, még az egyetemi tanárságból és a filozófiából is. (Ma már az elemisták felvételi vizsgájából is.)

Palágyi Menyhért tragikumában van valami fájdalmas groteskség, valami magyar abszurditás: mikor eszméit és eszményeit a napi politika olcsó aprópénzére kezdik fölváltani kicsi és kicsinyes közéleti szatócok, tudatlan és korlátolt stréberek: akkor neki idegenben kell, elfeledve és kitagadva, az élet gondjaitól és szenvedéseitől megtörve élnie és a távoli Darmstadt forgatagában meghalnia.

A Dávid Ferencek és Bolyaiak, a Vajda Jánosok és Grünwald Bélák végzete érte el, ez kísérte életében és ez teljesedett be most rajta, a magyar Messiások fátuma, amelyről Ady Endre énekelt. Mert, úgy látszik, nagy fölösleg van kiváló szellemekben, gerinces magyarokban, különösen filozófusokban, hogy szó nélkül elengedték, sőt elküldték és nélkülözni tudták Palágyi Menyhért egyetemes európai szellemét, tudását és munkáját, amelyet az önálló magyar tudományos gondolat érdekében pazarolt el egy hosszú eredményekben és csalódásokban gazdag életen keresztül. Ő volt a mi első, valódi nagy és eredeti filozófusunk a szó igazi értelmében, aki *alkotó* volt, ámbár mint tanító és nevelő is az elsők között, *preceptor Hungariae* lehetett volna, ha engedték volna a kis senkik és a nagy törtetők, míg így, élete javát idegenben tengetve, hazavágyva, nemzete sorsán elborongva kénytelen volt a németeknek írni németül és meghalni elhagyottan, de haláláig híven a nemzeti gondolathoz, amelynek egy szolgálalelkű és megalkuvó korszakban zászlóvivője és fáklyatartója volt.

A nemzeti eszmét keresi és találta meg még egy olyan internacionális keretű és érdekű nagy magyar remekműben is, mint az Ember tragédiája és Vajda Jánost és Tolnai Lajost is azért szerette és ajnározta elsősorban, mert a magyar jelen hibáit ostorozva a magyar jövődó útjait egyengették. *A nemzeti szellemet hirdette és magyarázta, védelmezte* és propagálta Palágyi Menyhért, aki a német bölcsészet legjobbainak elismerését és a magyar hivatalos tudomány mandarinjainak elutasító gesztusát nyerte meg.

Számára nem volt katedra és nem termett babér ebben az országban, amelynek több dicsőséget hozott, mint amennyi szégyent ma reakciós és gyűlölködő korifeusok szereznek számára. De Palágyi Menyhért túrt, várt és hallgatott, hiszen ő filozófus volt, akinek nincsen más erőssége és fegyvere, mint a *tiszta gondolat*, amely olyan mint a nádszál a megcsúfolt és megostorozott Messiás kezében.

Ez a tiszta gondolat, nagy magyar írók, művészek, tudósok, a nemzet valódi és örök képviselőinek hagyománya, él és győz minden ostoba handabandázás és kontárkodás ellenére és diadalt fog aratni és ennek a magyar győzelemnek ünnepén az idegenben elpihent Palágyi Menyhértnek is jut koszorú, hálából, elismerésből és szeretetből. Koszorú, amely nem hervad el és amelynek életében csupán tövise jutott neki!

SZÉKELY LÁSZLÓ

MTA BTK Filozófiai Intézete

Palágyi Menyhért a gondolkodás történetében és jelenében

„Íme, a mi a kezdetleges életnek készen adva van, a valóság: az a gondolkozóra nézve problémává lesz, úgy, hogy egyre kérdi, mi a valóság, az igazi valóság. És a költő, nem más életvalóságot lát-e ő is, mint a kába köznapi lélek, ki a dolgok fölszínén úszik?”

(Palágyi Menyhért: *Komjáthy Jenő emlékezete II.*)

„A filozófus azonban általában ott kezd el elmélkedni, ahol a szakkutató szerényen megelégszik megszerzett birtokával.”

(Palágyi Menyhért: *A tér és idő új elmélete.* Előszó.)

1. Palágyi Menyhért irodalmi munkássága és filozófiája

Palágyi Menyhért a magyar gondolkodástörténet kiemelkedő személyisége, aki maradandót alkotott mind az irodalmi esszé, mind a filozófia területén. Vajda János és Petőfi Sándor költészetével foglalkozó tanulmányai, illetve a Madách Imre életét és művét tárgyaló monográfiája a magyar irodalom iránt érdeklődők számára ma is kikerülhetetlen olvasmányok. Ami filozófiai munkásságát illeti: a XX. század elején német nyelvű értekezéseivel jelentős elismertséget vívott ki magának a német filozófiai életben, melynek részeként a Ludwig Klagesre gyakorolt jól ismert hatás mellett ugyancsak formálta a német filozófiai antropológia megteremtőinek és meghatározó képviselőinek, Max Schelernek, Arnold Gehlennek és Helmuth Plessnernek gondolkodását.¹ Ennek nyomán e művek a

¹ Vö. pl. Gehlen, Arnold: *Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt.* (Herausgeben von Karl-Sieberg Rechtberg), Frankfurt am Main: Vittorio Klosterman, 2016. (Eredetileg Berlinben jelent meg 1940-ben a Junker und Dönhaupt kiadónál, majd több kiadásban, ezek közül számos apróbb változtatással 1944-ben és átdolgozva 1950-ben.) 192–193, 209–216, 297, 372–374. o.; Bühler Benjamin: *Lebende Körper:*

német filozófiatörténet integráns részévé váltak, s természetesen ezen az sem változtat, illetve filozófiai életművének értékéből az sem von le semmit, ha ő maga nem tartozik a XX. századi német filozófia élvonalába: a filozófiában – de általában a speciális résztudományokban is – gyakran előfordul, hogy a jelentős alkotók kevésbé ismert, és sokszor éppen az általuk rájuk vetett árnyék miatt elfelejtett gondolkodók ötletekben gazdag, konstruktív megoldási javaslatokat tartalmazó műveiből nyernek inspirációt. S – filozófiájának saját jogú értékei mellett – Palágyi jelentősége többek között éppen írásainak ezen inspiratív jellegében rejlik.

Ugyanakkor lebecsülnénk Palágyi filozófiáját, ha azt csupán a filozófiatörténet szempontjából méltatnánk. Filozófiai életműve számos ma is aktuális problémafölvetést és gondolatot tartalmaz, aminek nyomán viszonylagos elfelejtettsége ellenére német nyelvterületen a filozófiatörténeti munkákon túl olykor mint ma aktuális szerzőre, tárgyi szempontból is hivatkoznak rá.² Palágyi néhány mozzanatában megelőlegezi a modern lélektant és kognitív tudományt, így az észlelés szenzomotoros elméletét, a pszichikum és a külvilág viszonyának a visszacsatolás fogalmán alapuló kibernetikai megközelítését, s jelen van nála már az úgynevezett „virtualitás” modern fogalma is. E tárgyköröket érintő írásai – különösen természetfilozófiai előadásai „a tudat és az élet alapproblémáiról”,

biologisches und anthropologisches Wissen bei Rilke, Döblin und Jünger. Studien für Kulturpoetik, Band 3. Würzburg: Verlag Königshausen & Neumann, 2004, 153–161. o.; Rieger, Stefan: „Menschenentwürfe: zur Geschichte der *Virtualität*.” In Niederlag, Wolfgang – Lemke, Heinz U. – Lehrach, Hans – Peitgen, Heinz-Otto (Hrsg.): *Der virtuelle Patient. 2. erweiterte Auflage.* Berlin–Boston: De Gruyter, 2014, 3–15. o. – ezen belül: 7. o.

²Pl. Kehl, Anne: *Die Bildung der Vorstellung: Grundlagen für Theater und Pädagogik.* Bad Heilbrunn (OBB.): Verlag Julius Klinkhardt, 2002, 173–181. o.; Rieger, Stefan: „*Virtualität avant la lettre.* Unverhältnismäßigkeiten zwischen Gedankenexperiment und technischen Medien.” In Esselborn, Hans (Hrsg.): *Ordnung und Kontingenz: das kybernetische Modell in den Künsten.* Würzburg: Verlag Königshausen & Neumann, 2009, 43–57. o. – ezen belül: 45–46. o.; Uő: *Kybernetische Anthropologie. Eine Geschichte der Virtualität.* Frankfurt am Main: Surhkamp Verlag, 2003, 224–236. o.; Toepfer, Georg: „Biologie und Anthropologie der Wahrnehmung: Kopplung und Entkopplung von Organismus und Umwelt.” In Hartung, G. – Herrgen, M. (Hrsg.): *Interdisziplinäre Anthropologie: Jahrbuch 4/2016: Wahrnehmung.* Wiesbaden: Springer Fachmedien, 2017, 3–50. o. – ezen belül: 13–24. o.; Walthes, Renate: *Zur Theorie der virtuellen Bewegung: Wahrnehmung, Bewegung und Sprache in der Waldorfpädagogik und bei Melchior Palágyi.* Ein Beitrag zur Bewegungslehre. Dissertation. Marburg: 1979.; Buytendijk, Frederick J. J.: *Allgemeine Theorie der menschlichen Haltung und Bewegung.* Berlin, etc.: Springer, 1956, 154–157. o.; Walthes, Renate: *Einführung in die Pädagogik bei Blindheit und Sehbeeinträchtigung. 3., überarbeitete Auflage.* München: Ernst Reinhard Verlag, 2014, 44–49. o.; Brenner, C. – Schnurnberger M.: *Zwischen Sehen und Nicht-Sehen.* Basel: Beltz Juventa, 2018. (Különösen 64–66. o.)

valamint fantáziaelmélete – ezért alkalmasak arra, hogy a modern eredmények fényében újragondolva őket a mai kutatások számára heurisztikus ötleteket adjanak, illetve a filozófia oldaláról hozzájáruljanak ezen eredmények értelmezéséhez és szintetizálásához.

Ma már talán általánosan ismert az is, hogy a négydimenziós téridő eszméjének néhány korábbi, paratudományos, illetve irodalmi megjelenését követően ő volt az, aki elsőként javasolta kidolgozott elmélet keretében, hogy a teret és az időt a fizika a négydimenziós matematikai téridővel reprezentálja, megelőzve ezzel Minkowskinak az einsteini relativitáselmélet kapcsán megfogalmazódó hasonló – a kezdeti ellenérzés után később Einstein által is átvett – elképzelését. Persze az e tekintetben kialakítani kívánt Palágyi-kultusszal szemben, mely úgy próbálná beállítani őt, mintha Einstein elődje lett volna, ez nem jelenti azt, hogy Palágyi elmélete akárcsak néhány részmozzanatában is tartalmazná már a német fizikus elméletét: a fizika számára javasolt matematikai ábrázolási mód tekintetében ugyan Minkowski és Einstein előtt járt, de a konkrét tartalmat illetően már nem – sőt, ezen utóbbi vonatkozásában elképzelései kifejezetten eltértek az utóbbi két tudós elméletétől.

Konstruktivitása és előremutató jellegére, illetve ma is aktuális mozzanataira gondolva szintén megemlíthetjük Palágyi nyelvelméletét, a gondolkodás és a nyelv viszonyáról kialakított elképzelését, vagy a logika életfilozófiai – „egzisztenciális” – megalapozására irányuló törekvését³ (mely utóbbi, ha jellegében alapvetően más is, némileg mégis párhuzamba állítható Heideggernek a logikával foglalkozó későbbi értekezéseivel). Ugyancsak figyelemre méltóak a főképpen magyar nyelven írt – a nemzet fogalmával, a tudománnyal, a szociális gondolattal és a marxizmussal foglalkozó – társadalomelméleti írásai, valamint a filozófia és a művészetelmélet határterületén mozgó, Székely Bertalan festését tárgyaló monográfiája. (E műnek a Palágyi-féle fantáziaelmélettel való kapcsolatáról jelen kötetünkben Bogdanov Edit tollából olvashatunk részletesebben.) Ám nemcsak ott érdekes és hasznos Palágyit olvasni, ahol előremutató vagy ma is használható válaszokat sugall számunkra. Érzékeny, újszerű kérdés-föltevései akkor is tanulságosak lehetnek, ha nem sikerül megfelelő megoldást találnia, vagy egyenesen zsákutcába vezető irányt vesznek fejtegetései. Annak következtében pedig, hogy életműve még a XX. századi filozófia hajnalán született, írásainak olvasása mindezen túl üdítő kilépést is jelenthet e filozófia mára standardizálódott – és ezért olykor unalmassá váló – világából.

³ Pl. a *Die Logik auf dem Scheidewege* című monográfiájában az emlékezethez mint nem szellemi jellegű életfolyamathoz, illetve életfunkcióhoz köti a logikai ítélethozatal képességet, és arról ír, hogy az érzékelésben rejlő emlékezőstendencia az, mely által „az érzéki benyomás bilincseiből kiszabadulunk”, és a logika egzisztenciális alapját jelentő „ítélő eszmélet” állapotába kerülünk. (177–188. o.)

Most jelzett értékei és erényei ellenére a magyar irodalommal foglalkozó műveitől eltérően Palágyi filozófiai munkássága nálunk kevésbe ismert és elismert, amiben más tényezők mellett minden bizonnyal döntő szerepet játszott az, hogy nem tartozott a történelmi-politikai okok miatt Magyarországon sokáig egyoldalúan kultivált vasárnapi körös világhoz, mint ahogy az is, hogy még 1917 előtt radikális kritikát jelentetett meg Marx társadalomelméletéről, melyben a német filozófus tanait mint tudományos köntösbe öltöztetett merő ideológiát állítja elének. Nem használt filozófusként történő elismerésének az sem – és ez későbbi németországi megítélését is érintette –, hogy leglelkesebb filozófus híve, Ludwig Klages később radikális antiszemitává válva a politikai szélsőjobb oldalán kötött ki, és ennek nyomán az utóbbi a Vasárnapi Kör szellemiségének képviselői számára a polgári társadalom „elmélyülő válságát” reprezentáló, „az ész trónfosztásán” munkálkodó filozófusként jelent meg. Pedig Palágyi társadalomfilozófiai nézeteit tekintve Klageszel szemben nem volt jobboldali: a szociális gondolat és a demokrácia híve volt, aki szimpatizált a „szocializmus” Lassalle-féle elképzelésével, mely nem az osztályharc és a forradalom, hanem a társadalmi együttműködés jegyében tartotta megvalósíthatónak a szociális igazságosságot.

Palágyi filozófiája tehát méltatlanul szorult háttérbe Magyarországon. Ugyanakkor el kell ismerni azt, hogy a mai olvasó számára bölcséleti írásai nem könnyű olvasmányok. Nem mintha körülményes volna stílusuk, vagy nehezen volnának követhetőek fejtegetései. Éppen ellenkezőleg: bár magyar nyelvű szövegeinek szóhasználata még némileg eltér az azóta standardizálódott magyar filozófiai terminológiától, mind német, mind magyar művei jól tagoltak, stilisztikailag gördülékenyek, a bennük található gondolatmenetek logikusak, jól érthetőek. Ami megnehezíti e művek mai befogadását, az egyrészt tartalmuk konkrét kifejtésének erős kötődése a korabeli filozófiai és természettudományos problémákhoz, másrészt a filozófiának – illetve konkrétan a természetfilozófiának – Palágyi által képviselt archaikus fölfogása, mely olykor túl szigorúan érvényesül elemzéseiben. Ezen utóbbi – tehát Palágyi természetfilozófiájának archaikussága – mindenekelőtt azt jelenti, hogy a filozófus öntudatos és elhivatott gondolkodóként nemcsak az elmúlt évszázadokat jellemző, szerinte egyoldalú, s ugyanakkor az egymással szemben álló oldalak (mindenekelőtt az empirizmus versus racionalizmus, illetve a pszichologizmus versus logicizmus) révén dualisztikussá váló filozófiai tradíciót kritizálta, megpróbálva újrafogalmazni és meghaladni az ellentétek és az egyoldalúságok gyökerének tartott kérdésvölvetéseket. Nagyszabású filozófiai programja ugyancsak szemben áll a természetfilozófia és a konkrét természettudományok fokozatos elkülönülésének tendenciájával, azaz a konkrét, egyedi természettudományoknak a filozófia alóli több évszázados folyamatban kibontakozó emancipálódásával. A természetfilozófiának egy olyan koncepciója rajzolódik ki műveiből, amely ahhoz a több mint négy évszázaddal korábbi, a reneszánsz idején még eleven fölfogáshoz

tér vissza, mely azt nem csupán a természet ontológiájában és a tőle leváló természettudományok eredményeinek filozófiai értékelésében tartja illetékesnek, hanem a természet konkrétan megfigyelhető működésének tekintetében is. Egy ilyen természetfilozófia persze érvényes maradhat, ha éppen összhangban van az résztudományok tendenciáival, vagy sikerül eltalálnia a természettudományok jövőbeli fejlődését (mint amiképpen pl. Giordano Brunónak számos kérdésben sikerült, akit ennek nyomán az utókor – műveinek jellegét eltorzítva – sokáig hajlamos volt úttörő természettudósként beállítani). Csakhogy ez a természetfilozófiai attitűd a XIX. század második felére tarthatatlanná vált – annak ellenére is, hogy Karl Marx filozófustársa, Friedrich Engels ezt követte még, és bizonyos nyomaiban jelen volt a nálunk néhány évtizede hivatalosan tanított úgynevezett „dialektikus materializmus”-ban is.

Ez a már akkor is archaikus fölfogás két negatív következménnyel járt Palágyi filozófiájában. Egyrészt önmagában értékes, ma is elgondolkodtató filozófiai megfontolásait néhány helyen szükségtelenül hozzákapcsolta a kor konkrét, még vitatott természettudományos elképzeléseivel – például Apáthy Istvánnak az idegrendszer fölépítésével kapcsolatos, később megbukott elméletéhez –, s ezáltal a természettudományos kutatás belső logikájába behatolva, a filozófia részéről mintegy „igazságot téve” kitüntette az egymással vitatkozó természet tudományos elméletek egyikét a másikkal szemben. Másrészt filozófiai indítástól olykor olyan állításokat fogalmazott meg, amelyek tapasztalatilag, illetve kísérletileg vizsgálhatóak, és ezáltal filozófiáját kitette a konkrét kutatások általi cáfolat lehetőségének. Ez az utóbbi mozzanat különösen az utolsó éveiben szívügyének tekintett „világmechanika”-ja esetében járt súlyos következményekkel, amennyiben kifejezetten zsákutcába vezette azt.

A most jelzett kritikus megjegyzések azonban elsősorban Palágyi filozófiájának konkrét kifejtésére, illetve e filozófiának a kor egyes szaktudományos elképzeléseivel való szükségtelen hozzákapcsolására vonatkoznak, és semmiképpen sem teszik semmissé annak értékeit. Még a fizika tudományának Palágyi halálát közvetlenül követő fejlődésével kifejezetten összeegyeztethetetlen „világmechanikai” értekezéseiben is találunk olyan problémafölvetéseket és elemzéseket, amelyek a konkrét szöveggörnyezet korlátjaiból kiszabadítva a mai tudománytörténet és tudományfilozófia keretében is elgondolkodtatóak és fölhasználhatóak. S ez még inkább igaz Palágyi 1901-ben megjelent *téridő-elméletére*, életfilozófiája keretében kifejtett *filozófiai antropológiájára*, valamint az utóbbi kontextusába illeszkedő *észlelés- és fantáziaelméletére*.

A jelzett korlátok mindazonáltal megnehezíthetik a mai érdeklődő számára Palágyi olvasását: úgy tűnhet számára, hogy idejétmúlt szövegeket tart a kezében, illetve az azokban kifejtett nézetek a konkrét résztudományok eredményeinek (így például a modern fizika elméleteinek vagy az idegrendszer fölépítését tévesen leíró Apáthy-féle elméletet megcáfoló, Nobel-díjjal jutalmazott neurológiai elméletnek) fényében mára már tarthatatlanná váltak. De hasonló

hatást válthat ki Husserllyal folytatott vitája is: figyelembe véve, hogy azóta az utóbbi életműve a XX. század egyik vitathatatlanul legjelentősebb filozófiájává standardizálódott, a pszichológisták és a formalisták vitájával foglalkozó Palágyi-féle monográfiáról általa írt, jogos szemrehányások sokaságát tartalmazó, összességében lesújtó recenzió fényében könnyen az a benyomás keletkezhet, hogy Palágyi írásait csak a filozófiatörténészeknek érdemes a kezükbe venniük.⁴ Az ilyen élmények jegyében pedig a befogadásra irányuló további fáradozásról lemondva az olvasó könnyen félreteheti Palágyi szövegeit, *megfosztva magát az azokban rejlő izgalmas és inspiratív gondolatoktól, újszerű problémafölvetésektől és elemzésektől*. Ennek elkerülése érdekében ezért a következőekben megpróbálunk néhány fogódzót, illetve „kulcsot” adni Palágyi itt közlésre kerülő filozófiai írásaihoz, hogy ily módon segítsünk kibontani e művek tartalmát az akkori konkrét filozófiai és természettudományos helyzethez kötődő nyelvezetből és fogalmi keretből.

2. Palágyi Menyhért neovitalista ismeretelmélete és antropológiája

Az első olyan terület, amellyel e célból foglalkoznunk kell, Palágyi életfilozófiai – pontosabban: neovitalista – filozófiai antropológiája, illetve az annak részét képező *tudat-, fantázia- és észleléselemélete*. Ugyanis ezek hatása volt a legjelentősebb, és ezek tartalmazzák a legtöbb még ma is aktuális kérdésfelvetést és gondolatot. Ismeretes, hogy tágabb értelemben véve a vitalizmus az ókori görög filozófiáig, s ezen belül is különösen Arisztotelészig nyúlik vissza, akinek entelecheiafogalma (annak lehetséges antivitalista olvasataival) ér-

⁴ Palágyi *Der Streit der Psychologisten und Formalisten in der modernen Logik* című monográfiájában (Leipzig: W. Engelmann, 1902) egy eltorzított, karikírozott Husserllyel vitatkozik, hogy ily módon markánsabban jeleníthesse meg vele szemben saját nézeteit, amit Husserl joggal kifogásol. Ám – érthetően – ezek után az utóbbi sem tesz különösebb erőfeszítést (az akkor még sok szempontból útkeresésben lévő) Palágyi tulajdonképpeni koncepciójának megértése érdekében. Husserl recenziója a *Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane* 31. (1903) évfolyamában jelent meg (287–294. o.), kritikai kiadása: *Husserliana* XXII. kötet (153–161. o.) Magyarul Varga Péter András fordításában olvasható: Varga Péter András – Zuh Deodáth (szerk.): *Az új Husserl. Szemelvények az életmű ismeretlen fejezeteiből*. Budapest: L’Harmattan, 2011, 45–55. o. Vö. még Varga Péter András: „Új adalékok a korai fenomenológia és a magyar filozófia kapcsolattörténetéhez Pauler Ákos, Alexander Bernát, Révész Géza és Enyvvári Jenő vonatkozásában.” In Mester Béla (szerk.): *Régiók, határok, identitások: (Kelet-)Közép-Európa a (magyar) filozófiatörténetben*. Budapest: Gondolat, 2016, 256–285, 274. skk. o.; Varga, Peter Andras: „Eugen Enyvvári’s road to Göttingen and back: A case study in the Transleithanian participation in early phenomenology (with an appendix of Edmund Husserl’s two unpublished letters to Enyvvári).” *Studies in East European Thought*, 69/1. (2017) 57–78, 60. skk. o.

telmezhető egyfajta életelvként is. Tágabb értelemben ugyancsak vitalistának tekinthető a fiziológus Caspar Friedrich *Wolff* (nem azonos a filozófus Christian *Wolff*-fal), aki szerint az embrió kifejlődése során lezajló folyamatok nem magyarázhatóak tisztán anyagi tényezőkkel (*Theoria Generationis*, 1759). Viszont a modern vitalizmus, amelyet többek között a kor egyik legjelentősebb kémikusa, a svéd *Jöns Jacob Berzelius* képviselt, kifejezetten a szervetlen és a szerves vegyületek közé húzott elválasztóvonalat. Ez az irányzat a XIX. század elején fogalmazódott meg a mechanikus szemléletmóddal és világnézettel szemben, mintegy válaszul arra, hogy az utóbbi immáron a kémia tudományát is egyre intenzívebben birtokba vette. Berzelius alapállítása az volt, hogy a szerves anyag nem jöhet létre pusztán fizikai-kémiai folyamatok révén: ahhoz a mechanikus, fizikai-kémiai tényezőkön és természeti törvényeken túl egy további princípiumra, az *életerőre* (vis vitalis, *Lebenkraft*) van szükség. Az 1820-as évek közepétől kezdődően azonban *Friedrich Wöhler* és mások kísérletei nyomán kiderült, hogy a szerves anyag egyszerűbb változatai mesterségesen, minden életelv nélkül, pusztán fizikai-kémiai folyamatokban is előállíthatóak, ezért a vitalizmus ezen koncepciója fokozatosan tarthatatlanná vált. (Az, hogy Wöhler első vonatkozó kísérletei – így 1924-ban a sóskasav, 1928-ban a karbamid előállítása – egyből „megdöntötték” volna az életerő elméletét, primitív tudománytörténeti mitológia: ennél jóval hosszabb, több évtizedes folyamatról volt szó, hiszen ezen vegyületeket Berzelius és kortársai csupán a szerves és a szervetlen közötti határesetnek tartották.)

A XIX. század végére viszont részben a mechanikus, azaz pusztán a fizikai-kémiai tényezőket elismerő szemléletmódnak az élettudományok területére történő egyre erőteljesebb behatolásával szembeni védekezésésként, részben éppen az élő szervezetre irányuló természettudományos kutatások által föltárt új jelenségek által ösztönözve a vitalizmus a *neovitalizmus* formájában újraéledt. Ez az irányzat az életnek a mechanikus, élettelen természettel szembeni szuverenitását, illetve az előbbinek a fizikai-kémiai folyamatokra történő visszavezethetetlenségét immár nem a szervetlen és szerves anyag relációjában állította, hanem magát az élő szervezet egészét – vagy egyenesen annak elevenségét – szembesítette a pusztán fizikai-kémiai képződményekkel. A neovitalizmus fő francia képviselője *Henri Bergson* volt, akinek „életlendület”-e („élan vital”) mint az életelv speciális, kozmikus kiterjesztése értelmezhető. Ám Németországban is létezett egy – a bergsonitól különböző, a természettudományokhoz, s ennek részeként a konkrét biológiai kutatásokhoz szorosabban kapcsolódó – változata, mely elsősorban a biológus *Hans Driesch* nevéhez fűződött. Palágyira ez az utóbbi, német neovitalizmus hatott, ez jelenik meg nála filozófiájában. Amíg azonban *Driesch* az élő és a fizikai-kémiai – azaz a Palágyi-féle értelemben vett „mechanikai” – szembeállításában a fizikai-kémiai alkotóelemek pusztá szintézisével szerinte nem magyarázható *fiziológiai szervezetre mint szerves egészre* fekteti a hangsúlyt, addig Palágyi e „fiziológiai” vitalizmussal szem-

ben az *életjelenségeket* vagy *életfunkciókat*, így az *érzeteket*, az *érzéseket-érzelmeket* és az általa bevezetett, a fantázia képződményeit jelölő úgynevezett „képzelmek”-et vagy „fantazmák”-at helyezi előtérbe, s ennek során – éppen a „vitalizmus” nevében – *határozottan föllép az életerő fogalma ellen*, mert úgy látja, hogy ez tulajdonképpen nem más, mint a *mechanika erőfogalmának és szemléletmódjának átültetése a biológiába*. (V. ö.: *Naturphilosophische Vorlesungen über die Grundprobleme des Bewusstseins und des Lebens*, 1. kiadás, 4. előadás, 63–64. o.)

A neovitalizmus német változata (némiképpen eltérően a Bergson által képviselt „kozmosz” neovitalizmustól) mára szintén elavulttá, archaikussá vált, s ez különösen igaz Driesch „fiziológiai” vitalizmusára – bár ezzel kapcsolatosan is megemlítendő, hogy az általa fölvetett kérdések egy részére még ma sem adott választ a biológia, s ennyiben még ő is „aktuális”.⁵ Ha viszont nem a fiziológiára, hanem a *fiziológiai jellegű elevenségen* (így pl. a szívverésen vagy a lélegzésen) *túlmutató* életre (pl. egy állat fürkésző-figyelő tekintetére), vagy a Palágyi által életfunkcióként megjelölt tényezőkre gondolunk, akkor – legalábbis a fejlettebb állatok és az ember esetében – az eredeti vitalizmussal szemben a neovitalizmus alap gondolatát Driesch e korlátozott aktualitásán túllépve is érvényesként kell elismernünk. E tekintetben ugyanis a természettudósok és a filozófusok egy része félreértés áldozata, amennyiben a jelzett életfunkciók fizikai-kémiai *redukcióját* összekeveri azok fizikai-kémiai folyamatoknak való *megfeleltetésével*, illetve ilyen folyamatok mint okok okozataiként történő fölmutatásával. Csakhogy például annak pontos, hiányok nélküli oksági levezetése, hogy mikor, hogyan és milyen idegrendszerünkben (agyunkban) lejátszódó fizikai-kémiai folyamatok föllépésekor érzékelünk egy piros foltot, még egyáltalában nem jelenti azt, hogy e foltot redukáltuk az élettelen folyamatokra. Ennek megvilágítására hadd idézzünk föl egy jól ismert filozófiai gondolatmenetet! Konkrétan, a mai tudomány már tudja, hogy ha bizonyos hullámhosszú – látásélményünkben piros színt keltő – elektromágneses hullámok szemünk meghatározott receptorait izgalomba hozzák, majd ez az izgalom vagy stimuláció agyunk meghatározott régiójában fiziológiai aktivitást vált ki, akkor piros színt érzékelünk, s ez mindaddig így marad, amíg ez az aktivitás fennáll. A tudomány azt is föltételezi, hogy ha agyunk e részén közvetlenül, mesterségesen váltjuk ki az adott fiziológiai folyamatokat, akkor (legalábbis ha egyébként ép látású személyek vagyunk) piros színt érzékelünk annak ellenére is, hogy szemünket nem érte a megfelelő inger. S ugyanez igaz például a zöld színre.

De vajon miért érzékelünk pirosat vagy zöldet az egyébként „színtelen és szagtalan” (azaz egyáltalában nem „piros” vagy „zöld”) agyi folyamatok föllépésével egyidejűleg?

⁵ Vö. pl. Penzlin, Heinz: „Hans Driesch begründete den Neovitalismus”. *Biologie in unserer Zeit*, 37. évfolyam 3. szám (2007. június 15.) 203–206. o.

Két kérdés vetődik ennek kapcsán föl:

- i) Az egyik az előbbi kérdés megfelelője: miképpen kelti az adott agyi aktivitás bennünk magunkban a piros vagy a zöld szín érzetét és észleletét, illetve miképpen válik ez az aktivitás a piros vagy a zöld érzetévé és észleletévé? Másképpen megfogalmazva: miképpen „okozza” a színtelen fiziológiai – fizikai, kémiai, elektromágneses stb. – folyamat a piros és a zöld érzetét? (Ha pedig a színérzetet azonosnak tartjuk annak fiziológiájával: miképpen válhat a szín minőségévé az ezzel a minőséggel nem rendelkező fiziológiai folyamat?)
- ii) A másik ilyen kérdés a következőképpen hangzik: miért pont az egyik helyen föllépő, adott típusú aktivitás nyomán jelenik meg bennünk a piros érzete, és nem a másik helyen lévő, a zöld érzetét kiváltó aktivitás nyomán? Miképpen válnak az adott agyi helyekben és az adott agyi aktivitásban megjelenő fizikai, kémiai stb. nem színszerű mennyiségi különbségek a piros és a zöld szín érzete közötti mennyiségileg értelmezhetetlen minőségi különbséggé, és miért nem pont fordítva történik mindez, azaz miért nem az a fiziológiai folyamat hozza létre a zöld érzetét, amely a pirosat és megfordítva?

Azt hiszem, hogy a redukcionista olvasó sem tagadhatja, hogy az előbbieken az „okozás” és a „kiváltás” fogalmait jogosan használtuk, s mivel az ok és az okozat nem azonos, ez éppen a színérzet és az annak fiziológiája közötti különbséget állító tételt igazolja. Másrészt azt is el kell ismernie mindenkinek, hogy ha a második kérdésre azt a választ adjuk, hogy azért a pirosat érzékeljük az adott esetben, mert éppen „a piros érzetet generáló helyen” a „piros érzetet generáló folyamatok” lépnek föl agyunkban, akkor ez álmagyarázat lesz, hiszen ekkor nem elméleti okok miatt, hanem csupán a tapasztalat alapján kapcsoljuk össze az adott helyet és folyamatokat a piros szín érzetével. A kérdés viszont éppen arra vonatkozott, hogy miért pont ezek kapcsolódnak a piros érzetéhez, és miért nem más helyek és folyamatok. Erre pedig nem válaszolhatunk azzal, hogy azért, mert azt éppen így figyeltük meg, hiszen a kérdés pontosan az ezen megfigyelésben elének táruáló kapcsolat okára irányul.

Am még annak is, aki előbbi fejtegetéseink ellenére következetes redukcionista marad, el kell fogadnia, hogy a Palágyi által életjelenségekként vagy életfunkciókként tárgyalt mozzanatok minőségileg különböznek a fizikai-kémiai világ folyamataitól, beleértve ezen utóbbiakba a fizikai komplexumok által képződő élő szervezet fiziológiai aspektusát is. Továbbá azt sem tagadhatja, hogy a kívánt (és a mi álláspontunk szerint a föntiek miatt nem ismeretelméleti, hanem ontológiai és fogalmi okok miatt elérhetetlen) teljes redukciótól még messze vagyunk. Ezért a fizikalista és/vagy materialista redukcionista sem vonhatja kétségbe, hogy az életfunkciók és az élettelen közötti Palágyi-féle elvi-fogalmi megkülönböztetés módszertanilag nem irracionális, hanem ma is indokolható. S

végül arról sem feledkezhetünk el, hogy a XX. század egyik legjellegzetesebb és legradikálisabban racionalista filozófusa, Karl Popper maga is határozott vonalat húzott élettelen és élő közé, mégpedig nemcsak módszertani, hanem ontológiai megfontolásból is, mint amiképpen az analitikus filozófia számos mai képviselője is elismeri, hogy az életjelenségek egy része – így a mentális élmények – nem vezethetők vissza maradéktalanul fizikai-kémiai-fiziológiai folyamatokra. (Sajnos ma Magyarországon a filozófusok fiatal generációjának körében divatosá vált az analitikus filozófiának egyfajta leegyszerűsített monista, fizikalista-materialista, redukcionista vagy egyenesen eliminalista irányzata, és ez az irányzat egyre gyakrabban jelenik meg „A filozófia”-ként az oktatásban, félreorientálva a hallgatóságot. Szerencsére pozitív ellenpéldaként megemlíthetjük Farkas Katalinnak az Oxford University Pressnél 2008-ban megjelent *The subject's point of view* című könyvét, amelyet azonban mindmáig nem fogadott be igazán a magyar filozófiai gondolkodás.)

Fejtegetéseinkben viszont most „csavar” következik. Ha az előbb azt mutattuk meg, hogy a neovitalizmus XIX. századi német változatának elavultsága ellenére az élettelen és az élő közé húzott vonal, illetve e két szféra fogalmi megkülönböztetése indokolt és helytálló, akkor most arra kell fölhívunk a figyelmet, hogy *nem ez képezi Palágyi vitalista filozófiai koncepciójának eredeti és lényegi mozzanatát*. Érdeklődésének középpontjában nem a mechanikus létezők és az élet, hanem az élet és a szellem viszonya áll: filozófiai kritikája e viszony hagyományos filozófiai fölfogására irányul, mely szerinte nemcsak össze-mossa, hanem föl is cseréli egymással a vitális és a szellemi mozzanatot, azaz az „életfá”-t és a „tudásfá”-t. (Vö. *Naturphilosophische Vorlesungen, Einleitung*, 1. kiad. 5. o., illetve a jelen kötetben a 115. o.) Palágyi ezt az általa valamennyi emberi tévedés „szülőanyjának” tekintett (uo. 13. o., illetve a jelen kötetben a 122. o.) eltévelyedést szeretné korrigálni. Ennek megfelelően bármennyire fontos is számára az élő és a pusztán fizikai-kémiai közötti különbségtétel, vitalista antropológiájában sokkal nagyobb jelentősége van annak, hogy a két és fél ezer éves európai filozófiai tradíció – és ezen belül különösképpen az utóbbi évszázadok – fő irányzataival szakítva az érzeteket, az érzéseket és a képzelőerőt (illetve a fantáziát), *a szellemi szférával szemben az élet szférájába helyezi*, aminek következtében a tudomány és a művészetek antropológiai alapjai is ide, ebbe a nem szellemi, hanem vitális tartományba kerülnek.

Ez a koncepció első tekintetre azokkal a mai biológiai redukcionistaikkal rokonítja Palágyit, akik afféle radikális darwinizmus keretében minden emberi mozzanatot (így a tudományt, a művészeteket, a csoportszerveződések stb.) a tiszta biológikumra igyekeznek visszavezetni, illetve a tiszta biológikum társadalmi leképeződéseként mutatják föl (mint amiképpen ezt például az úgynevezett szociobiológia egyes verzióiban megfigyelhetjük). Ám e rokonság hamis látszat. Egyrészt – mint amiképpen erre már utaltunk – a biológikum nem azt jelenti Palágyinál, mint e mai törekvések képviselőinél, hanem ezen utóbbiak

elképzeléseivel szemben önálló, redukálhatatlan létszférát képez. Másrészt a magyar filozófus elveti a fizikai-kémiai szféra tudományos vagy ismeretelméleti prioritását a biológiával szemben, rámutatva arra, hogy a tudósok minden fizikai vagy kémiai megfigyelése és észlelése biológiai életeseményen alapul, s ezért a fizikai és a kémiai megismerés ugyanúgy előfeltételezi a biológiai, mint megfordítva, a biológia a fizikát és a kémiát. (Ennyiben olyan problematikát tematizál, amely – persze az övétől eltérő megközelítésben – karakterisztikusan jelen van a XX. század két nagy filozófiai irányzatában, a transzcendentális fenomenológiában és a hermeneutikai filozófiában.) Harmadrészt a jelzett redukcionista törekvésekkel szemben továbbra is önálló ontológiai szféraként tekint a szellemire. Bár a művészeteket és a tudományokat a tudaton kívüli és a tudat által csak korlátozottan kontrollálható, önálló vitális funkcióként tárgyalt fantáziához kapcsolja, azokat ezen összekapcsolás ellenére továbbra is szellemieknek tekinti, melyek mint ilyenek a fizikai-kémiai mellett nem vezethetők vissza teljesen a „vitális” értelemben vett biológikumra sem. Negyedrészt a vitális szférán belül is két ontológiai réteget különböztet meg: *a tenyésző-vegetatív életet*, mint amilyen a szív dobogása vagy a lélegzés, és – a latin „anima” „lélek” jelentésére gondolva – a *lelki-animális életet*, ahová az érzékelő- és érzőképeséget, valamint a fantáziát, illetve az *érzetek, az érzések* és a már említett „képzelmekek” vagy „*fantazmák*” ezeknek megfelelő hármasságát sorolja. Végül az állat és az ember viszonyát tárgyalva bevezeti a fantáziának egy igen speciális, csak az emberekre jellemző, az embert a többi élőlénytől már a vitális szinten is megkülönböztető típusát, a nyelvhez kötődő és kontrollálható „*szimbolikus fantáziá*”-t. Elméletében az állatok az emberhez hasonlóan nemcsak érzékelő és érző lények, hanem közülük a magasabb rendűek rendelkeznek fantáziával is, ám azt az embertől eltérően nem képesek még csak részlegesen sem kontrollálni, mert híján vannak a szimbolikus fantáziának. (Vö. Palágyi Menyhért: *Naturphilosophische Vorlesungen*, 1. kiad. 14. előadás, 2. kiad. 15. előadás, e kötetben: 171–173. o., illetve Bogdanov Edit tanulmányának megfelelő szakasza: 66–69. o.)

Így a ma jellemző test-elme, test-lélek, anyag-szellem vagy fizikai-mentális dichotómiával szemben (amelyet azután a dualisták védelmeznek, a redukcionista monisták vagy az egyik, vagy a másik irányban ontológiailag föloldani igyekeznek) Palágyi

i) *a fizikai-kémiai,*

ii) *az élet*

és

iii) *a szellem (vagy a tudat)*

hármasságát vezeti be, és az életen belül is különbséget tesz a vegetatív és a lelki-vitális élet között. A formális hasonlóság ellenére azonban e koncepció tartalmilag különbözik a szintén négy ontológiai réteget posztuláló Nicolai Hartmann-i ontológiától: ez utóbbi ugyanis a Palágyi értelmében

vett lelki-animálist és az egyéni tudatot illetve szellemet egyaránt az általa „szubjektív szellem”-ként meghatározott „lelki” kategóriába sorolja, s ezáltal a Palágyi által kritizált filozófusokhoz hasonlóan a magyar filozófus ontológiai-ájának legfontosabb különbségtételét mossa el. S aligha vitatható, hogy ezen utóbbi különbségtétel alapján jóval árnyaltabb és életszerűbb kép alakítható ki nemcsak az emberről, hanem az állatokról és az embernek az állatokhoz való ontológiai viszonyáról is, mint a test és a lélek, vagy a fizikai és a mentális uralkodó, az életet mintegy e két pólus között elpárologtató vagy fölőrlő ket-tösségének jegyében. Azáltal pedig, hogy a magyar filozófus antropológiája az *érzeteket*, az *érzéseket* és a már említett „*fantazmák*”-at a vitalista értelemben vett „biologikum” szférájába sorolja, alternatívát fogalmaz meg a két és fél ezer éves európai filozófia, és ezen belül különösen a modern filozófia egyoldalú intellektualizmusával szemben. Mégpedig teszi ezt oly módon, hogy ennek során nem föllebbez ahhoz a szentimentális vagy egzisztenciális, a szenvedélyekre hangsúlyt fektető életfogalomhoz, amely a filozófiai értelemben vett életet továbbra is kifejezetten az emberhez köti, és ezáltal végül implicite továbbra is a reflektív-szellemi szféra jegyeit magán viselő, kifejezetten emberi sajátosságnak tekinti. A szentimentális és/vagy egzisztenciális életfogalom felől persze szemére vethetjük Palágyinak azt, hogy az emberi mibenlétet túl közel viszi az állatihoz, de erre már az előbb, a modern biológiai redukcionistákkal való összevetésben válaszoltunk.

Az érzeteknek, az érzéseknek és a fantazmáknak a vitalista értelemben vett biologikumba történő helyezésével Palágyi az embert egyúttal mintegy viszszaintegrálja a kozmoszba, ám anélkül, hogy azt a materialista vagy fizikalista emberkoncepciókhoz hasonlóan, mint mechanikus, fizikai-kémiai vagy tisztán vegetatív lényt határozná meg, s így magát a kozmoszt is színesebbé, elevenebbé teszi. Igaz, a transzcendentális fenomenológia és az egzisztenciafilozófia Palágyi filozófiájának e jegyét az ember eldologiasításaként vagy a „dolog”-ként tekintett kozmosznak történő alávetéseként is értékelheti. Ám ha ez részben jogos is, újra hangsúlyozandó, hogy a biologikum, illetve az állati élőlény Palágyi számára nem „dolog”: filozófiája *az állatokat a rájuk vonatkozó szokásos nézetnél kozmikus magassabb rangra emeli, és mint ilyen, arra is kifejezetten alkalmas, hogy az állatokról alkotott, ma egyre inkább megváltozó képünk filozófiai háttéréül szolgáljon*. Ami pedig a fenomenológia és az egzisztenciafilozófia irányából megfogalmazható, részben jogos kritikát illeti: megfelelő korrekcióval és korlátokkal az élet és a biologikum Palágyi-féle koncepciója talán még ezek keretében is alkalmazható az állati és az emberi élet viszonyának kifinomultabb tárgyalására. *Teilhard de Chardin* kozmológiájának keretébe pedig kifejezetten beleillik e koncepció. (Ami persze nem véletlen, hiszen az utóbbinál is kimutatható a neovitalizmus némi hatása.)

3. Érzet és tudat. A tudati tevékenység szakaszos jellege

Ha Palágyi filozófiai antropológiájának részletei felé fordulunk, akkor annak legkérdésesebb pontja, a *tudat* és a vitálist reprezentáló *érzet* megkülönböztetésének módja. Nevezetesen, Palágyi szerint az érzet időben folytonos, s mint ilyen időbeli lefolyásában matematikai pillanatokból (azaz kiterjedés nélküli, pontszerű matematikai intervallumokból) tevődik össze, míg a tudat diszkrét-szakaszos jellegű. Ez a fölfogás pedig ma nem csupán kételyeket ébreszthet, hanem egyenesen abszurdnak tűnhet. Ám számos megfontolandó mozzanata van.

Egyrészt a fizikai kvantummechanika, mely kvantumosnak, azaz „szakaszosnak” tekinti a fizikai világot, nem föltétlenül ütközik Palágyinak az érzetek folytonosságára vonatkozó tételével, mivel az érzet nála az élet és nem a fizika szférájához tartozik, és így annak ellenére is lehet folytonos, hogy pl. a szín érzetét fényrészecskék – a fotonok –, azaz nem folytonos természetű fizikai létezők becsapódása kelti bennünk. Másrészt az időben kiterjedés nélküli matematikai időpontokból álló folytonos érzetfolyam Palágyi-féle képzetének fogalmi háttérében ott húzódik az áramló térre vonatkozó tanítása, mely szerint szemléletünkben minden újabb és újabb időpontban új tér jön létre, azaz a *szemléleti tér* – és ennek megfelelően a térbeli érzet – időpontról időpontra megújul. Ezen elmélettel alább foglalkozunk majd, de már most jelezzük, hogy egyáltalán nem irracionális. Ha ugyanis belegondolunk abba, hogy a múltbeli éppen azért múltbeli, mert valóban *már nem*, csak az emlékből, a jövőbeli pedig azért jövőbeli, mert valóban *még nem*, csak az elképzelésben létezik, akkor el kell fogadnunk, hogy mindig csak a most, mégpedig a matematikailag pontszerű most a valóságos, és így sem a jelen érzetet időben megelőző, sem az azt időben követő érzet *nem lehet már*, illetve *nem lehet még* valóságosan itt. Ha pedig ezt beláttuk, megkapjuk az érzetek tekintetében állított, pontszerű mostokból álló Palágyi-féle folytonosságot. Persze összetett filozófiai kérdéstről van itt szó. Így természetesen fölvetődik a „valóságos” jelen esetben csupán intuitív módon használt fogalmának értelmezése is, ám Palágyi elmélete így is egy lehetséges filozófiai opció, amelyen érdemes elgondolkodni. Arra pedig, hogy e koncepciót nem cáfolhatja meg a relativitáselmélet térideje, mely a múltat és a jövőt is „relálsként” ábrázolja, a későbbiekben még visszatérünk.

Ami Palágyi tudatelméletét illeti, kiemelendő, hogy egyrészt a tudatot a XX. századi filozófia fő törekvéseivel és a megismeréstudomány számos mai irányzatával összhangban nem dologszerű entitásnak, de nem is helynek vagy tárnak tekinti, amely valamiféle tartalmat hordozna, vagy amelyben folyamatok zajlanának, hanem magával a tudati aktusokkal, a tudati-szellemi tevékenységgel azonosítja. Ennek megfelelően elmélete szerint a tudat csak addig létezik, addig van jelen, amíg tartalmakra irányulva tevékeny. Ennyiben Palágyi észlelés- és tudatelmélete párhuzamba állítható a tudat intencionalitásának tanával. Ami pedig a

tudat diszkrét-szakaszos jellegére vonatkozó tételét illeti: ma már igen valószínű, hogy az emberi intellektus legjobb modelljeit a kibernetikai rendszerek adják. E modellek, továbbá egyes kóros esetekről szóló beszámolók pedig azt is igen valószínűvé teszik, hogy a tudati működésnek (persze csak addig, ameddig ezt nem valamiféle transzcendens szellem vagy lélek tevékenységének tekintjük) van a számítógépek órajeléhez hasonló idői, pulzáló, szinkronizáló üteme. Ha ez valóban így van, akkor tudatunk valóban „szakaszos”, ám ekkor az is valószínű, hogy ezen szinkronizáló ütem az idegrendszer egészének fiziológiáját és így az érzeteket is jellemzi, s ezért nem világos, hogy miképpen lehetne azt összekapcsolni a Palágyi-féle tudati pulzációval, melyet a filozófus kifejezetten a szellemi szféra sajátosságának tekint. Nem is beszélve arról, hogy Palágyi nyilván nem egy ilyen kibernetikai-szinkronizáló szakaszosságra vagy pulzációra gondol, hanem arra, hogy a vitális folyamatok dominanciáját a szellemi-tudati aktusok csak időszakosan és rövid időintervallumokra képesek megtörni: arra, hogy a tudat csak mintegy a vitális folyamatok kiinduló és végpontjainál, az azokat generáló vagy azokról tudomást szerző, azokat „észlelő” aktusokban tevékeny. A tudat szakaszosságára vonatkozó elmélet és az annak nyomán fölvetődő kérdések mindenestre *ösztönzőleg hathatnak* a tudattal kapcsolatos mai vizsgálódásokra. De ami ennél is fontosabb: filozófiailag tekintve csupán másodlagos vagy harmadlagos jelentőségű Palágyi tudatelméletének e részlete. Mint már hangsúlyoztuk, *konceptiójának legfontosabb filozófiai mozzanata az, hogy az érzeteket, az érzéseket és a fantazmákat az élet szférájához rendeli, és ennek részeként az észleletben olyan folyamatot lát, amely a tudat és az élet kölcsönhatásában jön létre.* Ennek fényében pedig nincs nagy jelentősége annak, hogy konkrétan milyen speciális jegyek alapján törekszik e két szféra megkülönböztetésére.

4. Virtuális mozgás és „vak látás”: Palágyi mint az észlelés szenzomotoros elméletének és a kibernetikai „visszacsatolás” fogalmának előfutára

Palágyi antropológiájában és ismeretelméletében központi szerepe van a *tapintóérzéknek* és a *mozgásnak*, illetve a „vak látás”-nak (mely utóbbinak fogalma *A fantázia elméleténél* fogalmilag kiérleltebb *Tér és idő* című tanulmányában jelenik meg nála). Elképzelése szerint az embereknél (és a magasabb rendű állatoknál) e tényezők mint életfunkciók segítségével alakulnak ki a világgal kapcsolatos elemi képzetek, s így végső soron a tapintóérzéken és a mozgáson nyugszik az ember szellemi tevékenysége is. Ennek ellenére *a szemünk általi látás hegemoniája, a „szem imperializmusa” alatt élünk* – fejtegeti (Palágyi „Raum und Zeit”, *Ausgewählte* II. 121. o., illetve a jelen kötetben: 189. o.) –, és a modern filozófiai gondolkodás egyik alapvető, azt tévútra vezető hibáját abban látja, hogy nem veszi észre, nem korrigálja a szem e dominanciáját, azaz

nem fordul a tapintóérzék felé. Elmélete szerint ugyanakkor tapintási érzeteinket nem közvetlenül észleljük, hanem azok csupán a rájuk válaszként adott virtuális mozgások mint a *képzelőerő* által létrehozott „*fantazmák*” révén jutnak el tudatunkba. (Erről részletesebben lásd e kötetben Bogdanov Edit tanulmányát.) A tapintásérzetek (illetve a bőrünk felületén érzékelt változások), valamint a rájuk válaszként adódó valós és (a valós mozgások szublimációjával öntudatlanul létrejövő) virtuális mozgások hozzák létre azután alak- és tárgyképzeteinket: szemünk által csupán azért látunk – érvel –, mert már a szem általi látóképesség kifejlődése előtt kialakultak bennünk a tapintásélmények, valamint a *valós* és a *virtuális* mozgás formájában rájuk adott válaszok eredményeképpen a „*tapintás általi látás*”, mely minden észlelési folyamat és észlelet alapja.

A tapintás általi „vak látás”, valamint a valós és virtuális mozgások érzékelés- és észleléseleméleti összekapcsolásával Palágyi nem csupán az érzékelés és észlelés szenzomotoros elméletét előlegezte meg, s nem csupán a virtualitás mai, kibernetikai-multimédiás fogalmával kompatibilis korai virtualitásfogalmat alkotott, hanem a fejlett élő szervezetek és a külvilág kapcsolatának a visszahatáson – kibernetikai szakkifejezéssel „visszacsatoláson” – alapuló fölfogását is fölvázolta. S ez az a pont, ahol szembetűnően megmutatkozik, hogy mennyire nem rontja le Palágyi filozófiáját annak kötődése korának konkrét szaktudományos elméleteihez. Amikor ugyanis Palágyi a tapintásérzetet, az annak nyomán keletkező mozgásmotivációt, továbbá az e motiváció révén kiváltódó valós vagy annak szublimációjával virtuálissá váló mozgást, valamint a bőrfelület irányából jövő, ezekre visszaható jelzéseket körfolyamattá kapcsolja össze, akkor ezt egyúttal határozottan hozzáköti Apáthynak ahhoz a szaktudományosan hamarosan elbukó elméletéhez, amely az idegrendszert a vérkeringéshez hasonló, folytonos, zárt rendszerként írja le. Bármennyire is kapcsolódik azonban Palágyi ehhez a fiziológiai elmélethez, annak bukása egyáltalában nem érinti az érzékelés és észlelés során történő hatásra és visszahatásra vonatkozó filozófiai-ismeretelméleti elképzelését: az az idegrendszer fölépítésének és működésének mai elméleteivel is összeegyeztethető.

Mivel a tapintóérzék és a tapintás általi látás meghatározó szerepét az ép látóképességű személyeknél a szem általi látás dominanciája elfödi, illetve azok ilyen személyeknél eleve ki sem fejlődhetnek abban a finomságukban, mint a vakon született személyeknél, az utóbbiakkal való kommunikáció, élményeiknek megismerése, észlelőképességük és képzelőerejük vizsgálata Palágyi elmélete szempontjából kiemelt jelentőséggel bír mind az észlelés, mind a fantázia elméletében. De a magyar filozófus nemcsak ismeretelméleti megfontolásból, illetve a filozófia és antropológia érdekeit követve közelít a vakokhoz: a vak látást és a tapintó fantázia ezen alapuló koncepcióját a vakok nevelése, képességeinek kibontakoztatása szempontjából is fontosnak tartja. Miközben érdekes javaslatokat tesz arra, hogy ismeretelméleti szempontból mily ígéretes vizsgálatok volnának végezhetőek vakon született személyekkel, azt is hangsúlyozza, hogy mily pozitív hozadéka

lehetne az ilyen személyek számára, ha elméletét fölhasználnák nevelésükben, bevezetnék a vakok pedagógiájába a „tapintás általi látás iskoláját”, s ennek során konkrét javaslatot is tesz a vakok geometriai érzékének fejlesztésére. (Vö. Ausgewählte II. 120. o., illetve a jelen kötetben: 188–189. o.)

5. Egy modern, Palágyi Menyhért elképzeléseire épülő ismeretelméleti kutatóközpont ígéretes perspektívája

A tapintóérvék kitüntetett szerepére, a „vak látás”-ra, illetve ehhez kapcsolódóan a valós és virtuális mozgásra vonatkozó Palágyi-féle elmélet fő állításaiiban és irányultságában összhangban van az e témakörrel foglalkozó mai lélektani, észleléseleméleti és megismeréstudománybeli kutatásokkal. Mégis, úgy tűnik, mintha ezeknek mint kulcsfontosságú életfunkcióknak az emberi megismerésben és gondolkodásban játszott, Palágyi által hangsúlyozott szerepe még mindig nem kapott jelentőségének megfelelő figyelmet, s ez igaz a vakon született személyek képzésére vonatkozó javaslataira is.⁶ Indokolt volna tehát elmélete alapján kidolgozni egy hosszabb távú XXI. századi kutatási programot, és erre interdiszciplináris – filozófusokat, pszichológusokat, fiziológusokat, a megismeréstudomány szakembereit és a vakok képzésével foglalkozó nevelőket egyaránt alkalmazó – nemzetközi kutatóintézetet alapítani. Ennek az intézetnek azután főadata lehetne a vakok környezetükhöz való viszonyára, képzeteire, fantáziájára és gondolkodására vonatkozó eddigi tudásunk szisztematikus földolgozása és az ilyen irányú vizsgálódások továbbvitele; a vakok nevelésének új mozzanatokkal való bővítése, és az arra alkalmas vak személyek számára Palágyi elképzelésein alapuló speciális képzési irányok kialakítása. Továbbá ugyanezen intézet kutatási programjának részét képezhetné a tapintó érvék és „a tapintás általi látás” kognitív szerepére vonatkozó újabb kutatások kibontakoztatása Palágyi koncepciójának és az észlelés mai szenzomotoros elméleteinek ötvözésével. Egy ilyen, a magyar filozófus gondolataiból kiinduló, de az azóta született eredmények irányában nyitott intézet működése jól illene a mai kutatási irányokhoz, pozitív hozadéka lehetne a vak személyek képzésében, és egyáltalán képes volna új perspektívákat nyitni az ismeretelméletben. Ha létrejönne egy

⁶Dr. Renate Walthes, a dortmundi műszaki egyetem Lehrstuhl für Rehabilitaton und Pädagogik bei Blindheit und Sehbehinderung (Vakok és Látássérültek Rehabilitációja és Nevelése Tanszék) tanszékvezető professzorának személyes tájékoztatása szerint a fogyatékkal élő – így a vak és a csökkent látóképességű – személyekkel foglalkozó nevelők képzésében a hallgatók számára kötelező olvasmány Palágyi *Theorie der Phantasie* című műve. Továbbá Walthes, valamint Bender és Schnurnberger korábbi jegyzetünkben említett monográfiája is kitér Palágyira a csökkent látóképességű személyek kapcsán. Ezek azonban csupán üdítő kivételeknek tűnnek.

ilyen intézet, az a tárgykör egyik meghatározó XXI. századi kutatóintézetévé válhatna. S hol lehetne méltóbb helye egy ilyen intézetnek, mint Magyarországon, Palágyi hazájában?

6. A tér és az idő új elmélete

Csupán ízlés kérdése, hogy a mai olvasó Palágyinak a magyar irodalommal, a magyar tudománnyal és festészettel, valamint a nemzeti kérdéssel foglalkozó írásait, vagy most elemzett életfilozófiai antropológiáját, észlelés- és fantáziaelméletét tartja-e előrébb valónak. Igaz, nemzetközi (főképpen német) hatásában és filozófiai jelentőségében nyilván az utóbbiak a fontosabbak. Ám lehet, hogy minket, magyarokat nagyobb kulturális kár érne akkor, ha a magyar irodalommal, a magyar kultúrával és tudománnyal, vagy éppen a nemzeti kérdéssel foglalkozó írások tűnnének el Palágyi életművéből. De bárhogyan is van ez, Palágyi filozófiai életműve *téridőelmélete és a relativitáselmélettel kapcsolatos reflexiói* révén akkor is némi – bár filozófiai antropológiájával, észlelés- és fantáziaelméletével, valamint a „vak látás”-sal foglalkozó elemzéseivel nem összehasonlítható – jelentőséggel bírna, ha az előbbi témakörök egyikében sem alkotott volna. E két témakör mai olvasata és befogadása ugyanakkor talán még inkább fogódzókát igényel, mint az előbb ismertetett életfilozófiai-antropológiai tematika.

Elsőként azt emelném ki, hogy egyáltalában nem célravezető – sőt Palágyi gondolatainak kifejezett eltorzítása – az a kultusz, amely *A tér és az idő új elméletében* szereplő matematikai négydimenziós téridőre hivatkozva úgy szeretné beállítani Palágyit, mint aki megelőlegezte Einstein relativitáselméletét. S különösen nem akkor, ha ezt még Bolyai Jenő nem euklideszi geometriájára gondolva, őt szintén a relativitáselmélet megelőlegezőjének beállítva, afféle magyar „elő-relativitáselméleti” vonalat képzelünk bele a modern gondolkodás történetébe. Sem a magyar nemzeti tudománytörténet, sem Bolyai és Palágyi nem szorul rá arra, hogy ily módon „föltupirozzuk” teljesítményüket. Továbbá azt is könnyű fölismerni, hogy e nézetben a relativitás elmélete körül kialakult XX. századi mitológia rejtett elfogadása húzódik meg, mely azután a magyar tudománytörténet dicsőbbé tétele érdekében visszavetítésre kerül Bolyaira és Palágyira. Ráadásul, ha a most jelzett kultusz jegyében elhallgatjuk azt, hogy Palágyi, miután megismerte, kritizálta a relativitás elméletét, és Lénárd Fülöp fizikai éterelméletének filozófiai támogatójává vált, akkor álláspontjának ez az egyoldalú közvetítése könnyen visszaüthet. Hiszen a „Palágyi megelőzte Einsteint” kultusz jegyében feléje forduló fizikus hamar szembesülhet e tényekkel, és kiábrándulhat belőle. E hamis beállítással szemben ezért a valódi Palágyit célszerű előtérbe állítani, és a téridőre vonatkozó elméletének, valamint a fizikával foglalkozó filozófiai elemzéseinek valódi értékeire kell fölhívni a figyelmet.

1901-es tanulmányában a filozófus a matematikai térrel és a különböző fizikai elméletek által megkonstruált térrel és idővel szemben annak *a szemléletünkben közvetlenül és egyedülként adott* térnek és időnek az elemzésére vállalkozik, melyben a jelenségek, a megfigyelhető és tapasztalható dolgok megjelennek a számunkra. Ezért is nevezi téridő-elméletét „általános jelenségtan”-nak.

Persze fölületes megközelítésben Palágyi szemére vethető, hogy e programja igen korlátozott, hiszen ami valóban érdekes, az nem a szemléleti, hanem a tudomány által föltárt „valódi” téridő. Csakhogy ez *illuzórikus* elképzelés. Ugyanis a tudomány minden megfigyelése, mérése és tapasztalata a szemléleti térben és időben történik. Nem teoretikus téridőként a tudósok és a tudomány számára is ez – és kizárólagosan csak ez – a tér és idő férhető hozzá közvetlenül. Minden más számunkra közvetlenül elérhető, a tudományokban szereplő tér és idő csupán gondolati alkotás, mely csak fejünkben, számításainkban, illetve könyveink papírlapjain adott számunkra, s ez igaz mind a newtoni térre és időre, mind pedig Einstein négydimenziós térdejére. Ma tudományosan sokszorosán alátámasztott állítás, s ezért *a filozófia nem vonhatja kétségbe*, hogy az einsteini matematikai téridő és a kapcsolódó egyenletek alapján számolva a fizika a mérések mai pontossági határain belül kielégítő előrejelzéseket ad a szemléleti térben és időben megjelenő fizikai világ viselkedésére. Ám ebből egyáltalán nem következik, hogy a Palágyi által elemzett szemléleti téridőn és a gondolati konstrukcióként létező einsteini elméleti téridőn kívül létezik még egy harmadik, „valóságos” fizikai téridő, melyet ugyan nem láthatunk, nem szemlélhetünk, de amelyet az einsteini téridő mint gondolati konstrukció „tükrözne”. Természetesen hihetünk benne, hogy létezik e harmadik téridő, vagy azt a tudományos realizmus és a tükrözéselmélet filozófiai álláspontja alapján posztulálhatjuk, ám akkor erre a harmadik téridőre mint „valóságos” létezőre vonatkozó valamennyi állításunk vagy merő hit kérdésévé válik, vagy filozófiai posztulátum következményeként adódik számunkra, és így maga is a filozófiához fog tartozni. Nem az jelenti tehát a problémát, ha valaki hisz ebben a harmadik téridőben, vagy posztulálja azt, hanem ha nem ismeri föl, hogy ennek a „tükörkép” eredetijeként föltételezett létezőnek tapasztalata vagy látványa *sohasem adódik közvetlenül* a számunkra, hanem képzelet csupán azáltal keletkezik, hogy gondolati alkotásunkat – jelen esetben az einsteini matematikai téridőt – kivetítjük a fizikai világra (aminek következtében e „harmadik” téridő tényleges létezése sohasem állítható vitathatatlan igazságként). Persze a politikai-ideológiai megfontolásokból filozofáló Vlagyimir Iljics Uljanovot („Lenin”-t) fölöttebb zavarta, hogy többek között kora egyik legkiválóbb fizikusa, Ernst Mach is ezt az előbbi, vitathatatlan igazságot hirdette (mármint azt, hogy a fizika tere gondolati konstrukció, és valamiféle harmadik, ettől és a szemléleti tértől is különböző tér létezése nem bizonyítható), ám ő is csak a „munkásosztály haladó világnézetére” hivatkozva volt képes Machot kritizálni, álláspontját cáfolni nem tudta. De idézhetünk egy mai fizikust is e tárgykörben:

„A fizikusok rossz szokása, hogy legsikeresebb absztrakcióikat a fizikai világ valódi sajátosságainak tekintik. (...) A téridő eszköze oly hatékonyan bizonyult, hogy gyakran eldologiasítjuk ezt az absztrakt könyvviteli struktúrát, azt állítva, hogy egy ilyen négy- (vagy néhány fizikus társunk számára tíz-) dimenziós kontinuumban élünk” (N. David Mermin, „What’s bad about this habit?” *Physics Today*, May 2009. 8–9. oldal).

Erre a látszólag nem idetartozó kitérőre azért volt szükségünk, hogy Palágyi 1901-es téridő-tanulmányának jelentőségét jelezni tudjuk. Láttuk, hogy az előbbiekben említett „harmadik téridő” – melynek a hagyományos, „metafizikai realista” fölfogás szerint a szemléleti téridő pontatlanabb, mindennapi vagy „naiv”, míg a fizika tudományának teoretikus térideje pontosabb és tudományos „leképeződése” – nem tapasztalható, nem figyelhető meg, hanem csak fogalmi kivetítésként (hüposztazációként) adódik számunkra. Mint ilyenek, létezése ugyan föltehető, hihető, de nem bizonyítható. Tudjuk továbbá azt is, hogy az ilyen teoretikus téridőket a szemléleti térben és időben nyert megfigyeléseink, tapasztalataink és élményeink alapján konstruáljuk meg, és céljuk kifejezetten az, hogy a szemléleti téridőn belül megfigyelhető jelenségek viselkedését előre jelezzék. Ezért a szemléleti téridő az éppen választott ontológiától függetlenül *ismeretelméleti prioritással* bír: ez az a téridő, melynek ittlétét, adottságát nem tagadhatjuk, s amelyben minden megfigyelésünk és tapasztalatunk adódik. Ezért a térre és az időre, illetve a bennük megfigyelhető jelenségekre vonatkozó valamennyi természettudományos elmélet filozófiai-ontológiai tartalma csak akkor elemezhető kielégítő módon, ha az elemzés egyik alapjául a szemléleti tér és idő (Palágyi esetében a szemléleti téridő) filozófiai elmélete szolgál. Ebben az értelemben a szemléleti téridő filozófiája Palágyi már említett kifejezésével valóban nem más, mint „általános jelenségtan”. Mármost Palágyi téridőelmélete – a négydimenziós matematikai téridőre vonatkozó, végén megjelenő javaslatról függetlenül – a szemléleti térnek és időnek olyan ma is érvényes filozófiai elmélete, mely jelentőségében *egyenrangúként állítható a térrel és idővel foglalkozó modern filozófiai elméletek mellé.*

E téridőelméletnek legfontosabb mondanivalója, hogy a kanti fölfogással szemben a tér és az idő nem szemléletünk két önálló formája, hanem a téridő mint egyetlen szemléleti forma két egymást kölcsönösen föltételező, egymás pólusát képező mozzanata. Ennek a koncepciónak keretében vezet be azután Palágyi az áramló tér fogalmát, majd ennek nyomán a tér és az idő szimmetriáját, valamint fejti ki dimenzióelméletét, melyben a tudat, illetve a logikai ítélőképesség lehetőségét összekapcsolja a tér három- és az idő egydimenziós – ennek megfelelően az egyetlen szemléleti formát alkotó téridő négydimenziós – voltával. Elmélete nem *a változó és esetleges jelenségeket*, hanem a *tiszta szemléleti téridő kikerülhetetlen struktúráit* vizsgálja, és ez az oka annak, hogy az nem elvont matematikai levezetésekkel vagy számításokkal dolgozik (ekkor

„csupán” matematikai téridőelmélet volna), hanem a szemléletünkben megjelenő, abban földézendő pontok, egyenesek és síkok – illetve pont-, egyenes- és síkszerű jelenségek, így pl. egy pontszerű világító tárgy – képzeiteit vizsgálja. A szemléleti téridő jellegére vonatkozó következtetéseikhez pusztán matematikai fogalmak és levezetések révén egyszerűen nem lehetne eljutni: ehhez az intuitíve megjelenő pontok, egyenesek és síkok – vagy a képzeletünk által földézett ilyen jellegű jelenségek – „szemlélésére” van szükség.

Bár Palágyi téridőelmélete egységet alkot, egyes mozzanatai külön-külön is értékelhetőek. A legjelentősebb és legmeggyőzőbb ilyen mozzanat talán dimenzióelmélete, melyben az idői dimenziót mint a dimenziók alaptípusát állítja elének, és magát a dimenzió fogalmát az elfödés jelenségével hozza összefüggésbe. Ugyanezen elméletének eredeti mozzanata az is, hogy a tér három-, az idő egydimenziós voltát a tudat és a logikai ítélőképesség lehetőségével kapcsolja össze. A hasonlóan – vagy még inkább – eredeti áramló tér fogalma ugyanakkor némi kétséget ébreszthet, mivel részletesebb magyarázat nélkül, mintegy evidensnek tekintve vezeti be ezt a fogalmat, aminek nyomán elméletének e része ad hocnak tűnhet. Ám ha arra gondolunk, hogy a múltbeli mint „elmúlt”, és a jövőbeli mint „eljövő” időképzetünknek megfelelően „már”, illetve „még” nem létezik, akkor el kell fogadnunk, hogy csak a mindenkori mostban adott tér tekinthető valóságosnak, mivel a mindenkori most előtt megjelent tér *már a nem létező múlthoz*, az ezután megjelenő tér pedig *még a nem létező jövőhöz tartozik*. Nem tudhatjuk azt, hogy Palágyi valóban erre gondolt-e, de e megfontolás eredményeképpen éppen az áramló tér azon fogalmát kapjuk meg, melyről ő értekezik. S ne feledkezzünk meg arról sem, hogy ez az elmélet a szemléleti téridő leírása, így azok a modern időelméletek, amelyek valamely objektív vagy a szemléletitől másképpen különböző időfogalom alapján tagadják az időáram képzetét, a Palágyi-féle téridő tekintetében nem érinthetik sem az idő áramlását, sem az áramló tér fogalmát.

7. Palágyi Menyhért és a relativitás elmélete

S ezen a ponton eljutottunk Palágyinak az einsteini relativitáselmülethez való viszonyához. Az első és a legfontosabb, amit e tekintetben hangsúlyoznunk kell, hogy bár *A tér és az idő új elmélete* néhány állításában ellentmondani látszik a relativitás elméletének, valójában *nem áll fönn* ilyen ellentmondás. Így az egyidejűség relativitását állító tézissel szemben Palágyi a teret egyidejű térrészek totalitásaként értelmezi, ami előfeltételezi az egyidejűség abszolút voltát. Továbbá az általános relativitáselmülethez szemben a teret merevnek, az időtengelyt szükségképpen egyenesnek és a térdimenziókra merőlegesnek tekinti (tehát kizárja a mai fizikában és fantasztikus regényekben népszerű „görbült” időt, valamint az időhurkokat). De elmélete szintén szembe kerül a Minkowski-féle

téridőnek az idő minőségi különbségét homogenizáló, az időt pusztá térdimenzióvá lefokozó jellegével, amikor kifejezetten hangsúlyozza, hogy a téridő idői dimenziója minőségileg különbözik a térdimenzióktól, és mint azok prototípusa, logikailag megelőzi azokat. A látszat ellenére azonban mindez nem ütközik Einstein teóriájával. Palágyi e művében ugyanis a szemléleti téridőt írja le, míg Einstein térídeje a maga közvetlen adottságában csupán teoretikus fizikai modell és számítási eszköz. De ha ezt az eszközt bizonyos mértékig még rá is vetítjük a fizikai valóságra (azaz részben vagy teljesen egy „harmadik”, „objektív”, a szemléleti téridőtől eltérően közvetlenül nem adott fizikai téridő tükröződésének tartjuk), az így adódó „fizikailag valóságos” téridő ekkor sem lesz azonos a szemléleti téridővel – s Palágyi elmélete ezen utóbbival foglalkozik.

Más a helyzet a relativitás elméletére irányuló kritikájával, hiszen ez már egy olyan fizikai téridőt illet, melyet, mint *ontológiai* téridőt, ő maga is függetlennek tart mind a szemléleti, mind az elméleti téridőtől. Későbbi írásaiban ugyanis a szemléleti téridőn túl a fizikai világ ontológiai struktúrájáról is elméletet kíván alkotni, azaz egyáltalában nem követi az előbb említett Ernst Mach pozitívizmusát.

Az, hogy miképpen viszonyul a szemléleti téridő a fizikai téridőhöz, amely utóbbi *csakis és kizárólagosan a szemléleti téridő jelenségeiben adódik számkra, de maga nem szemlélhető*, minden olyan gondolkodó számára problémaként jelenik meg, aki fizikai ontológiára törekszik – ám egyáltalában nem természettudományos, hanem filozófiai problémaként, melynek megoldási kísérleteibe mindig elkerülhetetlenül belejátszanak az azt tárgyaló személy filozófiai elköteleződései és hitei.

Palágyi attitűdje e vonatkozásban kettős:

- i) *Egyrészt* a mai naiv, szcientista fizikai realizmussal szemben, amely a tudomány terminusait és az általa használt matematikai struktúrákat, illetve modelleket evidensnek és problémamentesnek tartott eljárásával rávetíti a természet valóságára, ő világosan látja, hogy itt a filozófia felé kell fordulni, azaz helyesen fölismeri, hogy a fizikai világ ontológiája nem alkotható meg a filozófiai nélkül, sőt, ennek tekintetében kifejezetten *a filozófia bír prioritással*. Ha tehát a fizikai ontológiára törekedve Palágyi Ernst Machal szemben föltételez egy harmadik, „objektív”, „fizikai” téridőt, akkor az semmiképpen sem azonos számára a Mach által is bíralt naiv tudományos realisták térídejével, melyhez azok matematikai formuláiknak és gondolati konstrukcióiknak a természetre történő kivetítésével jutottak. Ernst Machhoz hasonlóan ő is látja, hogy a fizika terminusai és modelljei közvetlenül nem ontológiai entitások, hanem csupán gondolati konstrukciók. Ám Machhal szemben, aki ezen fölismerés jegyében megelégszik az érzetek elemzésével, fizikai ontológiára törekszik, s mivel tudja, hogy a természettudományos fogalmak önmagukban nem alkalmasak erre, igen helyesen, *a filozófia irányában* keresi ennek megalapozását.

- ii) *Másrészt* viszont nem veszi észre vagy nem ismeri el, hogy a filozófia *csupán* prioritással bír e tekintetben, és *nem kizárólagossággal*, azaz hogy vannak olyan határok, amelyekén a filozófia nem léphet át, mert azokon belül már a természettudomány az illetékes. Ezt az attitűdöt jellemeztünk korábban úgy, hogy Palágyi fölmondja a természettudomány és a filozófia közötti azon egymástól való gyümölcsöző elkülönülést és munkamegosztást, amely nagyban hozzájárult az elmúlt évszázadok tudományos vívmányaihoz. Ha a naiv szcientizmus a maga projekciós, hüposztázáló eljárásával, anélkül hogy ő maga tudná, természetfilozófiai ontológivá alakít át egyes természettudományos gondolati konstrukciókat (így pl. a számítások és az előrejelzések szempontjából nemcsak jól működő, hanem már-már sokkolóan hatékony einsteini matematikai fizikai tér-idő-modellt), és ezáltal nem ismerve föl a természettudomány határait, illetéktelenül behatol a filozófia területére, akkor Palágyi viszont a filozófia határait lépi át, és a jogos, megalapozott filozófiai kritikán és elemzéseken túl illetéktelenül behatol a fizika területére (konkrétan a relativitás elméletének fizikai rétegébe).

Ennek megfelelően azután Palágyinak a relativitás elméletén gyakorolt kritikája kettős természetű. Megfontolandó és ma is aktuális (sőt, bizonyos pontokon még az einsteini filozófiai reflexiókkal is némileg párhuzamos) filozófiai elemzése és meglátásai összefolynak a fizikai világra tett olyan állításokkal, amelyek már az akkori tudomány szempontjából is problémásak voltak, ma pedig tarthatatlanok. Mivel azonban ezen igen bonyolult és árnyalt kérdéskörbe itt nem bocsájtkozhatunk, a tárgykör iránt érdeklődő olvasónak e tekintetben a „Filozófiai és fizikai tér-idő”, valamint az „Egy magyar gondolkodó Némethonban” című írásaimat ajánlom, melyek megjelenési adatai a jelen kötet bibliográfiájában megtalálhatók.

8. A „világmechanika” programja

Palágyi a relativitás elméletét kritizálva nem egyszerűen Einstein elméletének elvetésére koncentrál, hanem megpróbálja annak központi gondolatát, a mozgás relativitásának elvét a fizika történetében elhelyezni. Ennek megfelelően, érthető módon, az újkori fizika *tehetetlenségi elvét* állítja a középpontba. Nézete szerint ez az elv korszakos jelentőségű volt a természettudományok fejlődésében, és nélküle nem alakulhatott volna ki a minden korábnál hatékonyabb és sikeresebb új fizika. Ám ennek ellenére – fejtegeti – magának az elvnek a jellege, illetve mibenléte mindvégig tisztázatlan maradt, és ez a XIX. század végére – más tényezőkkel, így például a régi éterfogalom elavulásával együtt – a fizika válságához vezetett. Megítélése szerint az einsteini relativitáselmélet heroikus megoldási ki-

sérlet e válságra, amely azonban annak következtében, hogy nem tisztázta, hanem éppenséggel átörökítette magába a tehetetlenség elvével kapcsolatos bizonytalanságokat, valójában nem megoldotta, hanem elmélyítette azt. Ennek jegyében Palágyi nem kevesebbre vállalkozik, mint hogy a tehetetlenségi elv történetének kritikai elemzése nyomán oly módon definiálja újra a fizika mozgáselméletének természetfilozófiai alapjait, hogy ezekre építkezve lehetővé váljék egy teljesen új, a régi fizika eredményeit megőrző, ám azon messze túlmutató korszerű fizika: e megalapozó elmélet volna a Palágyi-féle „világmechanika“. Ez egyrészt a *részecske* és egy kitüntetett vonatkoztatási rendszerként is funkcionáló *fizikai háttérmező* póluspárjára épülne, másrészt mozgáselméletét tekintve immár nem a tehetetlenség fogalmán, hanem a *nyugalmon* mint természetes állapoton és a *kollektív mozgás elvén* alapulna; magában foglalná az egyenes vonalú egyenletes mozgás lehetetlenségének tételét, valamint a háttérmezőben történő hullámterjedés és a helyváltoztató mozgás összemérhetetlenségét. Ezen új „világmechanika” szerint alapesetben egy magára hagyott test a fizikai háttérmezőhöz képest nyugalomban van, és minden magára hagyott mozgó test is – hacsak nem mozgásátvitel tárgya – e nyugvó állapotba tér vissza. Maga a nyugalom vonatkoztatási rendszeréről szolgáló háttérmező egy új típusú, a korábban föltételezett éterrel nem azonos éter volna, melynek fogalmát a magyar filozófus által is elvetendőnek tartott régi éterfogalmak helyett a fizikának még a jövőben kell kidolgoznia. A *kollektív mozgás elve* pedig éppen a relativitás elvének tagadása: eszerint ha egy fizikai rendszer a háttérmezőhöz képest mozog, akkor ez szükségképpen kihat részelemeinek a rendszeren belüli mozgásviszonyaira, azaz egy nyugvó és egy mozgó rendszer belső viszonyai különböznek. S Palágyi meg van győződve arról, hogy a jövő megnövekedett pontosságú fizikai mérései alá fogják támasztani e koncepcióját. Ugyanakkor elfogadja a Michelson–Morley-kísérlet negatív eredményét; sőt azt éppen a hullámterjedés és a helyváltoztatás egymással való összemérhetetlenségének (és ennek nyomán az azok sebességének összeadhatatlanságát is állító) tételéből adódó szükségszerű következményként, s így elmélete empirikus alátámasztásaként értékeli. (Ezen utóbbi tételről ugyanakkor nehezen elképzelhető, hogy miképpen volna úgy operacionalizálható, azaz miképpen volna úgy kapcsolható mérési eljárásokhoz, hogy ne kerüljön ellentmondásba a fizikai világra vonatkozó élményeinkkel és tapasztalatainkkal.)

Persze számunkra, akik a tehetetlenségi elven és az újkori fizika fogalmi meghatározásain és szemléletmódja jegyében nőttünk föl, kifejezetten abszurdnak tűnhet egy olyan program, amely ezen elv ellenében kívánja a fizikát újraalapozni. Ám valójában itt egy racionális, jól végiggondolt koncepcióról van szó, mely a fizikai jelenségekkel kapcsolatos valamennyi klasszikus ismeretünket, de a Michelson–Morley-kísérlet negatív eredményét is be kívánja építeni a fizika ezen még kidolgozandónak tartott új fogalomrendszerébe. És a fizikai világ tulajdonképpen lehetne olyan is, hogy egy ilyen program összhangba hozható legyen vele. Csakhogy egyrészt a fizika fejlődése éppen ezekben az években

egészen más irányt vett, illetve a fizikai világ gyökeresen más jellegűnek bizonyult, mint amilyenek azt Palágyi vélte. Ám másrészt ennél többről is szó van: a „világmechanika” e programja nemcsak a jelenből minősül visszamenőlegesen tarthatatlannak, hanem már archaikus volt akkor is, amikor megfogalmazódott. Hiszen Palágyi a modern természettudományok kifejlődése előtti hagyományos természetfilozófia jegyében, általános természetfilozófiai és metafizikai megfontolásokból vezette le tételeit, és ennek során nem csupán az egyébként függetlenként meghagyott fizikai kutatás *értelmezésének természetfilozófiai keretét*, hanem a *fizikai világot jellemző mozgástörvényeket* is meg szeretne volna határozni. Ha pedig egy elmélet elsősorban „fölülről”, a metafizikából és a természetfilozófiából kiindulva szeretné a konkrét fizikai jelenségek viselkedésére vonatkozó állításait kimondani, akkor vagy eltalálja ezt a viselkedést, vagy nem – és Palágyi világmechanikai programja esetében ez az utóbbi, jóval nagyobb valószínűségű esemény következett be. De Palágyi koncepciója archaikus volt azért is, mert nem vette eléggé figyelembe azt, hogy a XIX. század végétől kezdődően egyre erősebbé vált a matematika szerepe a fizikai törvények és modellek megalkotásában, és a korábbi szemléletes fogalmakkal és modellekkel az új jelenségek egyre nehezebben váltak megközelíthetővé. (Mint amiképpen ezt a folyamatot igen szépen illusztrálja az atommodellek története.)

Mindezzel együtt a magyar filozófus joggal lép föl a természet *egyoldalú* matematizációja ellen (ezt részben Einstein is megteszi, amikor azt hangsúlyozza, hogy egy fizikusnak nem elegendő pusztán képletekben gondolkodni, vagy amikor a relativitáselmélet geometriai szellemiségét a jövő fizikája által meghaladandónak tartja). A baj csak az, hogy nem veszi észre: ez a matematizáció már az ő korában is részben a fizikai elméletalkotás egyre inkább kikerülhetetlen tendenciájává vált, s azt mintegy az új fizikai kísérleti eredmények kényszerítették ki, tehát nem az elméletalkotók akaratán múltott. Mindez pedig szükségképpen előrevetítette világmechanikai programjának zsákutcába torkollását (amivel ő korai halála miatt már nem szembesülhetett). Ám ez sem lehet ok arra, hogy megvonjuk e grandiózus, nagyratörő és szép vállalkozás fölötti csodálatunkat. Nem is beszélve arról, hogy a tehetetlenségi elv konkrét esetében Palágyi éppen azt a problémakört taglalja, amit később általánosan Einstein feszegetett az „alapelvekre épülő elmélet” („principle theory”) és a „konstruktív elmélet” („constructive theory”) megkülönböztetésével a londoni *Times* 1919. november 28-i számában, és amely Einstein nyomán a mai tudományfilozófia egyik jellegzetes témája. (Magyarul: „Mi a relativitáselmélet?”. In *Albert Einstein válogatott írásai*. Budapest: Typotex, 2005, 164–171. o.)

Összegezve, Palágyinak a fizikai világ ontológiájával szolgálni kívánó világmechanikája egy izgalmas és érdekes, fantasztikus fizikai világ fantasztikus fizikájának vázlata. Bár a valós fizikai világ lehetne olyan is, mint amilyenek Palágyi vélte, nem ilyen. Ennek ellenére a *tehetetlenségi elv történetét, annak különböző értelmezéseit, illetve az elv módszertani és ontológiai értelme-*

zése közötti történeti ingadozást tárgyaló elemzése megelölegezik a modern tudományfilozófia egyes eredményeit, és megvilágító erővel bírnak fizikai alapfogalmaink mélystruktúrája szempontjából. Nemcsak azért érdemes együtt utazni vele tehát fantasztikus fizikai világában, mert az egy érdekes és elgondolkodtató lehetséges világ, hanem azért is, mert onnan valóságos fizikai világunkra tekintve jobban megérthetjük azt: egy ilyen utazás kiemel bennünket természetesnek tartott, megszokott elképzeléseinkből, és ezáltal segít meglátni olyan problémákat és kérdéseket, melyeket egyébként nem vennénk észre.

9. Palágyi Menyhért mint társadalomfilozófus

Palágyi Menyhért figyelemre méltó gondolatokat fogalmazott meg a társadalomfilozófia területén is, és ezek ma, amikor egyik oldalról Európának rendszeresen véres merényletekkel kell szembesülnie, másik oldalról az Európai Unió elveszítette Angliát, és a kontinens országaiban erős szélsőjobboldali radikális mozgalmak alakultak ki, *különösen aktuálisak.*

Az első ilyen Palágyi által taglalt témakör a *nemzeti kérdés*. Palágyi a herderi nemzetfogalom felújított, kora társadalmi-politikai viszonyaira alkalmazott koncepciója jegyében

- i) határozottan kiáll a nemzeti identitás, továbbá a politika, a gazdaság, a szociális haladás, valamint a kultúra és a tudomány nemzeti kereteinek megőrzése mellett, és föllép az ezeket elvető „nemzetköziség” eszméje ellen;
- ii) de legalább ilyen határozottsággal utasítja el a nemzetek közötti konfliktust szítót, a saját nemzet magasabb rendűségét hirdető szélsőséges nacionalizmust és a másik nemzetek szuverenitását kétségbevonó, nemzeti gyűlölködést szító sovinizmust.

Ma Európában a Palágyi által egyaránt elítélt két irányzat „pingpongozása” figyelhető meg. S ami különösen veszélyes, az nem a mindkét oldalon jelen lévő szélsőség, hanem az, hogy a centrum is e két irányzat között próbál meg lavírozni, köztes álláspontot elfoglalni. Ezzel szemben a herderi gondolatokat földéző Palágyi-féle koncepció nem valami „közép”, nem „közvetítés” a két ellentét között, hanem egy olyan harmadik, amely mint hamis dichotómián, túllép e kettőn. Ha az Európai Unió szervezete és ideológiája erre a herderi–palágyi koncepcióra épülne, minden bizonnyal nem veszítette volna el Angliát, és a kontinensen nem volna ilyen erős alapja az unióval szembeni székszisnek, illetve ellenérzésnek.

A magyar filozófus mindezzel kapcsolatban – különösen a Marx tanítását kritizáló tanulmányában – arra is fölhívja a figyelmet, hogy „nemzetköziség” valójában nincs: aki ezt hirdeti, tudatosan vagy anélkül, hogy tudna róla, a nagy nemzetek nacionalizmusának hirdetőjévé és szorgalmazójává válik. Pedig ő ak-

kor még nem tudhatta, hogy fél évszázaddal később Magyarország (elsősorban 1947 és 1956 között) a „nemzetköziség” eszméje jegyében az orosz nacionalizmus egyes tendenciáinak lesz alávetve. De nem nehéz belátni azt sem, hogy más relációban ugyanez a probléma jelenik meg akkor is, ha például földézzük: a magyar cukorrépa-termelők termékeit földolgozó magyar cukorgyárakat a magyar gazdaságpolitika az internacionális gazdasági szükségszerűségekre hivatkozva külföldi vállalkozásoknak adta el, aminek következtében *magyar cukorrépa-termelő* családok sokasága került nehéz helyzetbe.

Palágyi – különösen az európai gondolkodás válságát tárgyaló, az első világháború közepén született tanulmányában – szintén hangsúlyozottan érinti az európai identitás kérdését. Fölfogása szerint az együttműködés és az önzonosság politikai, gazdasági, jogi stb. mozzanatai a közös kultúrán és szellemiségen alapulnak, és így ha e szellemi-kulturális háttérrel elveszítjük, Európa megsemmisül. Bár ezt a koncepciót a szerves történelmi fejlődés némileg obskurus történelemfilozófiai keretében fejt ki, ez nem jelenti azt, hogy az ne volna megalapozott. Ha a mára gondolunk, akkor természetesen el kell ismernünk, hogy az európai muzulmán közösségek többsége békés, és nem hibáztatható a terrorista merényletekért. Viszont az európai politika a szíriai rendszernél nem kevésbé diktatórikus szaúd-arábiai hatalom szíriai bomlasztó tevékenységét bátorítva közvetve hozzájárult egy olyan társadalom szétveréséhez, mely kétezer éven át helyet adott a világ talán legrégebbi keresztény közösségeinek, és ezért felelősség terheli azért, hogy kétezer év után keresztényeket újra keresztre feszítenek hitükért. A szíriai társadalom szétverése pedig, ha nem is kizárólagos, de egyik oka az Európa ellen irányuló mai terrorizmusnak. A terrorizmusnál is nagyobb veszélyt jelentenek azonban Európa jövőjére nézve azok a törekvések, melyek a keresztnek mint szimbólumnak az európai közösségi térből való kitorlérésére irányulnak (mint amiképpen legutóbb ezt a Lidl áruház esetében láthattuk, ahol egyes görög eredetű termékek csomagolásán a Szent Anasztázia-templomot ábrázoló, az adott összefüggésben semmiféle vallásos utalást nem tartalmazó, hanem csupán Santorini szigetére utaló képekről kiretusálták a keresztet). Egy olyan „Európa”, ahol a kereszt a nyilvános térből eltüntetendő szimbólummá válik, és ahol a görög kultúra és filozófia megismerése már nem képezi az általános művelődés részét (mint amiképpen ez az utóbbi Magyarországon ma tendencia), már akkor sem lesz Európa, ha gazdaságilag virágozni fog. Mert a kereszt „kiretusálása” csupán az első lépés az európai értékrendszerről és az ezen alapuló jogrendszerrel való lemondás felé, amely azután hosszabb távon elvezethet a házasságot kötött muszlim nők öltözködésének és szabadságának törvényes korlátozásához, és a házasságtörő nők törvényes testi megfenyítéséhez. Jézus szavai – „az vesse rá az első követ, aki büntelen közületek” –, nem csak a hívőknek szólnak, s egy olyan világnak, ahol e szavak már nem érvényesek, immáron akkor sem lesz sok köze Európához, ha földrajzilag ugyanitt fog feküdni. Palágyi maga egyébként optimista: már a háború utáni Európára gondol, hisz abban, hogy létre fog jönni

a nemzetek közös Európája, és ennek érdekében hangsúlyozza az itteni nemzetek közös kulturális és szellemi eredetét. *Ezzel kapcsolatos szavai ma éppoly aktuálisak, mint akkor voltak.*

A magyar filozófus további fontos társadalomfilozófiai gondolata a *polgári keretek közötti baloldali szolidaritás*, mely talán ma még aktuálisabb, mint megírása idején volt. Hiszen ma Európa *keleti és nyugati részén egyaránt (keleten sokkal intenzívebben, mint nyugaton) igen* jelentős erők igyekeznek szétverni tudományosan bizonyított, kérlelhetetlen objektív gazdaságelméleti igazságoknak álcázott ideológiákra hivatkozva a jóléti társadalom és a társadalmi szolidaritás még megmaradt csíráit. Palágyi ezzel kapcsolatosan az általa *Lassalle* nevéhez kötött „igazi szocializmus” szükségességéről beszél, melynek koncepciója tartalmára tekintettel „polgári demokratikus baloldaliság”-ként jellemezhető. Úgy véljük, hogy ma a „forradalmi”, „lázadó” baloldalisággal szemben csak ez a polgári demokratikus – a keresztény elkötelezettségű szociális szolidaritást is magában foglaló – baloldaliság lehet az, amely egész Európa, de különösen a volt szocialista országok tekintetében kivezető utat mutathat azokból a társadalmi problémákból (így különösen a társadalom jelentős csoportjainak elszegényedéséből), amelyek, ha nem is kizárólagosan, de alapvetően az előbb jelzett közgazdasági tanok formájában föllépő ideológiák uralma miatt alakultak ki. S e „polgári baloldaliság” lehet csak az, amely a tömeges elnyomorodás láttán elkeseredő és erkölcsileg joggal fölháborodó értelmiségieket megmentheti attól, hogy a sehová nem vezető marxizmus csábító és ezért roppant veszélyes karmai ismét elragadják őket.

Ezen utóbbi szempont adja Palágyi látszólag csak történelmileg és teoretikusan érdekes Marx-kritikájának aktualitását: e kritika a „polgári baloldaliság” eszméjének alternatívájával együtt segítséget – sőt terápiát – kínál azok számára, akiknek fülében a jelen európai (vagy akár kifejezetten magyar) társadalmi állapotok miatti jogos fölháborodás nyomán már csengenek a marxizmus szírhangjai. Ami e Marx-kritika filozófiai értékeit és korlátait illeti, erről szintén célszerű volna itt rövid ismertetést adni, ám hely híján csak annyit tehetünk, hogy az érdeklődők számára e tekintetben a „Marx és tanítása Palágyi Menyhért szemüvegén keresztül és a »Gazdasági-Filozófiai Kéziratok«” című tanulmányunkra hivatkozunk. Annyit azonban megjegyzünk, hogy Palágyi egyáltalában nem tévedett, amikor a XX. század elején a marxizmus talajtalanná válásáról és ebből következő szükségzerű hanyatlásáról írt. A nyugati országokban ugyanis – eltekintve a vérrel és vassal létrehozott oroszországi hatalom által részben kívülről, részben az e hatalom által elbűvölt értelmiségiek által belülről támogatott KOMINTERN-pártok ideiglenes befolyásától – Palágyi előrejelzése közvetlenül teljesült. A marxizmusnak az a látszólagos fölvirágzása pedig, amely a Szovjetunióban, majd a volt szocialista országokban bekövetkezett, részben szintén „vérrel és vassal” került kikényszerítésre, részben a Marxra hivatkozó diktatórikus hatalom által elbűvölt értelmiségi csoportok és mozgalmak jellemzője volt, és a politikai „anyahatalom” összeomlása nyomán egyből szertefoszlott.

Ami a „Gazdasági-Filozófiai Kéziratok”-at illeti, azt a magyar filozófus természetesen nem ismerhette még, és ezért kritikájában Marx antropológiáját kétségen kívül leegyszerűsítve mutatja be: kettőjük emberképe nem oly ellentétes, mint amiképpen azt Palágyi véli. Ám a lényeg éppen az, hogy amíg Marx az embernek mint anyagi meghatározottságaihoz képest viszonylagosan szabad, alkotó, önmegvalósító lénynek fölfogása alapján az osztályharc, a polgári viszonyokat megszüntető forradalom és a kollektív termelés hirdetőjévé vált, addig Palágyi az emberi szabadságnak, a személy sokoldalú kibontakozásának és a szociális igazságosság megvalósíthatóságának megfelelő kereteit a modern polgáriasulásban, a demokratikus társadalmi berendezkedésben, az egymással békés együttműködésben és versengésben élő polgári nemzetállamok rendszerében látja.

Persze mindezt a „forradalmi oldalról” naivnak szokás minősíteni, ám ezzel szemben javasoljuk a német „munkásosztály” 1945 utáni kelet-németországi és a lényegében Lassalle (és Palágyi) elvei szerint működő Nyugat-Németországon belüli sorsát összevetni. S ennek kapcsán nem hivatkozhatunk arra, hogy a volt NDK nem marxista, hanem „leninista” alapokra épült, hiszen a magyar filozófus kritikájának éppen az ad különös jelentőséget, hogy az 1917 előtti átfogó Marx-kritikák egyike. Az 1917 utáni Marx-kritikákat már mind akaratlanul is befolyásolta valamiképpen a bolsevik hatalomátvétel, majd az ezt követő történelem élménye, és ebben az értelemben már nem tekinthetők teoretikusan „hiteles”-nek. Palágyit olvasva viszont aligha tagadhatjuk, hogy ő meglátott és „előre” tudott olyan valamit, amit mi csak az embermilliók életét tönkretévő véres események és a kelet-európai társadalmak fejlődését máig hatóan eltorzító elnyomó hatalmak működése nyomán tudunk. Helytelen volna ezért azon háborogni, hogy Palágyi Marxt az „osztálygyűlölet” apostolaként határozta meg, és arra hivatkozva, hogy az ilyen irányú „eltorzítást” csak Lenin vitte be a marxizmusba, Marx elméletét védelmezni. Hiszen Palágyi anélkül nyújtott ilyen jellemzést Marx tanításáról mint annak lényegi jegyéről, hogy bármit is tudott volna Leninről, és előre láthatta volna a tíz évvel későbbi eseményeket. Bár arra nem számított, hogy a marxizmus alapján működő hatalom jön létre – mint amiképpen ez elképzelése ellenére megtörtént –, kritikájából következik, hogy ha ez mégis bekövetkezne, akkor e hatalom a későbbi hírhedt jelszó jegyében az osztályellenséget nemcsak őrizni, hanem gyűlölni is fogja. És így történt. De igen kifejező és a XX. századi „forradalmi” marxistákra is találó a XIX. század első felében élő párizsi forradalmárok egzaltáltságáról, világmegváltó hitéről és a „misztikus megváltó forradalom” eszméjéről írt jellemzése, mint amiképpen az is, ahogyan megmutatja, hogy ez az utóbbi, *kifejezetten párizsi* eszme a hege-li történelemfilozófia és a feuerbach-i materializmus keretébe illesztve miképpen vált Marxnál *német történelemfilozófiai misztikává*.

Palágyi Marx-kritikájában szerepel egy igen megfontolandó történelemfilozófiai gondolat a francia forradalom kettős természetéről: eszerint e forrada-

lomban egyszerre volt jelen a társadalom bomlasztásának, valamint a polgári szabadságnak és a polgári eszméken alapuló modern nemzetállamok kialakulásának tendenciája, melyek közül az előbbinek Marx, az utóbbinak a modern polgári Európa az örököse. S Palágyi nem hagy kétséget afelől, hogy szerinte Európa pozitív jövője, társadalmi, szociális, gazdasági és tudományos haladása és gyarapodása csak akkor képzelhető el, ha az első tendenciával határozottan szakítva e másodikra építkeznek.

Ha az előbb azt írjuk, hogy Palágyi ismeretelméleti elképzeléseire alapozva perspektivikus volna egy modern megismeréstudományi kutatóintézetet létrehozni, társadalomfilozófiai nézeteire építve nem csupán ígéretesnek, hanem egyenesen szükségesnek is tűnik egy ilyen intézetet alapítani, mondjuk „*Palágyi Menyhért Európa-tudományi Intézet*” elnevezéssel. Ez az intézet azután az ő eszméire épülő tudományos eredményeit az európai tudományos és politikai gondolkodás szerves részévé tehetné, és ily módon közvetetten hozzájárulhatna az Európai Unió jövőjével kapcsolatos kulturális, politikai és jogi döntésekhez. De szintén volna aktualitása egy olyan történelmi-történelemfilozófiai kutatási programnak is, mely Palágyinak a francia forradalom kettős természetére vonatkozó nézete jegyében újragondolná az 1789 utáni európai történelmet, és kiemelné azt abból a mai napig fennálló dichotómiából, melynek egyik pólusa 1789-et a modernkori haladás és szabadság forrásának tekinti, és szellemiségében ma is követendőnek tartja, míg másika elsősorban a jakobinus diktatúra terrorját, a francia nemesség és a diktatúra ellen lázadó parasztok lemészárlását, a későbbi szovjetunióbeli rendszer előképét látja benne.

10. Palágyi mint metafizikus és ontológus

Láttuk, hogy Palágyi filozófiai munkásságának három nagy, középponti tematikája:

- i) a vitalista antropológia, mely magában foglalja érzékelés-, észlelés-, tudat- és fantáziaelméletét, valamint a művészi alkotásról alkotott elképzeléseit;
- ii) a tér és az idő új elmélete és a „világmechanika”;
- iii) a történelem- és társadalomfilozófia egyes kérdései (a nemzeti kérdés, a modern újkori társadalom fejlődése, a francia forradalom kettős természete, az európai identitás, a marxista és az „igazi” szocializmus ellentéte).

Annak ellenére, hogy e tárgykörök a filozófia különböző részdiszciplínáihoz tartoznak, Palágyi ezeket mindig a világ mint egész megértésének szempontjából, mint egy egységes világotológia meghatározó részeit tárgyalja. Ha részkérdéseket is vizsgál, filozófiája a világ egy olyan átfogó elméletére irányul, mely minden redukcionizmus nélkül egységes egészbe szintetizálja az élettelen természet rendjét a vitális és a szellemi világgal; a természeti kozmoszt az emberi egyénnel,

a tudományos s művészi alkotótevékenységgel és a társadalommal. Meggyőződése, hogy e kozmikus egység létezik, azaz hogy azt nem csupán az ember vetíti rá a világra, mint amiképpen az is, hogy a világon minden ugyanazon végső abszolútum megnyilvánulása. (Vö. *Az ész törvénye*, Budapest: Pátria 1896, különösen 42. oldal.) Ebben az értelemben Palágyi monista gondolkodó, célja egy idealista monista ontológia, amelyhez azonban szerinte csak az egész világot átható dualizmusnak, a létezők minden szférájában jelen lévő alapvető póluspároknek földérintésével és elméletük kidolgozásával lehet elérni. A póluspárok nélküli egyoldalú, sematikus monizmusokat és a pólusosságot félreértő, a póluspárok által alkotott egység fölött átsikló, csak az ellentétességet látó dualista fölfogásokat egyformán a filozófia tévútjainak tekinti, s ő maga a filozófiát a tévutak ezen hamis dichotómiájából szeretné kiszabadítani.⁷ Ugyanakkor nem Hegel követője: e póluspárok (a tér és az idő, az objektum és a szubjektum, a szellem és a természet, a szabadság és a szükségszerűség stb.) nála nem „fordulnak át” egymásba, egységük nem a „tagadás tagadása”-val jön létre – még akkor sem, ha vonatkozó fejtegetései kontextusukból kiszakítva, pusztán verbálisan tekintve olvashatóak hegeliánusan is.

A fentiek értelmében tehát Palágyi metafizikai gondolkodó, aki azonban az újkori metafizikusoktól eltérően a filozófiai kritikának alávetett, a filozófia kívánalmainak is megfelelő természettudomány eredményeire is alapozni kíván, egyfajta egységet teremtve ezáltal a természettudományos kutatás és a metafizika között. A relativitáselmélettel és az élet mechanikus-redukcionista fölfogásával kapcsolatos kritikája is e program része: ezek olyan elméletek szemében, melyek mind filozófiailag, mind természettudományosan tévutak, és mint ilyenek, minden sikerük és dicsőségük ellenére azt a válságba jutott empirista-impreszionista, anyagi szemléletű tudományt reprezentálják, melynek szellemisége egyformán rokon Madách falanszterének és eszkimójának szellemiségeivel. Palágyi hisz abban, hogy az ő filozófiája kiutat mutathat e válságból, és megalapozhatja az első lépéseket ahhoz, hogy a tudomány – az ő szavaival – visszatérjen Kopernikusz merész, szárnyaló, „égre tekintő” idealista tudományához. Meggyőződése, hogy a természet legfontosabb tulajdonságai a filozófia elvei alapján ismerhetők meg, és így a filozófia képes a konkrét természettudományok területén is lényegeset mondani. Kétségtelen, hogy ennek jegyében olykor megengedhetetlenül és szükségtelenül behatol a konkrét természettudományok területére, ám ez nem teszi semmissé gondolatokban és meglátásokban gazdag filozófiájának értékeit.

⁷ Csepregi Gábor találó szavaival: „azt a módot, amiképpen a filozófiai problémák sokaságához közelít, az egésze irányuló egyedi törekvés jellemzi, a kívánság, hogy a látszólagosan összeegyeztethetetlen és ellentétes valóságokat és dimenziókat átfogó totalitásba ötvözze...” Csepregi Gábor: *Melchior Palágyi's Theory of Imagination and its Significance for Philosophical Anthropology. Existentia. Volume XXI.* (2011) 119–131. o.; idézet helye: 131. o.

11. Zárszó: Miért szükséges ma Palágyit olvasni?

Láttuk, hogy Palágyi életműve számos vonatkozásban kifejezetten aktuális ma is, és három tárgyterületen kifejezetten ígéretes – sőt az Európai Unió jövője tekintetében, a nemzetek és az unió viszonyának, illetve az európai identitásnak témájában egyenesen kívánatos – volna Palágyi gondolataira komoly támogatással bíró kutatási programot alapozni. Persze nem vagyunk naivak: ismerve a mai magyar szellemi viszonyokat, kicsi az esélye, hogy erre valaha is sor kerüljön. Ám ha ez megvalósulna, és megfelelő összetételű, hosszabb távon jól finanszírozott kutatóközösségeket sikerülne létrehozni, azok szerencsés esetben a XXI. századi európai filozófiában jelentős iskolák megteremtőivé és hordozóivá válhatnának.

Azt írtuk, hogy nemcsak azért érdemes Palágyival együtt utaznunk az ő világmechanikájának némileg fantasztikus világában, mert egy ilyen utazás érdekes és izgalmas lehet, hanem mert onnan valós világunkra tekintve annak fizikáját is jobban megérthetjük. Ez általában is igaz: *Palágyi filozófiája kibillent bennünket a hétköznapi és a tudományos világ mindennapiságának természetességéből és megszokottságából*, ugyanúgy, mint a XX. század során standardizálódott nagy filozófiák valamikor friss, de mára olykor élettelené váló formuláiból, s *lehetővé teszi olyan kérdések, problémák meglátását, illetve olyan régi kérdések újrafogalmazását, amelyeket e megszokottság és standardizálódás egyébként elfed elölünk.*



BOGDANOV EDIT

MTA BTK Filozófiai Intézete

A magyar filozófiatörténet narratívái

OTKA-kutatócsoport

Fantázia és vitalitás

Palágyi Menyhért fantáziaelmélete

„Akármilyen sok irányba is ágaztak el az évtizedek során a kutatásaim, ha jól meggondolom mélyen legbelül csupán egy érdekelt, az emberi leleményesség és alkotóerő, ez azonban majdnem minden előfordulási formájában egyaránt.”

(Melchior Palágyi: *Naturphilosophische Vorlesungen*. Vorrede. 1924.)

Aki ma Palágyi Menyhértről (1859–1924) ír, annak először is arra a kézenfekvő kérdésre kell választ adnia, hogy egyáltalán miért is szükséges vele foglalkozni. Egy olyan gondolkodóval – filozófussal, irodalomtörténésszel és kritikussal, esztétával, szociológussal –, akit működése idején nem övezett osztatlan megbecsülés, életműve vitatott és nem kanonizált, s inkább csak fel-felvillanásszerűen él a magyar tudományos köztudatban.

Mégis vitathatatlan, hogy a XIX. század végének, XX. század elejének magyar szellemi életével foglalkozó kutatók minduntalan beleütköznek írásaiba. Minthogy azonban az életművet rendszerint egy adott tudományterület keretein belül vizsgálják, általában nemigen tudnak mit kezdeni vele. Palágyi diszciplínákon átívelő gondolkodása sokszor megütközést kelt, hiszen annak dekódolása rendkívül különböző utakra visz: matematikai, természettudományos ismereteit integrálja filozófiájába, filozófiáját beleírja irodalom- és művészetkritikájába, pszichológiáját irodalomtörténetébe és szociológiájába és így tovább, s mindezt többnyire részletező magyarázat nélkül teszi.

Jelen kötetben arra törekszünk, hogy Palágyi különböző tudományterületekhez tartozó írásainak együttes bemutatása révén érzékletessé tegyük gondolkodásának rendkívüli sokszínűségét és sokrétűségét, valamint a fentebb említett diszciplínák közötti átjárását. Kronológiai áttekintésben a kötetben megjelenő írások a következő alkotói korszakokba és témakörökbe tartoznak: korai írásai közül irodalomkritikai cikkeket és tudománypolitikai publicisztikát, korai pszichológiai tanulmányát (ezeket az 1880–90-es évekből), valamint a XX. szá-

zad fordulóján megjelent Madách Imre irodalmi monográfia részleteit közöljük. Második, legtermékenyebb alkotói korszakában (1901–1914) született írásai közül közöljük: téridőelméleti tanulmányát, részleteket ismeretkritikai könyvéből, német nyelven született két, a heidelbergi filozófiai kongresszuson tartott előadását, több észleléseleméleti írását a *Wahrnehmungslehre* kötetből, fantáziaelméletét, és a *Naturphilosophische Vorlesungen über die Grundprobleme des Bewusstseins und des Lebens* első kiadásához írt bevezetését, valamint részleteket a 14. (az 1924-es kiadásban a 15.) előadásból (utóbbiak magyar nyelven először most jelennek meg); még az ugyanehhez a korszakhoz tartozó szociológiai tanulmányait, továbbá Petőfi- és Székely-monográfiájának részleteit. A harmadik alkotói periódusból (1914 után) politikai és társadalompolitikai írásaiból és ún. világmechanikájának témakörébe tartozó írásaiból válogattunk, illetve a *Naturphilosophische Vorlesungen* második kiadásához írt előszavának fordítását (mely szintén először olvasható magyarul) közöljük.

Palágyi eredetisége, nyughatatlan szelleme, izgalmas és autonóm elméleti konstrukciói, németországi ismertsége és elismertsége, költői kifejezőmódja is olyan tények, amelyek miatt nem mondhatunk le arról, hogy behatóbban foglalkozunk vele. Olyan műveiben, mint a *Neue Theorie der Raumes und der Zeit* (A tér és az idő új elmélete, 1901), az *Ismerettan alapvetése* (1904), a *Naturphilosophische Vorlesungen* (Természetfilozófiai előadások, 1907), a *Theorie der Phantasie* (A fantázia elmélete, 1908), illetve olyan előadásaiban, mint pl. a *Diskontinuität des Bewusstseins* (A tudat diszkontinuitása, 1908) vagy a *Begründung des Vitalismus* (A vitalizmus megalapozása, 1908), melyek nevét – elsősorban német nyelvterületen – ismertté tették, igazi kreativitás és lenyűgöző erudíció rejlik.

Végül, de nem utolsó sorban, az utóbbi két évtizedben Palágyi fent említett „felvillanásai” egyre sűrűsödnek: egyre többen érdeklődnek az életmű iránt, és sokasodnak az életmű egyes területeit feldolgozó – magyar és idegen nyelvű – publikációk.

*

Az írásaiból válogatást nyújtó kötet jelen kísérőtanulmányának fő témája 1908-ban született fantáziaelmélete. Ez Palágyi egyik legoriginálisabb s talán legelőremutatóbb szellemi alkotása, mely érdeklődésre tarthat számot a kognitív pszichológia, a kortárs filozófiai fenomenológia, a filozófiai antropológia, a kommunikáció- és nyelvfilozófia, a képzőművészet-elmélet, valamint a magyar művészettörténeti, irodalomtörténeti és az esztétikatörténeti kutatások területén. S mivel e tanulmány az életmű számos egyéb írásához és témájához is kulcsot és kapcsolódási pontokat szolgáltat, ideálisnak tűnik arra, hogy általa átfogó betekintést nyerjünk Palágyi gondolkodásába.

A fantázia

A fantázia Palágyi érett filozófiájának (az 1901–1914 közötti időszak) egyik központi fogalma. Tanulmányt is szentel neki (*Theorie der Phantasie*, 1908), de természetfilozófiai előadásaiban is részletesen tárgyalja a fantazmák tanát (1908), valamint a *Wahrnehmungslehre* kötetben megjelent észleléselemleti írásaiban is foglalkozik ezzel a témával (közülük jelen kötetben is olvasható az *Érzet és valóság*, valamint a *Tér és idő*), végül centrális szereppel bír az ebben az időszakban, a fantáziatanulmány megírását követő években született művészeti monográfiáiban is (*Petőfi*, 1909; *Székely Bertalan és a festészet aestheticája*, 1910).

„A fantázia elmélete”, mely filozófiai, pszichológiai, azon belül észleléselemleti tanulmány, bizonyos szempontból az életmű csúcspontjának is tekinthető: a szerző ebben kristályosítja ki legizgalmasabb témájáról alkotott elméletét, több későbbi művében pedig ehhez nyúl vissza mint olyanhoz, amely általános alapját adja a fantáziáról alkotott elképzelésének.

A multifunkciós fantázia: a fantázia az észlelésnek, a tudományos megismerésnek és a művészi alkotófolyamatnak is legalapvetőbb folyamata

1908-as tanulmányában Palágyi mindenekelőtt azt állítja, hogy a fantáziának sokkal több területen van alapvető szerepe, mint ahogy azt általában vélik. Nem csak az esztétikában van jelentősége, ami a legelterjedtebb nézet; a fantázia fogalma nem szűkíthető le a művészi fantáziára, illetve a művészi alkotófolyamathoz köthető fantáziára.

Elutasítja azt a nézetet is, amely azt vallja, hogy a fantázia kizárólag a valótól eltérő szellemi körülmények között lép működésbe: meggyőződése szerint a fantázia nem csupán akkor működik, ha „az ember más szellemi körülmények közé kerül, mint amilyenekben pillanatnyilag a valóságban található”¹. (Itt elsősorban az álmodozásra, a jelen környezettől gondolatban való eltávolodásra, illetve az álomtevékenységre utal, de ilyenek lehetnek a transzállapotok, a hallucináció vagy a hipnotizáltság is.) *Valóságos helyzetünket magát* is csak a fantázia segítségével vagyunk képesek tudomásul venni – állítja –, vagyis a valóságot is a fantázia közvetíti számunkra, a *megismerés* is csak a fantázia révén lehetséges; a fantázia tana az ismeretelmélet területére tartozik. Ez az állítás a fantáziáról általánosságban alkotott képhez képest egy egészen új nézetet sugall.

Tovább részletezve a fantáziának ezt a megszokottól eltérő fogalmát, azt állítja, hogy a fantázia nélkül nem jönnének létre sem az elemi érzékelési folyamatok, és

¹ Palágyi Menyhért: A fantázia elmélete. Lásd a jelen kötetben, a 141. oldalon.

ennek nyomán az *érzéki észlelés*²; sem a magasabb szintű szellemi tevékenységek: a *tudományos megismerés*, illetve a *művészi alkotófolyamatok* sem. Kérdés mármost, hogy miként vesz részt a fantázia mindeme folyamatokban – egyszerre.

Palágyi a fantáziára mint a megismerésben, a tudományban és a művészetben egyaránt kulcsfontosságú jelenségre tekint. A fantázia a megismerő, a tudós és a művész fantáziája; elválaszthatatlan az egyes embertől, a megismerőtől, az alkotótól; az emberi természet lényegéhez tartozik tehát, s így antropológiai relevanciával bír.

Vitalizmus, vitalitás

Elméletének háttérében (neo)vitalista nézetei állnak. A fantázia Palágyi értelmezésében ugyanis vitális: *nem pszichikai vagy szellemi tényező, hanem az élethez, az életfolyamatokhoz tartozó. Az érzékelési és érzelmi folyamatokkal együtt a fantáziát is leválasztja a pszichikai, a szellemi, illetve a tudati folyamatokról, és vitális* – a vitálison belül pedig *animális, azaz lelki* – folyamatnak tekinti. E vitális-animális szféra sajátja a vitalitás, az étellel teliség, az animalitás, vagyis lelkesség, a folytonos zajlás, a folyamatban lét, egyes megjegyzései nyomán: az erő.³ A fantáziát a vitalitás legmagasabb rendű kifejeződésének tartja.

A vitális folyamatokhoz sorolja még a szervezet vegetatív rendszerét is, „tesünk alkotórészeinek saját életfolyamatait”, a „szövetek és szervek titokzatos saját életét”⁴, melyeket ugyancsak tudatidegen folyamatokként ír le, s melyek fiziológiai alapját szolgáltatják az életműködéseknek. A vitális szférán belül így tehát megkülönbözteti a *vitális-animális* és a *vitális-vegetatív* folyamatokat.

Fontos leszögezni, hogy Palágyi vitalizmusa nem egyoldalú vagy kizárólagos.⁵ Descartes „Cogitó”-ja *mellé* állítja a modern biológia „Vivó”-ját, mivel utóbbit „az élet bizonyossága” szolgáltatja számunkra ugyanolyan szilárd alaptalakként, mint ahogy azt a Cogito a szellemi tudományok esetében teszi⁶, azaz Palágyi az ember „szellemi természete” *mellett* hangsúlyozza „érzéki természete-

² Értsd: érzeteink észlelése. Palágyi az érzékelést nem szellemi, tudati, hanem kifejezetten *vitális* tevékenységnek tartja, az észlelést ezzel szemben viszont kifejezetten *szellemi, tudati* tevékenységnek tekinti. Az érzéki észlelés („*sinnliche Wahrnehmung*”) alatt azt érti, hogy az észlelés mint szellemi aktus az érzetekre irányul, azt ragadja meg.

³ Vitalista elméletét röviden A vitalizmus megalapozása (Begründung des Vitalismus) című előadásában fejtette ki 1908-ban, a heidelbergi filozófiai kongresszuson. Az előadás magyar fordítása jelen kötetben olvasható.

⁴ Palágyi Menyhért: *Természetfilozófiai előadások*. Bevezetés. Jelen kötet, 118. oldal.

⁵ Az antik vitalizmusról, illetve a XIX. század végének, XX. század elejének neovitalizmusáról – Hans Drieschról és Henri Bergsonról – lásd jelen kötetben Székely László bevezető tanulmányát.

⁶ Palágyi Menyhért: *Természetfilozófiai előadások*. Bevezetés. Jelen kötet, 118. oldal.

tét” egy *monista* filozófia célkitűzésével. A szellemit a tudati tevékenységgel azonosítja, az érzéket pedig vitális folyamatnak tekinti. A filozófia feladatát az „élő önmegismerés” megteremtésében látja.

Vitalista szemszögből ugyan bírálja, de nem utasítja el a mechanisztikus gondolkodást, amely az életfolyamatokat fizikai-kémiai folyamatokra vezeti vissza; a vitalista és mechanisztikus kutatás egyenértékűségét, együttműködésüket kéri számon egy *monista* filozófia kialakításának céljával.

A fentieknél már jóval hevesebben támadja viszont a pszichikai fogalmát, mely utóbbit az újkori filozófia és pszichológia végletes tévútjaként és zsákutcába jutásaként értékeli. Mivel az angol szenzualizmus (Locke, Berkeley, Hume) az érzeteket nem életfolyamatokként, hanem pszichikai tényekként gondolta el, így – véleménye szerint – az élet fogalma felcserélődött a pszichikai fogalmával, aminek az lett a káros következménye, hogy e fogalomzavarban tisztázatlanná vált az élet és a szellem viszonya.

Bár kiforrott vitalista koncepcióját, az érzéki-vitális-animálisnak a pszichikai-ról való leválasztását, és a tudattól-szellemtől való megkülönböztetését, illetve a fizikai-mechanikusra való visszavezethetlenségét először természetfilozófiai előadásában fejti ki, ám vitalista beállítódása már az 1904-ben megjelent ismeretelméleti írásában, az *Ismerettan alapvetésében* is egyértelmű, amennyiben már itt is összeköti a megismerést az életfolyamatokkal, kijelentve, hogy minden megismerésünk életjelenségeken alapul.⁷

A tapintó- és látófantázia

Ám visszatérve a tanulmányhoz, a fantázia valódi mibenlétét Palágyi szerint a fent már említett berögződések, gondolkodásbeli megszokások eltakarják előlünk, s az is ezen utóbbiak közé tartozik, hogy az emberek a fantáziát *képi* módon gondolják el. Ő elhatárolódik az imaginatív szemlélettől, a fantáziát nem engedi leszűkíteni a gondolatban történő képalkotásra – amit egyébként látófantáziának nevez –, hanem a *többi érzékre is*, a hallásra és a tapintásra is támaszkodó vitális/animális tevékenységként ragadja azt meg. Első lépésben tehát a fantáziatevékenységet összeköti az érzékekkel (a képi fantáziát a látással), másodikban pedig kibővíti a fantáziának alapot adó érzékek körét a tapintással és a hallással. (E három érzéknél többet nem említ, a hallást pedig ugyan említi, de nemigen tárgyalja.)

Azt, hogy nem csupán látó (képi) fantáziánk van, azzal az érveléssel támasztja alá, hogy egy vakon született személynek is van fantáziája, ő is képes elképzelni formákat és alakokat – annak ellenére, hogy nem lát. Hogyan történik ez? Palá-

⁷ Az *ismerettan alapvetése*. Budapest: 1904, 17. fejezet: Az ismerettan és az élettan kapcsolata. E fejezet a jelen kötetben is olvasható.

gyi fantáziatanában egy forma körvonalait a vak „kezének *képzelt tapintó mozdulataival*” (kiem. tőlem), azaz *tapintófantáziájával* gondolja el.⁸

A fantázia tehát nem kizárólag optikai-imaginatív módon működik, nem csak képekben manifesztálódik, s a látás érzéke sem kitüntetett a fantázia vonatkozásában, hanem ez utóbbi a többi érzék működésén is alapul. Ebből az következne, hogy a többi érzék ugyanúgy képezheti alapját a fantáziának. Elvileg. De mégsem ugyanúgy: Palágyi kiemelt jelentőséget tulajdonít ugyanis a *tapintófantáziának*.

A tapintóképzeletet egyenesen a fantáziatevékenység „alapanyagá”-nak tekintik, e nélkül szerinte egyáltalán nem létezne a fantázia. Arra, hogy miért bír ilyen kitüntetett jelentőséggel a tapintás érzéke, illetve az azon alapuló tapintófantázia, a következő érveket szolgáltatja: 1. egyedül a tapintóképzelet képes önálló, autonóm működésre. A vak ember tér- és alakképzelete kizárólag tapintófantáziáján alapul, ebből adódik, hogy egy formát anélkül is el tud képzelni, hogy látófantáziája működésbe lépne – hiszen nemcsak a látás képességétől, de az ehhez kapcsolódó fantáziarésztől is meg van fosztva, ami azt jelenti, hogy nincs képzelete a látott világról. 2. A tapintóészlelés és -képzelet mindenki számára adott. Mert míg olyan ember van, akinek nincs látása, de olyan nem létezik, aki a tapintás érzékétől lenne megfosztva. Illetve amennyiben mégis elképzelünk egy ilyen lényt, az nem tudná értelmezni a térben elrendezett világot, mert pl. nem tudna megkülönböztetni egy testet annak tükörképétől. 3. Annak számára, aki nem lát, az anyagi világ valóságát is a tapintóészlelés adja tudtul. 4. A tapintásban magában mintegy bennefoglaltatik a látás is – erről később még lesz szó.

Azzal, hogy a tapintóérzék a többi fölé emeli, szembehelyezkedik a modern lélektannal, így pl. Wundttal, amely – illetve aki – az érzékelés összes fajtáját egyenértékű elemi pszichikai elemekre bontja, anélkül hogy hierarchizálná ezeket. Ezzel szemben ő hangsúlyozza, hogy a tapintóészlelés „előfeltétele a látó-

⁸ Az érzékelés ideáinak egy vakon született személy percepcióján való vizsgálata a szenzualista filozófia jellegzetes munkamódszere. Locke az *Értekezés az emberi értelemről* című művében (Budapest: Osiris, 2003, 153. o.) vagy Berkeley *A látásnak egy új elméletéről* című írásában (Budapest: Gondolat, 1985, 104. és 111. o.) szintén a vak ember észlelését elemzi. A hivatkozott szöveghelyeken mindkét filozófus azt mérlegeli a látás érzékétől megfosztott személy esetén, hogy a tapintás és látás ideái azonosak-e, s mindketten arra a belátásra jutnak, hogy a tapintásból nyert ideát nem feleltethetjük meg a látásból nyertével és fordítva. Condillac az érzetokről írt értekezésében – *Értekezés az érzetokről* (1754). Budapest: Magyar Helikon, 1976. – mintegy totalizálja az érzékektől való megfosztottságot, amikor egy fiktív lényt – egy szobrot – tételez, amelyet egyenként ruház fel az egyes érzékekkel. Bár Palágyi sokszor heves kritikával illeti a szenzualista filozófiát, észleléseleméleten alapuló fantázialeméletének egyik központi motívumát, a tapintófantáziát, szintén a vak személy érzékelési specifikumából bontja ki, vagyis e tekintetben a szenzualista filozófiai hagyomány folytatójának bizonyul.

észlelés fejlődésének” és hogy a képzelet más fajtáihoz képest is elsőbbséget élvez a tapintófantázia.

(Amikor Palágyi itt a tapintóképzelet elsőbbségét említi a képzelet más fajtaival szemben, akkor alakok, formák, tárgyak elképzelésére gondol. Bár a képi fantáziafelfogás egyoldalúságának bírálatakor általánosságban említi az érzékeken alapuló fantáziák létét, de a vakon született ember esetének taglalása során mégis csak a tapintófantázia tárgyalására szorítkozik, holott egy vakon született ember sem csupán a tapintás érzékével igazodik el a világban, hiszen egyedül a látás érzékétől van megfosztva. Palágyi tehát a vakon születettek fantáziájának elemzése során voltaképpen a tárgy- vagy *formaérzékelést* és az ehhez kapcsolódó *formafantáziát* taglalja.)

Fantáziatanulmányában a tapintóképzeletet szoros összefüggésbe hozza a képzőművészeti alkotótevékenységgel, illetve érzékekkel is, s a tapintóképzeletet *rajzolás*on alapuló *képzelet*nek is nevezi; a tapintóképzelet fejlettségét és a rajzolás, modellálás gyakorlatát pedig ok-okozati összefüggésben láttatja. Az, hogy a tapintófantázia némelyeknél elcsökevényesedik, véleménye szerint annak köszönhető – azon túl, hogy a látófantázia a látóknál általában túlburjánzik –, hogy ezek az emberek nem tudnak rajzolni, valamint egyéb képzőművészeti tevékenységet sem folytatnak. A képzőművészeti affinitással bíró ember a látott dolgokat „felfokozott tapintóképzelettel” kíséri, mondja (ugyanígy a hétköznapi emberek látóbenyomásait is a képzeletben tapintó vagy rajzoló mozzulatok kísérik), amely „kényszeríti őt, hogy képzeletben felvázolja vagy modellálja a figyelmét lekötő jelenségeket”.

A fantázia tapintó volta már eleve ennek a fantáziamódnak az aktivitására utal – a képzelt tapintás esetén a tapintófantázia többnyire reprodukál egy alakot, formát –, de amikor Palágyi a *tapintófantáziát rajzolófantáziának* nevezi, akkor egy még aktívabb, kreatív, vagyis *a tapintófantázia produktív jellegét* helyezi előtérbe.

A tapintófantázia a Székely Bertalan-monográfiában

A tapintóképzelet és a vele ok-okozati összefüggésben álló képzőművészeti érzék a – fantáziatanulmánynál két évvel később született – Székely Bertalan-monográfiában bukkan fel újra.⁹ Érdekes módon azonban a tapintóképzelet felfokozottsága vagy elsősége a monográfiában már nem úgy jelenik meg, mint ami általánosságban jellemzi a képzőművészeti alkotótevékenységet, hanem első-

⁹ A monográfiát Palágyi 1910-ben írta, két évvel a fantáziateória megírását követően. Előkészítő munkálatait azonban már 1901-ben megkezdte, ekkoriban járt el Székely Bertalanhoz, ahol a festőművésszel hosszas beszélgetéseket folytattak a képzőművészetről, valamint a festőművész alkotómunkájának folyamatáról.

sorban a szobrász, illetve a szobrászat sajátjaként; a monográfiában a plasztikai mű megalkotása esetében a látóképzeletnek a kiegészítő szerep jut. A kvalitásos festőművész pedig a festői nagy látótehetségről ismerhető fel: tehát a festészetben (mégis) a *látóképzeleté* a vezető szerep, s a tapintófantázia itt csupán ellenőri, támogató, kritikusi szerepet játszik – mindamellett a tapintófantázia e támogató, kritikusi szerepe – ahogy Palágyi hozzáteszi – kiemelkedően fontos, mert e nélkül a festőművész műve „légiesen imbolygóvá, anyagtalanná, hazuggá”¹⁰ válna. Palágyi a Székely-monográfiában is kifejti – ahogy azt már a fantáziaelméletében is tette –, mennyire fontos az, hogy egyik fantázia típus se hatalmasodjon el a másik felett, hanem maradjon meg kiegészítő tevékenysége, mert egyébként fennáll a veszélye annak, hogy a látóképzelet – a képzelet hétköznapi működésének módján – eluralkodik a tapintóképzelet rovására.

A könyvben hangsúlyozza, hogy a képzőművészet tudományos esztétikájának elsősorban a festészet és a plasztika egymáshoz való viszonyát kell felfejtenie. A festészetnek és plasztikának ezt az egyszerre szoros, „ikertestvéri”, de mégis ellenkező érzékelési adottságon és ellentétes fantáziaműködésen alapuló viszonyrendszerét Palágyi a Székely-monográfiában sarkias ellentétességnek nevezi.¹¹

A sarkias ellentétesség a költészet és a festészet viszonyában szintén fennáll, ez esetben szerinte a két művészeti ág tér- és időbeli megkötöttsége ellentétes: a költői komponálás legnagyobb problémáját abban látja, hogyan állítsa meg az időt, hogy a térben egyszerre jelen lévőt – a teret – meg tudja jeleníteni, míg a festészet legnagyobb nehézsége, hogyan tudja folyósítani a teret, hogy az időbeliséget érzékeltesse – vagy ahogy ő fogalmaz, az időbelit úgy előadni, hogy az egy térbeli keresztmetszetbe beleférjen (festészeti dramaturgia). A tér „folyósítását”, a „tér és idő keresztmetszete” fogalmait Palágyi tér-idő elméletéből (1901) származtatja át képzőművészet elméletébe.

A sarkias ellentétesség fogalma Palágyi poláris, mindazonáltal monista, az ellentétek egységét vagy korrelációját valló gondolkodását reprezentálja. A művészeti ágaknak e „sarkias ellentétesség”-ben – ugyanezen elv alapján – szintén egységük, egymást kiegészítő voltak nyilvánul meg. Antropológiájában ez a sarkias ellentét a minden emberi tehetség alapjául szolgáló tárgy- és öntudat ellentétességében, a tudat polarításában jelenik meg.¹²

¹⁰ Palágyi Menyhért: *Székely Bertalan és a festészet esztetikája*. Budapest: 1910, 28. o.

¹¹ A konkrét művészi tevékenység során festészet és plasztika szoros kapcsolatát, a festészetnek a szobrászat általi ellenőrzése elvét Palágyi Székely művészi gyakorlatából vette.

¹² Vö. *Naturphilosophische Vorlesungen*. Vorrede. 1924. (Az előszó fordítása jelen kötetben olvasható.)

(A plasztika és festészet sarkias ellentétességét, azon belül a két művészeti ág viszonyrendszerét a Székely-monográfiában Palágyi még tovább differenciálja – erről a látó személy észlelésének tárgyalásakor lesz még szó.)

Palágyi Székely művészetének elemzése apropóján a „festészet esztétikájá”-nak megalkotására törekszik.¹³ Ez az esztétika szintén vitalista filozófiája alapjain áll: a festészetet és szobrászatot szellemi aspektusa mellett elsősorban „anyagias technikája”, „érzékies élete” jellemzi, ezek választják el áthidalhatatlanul a költészettől, amelyek miatt Palágyi ezek fiziológiai vizsgálatát is indokoltnak tartja. A festőművész munkáját a festészet e materiális vonatkozása okán sokkal inkább a biológus bűvármunkájához tartja hasonlóknak, mint a költő alkotótevékenységéhez. A pszichológia és az idegélettan pedig a művész alkotótevékenységének alapul szolgáló érzéki, lelki és vegetatív folyamatok miatt szükséges. Egyúttal azt is állítja, hogy „A költemény, festmény és a szobormű a költő, festő, illetve szobrász *lelkéből* születik, és ha meg akarjuk érteni, hogy a művészetek miben különböznek és rokonúlnak, akkor a költő, festő és szobrász *alkotó phantáziájának különbségébe és rokonulásába* kell mélyebben belétekin-tenünk”¹⁴ (kiemelés – B. E.).

A Palágyi képzőművészet-elméletének teret adó Székely Bertalan-monográfia fenti elemeiből összeáll vitalista filozófiai koncepciója: a képzőművészet érzékies, a képzőművész alkotótevékenységében a fixálás okán a biológia tudománya jelenik meg; a művész – festő, szobrász, költő – *lelkéből* születő mű (animális elem); a képzőművész fantáziájának kiemelkedő szerepe az alkotótevékenységben (vitális elem); az ezeknek alapul szolgáló fiziológiai folyamatok a vegetatív, idegélettani elemet képviselik (vegetatív elem)¹⁵; végül a szellemi rész – hiszen az életfolyamat mindig csak a szellemivel teljes –, a festészeti műalkotás esetén a kompozíció.

¹³ Palágyi képzőművészeti esztétikájának részletes tárgyalását lásd Palágyi Székely-monográfiájának elemzése keretében: Bogdanov Edit: Művészetelméleti gondolatok befogadása és kreatív átalakítása Palágyi Menyhért filozófájában. Palágyi képzőművészeti esztétikája. In Békés Vera (szerk.): *A kreativitás mintázatai (Recepció és kreativitás)*. Budapest: 2004.

¹⁴ Palágyi Menyhért: *Székely Bertalan és a festészet esztétikája*. Budapest: 1910, 19. o.

¹⁵ A „vegetatív” vagy „animális” egyúttal mindig vitális is: ti. mindkettő a vitális szférába tartozik.

A Petőfi-monográfia

Maradva a művészi alkotó fantáziájánál, vessünk egy pillantást Palágyi tekintetével egy nagy költőnk alkotó fantáziájára, Petőfi Sándoréra.

Palágyi a Petőfi-monográfiába is belecsempészi vitalista koncepcióját és fantáziaelméletét, s az ihlet rejtélye fiziológiai megvilágításának szükségességéről beszél. Ezúttal is a lélektan és a biológia kerülnek fókuszba mint olyan tudományok, melyek együttesen alkalmasak arra, hogy felfejtsék az ihlet (fantázia) működését a művész szellemi életének és idegrendszerének összefüggéseiben. (Petőfi könyvében a fantázia helyett túlnyomórészt az „ihlet” kifejezést használja.) Ezúttal a művészi *egyéniség* rejtélyét iparkodik elsősorban megfejteni az ihletett állapot egyéni jellege nyomán.

Petőfi esetében a lírai és a színészi ihlet (fantázia) együttes működéséről, egybeolvadásáról van szó – mint mondja –, ez mindenki mástól megkülönbözteti a költőt, valószínűleg azért is, mert Petőfi egyúttal a művészi individualizmus zászlóvivője. Palágyi Petőfi különleges tehetségét különleges ihletéből (különleges költői fantáziájából) eredezteti, amely nem mindennapi kedélyalkatából táplálkozott, s legszembeűnőbb vonása a viharos hangulatváltozás. A költőnek ez a hangulati csapongást követő ihlete teszi lehetővé, hogy verseiben képes megörökíteni a gyors hangulati átmenetet – akár egy versen belül is. A költőnek e csapongó ihletét, „mely különmemű hangulatokon köröszkül szökelve törekszik magasabb hangulati egységet létrehozni”, *dinamikus ihletnek* nevezte el Palágyi. A költő fantáziájának ez a különleges volta – „páratlan fantáziája”, „föllázadt képzelme”, „a képzelőtehetség óriása” – hatalmas jelentőséggel bír Petőfi költészete számára: voltaképpen ezen nyugszik.¹⁶ Egyetlen dolog hiányzik belőle – mint írja: a nyugalom.¹⁷

A Petőfi-monográfiában Palágyi elsősorban nem arra törekszik, hogy kidolgozza és megformulálja a művészi áganként eltérő alkotófantáziát, ahogy azt a Székely-monográfiában teszi, inkább az alkotó individuum egyénenként eltérő alkotófantáziájára koncentrál.

Ezt az individuális tehetséget, a zsenit fantáziatanulmányában a Petőfiéhez hasonló csapongó, dinamikus fantáziájú személyben látja megtestesülni. E csapongásnak a fantáziatanulmányban az „ingázás” feleltethető meg: a Petőfi-monográfiában foglaltak szerint a költő hangulatok között csapongó kedélyét di-

¹⁶ Palágyi Menyhért: *Petőfi*. Budapest: 1909, 36, 62, 62, 102. oldalak.

¹⁷ Margócsy István a Petőfiről szóló irodalomkritikai feldolgozások körében említi Palágyi Petőfi-monográfiáját, s figyel fel a Palágyi szerint Petőfi kötészetét leginkább jellemző „csapongó” és „dinamikus” képzeletre. Margócsy István: *Petőfi Sándor – kísérlet*. Budapest: Korona Kiadó, 1999, 78. o.; Kovács Béla Lóránt szintén tárgyalja *Képzelet és ihlet* című tanulmányában Palágyi „dinamikus” és „csapongó” ihlet-fogalmát. Vö. Kovács Béla Lóránt, 2007.

namikus ihlete követi, a fantáziatanulmányban a képzelet az érzetek, érzések és affektusok hatására a jelenvaló, illetve a jelen nem lévő között ingázik. Valamennyire mindenkinek ingázik a fantáziája, de minél nagyobb az amplitúdója ennek az önkéntelen ingázásnak, „minél hatalmasabb az élet hullámverése a jelenvaló és a jelen nem lévő partjai között”¹⁸, annál nagyobb tehetség rejlik az ilyen fantáziájú egyénben – állapítja meg.

Palágyi a költői és festői képzelet szembeállításánál példaként a Székely-monográfiában is felhossa Petőfi – ezúttal – „vulkanikus” kedélyét. Ebben az esetben nem a költői és festői ábrázolás tér és idő vonatkozásai kerülnek terítékre, hanem a festő érzékies és a költő irodalmi képzelete. Palágyi arról beszél, hogy nagyon helytelen a kettő összecserélése. Tévúton jár az a festő, aki irodalmi képzelettel fest, és fordítva, a költő, aki érzékies képzelettel ír (ilyenek lennének a naturalisták).

Ez az irodalmi képzelet, ahogy másként nevezi, *diszkurzív képzelet*, az emberi beszédet kísérő automatikus képzeletbeli illusztrációkból áll. Palágyi állítása, hogy amint kimondjuk a szavakat, azokat képzeletben futólag sematikus rajzokkal illusztráljuk. Ezek a képzeletbeli szó- és beszédillusztrációk vonalások, mert csupán csökevényes képzelte mozdulatokból állnak. Mivel az írónak és a költőnek a fantáziája az alkotás során ilyen vonalás képzeletbeli illusztrációhoz kötődik, ezért az ilyen képzeleti forma teljesen használhatatlan a festő számára. Palágyi megengedi, hogy a költő lelke szárnyaló legyen, Petőfi esetében „vulkanikus”, mindazonáltal mégis a diszkurzív képzelet működik nála, hiszen képzelete a beszédhez, a nyelvhez, így a sematikus rajzokból álló diszkurzív képzelethez kötött. A diszkurzív képzelet csökevényes illusztrációit fantáziatanulmányában Palágyi *fantáziaillusztrációknak* nevezi, ugyanezt a *Naturphilosophische Vorlesungenben* a *sematikus*, illetve a *szimbolikus fantázia* fogalmán belül értelmezi. (Ezt lásd lejjebb külön fejezetben.)

A látók fantáziája

A tapintófantázia vizsgálata során eddig kizárólag a vakon született ember egyszerű vagy autonóm érzékelésére és fantáziájára koncentráltunk. Azzal eddig még nem foglalkoztunk, hogy a látók fantáziája – ami pedig a sokkal hétköznapibb eset – viszont összetett, hiszen a látók nem képesek arra, hogy kizárólag a tapintófantáziájukat működtessék, ők a képzeletben létrehozott alakokat szemlélik is: a látó embernek a látó- és tapintófantáziája összefonódik egymással – állítja Palágyi.

¹⁸ Palágyi Menyhért: A fantázia elmélete. Lásd jelen kötet, 166. o.

Figyelmének fókuszában mindazonáltal a látó személyek fantáziájának elemzése során is a tapintófantázia áll: „... a látók kétféleképpen képzelhetik el a térbeli alakokat: egyrészt úgy, hogy képzelt mozdulatokkal mintegy a levegőben felrajzolják ezen alakokat [tapintófantázia – B. E.], másrészt pedig úgy, hogy képzeletben tekintetükkel végigjárják ezen formák körvonalait [látófantázia – B. E.]”¹⁹ Vagyis vagy tapintófantáziánkkal felrajzoljuk az alakot, vagy tekintetünkkel körüljárjuk az alakot – utóbbi esetben tulajdonképpen ugyanazt téve, mint az előbbiben, csak ezúttal nem a kezünkkel, hanem a szemünkkel – *a látófantáziát így a szem tapintómozgásaként írja le Palágyi, a látásba is involválva a tapintást.*

Palágyi fantáziaelméletének kialakítására minden bizonnyal hatást gyakorolt Adolf Hildebrand szobrász teoretikus műve, a *Das Form in der Bildenden Kunst* (1893), amely feltételezhetően Székely Bertalan közvetítésével jutott el Palágyihoz – erre az írásra a Székely-monográfiában hivatkozik is. A szobrász Hildebrand Palágyival rokon gondolatmenettel és fogalmi apparátussal tárgyalta a művészet, a művészi alkotás kérdéseit. Hildebrand is a forma problémáját helyezte fókuszba, központi szerepet játszik nála is az alkotófolyamat vizsgálata, vizsgálódásainak kiindulópontja pedig a percepció szerepe a képzőművészeti alkotásban. Ez a szintén észleléselméleten alapuló képzőművészet-elméleti munka a tapintás és látás szerepét hangsúlyozza a képzőművészetben, az alkotófolyamatban, s szintén megállapítja a festészet és plasztika kölcsönös viszonyosságát.

Hildebrand felfogása szerint egy tárgy formájáról való tapasztalatunk (a formalítás) mindig letapogatás révén jön létre, legyen ez akár a kéz, akár a szem tapintó mozgása. A látási tevékenység vizsgálatában két végletet állapít meg – ezeket „tisztá látási tevékenységnek” nevezi –, melyek között található a köztes észlelési módok: ezekben látási benyomások és mozgásképzetek keverednek egymással.²⁰

Ezzel analóg módon Palágyi is úgy írja le elméletében a látás folyamatát, miszerint látóbenyomásainkat képzelt tapintó mozdulatok követik: „Képzeletünkben mindig végigkísérjük a látottakat valamilyen, a képzeletünkben véghezvitt, rajzolva vagy tapintva utánzó mozdulatokkal.”²¹

¹⁹ Palágyi Menyhért: A fantázia elmélete. Jelen kötet, 142. o.

²⁰ Hildebrand és Palágyi képzőművészeti elméleteinek kapcsolatáról lásd bővebben: Bogdanov Edit: Budapest: 2004, 114–118, 120–122. o.

²¹ Palágyi Menyhért: A fantázia elmélete. Lásd jelen kötet, 143. o.

Virtuális mozgás – direkt és inverz képzelet – diszkontinuus tudat

A fantázia azonfelül, hogy az érzékeken alapul (szenzoros), hogy alapját a tapintófantázia képezi, hogy alakokat, formákat, látványt reprodukál és hoz létre (megalkot), valamint képzelt tapintó vagy rajzoló mozdulatokkal működik, egy további vonatkozásában virtuális mozgástevékenység (motoros) is: „Fantáziatévénységünk alapját az a képességünk alkotja, melynek révén képzeletünkben mozdulatokat – más szóval *virtuális mozdulatokat* – viszünk véghez.”²² Palágyi „virtuális mozgás”-át Arnold Gehlen *mozgásfantáziaként* említi.²³

A fantázia mozgásos természetével, mozgékonyásával Palágyi túllép a formafantázián, és eljut egészen a fantázia röptéig: azokig az állapotokig, amikor a képzelő lelkileg másutt időzik, mint ahol fizikailag tartózkodik; ahogy ő fogalmaz: „Párját ritkító csodáról van szó, amikor az élet – anélkül, hogy elmozdulna a helyéről – úgy tud viselkedni, mintha a tér vagy az idő egy másik pontjára szökött volna. Az életfolyamatnak ezt az elmozdulását arról a tér- és időbeli helyéről, ahol a valóságban található, fantáziafolyamatnak nevezzük.”²⁴

A képzelet mozgásossága, a *virtuális mozgások* teremtik meg Palágyinál a lehetőségét az ember valamiféle szabadságának, az életfolyamatnak (a vitális-animális létnek) a valóságtól való eltávolodását: az életfolyamat a fantázia révén – mint mondja – „*megszabadul*” a környezet bilincseitől, ezt ahhoz hasonlítja, amikor egy test a többi test közegéből „*kiszabadul*”. „*Elmozdul*” a helyéről, ahol fizikailag van, mintha „*megszökött*” volna. A virtuális mozgások révén az életfolyamatnak a valóságtól való „*önmegszabadítása*” történik.

A virtuális mozgás, mint ahogy ezt maga a kifejezés is tolmácsolja: képzeletben végrehajtott mozdulat vagy mozdulatok. Ez sokféle lehet. Csak egy példa, amikor felismerjük a helyet, ahol bőrünket valami/valaki megérintette. Ekkor virtuálisan egy olyan mozdulatot teszünk, ami arra a bizonyos pontra irányul. (Ez a lokalizáló mozdulat egy valós mozdulatba is átfordítható.) A virtuális mozdulat irányt adhat a valós mozgásnak. Ugyanezek a virtuális mozdulatok teszik lehetővé, hogy egy testet a tér egy adott pontján észleljünk: ekkor képzeletben arra a helyre mutatunk, ahol a test van. De akkor is virtuális mozdulatokat végzünk – így Palágyi –, amikor kimondunk egy szót, pl. háromszög vagy

²² Palágyi Menyhért: A fantázia elmélete. Lásd jelen kötet, 146. o.

²³ Vö. Arnold Gehlen: *Az ember*. Budapest: Gondolat, 1976, 254–260. o.

²⁴ Palágyi Menyhért: A fantázia elmélete. Lásd jelen kötet, 161. o. Gehlen olvasatában Palágyi e passzusában megfogalmazott képesség értelme, „hogy egy láncszem legyen a világra nyitott, a fennálló megváltoztatására utalt ember létfeltételeinek sorában”. Gehlen nagyon jelentősnek tartja Palágyi e leleményét, azt, hogy a fantáziát olyan képességnek írja le, mellyel magunkat, illetve a velünk egy kommunikatív rendszerben lévőket más helyzetekbe visszük át, mint amiben éppen vagyunk. (*Az ember*. 261. és 260. o.)

szikla. Ekkor csökevényes virtuális mozdulatokkal „illusztráljuk” szavainkat – a fentebb már említett *fantáziaillusztrációk*kal. E szavakat kísérő fantáziaillusztrációk fogalmilag megfelelnek a Székely-monográfiában szereplő *diszkurzív képzeletnek*, és – ahogy az már említésre került – a *Naturphilosophische Vorlesungenben* pedig a *sematikus* vagy *szimbolikus fantázia* tárgykörébe tartozik. (Lásd lejjebb külön fejezetben!)

A fantáziaélet alapját képezi a képességünk, hogy képzeletben mozdulatokat hajtunk végre – mondja Palágyi.

A „fantáziaélet alapanyaga” kifejezés egyszer már szerepelt a fantáziatanulmányban – a tapintófantáziára vonatkozóan. A (szenzoros) tapintófantázia után, ezúttal a (motoros) virtuális mozgást is a fantáziaműködésnek alapul szolgáló folyamatként nevezi meg a szerző. A tanulmány egy pontján pedig párhuzamba állítja a képzeletet és a mozgást: ami az egyik a vitalitás területén, az a másik a mechanikus világban – jelenti ki –, a képzelet a mozgás vitális analogonja.

Az élet elmozdulásának jelenségét a képzelet egy újabb rendszerezésével, a *direkt* és *inverz fantázia* kettős fogalmával, valamint intermittáló működésével magyarázza. A direkt fantázia a tudatot a jelenvalóhoz kapcsolja (jelenlét), az inverz fantázia révén pedig eltávolít a jelenvalótól (távollét). Előbbi által a jelenvaló tárul fel, de képzeletünk hosszú távon képtelen a jelenléténél időzni, akarunk ellenére elhagyja a reális terrénumát, a múlt, az álom vagy a jövő fantáziaképeiért – mondja Palágyi. A jelenvalót a reális világ érzetei keltik fel, míg a nem jelenvaló világába az érzelmi, hangulati hullámzások, affektusok vonnak magukkal minket, hogy aztán a jelenvaló érzetei ismét a jelenhez térítsenek vissza. Fantáziánk a direkt és inverz képzelet uralma között Palágyi szerint akaratlanul ingázik. Ezt az ide-oda pendlizést egy bonyolult és nyommonkövethetetlen hullámzáshoz hasonlítja. Az inverz és direkt fantázia működésének hullámjáték-modellje egyértelműen visszautal „Az ébrenlétről” írt fiatalkori pszichológiai tanulmányára – *Athenaeum*, 1892, 1. szám –, melyben először fogalmazta meg az éber eszméleti állapot „meghasonlottságát”, az ébrenlét nem egyszerű, hanem kétféle eszméleti, „ideális és reális áram”-okból való összetettségét, s ennek a meghasonlott eszméleti állapotnak *rendes* voltát.

Miközben életfolyamataink szakadatlanul zajlanak, a jelenvalót számunkra a reális világ által generált érzetek közvetítik, hogy mozgásba lendüljön általuk a direkt fantázia, majd ezt a környezettől elterelő érzések és affektusok az inverz fantázia irányába terelik, hogy azután a környezet benyomásai és az azoknak megfelelő (normál) érzések ismét visszatereljék a figyelmet a direkt fantázia terrénumára. Mindeközben Palágyi szerint tudatunk nem „folyik” együtt ezekkel az életfolyamatokkal, közbeékelődnek bizonyos, akár csak a másodperc tört részéig tartó szünetek. S ezen a ponton fantáziaelmélete átvezet a diszkontinuous tudatról alkotott elméletéhez.

A tudat szaggatott működését a diszkontinuous tudatról tartott előadásában Palágyi a stroboszkopikus vagy kinematografikus jelenségek analógiájára írja

le.²⁵ Ahogy a fázisképek megfelelő gyorsaságú egymásra vetítéséből összeáll számunkra a mozgás látszata, a tudat ugyanígy állítja össze szakaszos működése során a történéseket – véli. Palágyi már jóval a tudat diszkontinuitása tanának megalkotása előtt (1908), tér-idő tanulmányában (*Athenaeum*, 1901)²⁶ is foglalkozott a mozgó testek, a mozgás észlelésével. Ebben az ugró ló mozgását elemezve arra jut, hogy – mint minden mozgás – ez képek sorozatát kelti a szemlélőben, melyek a mozgás tulajdonképpeni fázisai.²⁷ Ezek az észlelés során olyan sebesen követik egymást, hogy azt már nem vagyunk képesek elkülöníteni egymástól, s a képsorozat folyamatos észleléssé folyik össze számunkra, ugyanúgy, mintha ezeket a képeket egy stroboszkópba helyeznénk, és forgatni kezdenénk. Palágyi az észlelést, a tudat működését így a film – szakaszos – mechanizmusához hasonlította, s ez a modell minden kétséget kizáróan hozzájárult a szakaszos tudatműködés elméletének kialakításához. Még szintén a tér-idő tanulmányban Palágyi továbbgondolja az észlelés mechanizmusát, s a mozgó testek percipiálásnak filmes mechanizmusát a percepció egészére, tehát a nyugvó testekre is kiterjeszti; ezek észlelése véleménye szerint ugyanúgy egy képsorozat látásban áll, mint a mozgó testeké.²⁸ Észlelésünk (tudatunk) aktusai nem folyamatosak, hanem pontszerűek, és ún. matematikai időpontokba esnek – állítja. Megismerésünk korlátja abból fakad, hogy ezt az intermittáló (szakaszos) szellemi tehetséget tudjuk csak szembeszegezni a folytonosan zajló jelenségvilággal; egy „folytonos történést egy szakaszosan működő szellem sohasem meríthet ki, kutathat ki vagy ismerhet meg”.²⁹ A történést ugyan *megélhetjük* folyamatos módon, de észlelésünk aktusai nem folynak együtt az élménnyel.

Palágyi vitalista észleléseleméletének a fantázia mellett a diszkontinuus tudat a másik leglényegibb eleme.

Ugyan a fantázia is intermittáló – éber állapotban a direkt és inverz fantázia között ide-oda ingázik az érzetek, a hozzájuk rendelt (normál) érzések, érzel-

²⁵ Az előadás magyar fordítását lásd jelen kötetben.

²⁶ Ez az *Athenaeum*-ban megjelent tér-idő tanulmány nem azonos a szintén 1901-ben megjelent *Neue Theorie des Raumes und der Zeital* – utóbbi magyar fordítása jelen kötetben olvasható. A kettő különbségéről lásd a kötet végén a Palágyi pályafutását ismertető írást.

²⁷ Palágyi a tér-idő tanulmány írását megelőzően gyakori vendége volt Székely Bertalannak, aki rendkívül behatóan foglalkozott a ló mozgásával. Hagyatékában számos rajztanulmány található, melyek a ló mozgásfázisait ábrázolják. A kis különbséggel megrajzolt fázisokat ún. zootropikus szalagokra rögzítette, melyek stroboszkópba helyezve a mozgásban lévő ló látványát keltették.

²⁸ Habár Palágyi vitalizmusa biológiai beállítottsága okán Drieschéhez hasonlítható, de gondolkodása több ponton mégis Bergsonéval mutat rokonságot; az egyik ilyen pont a percepció filmes mechanizmusának modellje. (*Teremtő fejlődés, /1907/ 1930, 277–278. o.*).

²⁹ Palágyi Menyhért: A tudat diszkontinuitása. Lásd a jelen kötetben, 139. o.

mek, illetve az ezeket „megzavaró” (diffúz) érzések és affektusok elterelő és elvonó hatására –, működése azonban szakadatlan, alvás közben is működik. Palágyi az alvást az inverz fantázia tiszta esetének tekinti: ilyenkor a valós környezet (és a direkt fantázia) „vereséget szenved”, és az inverz képzelet indukálja a különféle érzeteket. Az álombeli tisztán inverz fantázia és az éber inverz fantázia között nem áll fenn lényegbeli, pusztán intenzitásbeli különbség – fejtegeti.

Az érzetek csupán felkeltik a fantáziát

Palágyi a szenzualista pszichológia által belénk plántált előítéletnek tartja, hogy érzéki észleleteink pusztá érzetekre lennének felbonthatók, illetve ezekben oldódónának fel. Elismeri, hogy az érzet az észlelőtevékenység elsődleges feltétele, de hangsúlyozza, hogy az érzetek önmagukban semmiképp sem elegendők az észleléshez. Az észlelés folyamatát a következőképp írja le: elsőként lép fel az érzet, amely felkelti a – virtuális mozdulatban megnyilvánuló – fantáziát, melynek révén megalkotjuk az alakot vagy látványt, ami azután – a fentebb már leírt – diszkontinuus tudati aktusok során tudatosul.

A fantáziatanulmány példája erre: „Ha például letakarom a kezemmel egy pohár köralakú nyílását, nem az üveg pereme által keltett érzet révén érzem a nyílás köralakját, hanem ezeknek az érzeteknek először fel kell kelteniük a képzeletemet, és arra kell sarkallniuk, hogy valamifajta képzelt mozdulatot tegyek az üvegperem körül, hogy megragadhassam a köralakot.”³⁰

A Székely-monográfiában is találunk példát az érzet és fantázia együttes működésére, melybe egyúttal a „festészet esztetikai alapelvét” is – miszerint a festészetben a színt illeti meg az első a vonal előtt – belefoglalja: „a színfoltnak megfelelő inger elébb támad idegzetünkben, és csak ez az inger váltja ki a képzelt mozdulatot, melylyel a foltot körülhatároljuk. (...) A látománon belül tehát meg kell különböztetni egy teljesen passzív részt, a foltszerű impressziót, mely időben elüljár és melylyel szemben életfolyamatunk tisztán befogadó (receptív) módon viseltetik és egy ezáltal kiváltott aktív részt, mely az életfolyamatnak reakciója a befogadott impresszióra, és ez a képzelt mozdulat, mely határozottan körülírt alakot kölcsönöz az impresszióknak.” „Az impresszió [érzet – B. E.] váltja ki a képzelt mozdulatot; vagy esztetikai alakban kifejezve: folthatáson épül fel a vonalhatás. Ez Székely Bertalan egészséges magyaros művészeti álláspontja.”³¹

A fenti példák mutatják, hogy az érzet (inger) az észlelési folyamatnak csupán első fázisát képezi, azt, amely mozgásba lendíti a fantáziát.

³⁰ Palágyi Menyhért: A fantázia elmélete. Lásd a jelen kötetben, a 149. oldalon.

³¹ Palágyi Menyhért: *Székely Bertalan és a festészet esztetikája*. 1910, 61–62, 63. o.

Palágyi tanulmányában két alkalommal idézi Kantot. Az első citátum – „A képzelőtehetség az a képességünk, hogy akkor is megjelenítsük egy tárgy képzetét, ha az szemléletünkben nincs jelen”³² – nyomán, amely egy jelen nem lévő tárgy megjelenítésének képességeként írja le a képzelőerőt (fantáziát), a filozófus egyoldalúságát ostorozza. A következő azonban – „Arra bizonyára még egyetlen pszichológus sem gondolt, hogy a képzelőtehetség magának az észleletnek összetevője”³³ – már használhatónak bizonyul számára. A fantáziának az észlelési folyamatba való integrálásához Palágyi minden bizonnyal felhasználta Kant e gondolatát, de legalábbis megerősítést nyert általa saját, a képzelet észlelésben játszott szerepére vonatkozó elképzelése.

Asszociáció versus képzelet

Palágyi a szenzualista filozófiával szembeni indulatait az asszociációs elv elleni támadásában koncentrálja,³⁴ a képzettársítás szerepének a szenzualisták általi abszolutizálásáról beszél. Az asszociációt Palágyi pusztán fogalmi kategóriákkal való játéknak tartja, a gondolkodást – Wundtot idézve – logikai sablonokkal működtető elvnek, amely két képzetet bármely logikai kapcsolat szerint bármikor képes társítani egymáshoz; ez a „játék” szerinte a valóságban összetett és bonyolult jelenségek, így mindenekelőtt a fantáziatevékenység sokrétű működésének egy sémára való leegyszerűsítését eredményezi.

Ismét a már ismertetett pohár-példát idézem: „Ha például letakarom a kezemmel egy pohár kör alakú nyílását, nem az üveg pereme által keltett érzet révén érzem a nyílás köralakját, hanem ezeknek az érzeteknek először fel kell kelteniük a képzeletemet és arra kell sarkallniuk, hogy egy képzelt mozdulatot tegyek az üvegperem körül, hogy megragadhassam a köralakot.”³⁵

Ugyanez a folyamat az asszociációs elv alapján Palágyi szerint így nézne ki: a pohár nyílása által keltett érzetek az asszociáció révén kör alakúvá társulnak – amit Palágyi az érzékelési és fantáziafolyamat végletes leegyszerűsítéseként

³² Kant, Immanuel: *A tiszta ész kritikája. Az elemek transzcendentális tana*. Második rész, Első alrész, 2. fejezet, 24. §-ban. Fordította Kis János. Budapest: Ictus, 1995, 156. o.

³³ Kant, Immanuel: *A tiszta ész kritikája*. A tiszta értelmi fogalmak dedukciójának harmadik szakasza: Az értelem és a tárgyak viszonyáról általában és arról a lehetőségről, hogy ezeket a priori módon ismerjük meg. Budapest: Ictus, 1995, 658. o.

³⁴ Palágyi szenvedélyes tudós volt: írásaiban nemegyszer szenvedélyesen magasztal, máskor szenvedélyesen támad. Viszonya a szenzualista filozófiához ambivalens. Egyrészt támadja a véleménye szerint az érzet abszolutizáló pszichológiát, valamint a pszichikai fogalmát, másrészt észleléseleméletében kapcsolódik is a szenzualizmushoz – pl. a vak ember érzékelési adottságainak vizsgálatában. Számos kritikája mellett sokszor kinyilvánítja a szenzualizmus egyes képviselői iránti nagybecsülését.

³⁵ Palágyi Menyhért: A fantázia elmélete. Lásd a jelen kötetben, a 149. oldalon.

értékel. Hangsúlyozza, hogy nem az érzetek, de nem is azok társulása, hanem *az érzetek által felkeltett virtuális mozdulatok révén jutunk az alak megragadásához.*

Palágyi az asszociációval a *fantázia (fény)törésének* jelenségét állítja szembe. Ennek lényege, hogy *a direkt képzeleten erőt vesz* egy pillanatra az *antagonisztikus inverz képzelet*, majd azon ismét a direkt képzelet. A hasonlóság esete a fantáziafolyamat aspektusából ennek alapján a következő: egy jelen lévő „A” személyről figyelmünk elterelődik egy távol lévő „B” személyre, majd ismét vissza az elsőre. Palágyi szerint ebből a nagyszerű, felemelő folyamatból, az életfolyamatnak ebből a páratlan, csodás elmozdulásából, melynek során az élet „képes szinte kitörölni a jelenvalót, hogy egy pillanatra élénk varázsolja a nem jelenvalót”³⁶, az asszociációpszichológia csupán annyit vesz észre, hogy „A” személy hasonlít „B” személyre, vagyis megbocsáthatatlanul leegyszerűsíti az életfolyamat elmozdulását. Maga az asszociáció szó kendőzi el a képzeletben zajló folyamatokat – állítja Palágyi –, éppúgy, ahogy a direkt és inverz fantázia antagonisztikus viszonyát. Logikai sablonok helyett – aminek Palágyi az asszociációs gondolkodást tekinti – szerinte az életfolyamatok törvényszerűségei működnek. Az asszociációpszichológia nem veszi észre az észlelésben sem az elterelő érzelmi tónust, a kedélyt, sem a fantázia szükségességét – panasolja.

Automatikus képzelet

A fantázia számos eddig bemutatott funkciója után Palágyi rátér annak automatikus működésére. *Az automatikus képzelettel* azoknak az emberi tevékenységeknek a mechanizmusát magyarázza, amelyeket a hétköznapiakban úgy fogalmazzunk meg, hogy valaki valamit „automatikusan” tesz. Ilyen például az, amikor az ember nem ügyelve lépéseire, sétál: a láb ekkor „magától” megy. Természetesen – mint mondja – ez esetben is arról van szó, hogy a virtuális mozgások mutatnak utat a lábnak, csak éppen ekkor a virtuális mozgások teljesen elszakadnak a tudattól, a tevékenység nem is tudatosul, s így automatizálttá válik. Az automatikus képzeletet annál jobban tudjuk alkalmazni, minél inkább begyakorlott egy mozdulat, tevékenység, így a tudat teljesen kiiktatható lesz, s az automatikus képzelet így képes a tudatot teljesen tehermentesíteni. A fantázia tehát az emberi tudat tehermentesítésének is eszköze.

Palágyi fantáziaelméletét Csepregi Gábor filozófiai antropológiai megközelítéssel elemzi, s a (virtuális) fantáziát a testi intelligencia fogalma alá rendeli – a ritmusérzéssel és a mimetikus képességgel együtt. A test vitális intelligenciája nyilvánul meg – többek között – a Palágyi-féle automatikus képzeletben, amely

³⁶ Palágyi Menyhért: A fantázia elmélete. Lásd jelen kötet, 152. o.

a tudatos tervezés és kontroll nélküli mozgások végrehajtását teszi lehetővé. Ugyancsak a test vitális intelligenciája működik, amikor a test, átlépve fizikai korlátait, egy „képzeletbeli repülés”, a – fentebb már tárgyalt – mozgásfantázia révén, eltávolodik pillanatnyi tartózkodási helyéről – állapítja meg Csepregi.³⁷

A fantázia és a citrom

Palágyi következő rendkívül inspiráló gondolata, miszerint a fantázia – mint virtuális mozgás – képes érzetek felkeltésére. Sőt nem csupán képes, de véleménye szerint ez a jelenség leghétköznapibb tapasztalataink közé tartozik. Az eddig részletezett folyamathoz képest – amelyben a fantázia az érzetre, illetve benyomásra következő fázisa az észlelési folyamatnak – ebben az esetben változik a sorrend, és az első helyre lép a fantázia, s a második helyre kerül az érzet.

Ezeknek a fantázia, illetve a virtuális mozgás által keltett érzeteknek az *indukált érzet* nevet adja. Ezek az indukált érzetek többnyire enyhék, nem intenzívek. Példája – többek között – ilyen enyhe indukált érzetre, „amikor pl. képzeletben kinyújtjuk a kezünket egy fémkilincs felé”, ekkor „a kézben nemcsak az érintés érzete jelenik meg, hanem olyan hidegérzet is, amelyet a fém valóságosan történő megfogása vált ki”³⁸. Ebben az esetben az elképzelt érintés egy enyhe érzetet produkál, de nem mindig van ez így! Olykor kifejezetten heves, impulzív érzeteket kelt egy virtuális mozgás. Ilyen pl. – állítja Palágyi –, amikor az ember arra gondol, hogy egy citromszeletet helyez a szájába. Ekkor igen heves érzeteink keletkeznek: ez esetben indukált érzeteink olyan intenzívek, hogy szinte éppannyira érezzük a citrom savanyúságát, mintha valóban a szánkba vennénk egy szelet citromot.

E helyütt felvetődhet a Palágyi-féle fantázia viszonyának kérdése a pavlovi feltételes reflex jelenségéhez, annál is inkább, mert Palágyit nem hagyták hidegen a korszak fiziológiai vizsgálódásai. Akár ismerte ezt, akár nem (valószínűbb, hogy igen), és ha fel is használta, filozófiai elméletében lényegileg formálta át azáltal, hogy teóriájában az érzet kiváltódásához nincs szükség egy fizikailag is létező citromra, feltétlenül még ennek a látványára sem (bár a gyakorlatban többnyire akkor fordul elő ilyesmi, ha látjuk, mint írja), elegendőnek bizonyul ugyanis, hogy pusztán a fantázia – jelen nem lévőként, virtuálisan – előállítsa azt. Palágyi a jelenséget – elsősorban nem fiziológiai, hanem – filozófiai kontextusban szemléli és mutatja be, s ekképpen a fantázia kizárólag a virtuális mozgással helyezi – virtuálisan – a szájba a citromot, s kelti a savanyú ízt.

³⁷ Gabor Csepregi: Melchior Palágyi's Theory of Imagination and Its Significance for Philosophical Anthropology, *Existencia*, Vol. XXI/2011/Fasc. 1. 119–131. Itt: 130. o.

³⁸ Palágyi Menyhért: A fantázia elmélete. Lásd jelen kötet, 163. o.

A fantáziának ez az érzet- és érzéskeltő tulajdonsága a mai fenomenológiai kutatás számára is jelentőséggel bír. Ullmann Tamás *Fantázia és intencionalitás* című tanulmányában tárgyalja a fantázia ezen érzéseket előidéző – Diether Lohmar terminusa nyomán – ún. *gyenge fantáziának* nevezett változatát. Diether Lohmar szintén a citrom példáját hozza fel, illetve a citrom látványa nyomán fantáziált savanyú ízt, a fantáziaszerű önaffekcióra.³⁹ A két elmélet alapvetése azonban lényegileg különbözik, hiszen Ullmann/Lohmar a fantáziát a tudat, Palágyi pedig a vitális életfolyamat működéseként tárgyalja. Palágyi a fantázia által indukált érzeteket „ugyanolyan valós, az *idegi folyamatokon alapuló történet*”-nek tekinti, „mint a külső behatásra kiváltott érzetek”-et.

Palágyi tanulmányában megkísérelte természettudományos alátámasztását is nyújtani filozófiai elméletének, s részletes leírását adta egy, a vitális életfolyamatoknak alapul szolgáló kettős, zárt idegi pályájú rendszernek is. E szerint az érzékelési folyamatok az agyhoz és a gerincvelőhöz, az érzelmi folyamatok pedig a szimpatikus idegrendszerhez kapcsolódnak, s zárt láncot alkotnak. Ebben a rendszerben képzelte el az „érzékelés és érzelmi élet kölcsönös egymáshoz rendeltségének törvényét”⁴⁰. Ez az elképzelés Apáthy István idegfibrillumtanán alapul, mely azonban nem bizonyult helytállóknak.

A szimbolikus fantázia és a szimbolizmus

A *Naturphilosophische Vorlesungen*ben az inverz és direkt fantázia mellett szerepel egy harmadik fantáziafunkció is: a képzeletnek a jelenlévőtől való tudatos eltávolodását biztosító, egyúttal a hangos és hangtalan – belső – beszédet kísérő *szimbolikus fantázia*. Ez több okból sem hagyható el a fantáziatanulmány elemző bemutatása során. Egyfelől, mert „A fantázia elmélete”-ben a *Természetfilozófiai előadások* legtöbb témája említést nyer: Palágyi így vagy úgy röviden, összesűrítve tárgyalja – s így van ez a szimbolikus fantáziával is, csak éppen a tanulmányban ezt nem nevezi a nevéen. Másfelől a *Természetfilozófiai előadások* mondanivalója a szimbolikus fantázia, illetve a *képzelt szimbolikus mozgások* fogalmának kifejtésében kulminál. (Ahogy egyébként a Székely Bertalan-monográfia is a *Szimbolizmus* fejezetben ér el mondanivalójának kiteljesedéséhez.)

A *szimbolikus fantázia kiemelkedő antropológiai jelentőséggel bír*, amennyiben Palágyi *általa különbözteti meg az ember fantáziaéletét az állatétól*; ilyen szimbolikus – vagy *magasabb* – fantáziával az állat ugyanis nem rendelkezik, s

³⁹ A gyenge fantáziáról lásd Ullmann Tamás tanulmányát: *Fantázia és intencionalitás*. In Varga Péter András és Zuh Deodáth (szerk.): *Kortársunk, Husserl – Tanulmányok a 150 éves Edmund Husserl filozófiájáról*. Budapest: ELTE, 2013, 179–181. o. Diether Lohmarról és a citrom-példáról ugyanitt 178. és 180. o.

⁴⁰ Palágyi Menyhért: *A fantázia elmélete*. Jelen kötet, 165. o.

ezért nem képes fantáziáját a jelenlévőtől tudatosan elfordítani a nem jelenlévő felé. „A szimbolikus fantázia képezi vitális alapját az ember logikus-megismerő, valamint etikus-gyakorlati és esztétikus-művészi beállítódásának.”⁴¹ – írja. A fantáziaelméletben – ahogy már említettem – e direkt és inverz fantázia melletti harmadik fantáziafunkciót nem nevezi meg, csak körbeírja: „képesek vagyunk arra – és ebben rejlik intelligenciánk emberi jellege –, hogy bizonyos mértékig szándékosan is irányítsuk képzeleti folyamatainkat”⁴² [kiemelés – B. E.].

A szimbolikus fantázia egyik ismertetőjegye tehát ez az akaratlagos irányítás, ám nem pusztán ez. Palágyi a szimbolikus fantáziát egyúttal a hangos vagy hangtalan – belső – beszédünket kísérő „halvány” és „kihúnyó” sematikus fantáziaként gondolja el: „Azok a halovány és kihúnyó fantáziák, amelyek külső vagy belső beszédünket kísérik, sematikus vagy szimbolikus fantazmáknak nevezhetők. Ez utóbbiak az egész gondolkodásunkban nagyon fontos szerepet játszanak, mert segítségük nélkül lehetetlen lenne tudatosan a környezettől elfordulni és gondolatokba merülni azután újra tudatosan a környezet felé fordulni és arról, ami előttünk történik, és arról, amit a gyakorlatban üzünk, gondolkodni”⁴³ (kiem. tőlem). E beszédünket kísérő sematikus fantáziák azok, melyek – újfent – elválasztanak minket az állatoktól: „Az állatok fölé való rendeltségünk vitális nézőpontból azokon a halovány és kihúnyó fantazmákon nyugszik, amelyeket az előbb sematikusnak vagy szimbolikusnak neveztünk, és amelyek a külső és belső beszédünket kísérik.”⁴⁴ E szimbolikus, sematikus fantázia teszi lehetővé a diszkurzív gondolkodást is: „Egészen másféle fantázia az, amit egy érzelmi mozgás kelt, mint az, amelyik ilyen tünékeny serege a szimbolikus, ill. sematikus fantazmáknak, amelyek a diszkurzív gondolkodást teszik lehetővé.”⁴⁵ Ezen idézetek nyomán egy fogalmi keretben értelmezhető a Székely-monográfiában kifejtett irodalmias vagy diszkurzív képzelet, a fantáziatanulmányban említett akaratlagosan irányított képzelet és a fantáziailusztrációk, valamint a *Természetfilozófiai előadásokban* tárgyalt sematikus vagy szimbolikus fantázia.

Utolsó, 20. előadásában Palágyi a *szimbolikus mozgásokat* tárgyalja, amely voltaképpen a hangos vagy halk, (belső) önmagunkkal vagy mással folytatott beszéd, illetve kommunikáció eszközzrendszerét képezi: „Egy tudat egy másikkal azonban szimbolikus, azaz jelentésteli mozgások révén közlekedik. Ezek a mozgások lehetnek pusztá mozdulatok, arcjáték és egyfajta mimikai nyelvet alkotnak (mint a süketnémáknál) és szükség szerint elegendők, hogy egy tudat egy másikkal összekötésbe kerüljön. Egy ilyen kapcsolat tulajdonképpeni eszköze azonban a szimbolikus mozgások azon csodálatos rendszere, amit han-

⁴¹ Melchior Palágyi: *Naturphilosophische Vorlesungen*. 1924, 215. o.

⁴² Palágyi Menyhért: A fantázia elmélete. Lásd jelen kötetben, a 153. oldalon.

⁴³ *Naturphilosophische Vorlesungen*. 1924, 214. o.

⁴⁴ Uo. 214. o.

⁴⁵ Uo. 217. o.

gos beszédnek mondunk. Ahogy mármost más személyek gondolatairól szimbólumok által szerezhettünk tudomást, melyek által az a gondolatait közvetíti, a saját szimbolikus aktusainkról is csak azáltal nyerhetünk tudomást, ha a hangos beszéd szimbolikus mozgásaival emerre vonatkoztatjuk magunkat. Természetesen e célból a szimbolikus mozgásokat nem kell a valóságban végrehajtanunk, hanem tökéletesen megfelel, ha képzeletben produkáljuk. (...) Ez a belső beszéd mindazonáltal nagyon könnyen kitér a figyelmünk elől, de mégis minden gondolkodó ember bizonyára lepleződött már le belső és nem hallhatóan kimondott szavak, sőt formális belső monológok közben. (...) egész szavakat és mondatokat nagyon lerövidített módon jelölünk belsőleg, és gyakran helyettesíti egy belső (azaz csak a képzeletben végbemenő) mozdulat, a részletesen kidolgozott mondatot. Általában a belső beszédben nagyon kevésbé vagyunk pontosak, rendkívüli rövidítéseket engedünk meg magunknak, és a szavakban gondolandót olykor sematikus képekkel helyettesítjük. Hogy a képzelt szimbolikus mozgásoknak ez a produkciója a figyelem fókuszából nagyon könnyen kitér, ezen nem kell csodálkozni, mivel már többször utaltunk az animális-vitális folyamatoknak a szerény természetére, melynek következtében ezek nem tolnak fel, hanem valami másra utalás eszközeiként szolgálnak.⁴⁶

A szimbolikus mozgások kommunikációs rendszere tehát szintén a vitális-animális szférában jelenik meg, vagy valóban is végbemenő, vagy csak képzelt, sematikus mozdulatok nyomán létrejövőként. E szimbolikus mozgások már fantáziafunkciójuk révén is a vitalitás legmagasabb rendű kifejeződései, de szimbolikus voltuk révén a fantáziafunkciók közül is kiemelkednek.

Palágyi a fenti idézetben is említett magunkba merült elmélkedést, a halk gondolkodás során figyelmünket elkerülő „gépiesen megalkotott képzelt jelek (képzelt szavak, képzelt mimikai mozdulatok)”-at *Az ismerettan alapvetésében*⁴⁷ említi először – ám itt még nem szimbolikus mozgásként írja le ezeket. (Ugyanitt párhuzamot von továbbá a halk és a hangos gondolkodás, illetve a halk olvasás és a halk gondolkodás között is.⁴⁸) Ezeket a jelenségeket az *Ismerettanban* az ember jelképképző képességének témakörében tárgyalja.

Palágyi gondolkodásának lényegi jellemzője az ember szellemi produktumainak szimbolikus rendszerekbe helyezése. A jelképek – vagy jelek – létrehozását

⁴⁶ Uo. 290. o.

⁴⁷ Palágyi Menyhért: *Az ismerettan alapvetése*. 1904, 30. o.

⁴⁸ Palágyi nyelv- és kommunikációfilozófiai gondolatait tárgyalja Nyíri Kristóf: *From Palágyi to Wittgenstein. Austro-Hungarian Philosophies of Language and Communication*. In Nyíri Kristóf, Peter Felissner (szerk.): *Philosophy of Culture and the Politics of Electronic Networking*. Innsbruck, Wien, Budapest: Studien – Áron Kiadó, 1999 és Demeter Tamás: *A kommunikációfilozófia magyar előfutára: Balogh József című cikkében*. In Békés Vera (szerk.): *Recepció és kreativitás. A kreativitás mintázatai*. Budapest: Áron Kiadó, 2004.

szimbólumok megalkotásának tekinti, és szimbolizmusnak nevezi. Ilyen szimbolikus rendszert alkotónak gondolja el a beszédet – a nyelvet, a művészetet és a tudományt is (úgy a bölcsészettudományokat, mint a szaktudományokat).

Az ember jelképképző képességét a Székely-monográfia utolsó, *Szimbolizmus* fejezetében az ember legmagasabb rendű adottságaként írja le – a fantáziához hasonlóan: „Egy isteni adománya van az embernek: és ez a jelképképzés.”⁴⁹

Az élet és tudat új tudománya

Arnold Gehlen egy Palágyiról tartott előadásában megjegyzi, hogy Palágyi a német filozófusok közül (sic!) szinte egyedüliként foglalkozott a fantáziával. És valóban, a fantázia Palágyi korában nem tartozott a filozófia főbb témái közé, de hagyományosan is inkább csak kiegészítő szerepet játszik, s elsősorban a pszichológia és a művészet tárgykörébe tartozónak szokás tekinteni. Ezt maga Palágyi is így látta: „általában a képzelem elmélete alkotja a modern lélektannak legszomorúbb, legkezdetlegesebb részét” – írja Székely-könyvében.⁵⁰

Abban, hogy a fantázia mint művészi alkotó fantázia Palágyi figyelmének homlokterébe került, természetesen nagy szerepet játszott Palágyi művészet iránti elkötelezettsége, az hogy gondolkodása, filozófiája lényegi impulzusokat kapott a művészetől: az irodalomtól és irodalomtudománytól is, de főként a képzőművészetől és képzőművészet-elmélettől. Ahogy egyébként szintén lényegi befolyással voltak gondolkodására, filozófiájára a matematikai és természettudományok is.

Am ami a legfontosabb, hogy Palágyi új utakat keresett: egy új pszichológia és ismeretelmélet megalkotását ambicionálta; *a tudat és az élet új tudományának létrehozását*, melyből – nem utolsósorban – egy új vitalista tan is fakadna. A fantáziátant ennek az új tudománynak egyik pilléréül szánta. A fantázia kiemelkedő szerepe megkérdőjelezhetetlen a művészi alkotótevékenységben, valamint a tudományos alkotótevékenységben is, de hogy a megismeréshez is alkotó módon járul hozzá, s a fő szerepet játssza észlelésünkben – ez volt Palágyi új felismerése.

A fantázia Palágyi filozófiai észleléseleméletében egy, az életszférákat egybefogó, illetve ezek között közvetítő fogalom, amelyet, tudattanával egyetemben, egy *olyan új monista vitalista tudomány* alapjául szánt, melyben azonos súllyal és együttesen van jelen élet és tudat, érzéki és szellemi természet, természet-tudomány, filozófia és művészet. S bár e mindent egybefogó „sarkias ellentéteket” összegző monista tudomány nem jött létre, ám Palágyi mégis új utakra vitt:

⁴⁹ Palágyi Menyhért: *Székely Bertalan és a festészet esztetikája*. Budapest: 1910, 126. o.

⁵⁰ Uo. 28. o.

vitalista koncepciója, továbbá az ember vitális-animális-vegetatív és szellemi egységét hirdető antropológiája, végül a fantázia kiemelt antropológiai szerepe megalapozó jelentőséggel bírt a kialakuló filozófiai antropológia számára, s a kortárs filozófiai antropológia nemkülönben jelentékeny teljesítményként tartja ezt számon.⁵¹ Vitalista képzőművészeti esztétikája – ezen belül a festői és plasztikai fantázia rendszere – egészen egyedülálló a magyar esztétika történetében, ugyanígy az érzékies és diszkurzív fantázia komplex rendszerének megalkotása. A nyelvvel és beszéddel kapcsolatos egyes eszméi megelőlegezik a modern nyelvfilozófia gondolatait, és lényegi adalékokkal szolgálnak a kommunikáció-filozófia számára is.

Talán ezzel a kötettel felszínre kerülő észleléselmélete, fantázia- és tudat-tana újabb megtermékenyítő impulzusokat adhat úgy a filozófiai, mint a pszichológiai és művészeti kutatások különböző irányainak. Legfőbb törekvésünk és reményünk, hogy ez a magyar filozófiatörténetben nem mindennapi életmű Magyarországon is képes lesz végre kitörni a lappangásból.

⁵¹ Helmuth Plessner az érzékek antropológiáját kifejtő tanulmányában (Az érzékek antropológiája. In *Az esztétika vége – se vége, se hossza?* Válogatta és az előszót írta Bacsó Béla. Budapest: Ikon, 1995, 185–259. o.) számol be Palágyinak a tapintás érzékét előtérbe helyező elméletéről.

Gábor Csepregi: Melchior Palágyi's Theory of Imagination and its Significance for Philosophical Anthropology című cikkében (*Existencia*, Vol. XXI./2011/Fasc. 1. 119–131. o.) Palágyit olyan szerzőként tárgyalja, mint akinek filozófiája eleget tesz a filozófiai antropológia követelményeinek, ti. annak, hogy „az emberi élet totalitását vizsgálja és a metodológiai eszközök széles skáláját mozgósítja”, s a „látszólag elkülönülő és egymással szembenálló realitásokat és dimenziókat egy átfogó totalitásba integrálja”. (I. m. 119. o.) Csepregi kimutatja Palágyi hatását Gehlen és Buytendijk antropológiájára, valamint többeket említ a kortárs filozófiai antropológia képviselői közül is, akik felhasználják, továbbgondolják a „vitális képzeletet” – ahogy ezt ő nevezi. Palágyi legfőbb teljesítményének azt tekinti, hogy „poláris alapelveiben összeegyezteti az emberi élet vitális és tudatos dimenzióit”.

**I. Palágyi Menyhért
filozófiai antropológiája,
észlelés- és fantázia-
elmélete**



Előszó a *Természetfilozófiai előadások a tudat és az élet alapproblémáiról* című műhöz

*(Naturphilosophische Vorlesungen über die
Grundprobleme des Bewusstseins und des Lebens)*

Második, részben átdolgozott kiadás
Lipcse: Johann Ambrosius Barth Kiadó, 1924. III–VIII. o.

ELŐSZÓ

Szerkesztői jegyzet:

A *Naturphilosophische Vorlesungen über die Grundprobleme des Bewusstseins und des Lebens* (Természetfilozófiai előadások a tudat és az élet alapproblémáiról) második, 1924-es kiadásához készült előszó kitüntetett jelentőséggel bír a Palágyi-kutatásban. A filozófus ebben a szellemi autobiográfiának tekinthető írásban visszatekint életművére, alkotói korszakokra osztja fel, értékeli azt, s számot ad motivációiról. A *Naturphilosophische Vorlesungen* e kiadása a háromkötetes *Ausgewählte Werke* (Válogatott művek, 1924–1925) első köteteként jelent meg, s ezek közül az egyetlen, amelyet Palágyi még megért; a válogatott írások további két kötete már posztumusz került kiadásra. Az előszó Palágyi Menyhért halálának évében született.

Bogdanov Edit

Ezeknek a 16 évvel ezelőtt tartott előadásoknak az újbóli megjelenése egyfajta belső késztetést jelent számomra, hogy visszatekintsek életem egész munkájára. Mert ennek a könyvnek alapvető jelentősége van az egész filozófiai gondolati építmény szempontjából, amelynek emelésével több mint 40 éve foglalkozom. Ebben az előszóban meg kell kíséreljem, hogy némi magyarázatát adjam annak, miképpen illeszthető ennek az írásnak a tartalma világnézetem egészébe.

Akármilyen sok irányba is ágaztak el az évtizedek során a kutatásaim, ha jól meggondolom, mélyen legbelül csupán egy érdekelt, az emberi leleményesség és alkotóerő, ez azonban majdnem minden előfordulási formájában egyaránt. Kora ifjúságom éveiben annyira el voltam ragadtatva a matematikában és a természettudományban rejlő leleményességtől, hogy viszonylag sokáig azt gondoltam, hogy ezekben a tudományokban teljesen fel tudok oldódni. De annak ellenére, hogy ehhez minden belső vándorlásomon keresztül hű maradtam, mégis már korán azt éreztem – valószínűleg a polaritás erejétől hajtva –, hogy a művészi és a költői titkához vonzódom, és nem kevésbé voltam megütközve azon, hogy az „esztéták” mindenről tudtak beszélni, csak arról nem, ami engem egyedül érdekelt: az eredetiről és a művésziről, arról, ami a művészt igazi művésszé avatja. Az alkotói érzék legkésőbb a gyakorlati életben és az emberi együttélésben tárult fel számomra, de ahogy végül ez magával ragadott engem, nem tudtam eléggé csodálkozni azon, hogy milyen mérhetetlen jelentősége van az alkotásnak, nemcsak a nemzetek és az államok fejlődésében, de a legparányibb egyén életében magában is. Az individuális karakter és temperamentum minden nagy rejtélye, a személyes életvezetés és a társadalmi szerveződés minden problémája számomra annyira kivétel nélkül az alkotás problémájába torkoltak, hogy azt a tételt bátorkodtam felállítani, miszerint pont olyan mélyen pillanthatunk az ember lényegébe, mint amennyire képesek vagyunk benne az alkotás titkát megvilágítani. Teljességgel meg voltam győződve róla, hogy a közönséges „logikai”, „esztétikai” és „etikai” vizsgálódások csak amiatt mondtak csütörtököt, mert a filozófusok rendszerint – ahogy az anatómus a halott testet – csupán az értelem, a kedély és az akarat holttestét elemezték, és nem kételkedtem benne, hogy a filozófia feladata csak az eleven önmegismerés lehetne, mert csak ez lenne képes valóban megtermékenyíteni világmegismerésünket. Az e gondolatok megvalósulásához vezető kísérletek és előkészítő munkálatok nagyjából két évtizedet vettek igénybe, amelyek az elmúlt évszázad nyolcvanas és kilencvenes éveire terjedtek ki. Egy megfelelőbb alkalommal tervezek erről az első – és talán legtermékenyebb – fejlődési periódusról közelebről beszámolni; itt azonban kénytelen vagyok lemondani erről, mert az előttünk fekvő előadások már a második periódusra (1901-től 1914-ig) esnek, ami teljesen újszerű alaphangulatot mutat, és e helyütt egyedül ezek közelebről való megvilágításának lehet jogosultsága.

Míg a hosszan tartó első fejlődési periódus alatt mintha begubóztam volna magamba, addig a következő 14 évben úgy az empirizmus és racionalizmus rendszereivel, mint a kortárs filozófiával elmélyülten foglalkoztam, és az utób-

bival szemben határozottan állást foglaltam. Egyúttal azzal a mindenekfelett nehez problémával kerültem szembe, hogy saját eszmerendszeremnek megfelelő, természetes kompozíciót és szerkezetet találjak: e feladat az egész második perióduson keresztül majdhogynem saját árnyékomként követett. Míg egyes speciális problémáknál csak a vonatkozó kérdések történetét kellett tanulmányozni, egyébként azonban a saját sugallatokat követhettem, saját rendszerem megkomponálásánál át kellett gondolnom ennek az egész filozófiatörténettel szembeni viszonyát, és ezzel összefüggésben bele kellett merülnöm az inspirációknak abba a belső forrásába, amiből már oly sokszor merítettem, és amiből végül a legfontosabbat, saját kutatási módszertanom értelmezését kellett megteremtennem. Világossá vált számomra, hogy a filozófia egész épületét csak egy „tudatlan” alapjára lehet építeni, ami megfelelne annak, amit ma „ismeretelméletnek” szokás nevezni, de sokkal mélyebbre kell ásni, és ennek megfelelően jóval átfogóbb jellegűnek kellene lennie annál. Az úgynevezett „ismeretelmélet” nagyon egyoldalúan az ember elméleti hajlamára van beállítva, és ennek következtében nagyon is egyoldalúan racionalista. Majdnem teljesen elhanyagolja az ember tulajdonképpeni alakító erejét, aminek az a következménye, hogy aztán csak a terméketlen, halott értelmet tartja nagyítólencséje alatt. Egyáltalán nem próbál meg azonban az emberi tudat legmélyebb rétegébe behatolni, és belső mozgékonyságának totalitását a gyökerénél megragadni. És én éppen ezzel foglalkoztam.

Azt gondolom, hogy minden emberi adottság (képesség, tehetség) gyökere egy olyan ellentétességben vagy polarításban található meg, amit mindnyájan igen jól ismerünk, és amit minden költő is megénekel, minden lélekismerő és filozófus valahogy figyelembe vett, és mégsem tette soha senki rendszeres kutatás tárgyává: a nagyon is ismert tárgy- és öntudat ellentétességében vagy polarításában. Ki ne mondhatná, hogy eszméletünk vagy a téridőbeli, látható jelenségvilágra irányul, amit külvilágnak is nevezünk, vagy pedig a titokzatos lényegre, ami mi magunk vagyunk, vagyis a láthatatlan, saját énre? Ki nem ismeri el, hogy tudatunk e két beállítódása úgy viszonylik egymáshoz, mint az úgynevezett külvilág a belvilághoz, vagy az úgynevezett objektum a szubjektumhoz, és leginkább, mint *a jelenség e lényeghez*? De ki kérdez rá arra, miféle ellentétességről van itt szó – mert biztosan nem egy olyan geometriai ellentétről, mint a lenn és a fenn, az elöl és hátul, a jobb és bal, és amikor egy olyan látható geometriai ellentét révén akarjuk érzékeltetni ezt az ellentétességet, amilyen a külvilág és a belvilág, nos, ez csak egy szemléltető illusztráció, ami a titkot nem felfedi, hanem sokkal inkább elkendőzi. Valójában minden filozófiai rendszer kitér ez elöl az ellentét elöl, és hol az egyik, hol a másik tudati beállítódásnak a partjára áll. Vagy olyan messze megy, hogy egyiket a másik kedvéért megtagadja, vagy a kettőt párhuzamba állítja, összekeveri, összeragasztja, amiből aztán a különböző objektivista, szubjektivista, szenzualista, racionalista, realista, materialista, idealista stb. gondolkodási módok erednek. Összegezve azonban tudatunk el-

lentéssége vagy polaritása – ami éppen geometriailag nem látható – tekintetében teljes sötétségben maradunk, sőt azt teljességgel elvetjük, és nem érezzük át felmérhetetlen jelentőségét képességeink teljessége, egész ember mivoltunk szempontjából. Elsőként akkor vetül fény tudatunk kettősségének alapvető jelentőségére, amikor saját emberi természetünket a pusztán állattal hasonlítjuk össze. Csodálkozva és belsőleg megrendülve figyel az ember az állati lelket, amely számára gyakran a belső elevenség (vitalitás) roppant gazdagságát tárja fel, és mégis annyiban szörnyen szegényesnek kell minősíteni, amennyiben nem válik szét benne a tárgy- és öntudat, úgyhogy teljességgel nélküli az irányultságban azt a mélyes mély ellentétességet vagy polaritást, amely minden emberi magasabbrendűség megkülönböztető jele, egyetlen kincse, de egyetlen nagy átka is. Abban a pillanatban, ahogy ezt észrevesszük, *tudatunk beállítódásában a polaritásprincípium* egész világszemléletünkre nézve alapvető jelentőséget nyer, mert sejtjük, hogy számunkra, emberek számára ez a forrása minden kártékony balgaságnak és az összes önfelszabadító tettnek.

Feltolul bennünk a belátás, hogy lényünkben két poláris erő egyesül, amelyek a kölcsönös feltételezettség vagy korreláció viszonyában állnak egymással, és amelyek egymást alátámasztják vagy támogatják, de éppannyira korlátozhatják és veszélyeztethetik is. Ezek az egységhez kötött poláris erők azok, amelyek mint ön- és tárgytudat, vagy szintén mint lényeg- és jelenségtudat tudomásunkra jutott, és legcélszerűbben úgy nevezhetjük, mint az ént kitevő *szellemiség és elevenség* (szellem és lélek = nusz és psziché). Elevenségünknek és vitalitásunknak köszönhetjük elsősorban, szellemünknek azonban csak másodsorban, hogy élményeket és észleléseket nyerünk a kül- vagy jelenségvilágból, azaz tárgytudatunkat működtetjük. A főszerepet ellenben minden gondolkodásnál, értékelésnél és akarásnál a szellem játssza, habár – e tevékenységekben játszott minden vezető szerepe ellenére – másodsorban belső elevenségünkre utalt marad. A léleknek és a szellemnek ezt a csodálatos kettős értelmű polaritásviszonyát kezdetben bizonyára a legkönnyebben a gyerekeken tanulmányozhatjuk. A korai gyermekkor első heteiben és hónapjaiban csak fokozatos eszméletről beszélhetünk, ami nagyon lassan a tárgytudat első felcsillanását alakítja ki. Az öntudatnak azonban még messze-messze a legcsekélyebb jele sincs; ez teljesen látens, csak „potenciális jelenlét”-ről beszélhetünk. Ha lehetséges lenne elkapni azokat a pillanatokot, amikor a gyermek korai eszmélkedésének idején a tárgytudatból kiválik az öntudat első felcsillanása, akkor ez az eszméletpolaritás napfelkeltéje lenne, a tulajdonképpeni emberré válás kezdete, az „anymal metaphysicum” felnövése a puszta emberállatban, mondhatni, a személy második és voltaképpeni születésének felfedezése. De ezt remélni természetesen hiábavaló. Hónapok hosszú során keresztül a gyermek villódzó derengésben leledzik, úgyhogy a tárgytudat bármely megnyilvánulása rögtön az öntudat régiójába tűnik áttetszeni. Már egy ragyogó tárgy első megpillantásakor, ugyanannak a tárgynak az első megragadásakor, az első szólítás felfogásakor, az első szóalak utánzásakor stb. érezhe-

tővé válik az a kétértelműség, ami a tárgy tudat minden szimptomájában máris az öntudat rejtett ébredését sejteti, és a finomérzékű megfigyelőt majdhogynem kétségbe ejti. Ez természetesen egyáltalán nem elég ahhoz, hogy pusztán külső szimptomákból a lelki-szellemi polaritás titkát kifürkésszük. Ennél a pontnál következik be kutatásunkban a döntő fordulat. Annak a gondolatnak a felismeréséhez jutunk, hogy a felnőttnek a hétköznapi ébrenlét során szintén pillanatról pillanatra, sőt a másodperc tört része alatt, végre kell hajtania az átmenetet a tárgy tudattól az öntudathoz és vissza. Röviden, felfedeztük tudatunk pulzusát – a metafizikai pulzust –, ami az embernek a tisztán emberi jelleget kölcsönzi, és azt az alapvető ténytet jelenti, amire az emberi kultúra épül. Az ember egész személyes fejlődése, adottságai egységének kibontakozása ellentétes tudatimpulzusokban zajlik le, *úgyhogy tudatunk polaritásprincípiuma egyúttal az evolúciós princípiumot is magában foglalja.*

Tudatunk polaritásának e gondolatát akartam megvilágítani e helyütt az olvasónak, mert ez egész életem munkájának vezérmotívuma, és így ezt a könyvet többi írásaim rendszerébe illeszti. A polaritás nekem nemcsak azt jelenti, amit az ember „ellentét”-ként határoz meg, hanem az ellenpólusok kölcsönös korlátozottságát és korrelációját, és ami a legfőbb: ellentétes kiegészítésüket vagy egységüket. Lényünk polaritása természetesen mindig hiányos, vagyis elevenség és szellemiség énünkben csak elégtelen módon egészül ki, és ebből szenvedés, tévedés és a szükségszerű halál fakad. Minél jelentősebb egy ember, annál mélyebben lesz tudatában az ellentétek hiányos egységének, ami lényét alkotja, annál hatalmasabban ébred „metafizikai készítése” is a lélek és szellem tökéletes egysége vagy polaritása után. Mivel azonban ez a téridőbeli végességben sosem érhető el, így az a szigorú metafizikai alapkövetelmény keletkezik, hogy az elevenség és szellemiség a végtelen világegészen a tökéletes mindenelevenséggé és mindenszellemiséggé egyesüljön, és az igazi, valós világot alkossa. Minél világosabban és meghatározottabban ábrázolható ez az alapkövetelmény egy filozófiai rendszerben, annál termékenyebben kell hatnia életünk és együttélésünk területeinek összességére. Látható, hogy az ember hiányos polaritásáról szóló gondolataim kifogynak, és a tökéletes kozmikus polaritásba torkoltnak. Ennek az útnak mindig tudatában voltam, de a metafizika dolgaiban ugyanakkor azonban mindig tartózkodó voltam, így egyre inkább az olvasóim adásának éreztem magam, ami végül is egy legalábbis egyelőre megnyugtató fejtegetésre indított. Azt gondolom, ezáltal valamelyest hozzájárultam ezeknek az előadásoknak a megértéséhez, mert ezek majd minden oldalukon a polaritásprincípiumnak (még hozzá a szövegben ki nem mondott) igazolását nyújtják.

Végezetül még egy megjegyzés. Habár ennek a könyvnek a megírásától 16 év választ el, nem találok rá okot, hogy a szövegben akár csak a legcsekélyebb mértékű lényegi változtatást tegyem. Néhány kisebb helyreigazítás és néhány elhagyás csak ahhoz járul hozzá, hogy a könyvnek saját maga szelleméhez való hűségét, ahol csak lehet, tovább növelje. Így pl. a 15. előadást feláldoztam, mert

tartalma a többi előadással csak laza kapcsolatban áll, és inkább egy az idegrendszer felépítéséről szóló speciális könyvben lenne a helye. Észleléselemlételemet, amely ennek az írásnak a fő tartalmát képezi, magától értetődően továbbfejleszttem az évek során, de le kellett mondanom arról, hogy újabb eredményeimet beledolgozzam az itt fekvő szövegbe, ez ugyanis deformálta volna az egész mű szerkezetét. Az eredeti művek természetéből adódik, hogy nem lehet őket „kiterjeszteni”. Hamarosan alkalmam nyílik észleléselemlételem továbbfejlesztését a „Világmechanika rendszere” című munkámban pótolni.

Darmstadt, 1924. január.

M. Palágyi

Fordította: Bogdanov Edit

Az ébrenlétről

Lélektani tanulmány

Athenaeum, I. kötet, 1892. évfolyam, 4. szám 497–511. o.

A tanulmányt az eredeti írásmód szerint közöljük.

1. A bölcselő egyik főtürekvése mindenkor az volt, hogy betekintést nyerjen abba a műhelybe, a hol az emberi gondolatok készülnek. Ez okból nagyon érdeklődik azon állapotok iránt, midőn a lélek mintegy magába száll, magába merül, a külvilágtól elvonatkozik. Mert ugyan hol és mikor készülnek a gondolatok, ha nem ezen elmerült állapotokban? Lázás, sürgős tevékenység közepett a gondolat nyugton nem érlelődhetik, egyáltalán mialatt figyelmünk nagyon a külvilágra irányul, inkább az elmésség érvényesül, mint maga az elme. Hogy a gondolat kellően érlelődjék, nagygyá és hatalmassá fejlődjék, arra a csöndes, elvont állapotra van szükség, melyet magábamerültségnek nevezünk. Arra a különös állapotra midőn ugyan *kétségtelenül ébren vagyunk, de tulajdonképen mégis álmodunk*.

Ez a belső ellentmondás fölkelti kíváncsiságunkat és további gondolkodásra ösztökél. Az ébrenlélet rendszerint az alvással hozzuk ellentétbe; de íme magán az ébrenléten belül is mutatkoznak ellentétek. Nemcsak alvásközben lehetnek álmaink: betolakodnak azok az éber állapotba is. De vajjon mi szerepet játszanak itt? Mit keresnek a kisértetek fényes nappalon?

Ha áttekintjük egy napnak lelki történetét, észreveszszük, hogy órákon keresztül a külvilág által voltunk igénybe véve, [498] de fölfedezhetünk olyan időszakokat is, midőn a közvetlen környezet félig-meddig megszűnt reánk nézve létezni, vagyis bekövetkezett a magábamerülésnek sajátos, rejtélyes állapota. Érdekes, hogy a magyar nyelv mily gazdag olynemű elvont állapotok megjelölésében, minők pl. az ábrándozás, mélézás, merengés, andalgás, tünődés, évődés, töprengés stb. Némelyek közülök inkább lyrai természetűek, másokban azonban egész drámai monolog lappanghat; némelyekben a hangulat, másokban a képzelet túlnyomó; némelyekben az emlékezet, másokban a remény uralkodhatik. Általában vannak közöttük inkább költői természetűek, míglen mások túlnyomóan elmélkedő jellegűek: egy tekintetben azonban mindannyian meg egyeznek; abban ugyanis, hogy meghasonlást rejtenek magukban: *a szemlélő lélek meghasonlását a jelen környezettel*.

A »meghasonlás« szónak eme használata iránt talán kételyek fognak támadni. De én azt hiszem, hogy ezt a kifejezést nemcsak a szenvedélyesen cselekvő, ha-

nem a nyugodtan contempláló lélekre nézve is alkalmazhatjuk. Midőn ugyanis magunkba merülünk, két erő küzd egymással, hogy lelkünket hatalmába kerítse: egy ideális hatalom, mely bennünket a jelen környezettől elszakítani iparkodik, és a való környezetnek realis hatalma, mely figyelmünket magához bilincselni törekszik. A valóság és az eszmevilág harcza, melyről az emberek annyit beszélnek, sehol sem válik úgyszólván szemmel láthatóvá és kézzelfoghatóvá, mint az elmerült állapotban, midőn a lélek ébren van és látja környezetét, félig pedig elkalandozott a gondolatok és álmok országába. Ha valahol a világon, hát itt beszélhetünk meghasonlásról, itt az elvont állapotokban: mert itt figyelheti meg mindenki önmagán a realis és az ideális világ szakadását. Még a népnek együgyű fia is tudja, hogy mi különbség van a »testi és lelki szemekkel« való látás között, és ő is gyakorta érzi e kétféle látásnak küzdelmét és meghasonlását.

[499] 2. Már a mondottakból kiderül, hogy az ébrenlét nem lehet valamelyes egyszerű lelki állapot, hanem hogy az eszméletnek legalább is kétféle áramlatából van összetéve. Az ébrenlétben belül meg kell különböztetnünk *a realis és az ideális eszméleti áramokat*. Realis (vagyis érzéki) áramok alatt értjük azokat, melyeknek lefolyása fölött a jelen környezet közvetlen és föltétlen uralmat gyakorol; ideális (vagy szellemi) áramok alatt pedig azokat, melyek a környezet közvetlen befolyása alól felszabadultak, tehát jelen nem lévő tárgyakra vagy eseményekre vonatkoznak. És talán fölösleges is hozzátennem, hogy a fentebbiekben meghasonlás alatt éppen a kétféle áram harcát és váltakozó diadalát értettem. Minden úgynevezett elmerült vagy elvont állapotban a kétféle eszméleti áram küzd olyképen egymással, hogy hol az egyiknek, hol a másikkal túlnyomó befolyása alá kerülünk.

Minél együgyűbb valamely lélek, annál csekélyebb szerepet játszanak lelki történetében az elvont állapotok; ellenben minél tudatosabb valamely egyéniség, annál nagyobb része van a meghasonlásban. Alig képzelhető érdekesebb statisztika, mint az, mely kimutatná, hogy naponta mennyi ideig voltunk elfoglalva a külvilággal és mennyi időt vettek igénybe az elmerült állapotok. Arról körülbelül mindenki számot tud adni, hogy a napnak 24 órájából mennyi jut nála az alvásra; de arról, azt hiszem, vajmi kevesen tudnának még csak hozzávetőleg is beszámolni, hogy az ébrenlétnek milyen hányadrészét szentelték a magabaszállásnak. Képzeljük el, hogy egy önműködő gépezet naponta följegyezne elvont állapotaink időtartamát: mennyi tanulságot meríthetnénk az ilyen jegyzetektől, mily föltöbb érdekesebb fény derülne egész lelki életünk egyéni jellegére! Ekkor tűnhetné ki igazán, ki közülünk a gyermeteg, ki a tudatos lélek; ki a realista megfigyelő, ki a magábamerült szellem; ki a sivár próza embere és ki él a költői álmok világában.

[500] A realis és ideális áramok váltakozását egy hullámvonal segítségével ábrázolhatjuk mértanilag. Megállapodhatunk abban, hogy a görbe vonal hullámhegyei az érzéki áramot, hullámvölgyei pedig a magábamerültséget képviseljék.

Az ilyen görbe vonal figyelmünk mozgásának tökéletes képét adná. Az abszcissa tengelyről olvasnók le az időt, az ordináták pedig eszmélkedésünk energiáját fejeznék ki valamely tetszőleges pillanatban. A vonal hajlása jelképezné, hogyan nő vagy fogy figyelmünk ereje és a vonal domború vagy homorú volta a realis, illetve idealis áram túlsúlyát jelezné. Ott, a hol a domborúság homorulatba megy át, vagy megfordítva, volnának ébrenlétünk szakadópontjai; nevezetesen az elmerülés pontja, mely az idealis áram kezdődő túlsúlyát, és a fölocsúdas pontja, mely a realis áram diadalra vergődését hirdetné. E pontok egymásra következésének sűrűsége érdekes világot vetne az egyéni szellem ruganyosságára, az eszmélkedés gyorsaságára, ötletgazdagságára stb.

Ha az ébrenlét vonalát napról-napra figyelemmel kísérhetnők, akkor föltűnének, hogy alakja mennyire változik az egyén korával, mert hiszen a gyermek lelke még nagyon is tapad az érzéki jelenségekhez és a tartósabb elvonatkozásra csak később lesz képessé. Érdekes volna a különböző foglalkozású emberek eszméletvonalának egybevetése. Kiderülne, hogy e vonal a nép fiánál aránylag kisebb hullámzást mutat, mert lelke idealis irányban csekélyebb mértékben van igénybe véve. Kitűnnék továbbá, hogy főleg a műveltség, szellemesség, genialitas fokától függ a vonalak erősebben kifejezett hullámzatossága. Az elmezavar valószínűleg a vonal ijesztő szabálytalanságában jutna kifejezésre. Erős és szabályos hullámzatosságot főleg a nagy bölcselőknél találhatnánk, mert ezek egyrészt nagy érdeklődéssel figyelik a külvilágot, másrészt pedig igen tartósan tudnak magukba süllyedni. Bizony tanulságos volna a kiváló egyéniségek eszméletvonalait egybe- [501] vetni, de hát ez élvezetről le kell mondanunk. Szerencsére alkotásaikból tudunk valamennyire ama vonalra következtetést vonni; hiszen a kritikának tulajdonképen ez is a feladata. A kritikus pl. egy író munkájából megbecsüli a benne foglalt érzéki megfigyelés gazdagságát, megállapítja, hogy milynemű az elvont állapot, melyben a munka készült, mennyi benne az ihlet, az elmeél stb., szóval mintegy megszerkeszti az író eszméletvonalát.

3. A meg hasonlítás, melyet az ébrenlétben belül észrevettünk, minden lélektan-
nak alapvető megfigyelései közé tartozik. Hogy mily véghetetlen hordereje van az emberi lélek ama képességének, hogy közvetlen környezetétől elszakadni képes, azt csak akkor fogjuk kellően mérlegelhetni, ha elképzeljük, hogy e csodálatos erővel nem rendelkeznénk. Leírhatatlan az a rabszolgaság, az a lelki járom, mely alatt görnyedeznénk, ha figyelmünk nem szakadhatna el a külvilágtól. Szánjuk az embert, ki nyomorban tengődik és ki a megélhetés gondjai alatt roskadozik; szánjuk a kórágyon sinlő beteget, kit kínjai úgy lenyügöznek, hogy fájdalmán kívül egyéb-
re gondolni sem képes; szánjuk a terhes munka alatt nyögő rabot, kinek nincs érzéke egy magasabb gondolathoz fölemelkedni; szánjuk a szibériai ölbányák nyomorultjait; szánjuk a sötét börtön mélyére vetett és rablánczait tehetetlenül rázó, ember- és istentől elhagyott teremtetést; ámde mindezeknek rabsága mily csekélység ahhoz a rabsághoz képest, mely ál-

landó örök súly gyanánt nehezede az emberi lélekre, megakadályozná, hogy az csak egy másodperczre is elvonatkozzék a tárgyaktól, melyek közvetlen környezetét képezik. Mily mérhetlenül nyomorult lehet az olyan lény, mely a saját lelkében nem találhatna egy utolsó rejtett, csekélyke kis zugot, a hova visszavonulhatna mint végső menedékhelyre, hogy elfeledje, ha csak egy pillanatra is, a jelent és élhessen egy másodpercz tartamáig a mult emlékének, vagy [502] szöhesse egy másodperczig a jövőnek reményeit és álmait. Mily határtalanul nyomorult lény lehet az, melynek nincs otthona a saját lelkében, s mely aczébilincsekkel van hozzákovácsolva a jelenhez: a jelennek minden legcsekélyebb mozzanatához.

Még az állati lélektől sem tagadhatjuk meg teljességgel a meghasonlásra való képességet. Bizonyos ugyan, hogy az elvontság állapotai még a magasabb rendű emlős állatok (ló, kutya, elefánt, majom) életében is aránylag nagyon csekély szerepet játszanak, mégis nem hiszem, hogy akadna lélekbuvár, a ki komolyan vitassa, hogy az állati elme teljesen képtelen a környezettől való elszakadásra. Mert hiszen akkor az állati lélektől meg kellene tagadni nemcsak minden előre-látást, hanem egyszersmind minden emlékezőtehetséget is. Kell, hogy az állatnak is legyenek pillanatai, midőn valahogy fölszabadul a környezet rabsága alól és valamelyes távollevő tárgyak emlékei töluljanak lelkének fölszínére. Az állati ébrenlétet sem szabad valamely egyszerű állapotnak tekinteni: abban is meg kell különböztetni a realis és az idealis eszméleti áramot; abban is föl kell tételeznünk a meghasonlásra való képességet, bármily jelentéktelen is legyen az az emberi szellem mélységes meghasonlottságához viszonyítva. Midőn pl. a ló távollevő társa után nyerít, és midőn e nyerítés időszakonkint ismétlődik úgy, hogy az ember szinte meg van hatva az állatnak nagy társas vonzalmától: akkor lehetetlen elzárkózni ama föltevés elől, hogy a ló lelkén ama pillanatokban távollevő társának képe tényleg átsuhant. Mert ha a környezet valóban teljesen lekötne az állat figyelmét és ha a jelenlevő tárgyak nyüge alól semmiképen föl nem szabadulhatna, akkor nem is ébredhetne föl benne az elszakadt társ után való vágyakozás, mely a nyerítésben oly hathatósan jut kifejezésre.

Az állati lélek vizsgálatánál egy gyakorlati szabályt sohasem szabad szem elől téveszteniünk: az emberi lélek [503] alapvető tulajdonait ugyanis nem szabad az állatoktól könnyelműen elvitatnunk. A különböző lelki tulajdonok ugyanis oly szorosán függnek össze egymással, hogy az egyiket tagadván, könnyen a többbit is tagadni kényszerülnénk, úgy hogy végül a szerencsétlen Descartes-féle álláspontra szorulnánk s az állatokat lelketlen gépeknek kellene tekinteniünk. A míg a legsúlyosabb bizonyítékokat össze nem gyűjtöttük, addig ne kobozzuk el az állati lélektől a legcsekélyebb tulajdonságot sem. Ha pl. kétesnek látszik, hogy szabad-e az állatoknak is idealis eszméletet tulajdonítani: ez csak arra serkenthet bennünket, hogy szigorúbban vizsgáljuk a realis és idealis eszméleti áramok viszonyait az embernél, abban a reményben, hogy a fokozódó önismeret útján az állati lelket is meg fogjuk érteni.

4. Behatóbban kell tehát megvizsgáljunk az emberi ébrenlét vonalát; főleg arról kell magunknak fogalmat alkotnunk, hogy a realis és idealis áramok mily időközökben következnek nálunk egymásután. Első tekintetre úgy tetszik, hogy figyelmünk órákon keresztül szünetlenül irányulhat a külvilágra; azonban ezt csak a felületes önmegfigyelés hiteti el velünk. A ki az emberi figyelmet vizsgálja, észreveszi, hogy az mily tétova természetű, mily nyugtalan, állhatatlan, mily könnyen siklik egyik tárgyról a másikra, mily könnyen veszi el a realis talajt és mily szívesen iramodik az álomképek országába. Szigorúbb önvizsgálatnál kiderül, hogy a realis eszmélkedésen belül is elég gyakran lépnek föl idealis irányú megszakítások. Így pl. egy személyt megpillantva, egész történet juthat eszünkbe, mely az illetővel kapcsolatban van; figyelmünk tehát elkalandozott a múltba, de az egész portyázás oly rövid ideig tarthatott, hogy jóformán tekintetbe sem jön, mert ily rövid időtartam alatt alig mulasztottuk el valamely érzéki jelenség észrevételét. Megeshetik azonban, hogy valamely helyzet fokozott figyelmet követel, [504] a mikor aztán a csekélyebb elkalandozás is következményekkel jár, mint pl. gépekre való felügyelésnél. Ilyenkor figyelmesekké leszünk azon rövidebb tartamú elvont állapotokra is, melyek a realis irányú ébrenlétet megszakítják.

A léleknek pillanatnyi el-elkalandozásai okozzák azt, a mit *szórakozottságnak* nevezünk. Ha még bizonyítani kellene, hogy az elvont állapotok meghasonlást rejtenek magukban, akkor csak a szórakozottság tünetényeire hivatkozom, mert ezekben egészen nyilvánvaló lesz a realis és az idealis áramok összeütközése. Tanuló gyermekeknél gyakran tapasztaljuk, hogy nem képesek figyelmüket az elvont tárgyra irányítani, mert lelkük tapad az érzéki tárgyakhoz, melyek őket közvetlenül környezik. A szórakozás e nemét realis szórakozottságnak nevezhetjük, mert itt a realis áram győz az idealis áram fölött. Egészen másfajta szórakozottság az, melynek tünetei a sokat gondolkozó vagy fantaziáló embereknél észlelhetők. Ezek gyakran nem képesek figyelmüket arra a tárgyra fordítani, mely közvetlenül hat érzékeikre. Erőt vesz rajtuk egy gondolat, egy ábránd, vagy más eféle, mi által néha fonáságot művelnek, vagy veszedelmet zúdítanak magukra. Itt idealis szórakozottsággal van dolgunk, mert az idealis áram győz a realis áram fölött. Megemlítem még, hogy vadászok és állatidomítók az állatoknál is tapasztalnak szórakozottságszerű tünetényeket: a mi egészen világosan bizonyítaná, hogy az állati figyelem is képes a meghasonlásra.

De a mi az állatnál csak futó gyengeség, az az embernél az erőnek gyorsan újuló örök kútforrása. Ki tarthatná számon, hogy lelkünk hányszor és mely pillanatokban szakad el közvetlen környezetünk érzéki jelenségeitől és hányszor tér ismét megfrissült erővel vissza hozzájuk? Ki döntené el, hogy ébrenlétünk vonalának hol vannak rövidebb tartamú, általunk észre sem vett bemélyedései? Mint a hogy egy tájkép domborzatában nem tűnnek föl a csekélyebb talajhul- [505] lámzások, vagy inkább mint a hogy a tengeren nem veszszük figyelembe a vizeknek minden csekélyke fodrozását, azonképen a lélek mindennapi történe-

tében elkerülük figyelmünket az elmélyedés, magábaszállás, eltűnődés nagyon rövid perczenetei, és így valóban a legkényesebb feladatok egyike megbecsülni, hogy az eszmélet vonalának mily hányadrészét foglalják el a hullámvölgyek. Én legalább könnyebb föladatnak tartanám az óceán minden hullámemelkedésének számon tartását, mint annak pontos megállapítását, hogy az emberi lélekben mily időközökben váltakoznak a realis és ideális eszméleti áramok. Ha vannak talán szerény lelkek, kik azt hiszik, hogy az elmélyedés állapotai náluk aránylag ritkán, és csak hosszabb időközök után jelentkeznek, úgy hogy azt vélik, miszerint eszméletük vonala ritkán mutat hullámvölgyeket: azoknak csak annyit mondhatok, hogy nagy csalódásban élnek. Sokkal okosabbak és elmésebbek ők, mint a milyeneknek magukat tartják. Remélem, hogy ezt a következőkben be fogom bizonyíthatni.

Mert ugyan egyáltalán miből veszszük észre, hogy egyideig elmélyedve voltunk, vagyis magunkba merültünk? Csakis abból, hogy az elvont állapotból fölocsúdtunk. Ha ez a fölébredés vagyis a valósághoz visszatérés hirtelen történik, ha teszem pl. egy váratlan jelenés vagy zörej fölraz éber álmodozásunkból, akkor összerenzenésünk emlékezetünkben marad és ezzel együtt megmarad annak tudata is, hogy fölocsudásunk előtt elmerülve voltunk. Ha azonban rázkódtatás nélkül térünk vissza a valósághoz, akkor gyakran nem is veszszük észre, hogy az imént elmerülve voltunk. Figyelmünk csodálatos nesztelenséggel szakad el a külső környezettől, úgy, hogy nem is veszszük észre, mikor kezdődik elmerültségünk, és ép oly nesztelenül térhet ismét vissza a valósághoz, úgy hogy az sem jut tudomásunkra, hogy elvont állapotunk mely pillanatban ért véget. Szóval oly könnyedén [506] suhanunk át a realis áramlatból az ideális áramlatba, oly hal-kan ringatódzunk a kétféle eszméletnek hullámain, hogy nem tudunk magunknak számot adni arról, hányszor csapott át figyelmünk egy bizonyos idő letelte alatt a realis irányból az ideális irányba és megfordítva. Egy példa legjobban világíthatja meg a dolgot.

Ha valakinek beszédére ügyelünk, akkor lelkünkben folyton nagy gyorsasággal váltakoznak a realis és az ideális áramok. A pusztá hangok egymásutánja okozza a realis áramot; az ideális áram pedig azon látományokból és gondolatokból alakul, melyeket ama hangok keltenek lelkünkben. Ha a beszéd fölöttébb gyors, akkor megtörténhetik, hogy értelmét kellően föl nem fogjuk: a realis áram ugyanis olyannyira igénybe veszi figyelmünket, hogy közbe-közbe nem marad elég érzésünk az ideális árammal való foglalkozásra. De megtörténhetik az is, hogy a hallott szavak valamely fölöttébb élénk víziót keltettek bennünk, mely elvonja figyelmünket magától a beszédétől. Egy érdekes személy jöhetett szóba s a mit róla hallottunk annyira meghatott, hogy figyelmünk nem tapad többé a hangok áramához. Ilyenkor az ideális áram az, mely nem enged, hogy egy pillanatot a realis eszmélkedésnek is szentelhessünk. Rendszerint azonban a kétféle eszmélkedés pillanatról-pillanatra nagy gyorsasággal és elég szabályosan váltja föl egymást lelkünkben.

5. Immáron az ébrenlétnek egészen új fölfogásához jutottunk. Eddig ugyanis azt hittük, hogy az elvont állapotok csak kivételes jelenségek az ébrenlétben belül, most azonban kénytelenek vagyunk ama fölfogásnak tért engedni, hogy *a rövidebb tartamú elvonatkozások, melyekről magunknak számot sem adunk, rendkívüli sürrüsséggel lépnek föl a legközönségesebb eszmélkedés folyamán is*. Minél szigorúbb figyelemmel vizsgáljuk azt, ami lelkünkben egy nap folyamán történik, annál jobban meggyőződünk [507] arról, hogy az elvont állapotok nagy szerepet játszanak a legköznapi munkában és az emberekkel való legközönségesebb érintkezésben is. Észreveszünk, hogy a jelen környezettel való meghasonlás nem valami kivételes jelenség, hanem ellenkezőleg a rendes állapot. Az egészen műveletlen és együgyű embernek ébrenléte sem egyéb, mint egy neme a környezettel való folytonos meghasonlásnak és a hozzá való folytonos visszatérésnek. Szóval *az ébrenlét fonala mintegy két szálból van sodorva: a realis és az idealis eszmélkedés szálaiból*.

Talán kissé föltűnő, hogy kétféle eszméletről beszélek, de ki kell jelentenem, hogy súlyt fektetek arra, miszerint a realis és idealis áramok alatt az eszméletnek két különböző fajtáját értem. Hogy is ne! hiszen az eszmélkedésnek e két faja időrendben következik egymásra, mint pl. az ébrenlét és az alvás. Abban pedig, azt hiszem, mindnyájan megegyezünk, hogy másnemű az éber ember eszmélete és másnemű az alvásközben álmodó emberé. Nos, ha különbséget teszünk az éber és az álmodó eszmélet között: ugyanoly joggal magán az ébrenlétben belül is kétféle eszméletet fogunk megkülönböztetni. Igaz, hogy az ébrenlét és az alvás hosszabb időközöket vesznek igénybe, holott a realis és az idealis áram gyors ütemben váltakozhatnak egymással, de itt nem az időtartam dönt, hanem az, hogy a két eszmélet valóban az egymásutániség viszonyában van egymással. Ehhez az egymásutániséghez pedig szó sem férhet, hiszen éppen abból az alapvető megfigyelésből indultunk ki, hogy vannak időszakok, midőn a jelen környezet köti le figyelmünket és ismét következnek időszakok, midőn magunkba merülünk. A kétféle áram megkülönböztetését tehát kezdettől fogva az időrendre, az egymásutániségra alapítottuk. Mi több, a szórakozottság tünetényeiből kiderül, hogy a két áram ellentétes [508] természetű, egymással összeütközik, egymást kizárja és hogy ép ennél fogva csak időrendben válthatja föl egymást.

És itt egyszermindenkorra meg kell jegyezmem, hogy lelki jelenségek vizsgálatában az időrend az, a mit sohasem szabad szem elől tévesztenünk, mert a lelki élet különemű szakaszait csak az egymásutánra való figyelés által fedezhetjük föl. Történetírás és lélektani elemzés abban rokonok, hogy az eseményeknek helyes időrendi tagolásán alapulnak. A lélekbuvár eszménye, hogy pillanatról-pillanatra nyomába törtetvén a lelki eseményeknek, a lélek teljes történetét tárja föl előttünk. Csak ez eszményhez való tántoríthatlan ragaszkodás vezethetne egy realis alapon nyugvó, leíró vagy jobban mondva elbeszélő lélektanhoz. Minden eddigi pszichológiának legfőbb baja, hogy a lélektani módszer legelemibb követelményét szem elől tévesztette. Ezt egy oly példán akarom megmutatni, mely a főntebbi fejtegetésekkel szoros kapcsolatban van.

6. John Locke az emberi értelemről irt korszakalkotó munkájában (II. könyv, I. fejezet) a képzetekről általában és azoknak keletkezéséről szólván, azt tanítja, hogy tudásunknak két forrása van. A gondolkodáshoz való anyagot ugyanis részint az érzéki tapasztalatból, részint a lélek önészleletéből merítjük, és e kétféle tapasztalaton kívül az emberi tudásnak semmi más kútforrása nincs. Bármily tetszetős e tan, a közelebbi vizsgálat meg fogja mutatni, hogy Locke azt a lélektanai tényt, melyet a fentebbiekben fejtegettem, t. i. a figyelem meghasonlását realis és idealis irányban, egészen ferde világításba helyezte.

Locke ugyanis a tapasztalatszerzés két neméről beszél és az által különbözteti meg a kettőt egymástól, hogy az egyik az érzékszervek segítségével, a másik pedig az érzékek nélkül történnék. Mily furcsa distinctió! A lélek egyszer használná az érzékszerveket, máskor meg nélkülözni tudná [509] őket. Hogyan képzeljük el azt, hogy a lélek megragadja az érzékszervet és annak segítségével észlel, máskor meg eldobja az érzékszervet és a saját erejéből teszi észleleteit. Hiszen itt a lélek oly módon van az érzékektől megkülönböztetve, mintha egészen külön álló dolgok volnának. Az érzékeknek külön erejük volna és a léleknek is külön ereje. Továbbá tekintetbe kell venni, hogy midőn a lélek az érzékeket használja, okvetlenül a saját erejével is él, holott Locke a dolgot úgy tünteti föl, hogy a lélek egyszer csupán érzékeit használná, máskor kizárólag a saját erejével élne, a mi teljes abszurditás. A léleknek egészen saját erejéből való működését Locke *belső érzéknek* nevezi, de hogy eme belső érzék alatt mit kelljen érteni, azt maga Locke sem fejtegeti. A külső és belső érzék, a külső és belső tapasztalat fogalma még ma is kísért a pszichológiában és lehetetlenné teszi a lelki élet tisztább elemzését. Csodálkozhatunk-e, ha támadt aztán gondolkozó, a ki egyszerűen tagadta a belső érzék létezését? Ilyen volt századunkban *Comte*, ki egyszerűen tagadta az önmegfigyelés lehetőségét. Hát nagyon természetes, hogy midőn oly hamis megkülönböztetések uralkodnak a lélektanban, mint a külső és a belső érzék, eléállhat egy elkeseredett elme, a ki nem elégszik meg azzal, hogy a fennálló megkülönböztetést hamisnak mondja, és a helyett, hogy jobbakat keresne, mindjárt az egész lélektant lehetetlenségnek deklarálja.

De Locke nem csak kétféle ismeretforrásról, de egyenesen kétféle ismeretanyagról is beszél. A tudásnak kétféle anyagát különbözteti meg: az egyiket a külvilág, a másikat maga a lélek szolgáltatná. Íme oda jutunk, hogy képzeteink közt két kategóriát kell megkülönböztetnünk, melyek oly viszonyban állanak egymással, mint test a lélekkel. Eddig azt hittük, hogy képzeteink kivétel nélkül lelki jelenségek; most már azt kell hinnünk, hogy képzeteink származásuk [510] szerint két osztályra szakadnak és hogy az egyik osztály talán nem is sorozható a lelki jelenségek közé. Hogy miféle gondolkodás az, mely két egészen különböző kútforrásból merít egészen különböző ismeretanyagot, azt valóban bajos elképzelni. Hogy az olyan gondolatok, melyek kétféle forrásból erednek, miképen férnek össze agyunkban, az Lockét legkevésbé sem nyugtalanította. Pedig ha valóban úgy volna, mint ő azt föltünteti, akkor a kétféle ismere-

ti anyag, mely kétféle ismereti forrásból származik, okvetlenül fölrobbantaná minden gondolatunkat és minden eszmélkedést lehetetlenséggé tenne. Az ember itt látja világosan, hogy a testnek és léleknek kettészakítása, vagyis a dualistikus metaphysika, mily borzalmas chaost okoz a lélektani fogalmakban.

Én nem beszélek kétféle »ismeretforrás«-ról, sem pedig »külső és belső érzék«-ről, mert az efféle képletes beszéd a legnagyobb zavart okozhatná. Nem mintha képletes beszéddel élni nem szabadna, hanem az olyan metaphorák, mint a két »ismeretforrás« vagy a »külső és belső érzék« csak térbeli, nem pedig időbeli rendre emlékeztetnek: már pedig mondtam, hogy a lélektani buvárlatban az időrendet szem elől téveszteni nem szabad. Én realis és idealis eszméleti áramokról beszélek, melyek egymást kölcsönösen föl váltják, és mindenki észreveheti, hogy »áramok, melyek egymást föl váltják« oly képletes beszéd, mely határozottan időrendet foglal magában. E kétféle áram létezését nem is tagadhatja senki, mert mindenki tud különbséget tenni azon állapota között, midőn a környezet figyelmét leköti és ama másik állapota között, midőn a környezettől elszakadt és távollevő tárgyakkal foglalkozik. Locke-nak is a külső és belső érzék helyett emez áramokról kellett volna szólnia és akkor észrevette volna, hogy a két áram közti különbség nem azon alapul, hogy az egyikben a lélek a külvilággal és a másikban önmagával van elfoglalva. Mert valaki lehet elmerült [511] állapotban a nélkül, hogy a lélek önmagára gondolna: ábrándozhatik a csillagokról, gondolhat szerelme tárgyára, lehetnek látományai a mult időkről és jövőidőkről, szóval foglalkozhatik mindenfélével; csakhogy míg a realis áram a jelenlevő dolgokra vonatkozik, addig az idealis áram távollevő vagy talán épen séggel valójában nem is létező dolgok képét vagy eszméjét varázsolja elénk.

A lélektan nem volna oly ingatag tudomány, ha a bölcselek hű és gondos önmegfigyelést gyakorolnának. Ez pedig csak úgy lehetséges, ha a lelki folyamatok vizsgálatában az időrendről sohasem feledkezünk meg. Épen az *időrendi tagolás* módszere vezetett ahhoz az alapvető belátáshoz, hogy ébrenlétünk nem egyéb, mint kétféle eszméletnek rhytmikus, rezgő váltakozása.

Részletek *Az ismerettan alapvetése* című monográfiából

A részleteket az eredeti írásmód szerint közöljük.

A) Jel, megismerés, gondolkodás: a szkepticizmus két fajtájáról és a „halk” gondolkodásról

Forrás: *Az ismerettan alapvetése*. Budapest: Athenaeum, 1904, 6. fejezet, 27–32, 84–86. o., illetve *Atheneum*, 12. kötet. 1903, 3. szám 414–419. o.

Minden oly törekvés, mely az emberi beszédet általánosságban gyanúsítja meg, voltaképen nem egyéb, mint az emberi tudást gyökerében támadó skepticizmus. De most már világosan látjuk azt is, hogy a skepticizmusnak két fajtáját kell megkülönböztetnünk, a szerint, a mint a kétely érzékszerveink, avagy pedig beszédünk megbízhatósága ellen irányul. A kétféle kételyt az újkori bölcsészet történetében *Descartes* és *Baco* indították meg: amaz ugyanis érzéki benyomásainkat, emez ellenben beszédünk jeleit mondotta csalárdoknak. Hogy mind a kétféle kételyben valamelyes igazság is rejlik, azt senki sem tagadhatja; egyrészt ugyanis bizonyos, hogy bármily gondosan figyeljük meg a jelenségeket, soha tökéletes megfigyelésekhez el nem juthatunk – s ez az, a mit *Descartes* kételyéből a magunkévá tehetünk; másrészt pedig ép oly bizonyos, hogy soha olyan jelrendszert megállapítani nem fogunk, melylyel megfigyeléseinket tökéletes szabotossággal leírhatnók – s ez az, a mit a *Baco* kételyéből mi is elfogadhatunk. Mind a két kétely együttvéve azonban csak azt az egy igazságot tartalmazza, hogy emberek lévén, tökéletes tudással nem bírhatunk. Ezzel az igazsággal indultunk mi utunkra, de mindjárt hozzátettük, miszerint abból, hogy tökéletes tudással nem bírunk, nem szabad azt következtetnünk, a mire a reszketeg elmék oly nagyon hajlandók, hogy tehát egyáltalán semminemű tudással sem bírhatunk. A ki azt állítja, hogy épenséggel mit sem tudhatunk, épen ez állításával valamely tudást akar kifejezni, és így ellentmondásba jut önmagával. Semmi értelme sincs tehát annak, hogy végképen kétségbeessünk az emberi tudás fölött; sőt ellenkezőleg, épen mert oly gyarlók a megfigyeléseink, és oly megbízhatatlanok beszédünk jelei, lehet arra kilátásunk, hogy egyre pontosabb megfigyeléseket tehetünk és egyre hívebb jeleket alkotunk majd megfigyeléseink leírására. Hiszen

ha tökéletes megfigyelő tehetséggel, avagy tökéletes jelrendszerrel bírnánk, föl is volnánk mentve minden emberi jellegű törekvés alól. Vissza kell tehát utasítanunk a skepticismus mindkét válfaját, mert az végeredményben teljesen mindegy, hogy akár valaki rationalista hajlamból az érzéki benyomásokat tartja csalárdoknak – mint Descartes – akár empirista hajlamból az emberi beszédet akarja hitelétől megfosztani, mint azt több-kevesebb nyíltsággal Baco cselekszi. Mi a rationalismus és empirismusban egyaránt skeptikus tanokat látunk, mert akár [28] benyomásaink, akár jeleink hitelét akarja valaki megsemmisíteni, az végelemzésben tudásunk megsemmisítésére tör. Igaz, hogy más szempontból úgy a rationalismus, mint az empirismus dogmatikus tanoknak is mondhatók, a mennyiben az egyik a »tisza észben« való elbizakodásra, a másik pedig a »kézzelfogható«-ban való megrögzésre hajlik.

Kettős okból kell tehát síkra szállanunk úgy a rationalizmus, mint az empirizmus ellen, mert ez irányzatok mindenkének megvan a maga vesszőparipája, melyet *dogmatikus* módon bálványoz, mialatt a másiknak vesszőparipáját *skeptikus*an lebecsüli. Nem engedhetjük meg, hogy érzéki benyomásaink fontossága kiemeltessék a beszéd jeleinek rovására, vagy fordítva jelalkotó tehetségünk magasaltassék csak azért, hogy érzékeink gyarlósága minél sötétebb színben álljon előttünk. Egyenlő okunk van az elégedetlenségre úgy benyomásainkkal, mint beszédjeleinkkel szemben, de egyenlően tökéletesíthetjük is megfigyelésünk és megjelölésünk módszereit. S a kétféle tökéletesítésre egyaránt kell törekednünk, mert benyomások és jelek egyaránt nélkülözhetlen föltételei az emberi tudománynak. A mi a benyomások nélkülözhetlenségét illeti, azt bizonygatni nem is szükséges, de annál fontosabb a jelek nélkülözhetlenségét hangsúlyozni, mert igen gyakran találkozunk azzal a balhiedelemmel, hogy érzéki benyomásaink már magukban véve is elegendő föltételei a tudásnak, sőt hogy a benyomás maga már egyszersmind tudás is. Ezzel a nézettel szemben mi azt vitatjuk, *hogy valamint benyomások nélkül, úgy kifejező jelek nélkül is lehetetlenség volna minden emberi tudás.*

Hogy e fölfogásban megszilárduljunk, elég egy pillantást vetnünk az ember-csecsemő értelmi fejlődésmenetére. A gyermek nem juthatna el tudáshoz, ismeretekhez, ha szervezete csak érzéki fogékonysággal volna fölruházva, de képtelen maradna arra a nevezetes mesterségre, melyet jelalkotásnak nevezhetünk. Ha pl. a gyermek a gügyögés kezdeteiből sohase tudna eljutni a fejlődés ama szakaszába, mikor értelmet tud találni a mások és értelmet belefektetni a saját szavaiba (vagy mimikai mozdulataiba), akkor ugyan ki hinné el, hogy az ilyen gyermek tudásra, ismeretekre tehetne szert? Hogy az ember oly lénynek fejlődjék, a ki ismereteket szerez, tudományt alkot, ahhoz föltétlenül megkívánatik, miszerint ne csak tapintó, látó, halló stb. érzékeny- [29] ségekkel legyen fölruházva, hanem hogy jelekbe értelmet tudjon helyezni. Arra nem fektetünk itt különös súlyt, hogy e jeleknek okvetlenül hallható jeleknek kelljen lenniök, s ha az olvasónak tetszik más csillagokon lakó emberforma lényeket elképzelni,

kiknek szervezete világitóképességgel bír, és kik színes világitó jelekkel fejezik ki ismereteiket, akkor mi ily képzelődéseknek utjába nem állunk. Teljesen félreértene bennünket az is, a ki e fejtegetések kapcsolatában siketnémákra, vagy valamely hűdött emberekre akarna utalni, kik megfosztva hangszálagaik, nyelvük, sőt karjaik használatától is, semminémü jeleket létrehozni nem tudnának, bárha senki tőlük el nem vitathatná, hogy gondolkoznak és ismeretekkel bírnak. Itt csakis arról van szó, hogy az emberi nem mint emberi nem, képes lenne-e ismeretekre szert tenni, tudományt fejleszteni, ha azzal a képességgel nem volna fölrüházva, hogy jelekbe értelmet helyezzen?

9. Hogy ilyen kérdést még csak föl is kell vetni, annak egyik főokára már itt rá kell utalnunk. Mindenki ismeri a nesztelen, halk vagy néma elgondolkozás amaz állapotait, mikor az ember hallható jeleket nem alkot és valami figyelemreméltó mozdulatokat sem tesz, hanem »magába merülve elmélkedik«. Nos, ezen »elmerült« állapotok misztikus természete okozza, hogy az emberek egészen mellesleges dolognak tartják a jelek használatát, és azt kezdik képzelni, hogy a legmélyebb tudáshoz is eljuthatnánk minden jelalkotó képesség segítségével nélkül, sőt egyenesen abba a balhiedelembe esnek, hogy a szó csak »külsőség«, csak »nyügözője s megbénítója« a villámló észnek, ismerőtehetségnek. Mert az emberek mindjárt ékesszólókká lesznek, mihelyt magukat valamelyes fél igazsággal teljesen megtéveszteni akarják.

Semmi kétség, hogy mély titokzatosság borítja szervezetünk azon működéseit, melyek lehetővé teszik, hogy magunkba merülve elmélkedjünk. De e titok fátyolát talán kissé meglebbenthetjük, ha némely rokon vagy hasonló jelenségekre rámutatunk. A ki pl. halkán olvas újságlapot vagy könyvet, az bizony alig veszi észre, – mialatt szemei a sorokon végigfutnak, – hogy ő a *látható* betűket képzeletben *hallható* hangokra fordítja le, holott semmi kétség, miszerint e lefordításnak meg kell történnie, hiszen éppen ebből áll a betűk megismerése. Igen, de a sok évi gyakorlat folytán oly gyorsan és oly *gépiesen* térünk át a látott betűkről a nekik megfelelő hangokra, hogy ez áttérést többé észre sem [30] veszszük. Volt azonban idő, midőn ez áttérés korántsem történt oly könnyen és gépiesen, mint most: arra az időre czélezok, mikor gyermekkorunkban olvasni tanultunk és a tanító felügyelete alatt százszor meg százszor kellett valamely betűalakhoz tartozó hangot hangosan kiejteni, míg végre a betűalakot gépiesen tudtuk már a megfelelő hanggal összekapcsolni. Ez a haladás tette lehetővé, hogy a hangos olvasásról a halk olvasásra térhettünk át, mert a halk vagy hangtalan olvasásnak első feltétele az, miszerint oly gyorsan és gépiesen tudjunk a betűkről a megfelelő képzelt hangokra áttérni, hogy ez áttérést magunk se vegyük észre. Ebből látni, hogy szervezetünk bizonyos szándékosan összekapcsolt működései a gyakorlat által oly gyorsakká és gépiesekké válhatnak, hogy e miatt figyelmünket könnyen elkerülik. Ez az élettani igazság igen alkalmas arra, hogy bevilágítson az elmerült elmélkedés rejtelméibe.

Az olvasóra bízhatom, hogy részletes párhuzamot vonjon a halk elmélkedés és a halk olvasás között, hiszen ez utóbbi nem egyéb, mint egy már előírt

gondolatszövegnek halk utángondolása. Én itt e párhuzamnak csak két pontját akarom kiemelni: 1. Valamint a halk olvasásnál, úgy a halk gondolkozásnál is szerepelnek gyors és gépies élettani működések, melyeket észre nem veszünk. A halk olvasásnál pl. rendszerint nem vesszük észre, hogy a látott betűjegyekhez képzeletben hozzácsatoljuk a megfelelő hangjeleket. Hasonlóan a halk gondolkozásban is szerepelnek gyorsan és gépiesen megalkotott képzelte jelek (képzelte szavak, képzelte mimikai mozdulatok), melyek figyelmünket elkerülik. 2. Valamint a halk olvasás ügyességét csak úgy szerezhettük meg, hogy előbb megtanultunk hangosan olvasni, azon módon a halk gondolkozás csodálatos mesterségére csak úgy tehetünk szert, hogy előbb megtanultunk hangosan gondolkozni, hallható (vagy látható) jelekbe értelmet helyezni.

Ha tehát gyermekkorunkban nem tanultunk volna meg hangos jelekbe értelmet helyezni, akkor később nem tudnánk halk és észrevehetetlen jelekkel gondolkozni. Ha gyermekkorunkból hiányzanék az a szakasz, mikor a gügyögésből az értelmes jelalkotáshoz mentünk át, akkor nem következhetnének be azok az életrészek sem, a mikor magunkba merülve, látszólag minden jelalkotás nélkül tudunk gondolkozni. Egy szó annyi mint száz: a hangos és a halk gondolkozás között nincsen lényeges különbség, hacsak lényegesnek nem tekintjük azt a nagyobb gyorsaságot és gépiességet, melyet sok évi gyakorlat által érünk el bizonyos élettani működések észrevehetetlen elvégzésében. A ki tehát a halk gondolkozás rejtelmes voltának hatása alatt azt hitetné el magával, hogy a gondolkozáshoz nincs szükségünk jelekre, az úgy járna, mint egy szemfényvesztő, a ki, mert gyorsan tud eltüntetni egy zsebórát, utóbb azt hitetné el magával, hogy azt az órát ő valósággal megsemmisítette.

A jelek tehát nem olyan úgynevezett »külsőségek«, melyeket a tudás megszerzésében legkevésbé is nélkülözhetnénk. Hogy az ismerettan mint tudomány egészséges fejlődésnek nem indulhatott, annak főokát abban a körülményben vélem megtalálni, hogy a gondolkozók többé-kevésbé hajlandók voltak a jeleket valamelyes mellékes, külső sallangnak tekinteni a tudásra nézve. Ebből a zavaros gondolatból két nagy történeti tévedés állott elő: 1. a racionalista tévedés, mely azt hiszi, hogy az igazi gondolkozás az, a mely jeltelen; ez egy »tisztá ész«-ről ábrándozik, a mely légmentesen elzárkózik az érzéki világtól; 2. az empirista vagy sensualista tévedés, mely annál fogva, hogy a jeleket lényegteleneknek tartja a tudásra nézve, oda jut, hogy az érzékszervek nyújtotta benyomásokat tekinti a tudás egyetlen föltételének, elannyira, hogy benyomás és tudás között nem is tud többé különbséget tenni. Mind a két tévedés, mint látni, ugyanazon egy kútforrásból ered, mert mind a kettő félreismeri a jelek határtalan fontosságát az emberi tudás fennállására és tovafejlődésére nézve. Mind a két tévedéssel szemben sikeresen csakis úgy szállhatunk síkra, ha mindenekelőtt meggyőződünk azon tétel igazságáról, hogy jelek nélkül emberi tudás nincsen.

Készséggel elismerjük azonban, hogy a jelek bizonyos tekintetben már nem eszközei, hanem, fájdalom, inkább akadályai a tudásnak. Ha ugyanis tudás alatt

nem emberi, hanem abszolút tudást értünk, akkor ily abszolút tudásra vonatkoztatva a jelek használata csakis akadályt képviselhet. Oly lény, mely a tudás megszerzésében kénytelen jelek mankójára támaszkodni, tökéletes tudásra soha sem tehet szert. De egészen hasonlóan áll a dolog benyomásainkkal, mert oly lény, mely benyomásokra szorul rá, hogy tudáshoz jusson, az az abszolút tudás végzetlen üdvösségéből ki van zárva. Benyomásaink és jeleink tehát csak anynyiból eszközei, illetve nélkülözhetlen föltételei tudásunknak, amennyiben [32] emberi tudásról van szó, azonban menten akadályozóivá lesznek tudásunknak, ha tudás alatt isteni mindentudást értünk. Immár azt hiszem, egészen világosan állhat előttünk, hogy oly nagy gondolkozók, mint Descartes és Baco miért mondták a benyomásokat, illetve beszédjeleket csalárdoknak. A ki ugyanis akár a benyomásoktól, akár a jelektől azt várja, hogy mindentudáshoz vezessenek, az csalódni fog bennök. Ámde lehet-e a mindentudást elérhető cél gyanánt kitűznünk? És ha nem lehet, szabad-e benyomásainkat és jeleinket megvetni, azért mert nem a mindentudás szolgálatára rendeltettek? A ki beéri az emberi tudással, az erre a célra jóknak fogja találni benyomásainkat és jeleinket, és a mi a földolog: határ nélkül javíthatóknak fogja őket fölismerni, tehát egy határ nélkül fejleszthető tudományt fog reájuk építhetni.

.....

[84] Mi úgynevezett »modern emberek« el vagyunk telve a gőzös, a távíró, távbeszélő stb. találmányainkkal, melyek, mint azt mondani szoktuk, minden távolságot elenyésztetnek a földön, de hát mik ezek a találmá- [85] nyok mind együtvéve szavainkhoz képest, melyek az idők távolságát enyésztetik el közöttünk, évezredek nemzedékeit kapcsolván össze egymással a szellemnek villamos áramával. Ha találmánynak nevezhetnők beszédünket, akkor bizony ez volna minden találmányunk legjelentősbike, mert ez teszi lehetővé, hogy egyáltalán találmányaink legyenek.

Hogy az emberek mégis hajlandók az általuk használt jeleket lebecsülni, az bizony nagyon jellemző rájuk nézve. Azt hiszik, hogy a szó »csak közlekedési eszköz« ember és ember között és hogy az ember, ha őt mint magányos gondolkozót tekintjük, a szavakat nélkülözheti. Ezek elvi különbséget tesznek a magányos és társas gondolkozás között, azt hívén, hogy az egyik lényegesen más természetű mint a másik. Pedig ha meggondolnák, hogy a hat éves gyermek, ha halkan elmélkedik, akkor is olyan gyerekes, mint ha hangosan beszél és hogy a lány lányosan, az asszony asszonyosan, a férfi férfiasan gondolkodik, akár halkan, akár hangosan szövik gondolataik fonálát, akkor minden mélyebb kutatás nélkül rájöhetnének arra, hogy a halk emberi gondolkozás nem különbözhetik *lényegesen* a hangos gondolkozástól. Igen, ha ki lehetne pl. mutatni, hogy Galilei nem értett a mozgástanhoz, mikor halkan gondolkozott és csak akkor értett hozzá, mikor hangosan beszélt és hasonlóan Leibniz tudatlan volt a differenciál számolásban, míg halkan gondolkozott és csak akkor értette saját fölfedezéseit,

mikor hangosan beszélt róluk: akkor elhinném, hogy a kétféle gondolkozás közt lényeges különbség áll fenn. De hát ily egyszerű megfontolások nem szoktak hatni az elmékre, mert hiába: imponálni csak az imponál a tömegeknek, (a művelt tömegekről beszélek) a mit nem értenek. Szerencsére ma már a természetbúvárlat is megragadta a szóban forgó kérdést és azon az úton van, hogy lerántsa a leplet a halk vagy magába merült gondolkozás titkáról, lerántsa legalább anynyira, hogy kitűnjék, miszerint a halk gondolkozásnál hasonló természetű élettani működések szerepelnek, mint a hangos gondolkozásnál és az eltérés közöttük nem állapíthat meg elvi különbséget.

Hogy képlettel éljek: a halk gondolkozás hasonlítható a physikus azon kísérlettételéhez, melynél az előálló tüneményt csak ő maga észleli, a hangos gondolkodás pedig ahhoz, mikor egy vetítő készülék segítségével a physikai tünemény egyszerre az egész jelenlévő hallgatóság számára láthatóvá válik. Már pedig nyilván- [86] való, hogy a physikai kísérlet lényegében ugyanaz marad, akár használnak vetítő készüléket, akár nem. Hasonlóan gondolkodásunk folyamata is lényegében ugyanaz marad, akár halkán magunkban gondolkodunk, akár hallható szavakkal kivetítjük gondolatainkat mások számára.

**B) Észlelőképességünk véges. A tudat föltétele,
hogy képesek legyünk emlékezés révén elszakadni környezetünk
„itt” és „most” valóságától**

Forrás: *Az ismerettan alapvetése*. Budapest: Athenaeum, 1904,
8. fejezet, 117–118, 121–122. o.

Közvetlen benyomásainkat sem tudnók konstatálni emlékezés nélkül. Ez szükségszerű folyamánya emberi gyarlóságunknak, melynél fogva matematikai mostant tetteleg megállapítani nem tudunk, hanem bizonyos időtartamra van szükségünk, míg valamire ráeszmélünk. Ezen időtartamot ugyan »nagyon rövidnek« mondják az emberek, de ki tudja, nem létezhetnek-e rajtunk kívül más lények, a kik ezt a nagyon rövid időtartamot iszonyú hosszúnak tartanak. A kinek pedig időtartamra van szüksége, hogy valamit észrevegjen, az a közvetlenül jelentkezőt is csak mint emléket fogja észlelhetni. Ez a tétel az, a mit *a benyomás és emlék egységi elvének* nevezek.

.....

[118] 29. Miután minden benyomást határtalan sok szakaszból összetettnek kell elgondolnunk, nyilvánvaló, hogy minden benyomásnak az ismeretre nézve *kimeríthetlennel* kell lennie. Benyomásainkról voltaképen csak annyit tudunk, a mennyit a reájuk vonatkozó emlékek megismerni engednek: hiszen az imént fejtegettük, hogy még az a kép is, amely valamely közvetlen benyomás [119]

hatása alatt előttünk áll is, csak emlékképnek tekintendő. Ha érzéki eszméle-tünk, vagyis észlelésünk gyorsasága nagyobb volna, mint a milyen, akkor egy másodperc leforgása alatt több benyomáshullám és ennek megfelelően több emlékhullám támadhatna bennünk és így több észleletünk és több ítéletünk lehetne arról, a mi most csak egyszeri benyomás és emlékre, valamint egyszeri észlelésre és ítéletre ad alkalmat. De egy benyomást végkép kimeríteni akkor sem volnánk képesek, mivel ehhez végtelen gyors észlelésre volna szükségünk. Ezt úgy is fejezhetjük ki, hogy konstatáló ítéletünk sohasem pótolhatja magát a benyomást, mert hogy azt pótolhassuk, a benyomás végtelen sok szakaszának megfelelően végtelen gyors eszmélettel kellene bírunk. Igaz azonban, hogy a végtelen gyors eszméletnek sem benyomásra, sem emlékre nincs szüksége, hogy valamit tudjon, és hogy csak véges gyorsaságú eszmélet szorul benyomá-sokra és ennél fogva emlékekre is, hogy valamit megismerjen.

[121] Valamely lénynek lehetnek épp oly érzékletei, mint a milyenekkel mi bírunk, sőt ha úgy tetszik nálunk finomabb, erősebb érzékletei és e lényben en-nek dacára sem lappangana a tudatnak legcsekélyebb nyoma sem: ha ez a lény soha egy pillanatra sem tudna elszakadni a közvetlen környezet által reá tukmált érzékletektől. Mert *az eszméletnek vagy tudatnak elemi föltétele, hogy el tudjunk szakadni attól, a mi bennünket környez, hogy annak emlékezetével tudjunk fog-lalkozni, a mi bennünket nem környez.* Mert ha csak így, visszaemlékezésből té-nyezzük újból azt, a mit már egyszer közvetlen benyomás alapján tényez- [122] tünk, ébredhetünk annak tudatára, hogy mi ragaszkodunk annak igaz voltához, a mi egyszer velünk megtörtént.

Ha valamely lény nem tudna elszakadni környezetének érzékleteitől, akkor az élhetne ugyan, de mint mondom, tudattal nem bírhatna. Abban a lényben a benyomás egy hullámára következhetnék a reá vonatkozó emlékhullám, és erre ismét új benyomás – és új emlékhullám: és mind ez a váltakozó kettős hullám mitsém változtatna az illető lénynek eszmélethiányán. Múló élmények magukban nem alkotnak ítéletet, és így nem alkothatnak tudatot sem. Ezen múltó élményekről most már tudjuk, hogy *kettős élmények*, a mennyiben mindenik be-nyomáshullámhoz hozzátartozik a reá következő emlékhullám: ámde az ilyen kettős élmény úgy össze van forrva, vagyis a benyomást úgy fűdi a reá követ-kező emlékhullám, hogy együttvéve csak egy élményt, egy érzékletet alkotnak. És az olyan lény, amely csak ilyen érzékletekkel rendelkezne, étellel igenis, de eszmélettel vagyis tudattal nem bírhatna. *Tudattal csak is oly lény bírhat, mely-nek emlékei elszakadhatnak a benyomásoktól, melyekre vonatkoznak.* Mi embe-rek nemcsak érzékletekkel bírunk, vagyis nemcsak benyomásokon és a reájuk vonatkozó emlékhullámokon ringatódzunk, hanem emlékmásokkal is rendelke-zünk, amelyek elszakadtak az eredeti benyomásoktól, vagyis melyek önállóan lépnek föl, a nélkül, hogy az eredeti benyomás, melyre vonatkoznak, jelenlévő volna számunkra. Hogy miként léphet fel ilyen elszakadt emlék, mely valamely

elmúlt érzékletnek benyomáshullámára vonatkozik, az mindenesetre mélységes titok: de mi most nem ezen mikéntnek titokzatosságával foglalkozunk. Mi csak azt hangsúlyozzuk, hogy oly emlékmások nélkül, melyek elmúlt érzékletek benyomáshullámaira vonatkoznak, tudattal nem bírhatnánk.

C) Nyelvünk tudatunk – „eszmélkedésünk” – véges voltából fakad

Forrás: *Az ismerettan alapvetése*. Budapest: *Athenaeum*, 1904, 11. fejezet, 158–159. o.

Csak ha belátjuk, hogy időre van szükségünk, hogy az észlelés tényére ráeszmélhessünk, akkor értjük meg, hogy miért szorul rá az ember jelek alkotására, hogy tudatra és éntudatra vergődhessék. Az a matematikai időpont, melyben valamely tényt észlelünk – mint már mondám – tökéletesen kárbavesztett pillanatot volna, ha belőle nem indulna egy életmozdulat, egy jelalkotó cselekedet, mely bizonyos időtartamot vévén igénybe, alkalmassá válik arra, hogy nekünk bejelentse azt a matematikai pillanatot, melyben észleletünk megtörtént.

A mondottakból kitűnik, hogy az emberi tudat természete egyetlen egy tétellel segítségével világítható meg: azzal az egy tétellel, hogy gyorsasága véges, vagy a mi ezzel egyre megy, hogy fogalmunk van egy végtelen gyors tudatról, melyhez viszonyítva a mienket véges gyorsaságúnak kell minősítenünk. Eszméletünk véges gyorsasága mindenekelőtt abban nyilatkozik meg, hogy benyomásaink vannak, vagyis, hogy jelenségeket észlelünk; mert hiszen éppen e benyomások azok, melyek eszméletünket lehetővé teszik ugyan, de egyben késleltetik azon időtartam által, melyet igénybe vesznek. De ha már egyszer időre van szükségünk, hogy valamit észleljünk, akkor nemcsak benyomásokra, hanem emlékekre is rászorulunk, vagyis pótélményekre, melyek az elmúlt élmények helyébe lépjenek. Eszméletünk véges gyorsaságából tehát mindjárt az is következik, hogy kettős élményekre kell támaszkodnunk észlelő munkánkban. Az észrevevés maga ugyan időtlen pillanatokban történik, de ezen időtlen pillanatokot mint ilyeket tetteleg észrevenni nem tudjuk, a mi ismét csak eszméletünk véges gyorsaságából folyik. Ugyanebből a véges gyorsaságból következik most már az is, hogy valamely mozgást kell végrehajtanunk, mely észlelésünk időtlen pillanatának a jelzője vagy jele. Mozgást kell végrehajtanunk, mondom, mert jeleink nem egyebek, mint mozgások vagy mozdulatok, minőket pl. kezeivel tesz a siketnéma, avagy hangszálagáival, nyelvével, szóval beszélő szerveivel az, a ki hangokat tud produkálni. Ezen mozdulatok olyan életfolyamatok, melyek időt vesznek igénybe, és melyek arra használhatók, hogy hírt adjanak azon időtlen pillanatokról, midőn érzékleteinkre ráeszmélünk. Eszméletünk véges gyorsaságából vezethető le ily [159] módon az a gyarlóságunk is, hogy mozdulatok-

ra van szükségünk az eszmélkedéshez, oly mozdulatokra, melyek jelek gyanánt szolgálnak arra nézve, hogy eszméltünk és arra nézve is, hogy mi az, a mire ráeszméltünk. Végtelen gyorsaságú eszméletnek azonban sem benyomásokra, sem emlékekre, sem mozdulatokra (jelekre) nincs szüksége, hogy eszmélhesen... A mi tudatunknak életföltétele: az érzéklet és a mozdulat, az egyszersmind késleltetője is azon matematikai pillanatoknak, melyekben eszmélünk.

D) Megismerés és életfolyamat: az ismerettan és az élettan kapcsolata

Forrás: *Az ismerettan alapvetése*. Budapest: Athenaeum, 1904,
17. fejezet, 209–212. o.

Valóban a pszichologista áramlat alapján véve »biologista« áramlatnak is nevezhető, mert végeredményben a physiologia felé tereli az elméletet, a mint azt a »physiologiai lélektan«, illetve a »psychophysika« divatja mutatja. Már most képzelhető, hogy minemű zavar támadhat az elmékben, ha az antik logika külön mint önálló tudomány lép föl a »formális logika« neve alatt, ha továbbá a modern vagy impressionista (angol) logika szintén külön tudományként szerepel az »ismeret- [210] tan« elnevezés alatt, és ha végül ez az impressionista logika teljesen elejtve logikai célzatát, hol mint »empirikus lélektan«, hol mint »psychophysika« mutatkozik be, és ráadásul még ez a psychologia is félig-meddig a physiologiába olvad bele. Vegye hozzá az olvasó, hogy a physiologia mai állapota szerint szereti hangoztatni, hogy az életjelenségek tana a mechanikára vezetendő vissza és akkor könnyen belátja, hogy micsoda veszedelmes lejtő az, mely az impressionista logikából a psychológián és physiológián keresztül a mechanikába vezet át. Ered pedig ez az egész óriási fogalomzavar onnan, hogy az impressionista logika összetéveszti a tudást a benyomásokkal, melyekre tudásunkban hivatkozunk.

51. Míg így az impressionista logika egyrészt abban a folytonos veszedelemben forog, hogy szem elől veszíti a logikának mint tudománynak tulajdonképeni föladatát és merő élettanná (vagy éppen mechanikává) vedlik át, addig másrészt félszeg irányba tereli az élettani bűvárlatot is, a mennyiben folyton az impressiók vizsgálatára helyezvén a súlyt, megfélekedezni látszik arról, hogy mi nemcsak benyomásokat befogadó, de egyszersmind jeleket alkotó lények is vagyunk, és hogy életfolyamatunk csak úgy érthető meg igazán, ha tisztában vagyunk azzal, hogy valamely élményre mindig csak egy másik élmény segítségével eszmélhetünk rá. Ez a páros vagy *kettős-élmények elve*, melynek részletes kifejtése ugyan az élettan körébe tartozik, de a melynek fölismerése nélkül tudományos logika sem fejlődhetik ki. Mert ha nem ismerjük azon élményeket, me-

lyekre tudásunknak támaszkodnia kell, akkor magáról a tudásunkról is hamis fogalmakat alkotunk magunknak, a mint hogy fordítva, ha hamis fogalmakat alkotunk magunknak tudásunkról, akkor nemcsak logikánk zavaros, de zavarossá válik minden tudomány – a többiek közt az élettan is – melybe logikánkat belevisszük.

Maga az élettan is más színben áll előttünk, ha fölismertük annak a tételnek igazságát, miszerint valamely élményre csak másik élmény által eszmélhetünk rá. E tétel azon alapul, hogy a benyomások bennünk eredetileg reflexmozdulatokat váltanak ki és hogy érzésünkben nemcsak a benyomás maga, hanem a mozdulat által keltett ellenérzés is szerepel mellőzhetetlen alkotórész gyanánt. Innen van, hogy az alvás állapotában a benyomások iránti fogékonyságunk mélyen alászáll, még pedig annál mélyebbre, minél csekélyebb mozdulékonytságot őriz meg benne a [211] szervezet. A mily mértékben ki tudjuk iktatni különböző rendű reflexmozdulatainkat, oly mértékben vesznek el azok az érzékenységek is, melyek csak ama reflexmozdulatok folytán állhatnak fenn. Ezen alapul az anaesthetikumok és a narkotizáló szerek hatása az életfolyamatra.

A reflexmozdulatok közé tartoznak mindenek előtt azon gyenge hullámzó mozdulatok is, melyek általán véve láthatatlanok, de melyek mindenütt ott szerepelnek, a hol valamily tapintó érzet támad bennünk. Megjegyzendő továbbá, hogy valamely mozdulatnak megakasztása épp oly jelentős vitális munkát képvisel, mint magának a reflexmozdulatnak a keresztülvitele. Ha tehát képeletben tapintunk meg valamely tárgyat (vagy egy tapintóérzetünkre visszaemlékezünk), akkor abban áll életfolyamatunk munkája, hogy azon mozdulatokat akadályozzuk meg, melyek a tényleges tapintásnál szerepelnének. Ezen megakadályozó munka idegrendszerünkben ellenáramok alakjában jelentkezik, melyek a központból a tapintóérzék végkészülékei felé haladnak. A mi a fénynek hatását a szerves lényekre illeti, alsórendű állatoknál tapasztalhatjuk ugyan, hogy azok a reájuk bocsájtott fény elől reflexszerűen kitérnek, de magasabb rendű élőlények ezen reflexmozdulatokat megakasztják magukban, úgy hogy a benyomás által keltett idegáram mindjárt ellenáramot kelt föl, mely a központból a reczehártya felé tart. Az ellenérzés itt tehát megakadályozott mozdulatokból keletkezik, míg a tapintásnál valóságos mozdulatokból áll elő. Ezzel megmagyaráztuk, hogy honnan támad az a látszat, mintha a látási benyomások csak direkt érzést tartalmaznának, de ellenérzést nem. Az ellenérzés itt ugyanis megakadályozott mozdulatokból ered, vagyis az ideális ellenérzés jellegével bír, miglen tapintásnál mint reális ellenérzés lépett föl, mely tényleges mozdulatok keresztülviteléből származott.

E fejtegetésekkel jelezni akartam azt a szoros kapcsolatot, mely az ismeret-
tan és az élettan között fennáll. Az élettannak haladása által folyton új fény fog derülni azon életfolyamatokra, melyek eszmélkedésünket (gondolkozásunkat) kísérik; ámde fordítva, eszmélkedésünk vizsgálata által is új világosság árad

az életfolyamatokra, melyekre eszmélkedésünk támaszkodik, minélfogva az ismeretten termékenyítőleg fog hatni az élettani tudományok kifejlődésére. Így pl. ismerettani megfontolásokból ered [212] az az élettani elv, mely szerint valamely a élményre nem lehet másként ráeszmélni, mint egy b invers élmény segítségével: a mely elv – ha nem tévedek – az élettanban épp oly nevezetes szerepet fog játszani, mint a hatás és ellenhatás elve a mechanikában. Ezen elv lesz ugyanis hivatva megmagyarázni, hogy miért van több érzékünk, miként működnek együtt és milyen élettani folyamatok azok, melyeken az emlékezés és a képzelődés functioi nyugszanak.

Érzet és valóság

(Empfindung und Wirklichkeit)

Ausgewählte Werke von Prof. Dr. Melchior Palágyi.

Band II. Wahrnehmungslehre.

Mit einer Einführung von Dr. Ludwig Klages.

Leipzig: Verlag von Johann Ambrosius Barth: 1925, 1–13. o.

Szerkesztői jegyzet:

Palágyi alábbi, gondolatokban gazdag és ma is aktuális kérdéseket feszegető írását válogatott műveinek második kötete alapján közöljük, s nincs információnk arról, hogy az valaha is megjelent volna önálló tanulmányként. Ezért keletkezése időpontjának tekintetében csak találgathatunk, de valószínű, hogy 1907 előtti műről van szó, hiszen a vitalizmus tematikája még nem jelenik meg benne. Ami az írás tartalmát illeti, az két nagy témát érint: egyrészt a modern ismeretelméletet, melyet kultúr- és gondolkodástörténeti kontextusba helyezve elemez kritikailag; másrészt az érzékelés és az észlelés viszonyát. Ezen utóbbit taglalva a filozófus a (matematikai értelemben véve is) folytonosnak tekintett külvilágot és az ugyanilyennek tekintett érzékelés folyamatát a szellemi-tudati természetű észlelés szakaszos-pontszerű, „pulzáló” jellegével állítja szembe. Mivel ez az elmélet az olvasóban kételyeket ébreszthet, illetve túl elvontnak vagy spekulatívnak tűnhet, annak érdekében, hogy ez a benyomás ne fedje el a tanulmány még ma is aktuális gondolatait és problémafölvetéseit, az alábbiakban megfogalmazzunk néhány rövid észrevételt.

- i) Palágyi itteni fejtegetései és problémafölvetései akkor is érvényben maradnak, ha az érzékelés folyamatának folytonosságára vonatkozó tézisét elvetjük. Mondanivalójának lényege ugyanis az érzékelés és az észlelés közötti aszinkronitás, azaz az az állítás, hogy az érzékelés folyamatának időbeli lefolyását nem követik – nem követhetik – az észlelés aktusainak annál jóval lassúbb sorozatai. Ez pedig olyan tény, amelyet mindenkor átélünk, ha akár a moziban, akár a televízióban, vagy éppen számítógépünk vagy mobiltelefonunk kijelzőjén mozgóképet szemlélünk. Ahhoz ugyanis, hogy a gyorsan pörgő állóképek hatására a mozgókép élménye keletkezzék bennünk, szükséges, hogy érzékeljük az állóképeket. Ugyanakkor, ha észlelőképességünk elég gyorsan követné érzékelőképességünket – azaz szinkronban volna vele –, nem mozgóképet, hanem csak állóképek sorozatát látnánk. S valójában ma sem tudjuk pontosan, miképpen lesz

észlelésünkben mozgás az egymásra következő állóképek sorozatából. Más kérdés, hogy ezt természetesnek, magától érthetődőnek véve föl sem vetődik bennünk, hogy itt mély talánnyal szembesülünk. S Palágyi itteni elemzései erre nyitják föl szemünket.

- ii) Ugyancsak fontos, hogy Palágyi az érzékelés és az észlelés megkülönböztetése során az előbbit kiveszi a szellemi-tudati tevékenységek közül, hiszen ezzel messzemenően megelőzi a mai lélektan és megismeréstudomány szemléletmódját és eredményeit. Az érzékelés folytonosságának és az észlelés szakaszosságának szembeállítása erős érveként szerepel nála e koncepció mellett, ám érvelése akkor is jól működik, ha a folytonosság és a pontszerűség radikális (és az általa kifejtett formában kétségen kívül némileg spekulatív) tézisént nem fogadjuk el, hanem azt az előbbieken jelzett aszinkronitás nehezen kétségbe vonható tényével helyettesítjük.
- iii) Jelezzük azt is, hogy az érzékelési folyamat, illetve az érzetek folytonosságának tana egyáltalában nem oly spekulatív vagy elhibázott, mint amiképpen ez egyes szaktudományok szempontjából ma tűnhet, hanem valós és mindmáig megválaszolatlan kérdések sokaságát rejti magában. Palágyi itt valójában a „repülő nyíl” Zénón-féle paradoxonjának mélyén rejlő problémát veti föl az ismeretelmélet kontextusában. E paradoxont ugyanis a fizika nem oldotta föl, és a modern időelméletek sem képesek a változást, az „itt és most létező”-nek múlttá (azaz már nem létezővé), valamint a jövő „itt és most”-tá (azaz a még nem létezőből létezővé) válását kezelni. S a repülő nyíl valójában éppen ez utóbbinak, az időnek és nem a mozgásnak a paradoxonja: arról szól, hogy egy mozgó jelenség sohasem lehet itt és most, mert azon nyomban múlttá válik helyzete, és átadja helyét egy még nem valóságos újabb elhelyezkedésnek. Hiába képes a matematika – illetve a matematikai fizika – a mozgást és az időbeni változást folytonos függvények segítségével modellálni, és hiába képes ennek nyomán helyes előrejelzéseket kiszámolni a fizikai entitások jövőbeli megfigyelhető állapotára, helyzetére és viselkedésére, ez a probléma a mélyben továbbra is megmarad (s akkor még nem is beszéltünk arról, hogy e fizikai-matematikai modellek egyáltalában nem azonosak a természeti valósággal magával).
- iv) Ezzel együtt nem hallgathatjuk el, hogy Palágyi e tanulmánya tartalmaz egy kijavítandó állítást, mely a gondolatmenet „túlhajtottság”-ából adódik. Nevezetesen, az érzékelés és az észlelés különbségének tagadása, illetve annak elfogadása, hogy minden ismeretünk forrása pusztán az érzetekből fakad – Palágyi nézetétől eltérően –, egyáltalában nem ássa alá a tudományos kutatás értelmét. Egyrészt az előbbi álláspont sem zárja ki azt, hogy olyan entitásokra következtessünk érzeteink rendszere alapján, amelyek maguk soha nem válnak érzékelhetővé, és ezért akkor sem volnának észlelhetők, ha észlelőképességünk végtelenül gyors volna. Más-

részt – és ez a fontosabb, mert ez még a pozitivista filozófia keretében is elfogadandó – az érzetek rendszerét, egymásra való következtetésüknek szabályait ez esetben is tanulmányozhatjuk; föltárhatjuk ezek törvényszerűségeit, és törekedhetünk az érzékileg is tapasztalható világ jövőbeli viselkedésének előrejelzésére.

Székelly László

1. Ha az ismeretelmélet fejlődéstörténetére mintegy madártávlatból tekintünk, azt találjuk, hogy az emberi értelemre vonatkozó vizsgálódás két egymással ellentétes irányzatra válik szét. Tudniillik megragadhatjuk az értelmet ott, ahol az még nem tevékeny, hanem csupán készletre van a tevékenységre: az érzéki benyomásoknál vagy érzetknél (az impresszióknál, illetve szenzuális behatásoknál); ám ott is találkozhatunk vele, ahol gondolatainkat vagy tudásunkat érzékileg fölfogható jelekkel, különösen nyelvi és mimikai jelekkel fejezzük ki. Mármost érdekes látni, hogy az antik-hellén ismeretelmélet, legalábbis amiként azt halhatatlan képviselői, Szókratész, Platón és Arisztotelész kifejlesztették, túlnyomóan a szimbólumokra irányul, azaz érzékelőtevékenységünk¹ vizsgálata benne jobbra a háttérbe szorul, hogy e helyett annál nagyobb igyekezettel állítsa szemünk elé nyelvi szimbólumaink tartalmát, és törekedjék egy fogalom- vagy ideatan kidolgozására. Ezzel szemben az újkor, bár arra törekszik, hogy a régiek fogalmi logikáját átvegye és továbbfejlessze, mégis védekezően, sőt, ellenségesen áll vele szemben, és értelmünk vizsgálatát elsősorban érzékelőtevékenységünkre szeretné alapozni. Amíg a régiek a *szimbólumok logikáját*² építették föl, addig az újak inkább egy *impresszionista ismeretelmélet*ből indulnak ki.

Jelen munka célja, hogy a maga ismeretelméleti rendszerét a középponti jelentőségű tudomány eddigi fejlődésének történelmi háttérét figyelembe véve mutassa be, s nem csupán azért, hogy a történelmi kritikai megvilágítás révén a saját gondolatmeneteket a lehetőség szerint élesen és plasztikusan kidolgozhassa, hanem megfordítva, azért is, hogy ahol csak lehetséges, a saját ismeretelméleti kutatás fényében magát az ismeretelmélet egész történetét – vagy legalábbis

¹ „Empfindungsleben”. A szokásos német szóhasználatnak („érzelmi élet”, „lelki élet” – „Gefühlsleben”, „Seelenleben”) megfelelő magyar fordítás („érzéki élet”) nyilvánvalóan félrefordítás volna, hiszen itt Palágyi egyértelműen a filozófiai értelemben vett „Empfindung”-ra, azaz az „érzet”-re gondol, és így „Empfindungsleben” alatt az érzékelőtevékenységet érti. Míg a magyarban nyelvben gyakran használjuk a „lelki élet”, illetve a „szellemi élet” kifejezéseket, az „érzéki élet” egészen mást jelent. Az „érzékelő élet” tartalmilag már jó volna, de stilisztikailag furán hangzik, ezért fordításként az „érzékelőtevékenység”-et választottuk. (*A fordító megjegyzése.*)

² Eredetiben „symbolische Logik”, azonban a magyar „szimbolikus logika” kifejezés a Frege és mások nyomán kialakult modern logikai és matematikai diszciplína megjelenésére szolgál, s itt Palágyi nyilvánvalóan nem erre gondolt. (*A fordító megjegyzése.*)

annak fő vonalait – új megvilágításba helyezze. Tisztán teoretikus szempontból a legcélszerűbb az volna, ha a régiek szimbólumlogikájának egzakt tárgyalásával kezdenénk, ám a modern olvasó szellemi beállítódása azt kívánja, hogy az újkori impresszionista ismeretelmélet tárgyalását helyezzük az előtérbe. A modern olvasó gondolkodását ugyanis oly mértékben átítatja az impresszióknak, a szenzuálisnak, illetve az érzeteknek az elmélete, hogy csaknem lehetetlen más-képpen szót érteni vele, mint hogy érzékelőtevékenységünk vizsgálatát tesszük meg minden ismeretelméleti vizsgálódás kiindulópontjává.

Honnan ez a forró vágy az érzetek elmélete iránt? E vágy bensőségesen összefügg újkori kultúránk alapvető jellegével. Az újkori kultúra főképpen abban különbözik minden elődjétől, hogy korlátlan vágy tölti el a természeti erők fölötti uralom iránt. Arra vágyik, hogy az egész Földet lehetőség szerint oly módon gyúrja át, hogy az az emberi nem egyetlen, jól fölszerelt, a legújabb divatnak megfelelő uradalmává váljék, és hogy valamennyi természeti erőt ugyanezen emberi nem jól képzett testőrségeként és háziszolgátságaként működtethesse. Elsősorban ez a túláradó intellektuális hatalomvágy az, amit „modern”-ként kell megjelölnünk, és ami által az utóbbi öt évszázad kultúrája minden korábbi kultúrától a legátfogóbb módon különbözik.

Persze az emberi kultúrák mindenkor bizonyos fölényben voltak természeti környezetükkel szemben. Ám még egyetlen kultúra sem törekedett olyan mértékben arra, hogy a természet fölé kerekedjék, mint a mienk, és egyetlen sem merészelte még a legmagasabb rendű természeti erőket, így az elektromosság, a hő és a fény mindenén átható erejét is mintegy a háziállatokhoz hasonlóan céljainak szolgálójává tenni. Az ókor nagy mechanikusáról, *Archimédesz*-ről fönmaradt, hogy szégyellte azokat a nagyszabású gépezeteit, amelyekkel Szirakuzát védelmezte, mivel a tudomány minden gyakorlati alkalmazását a tudomány leértékelésének tartotta. Mennyire másként gondolkozott erről a dolgról a modern tapasztalati filozófia apostola, Francis *Bacon*! Ő egyébként nem volt Archimédesz, a gépek építése sem tartozott – már csak az ehhez szükséges matematikai belátás hiánya miatt sem – erős oldalához. Ezt helyettesítendő azonban a nagy Archimédesz (mint amiképpen egyáltalában az ógörög elméleti filozófia) hamis szégyenérzete teljességgel távol állt tőle. A klasszikus görög szellem számára a tudás tisztán öncél volt, a legfőbb szellemi jó, a boldogság boldogsága. A modern kor gyermeke, Bacon számára ezzel szemben „a tudás hatalom”. Azaz eszköz a természet fölötti uralomhoz. Ő a tudás iránti emberi törekvéssel szemben is megmaradt annak a politikusnak, aki egész lénye szerint volt. Mélyre látó politikai bölcsességgel fölsimerte, hogy a modern emberi szellemet a természet erőinek leigázására irányuló új típusú hatalmi vágy ragadta magával, és hogy a tudást magát nem csupán kora, hanem az eljövendő évszázadok is e hatalomvágy megvalósításának eszközeként fogják kezelni.

Így személyesíti meg Bacon a modern emberiség legemelkedettebb hatalmi igényét: a vágyat, hogy a természet erőit megismerésük révén szolgálóivá

tegye. Ez a vágy már oly mértékben eltöltött bennünket, hogy immár a természeti erők baconi túlszárnyalására törekszünk még akkor is, ha magunk fáradságot sem fordítunk arra, hogy Bacon szellemiségét az ő munkáiból ismerjük meg. Röviden: Bacon vérünkben rejtekezik, és ezért hajlunk minden porcikánkkal arra, hogy a tudást a tapasztalattal (a megfigyeléssel és a kísérlettel) tegyük egyenlővé. Mivel azonban tapasztalatot csak az érzetek segítségével szerezhetünk, semmit sem találunk természetesebbnek annál, mint hogy az emberi megismerés (vagy tapasztalat) tudományát az érzetek elméletével kezdjük. A baconi gondolkodásmód elkerülhetetlenül impresszionista ismeretelmélethez vezet, és a történelem ténylegesen is azt mutatja, hogy az angol filozófia Bacon hatására elsősorban egy impresszionista ismeretelmélet kidolgozására törekedett.

Ez az impresszionista (szenzualista, pszichologista) ismeretelmélet történelmileg *Locke*, *Berkeley* és *Hume* azon három fő művében került kifejtésre, melyek mindegyike az emberi értelmet tette meg vizsgálódásának tárgyául, és amely művek egymással olyannyira összefüggésben vannak, hogy úgy tűnik, mintha egyetlen gondolatra volnának kihegyezve; nevezetesen arra az alapvető gondolatra, hogy érzeteinket megismerésünk lényegi elemi alkotórészeiként kell tárgyalni. Jóllehet, az emberi értelemről szóló ezen három modern értekezés igen különböző egyedi jegyekkel bír, és egyúttal igen különböző végeredményre jut, ám abban a meghatározó alaptendenciában, hogy lehetőleg minden tudást érzéki elemekben oldjon föl, mégis oly mértékben megegyezik, hogy ugyanazon vezérmotívum változataiként tekinthetünk rájuk. Az olvasó hasznára válhat, ha a modern szenzualista ismeretelmélet e három fő művét egymással összevetve tanulmányozza, mert ezáltal élvezettel figyelheti meg azt, hogy egy adott filozófusnál fölvetődő gondolatot a filozófus követői miképpen gondolnak végig. Amit a szeretetre méltó és derék *Locke* még csak elrejtetten és az általános emberi értelemmel összhangban tudott tételezni, az *Berkeley*nél és *Hume*-nál már kérlelhetetlen világossággal, sőt metsző disszonanciával lép föl, és megismerjük náluk annak a modern forradalmi törekvésnek teljes hatókörét, amely minden erejével a megismerőtevékenység és az érzéki funkciók közötti különbség elmosására törekszik.

2. Az az impresszionista forradalom, amely *Locke* Esszéjében rejtekezik, teljesen leplezetlenül abban jut kifejezésre, hogy az angol filozófus az érzeteket (sinnliche Empfindungen) az „ideák” névvel jelölte meg, és ily módon az érzékelés folyamatait szellemi aktusokként, lelki³ tevékenységként jelenítette meg.

³ Itt *Palágyinál* a „seelische Tätigkeiten” kifejezés szerepel. Azaz a „seelisch”-t az érzékivel szemben kifejezetten a szellemire vonatkoztatja, ugyanúgy, mint ahogy ebben az összefüggésben máshol a „pszichikai” kifejezést használja. Később a *Raum und Zeit* című írásában ez megváltozik, és a „seelisch” immár a szellemivel szembeállított,

Mi már oly mértékben hozzászoktunk az érzéki funkció és a szellemi tevékenység ezen összekeveréséhez, hogy azt a forradalmi újítást, amely az érzeteknek ideákká történő Locke-féle átkeresztelése tartalmaz, észre sem vesszük, sőt már mint valami magától értődőt fogadjuk el. Ez azzal van összefüggésben, hogy Locke „ideái”-t „képzetek”-ként („Vorstellungen”) fordítjuk le, azaz egy olyan kifejezéssel, amely nem utal oly határozottan a szellemi tevékenységre, mint a Locke-féle ideák teszik. Egy „képzet” mindamelllett, hogy érzéki funkció terméke is lehet, másik oldalról a „fogalom” kifejezéssel is azonos jelentésűvé tehető, amennyiben a „fogalmak”-at mint „absztrakt képzetek”-et értelmezzük. Így a „képzet” szó különösen alkalmas arra, hogy elrejtse azt az impresszionista forradalmat, amely az érzetek és a szellemi cselekedetek (értelmi aktusok) közötti különbséget ki szeretné törölni a világból. A modern filozófia nem alkotott még egy oly mértékben karakterisztikus terminust, mint amilyen a „képzet” kifejezés, melynek bő leple alatt a fogalmak és az érzetek egyaránt jól megbújhatnak, és amely kifejezetten azzal a páratlan hajlammal rendelkezik, hogy az érzéki funkció és a megismerőtevékenység különbözőségét illetően félrevezessen bennünket. Éppen azért, mert a „képzet” kifejezés ily kitüntetett funkcióval bírhat, látjuk azt, hogy az impresszionizmus az érzetektől mindenütt azonnal a „képzetek”-hez tér át, hogy ily módon – legalábbis látszat szerint – némileg több szellemi jelleget kölcsönözzön fogalmainak. Ennek során azonban kitart amellett, hogy a képzetek nem mások, mint érzetek összegzései, és így a „képzetek” modern filozófiája finom átmenettel az „érzetek” tiszta filozófiájában oldódik föl. Szükség esetén ugyanakkor az érzetek filozófiája észrevétlenül fölveheti a „fogalmak filozófiájá”-nak képét is, mivel – mint amiképpen láttuk – a „képzet” terminus jelentheti éppenséggel azt is, amit egyébként a „fogalom” kifejezéssel szoktunk jelölni. Így a „képzet” kifejezés szerencsés köztes pozíciót foglal el az „érzet” és a „fogalom” között, és ezért ugyanoly könnyen átjátszhatja magát az előbbibe, mint amiképpen az utóbbiba. Aki a „képzet” kifejezést ügyesen tudja kezelni, az az egyik pillanatban mint érzetfilozófus (impresszionista, szenualista), míg a másokban viszont már mint fogalomfilozófus (racionalista, szimbolista) jelenhet meg, és a két ellentétes filozófiai tábor közötti közvetítőként állíthatja be magát. Ezért tehát célszerű, ha minden olyan elhivatott „közvetítő”-re gyanakvással tekintünk, aki két ellentétes filozófiai irányzat között szándékozik közvetíteni, mert kérdéses, hogy művészete vajon nem abban a fortélyban rejlik-e, amelynek révén egy olyan köztes kifejezéssel, mint például

az „animális vitális” korábbi fogalmával ekvivalens értelemben jelenik meg. Az itteni értelemben a „seelisch” a *Raum und Zeit*-nél korábbi *Természetfilozófiai előadásokban* és *A fantázia elméletében* sem szerepel már, hanem Palágyi a szellemire utalva ezekben helyette már mindig következetesen a „pszichikai”-t használja. Ez arra utal, hogy a jelen tanulmány ezen utóbbiak előtt született meg, amikor még Palágyi terminológiája tekintetben bizonytalan volt. (*A fordító megjegyzése.*)

a „képzet”, egyszer az egyik szélső értelem (lásd: érzet), máskor a másik szélső értelem (lásd: fogalom) között ide-oda játszik. A képzet nevezetes terminusával majd még mélyrehatóbban kell foglalkoznunk; most viszont visszatérünk ahhoz a fordulathoz, amelyet Locke az új filozófiában előkészített, amennyiben az érzeteket ideákként – és ami a fő dolog, *egyszerű ideákként* – törekedett elélni tárnival. Locke ezzel nem kevesebbet kíván állítani, mint hogy érzeteink a legegyszerűbb gondolataink, és hogy ezekből az egyszerű alapgondolatokból származnak pusztán összetétel révén azok a magasabb rendű vagy bonyolultabb gondolatok, amelyekkel a külvilágot leíró összetett ideákként rendelkezünk. Könnyen beláthatjuk, hogy mi vezethette Locke-ot ehhez a fölfogáshoz: az érzetek a világban ismert valamennyi dolog közül a legismertebbeknek tűnnek számunkra, és így semmit sem tartunk fölöslegesebbnek, mint hogy az olyan kifejezések értelmét, mint kemény, puha, meleg, hideg, vörös, zöld stb. további szavak segítségével még világosabbá tegyük (vö. Esszé, II. könyv 4. fejezet, 6. §). E nézet szerint tehát további fölbonthatatlanóságuk okán érzeteink volnának a legegyszerűbb gondolataink, úgyhogy a külvilágra vonatkozó minden további gondolatunkat ezekből az alapgondolatokból vagy érzetekből összeállítottként kellene fölfognunk. *Ez az érzeteink elemi és eszmei jellegét* egyszerre állító fölfogás a modern pszichológia egyik alapvető dogmájává vált, amely abban jut kifejezésre, hogy az érzeteket a modern lélektani művek mint „elemi pszichikai funkciók”-at tárgyalják. E fölfogás atyjaként Locke-ra tekinthetünk, akit egyébként minden filozófiatörténész általában a modern pszichológia atyjaként tárgyal. (Vö. pl. Windelband: *Geschich. d. neueren Philos.*, Band I. 241–245.)

A Locke-féle fölfogással szemben az lesz a föladatunk, hogy megmutassuk: érzeteinknek egyáltalában nincsen eszmei, gondolati jellegük. Annak érdekében viszont, hogy ezt bebizonyítsuk, előbb arra kell rámutatnunk, hogy az érzetek természete egyáltalában nem egyszerű, hanem összetett világunk legösszetettebb entitásaként kell tárgyalnunk őket.

Minden érzet történés, mely mint ilyen időben zajlik le, és igénybe vesz egy adott időtartamot. Ha erre gondolunk, rögtön világossá válik, hogy minden érzetet olyan időbeli szakaszokból vagy fázisokból állóként kell elgondolnunk, amelyek száma a határtalanba tart. Természetesen a valóságban azokat a legkisebb időbeli szakaszokat, amelyekből minden érzet összetevődik, nem tudjuk egymástól megkülönböztetni, ám éppen ezért nagy jelentősége van annak, hogy észlelőerőnk e korlátozottságának világosan tudatában legyünk. E célból elsőként azokra az érzetsorokra kell gondolnunk, amelyeket mozgó élőlények, mondjuk egy lebegő pillangó, egy vágató ló vagy egy ugró ember keltenek bennünk. Sohasem vagyunk képesek arra, hogy szemünkkel valamely mozgás összes fázisát kövessük, aminek következtében például az ugró emberről készült fotografikus pillanatfölvételek valamiféle idegenjellegűséget és ismeretlent tartalmaznak számunkra, ami leginkább abban jut kifejezésre, hogy egyetlen festő sem engedheti meg magának, hogy az ugró embert olyan pozíciókban mutassa be, mint amiképpen őt a pillanat-

fölvételeken látjuk. Természetes tekintetünk számára a mozgás egyes fázisai oly mértékben összefolynak, hogy nagyon kicsiny időbeli szakaszainak szükségképpen teljesen rejtve kell maradniuk előttünk.

Érzékelőtevékenységünk legjelentősebb tényeinek egyike, hogy *a nagyon kis időszakokban lezajló történés számunkra rejtve marad*. Szeretnék itt röviden a színes pörgettyűvel végzett ismert kísérletre utalni. Ha észlelőerőnkkel képesek volnánk arra, hogy belépjünk az ezredmásodpercek alatt lejátszódó folyamatok világába, akkor a pörgettyű különböző színű szektorai még nagyon gyors forgás során sem olvadhatnának egybe. Ha rendelkeznénk azzal az adottsággal, hogy a természeti eseményeket tetszőleges kis időbeli szakaszokig követni tudjuk, úgy az olyan egybeolvadások, mint amelyek a forgó színes pörgettyű által keletkeznek, egyáltalában nem létezhetnének.

Szükséges volna tehát egyszer a legalaposabban tudatosítani, hogy mindaz, ami a szemünk előtt történik, bármennyire is szeretne figyelmünk foglalkozni vele, az egyre kisebb és kisebb időintervallumokon belül észlelőképességünk számára teljesen rejtve marad. Ugyanis nem csupán a mozgó, hanem az úgynevezett nyugvó jelenségek is elrejtik előlünk mozgásuk vagy nyugalomuk legkisebb időbeli fázisait. Ha például egy falon lévő vörös foltra egy másodperc hosszan tekintünk, akkor többnyire egyáltalában nem jut el tudatunkig, hogy ez a másodperc mérhetetlen mennyiségű történést, tudniillik a vörös szín érzetének folyamatos gerjesztését foglalja magában, és mesterséges eszközhöz kell folyamodnunk annak érdekében, hogy meggyőződjünk erről a kérdéses másodperc alatt lezajló folytonos történésről. El kell ismernünk, hogy persze egy másodperc alatt szemünket többször is lecsukhatjuk és fölnyithatjuk, és így a nyugvó vörös színfoltról nemcsak egyszeri, hanem kétszeri vagy háromszori érzetünk is keletkezhet. Nincs szükségünk tehát egy teljes másodpercre ahhoz, hogy a színfoltról érzet alakuljon ki bennünk, hanem már a másodperc fele vagy harmada alatt is keletkezik ilyen. Ennek ellenére az érzetnek a másodperc alatti kétszeri vagy háromszori megisméltlődéséből semmit sem veszünk észre, s úgy tűnik számunkra, mintha annak végén a vörösnek még mindig ugyanaz az érzete volna jelen, amely a másodperc elején már adva volt. Az érzet – hogy úgy mondjuk – „befagyott”: egy *álló érzet* jelenlétének sajátos illúzióját kapjuk. Mármint világfölfogásunk számára nagy jelentősége van annak, hogy ezen az illúzióon túllépjünk, és belássuk, hogy minden érzetfolyamat folytonosan áramló történés, tehát hogy még egy nyugvó vörös színfolt észlelése is csupán azért lehetséges, mert annak érzete a másodperc folyamán folyvást megújul. Sajátos módon azonban az érzet e folytonos megújulásából nem veszünk észre semmit sem, mivel annak parányi és legparányibb időintervallumaiba természetes észlelőerőnk segítségével nem tudunk behatolni. Ha tehát megengedtük, hogy több olyan érzethullámról beszéljünk, amelyek egy nyugvó vörös színfoltból egy adott másodperc alatt indulnak ki, akkor el kell ismernünk azt is, hogy e hullámok egymásra következtése gyakorlatilag elvész számunkra. Érzékelőtevékenységünk ezen alapvető tényére már rámutattam *A tér és az idő új elmélete* című

munkámban (26. oldal), s ott azt a metaforikus kifejezést alkalmaztam, hogy az érzet egy adott fázisa „elfödi” a másikat.⁴ *A logika válaszáton* című könyvemben (391–395. oldal) e tényállást úgy fejeztem ki, hogy a nyugvó színfolt érzete híján van az időbeli pulzálásnak, vagyis hogy mi magunk képtelenek vagyunk a vörös egyedi érzethullámainak egymástól időbelileg megkülönböztetni és időbeli egymásutánosságukban megragadni. „Egy vörös színfolt tíz érzethulláma ugyanúgy csak egyetlen érzetét adja a nyugvó színfoltnak, mint száz egymásra következő érzethullám. Minden fáradtságunk annak érdekében, hogy az érzethullámok, illetve azoknak időbeni egymásra következése megjelenjenek számunkra, teljességgel hiábavaló. Ezen időbeli egymásra következés tekintetében vakok maradunk.”

Mindezzel csak azt akarom mondani, hogy *nyugalomban lévő érzetek nincsenek, mivel minden érzékelés állandóan áramló történés*. Ha a homályos Hérakleitosz nevezetes tételét, mely szerint „nem léphetünk be kétszer ugyanabba a folyóba, mivel a belépőre mindig újabb és újabb víz árad”⁵, vizsgálat alá vetem, akkor annak tulajdonképpen igazságtartalmát nem másként ragadhatom meg, mint érzeteink nyugalom nélküli, főtartathatlan áramlását. És ha egyszer úgy fogjuk föl az érzeteket, mint történések állandó időbeli áramlását, akkor a modern lélektan az a locke-i alapdogmája is megsemmisül, mely szerint az érzetek valamiféle egyszerű dolgok volnának. Amennyire biztos az, hogy a másodpercet elgondolhatjuk úgy, mint ami tetszőlegesen sok időbeli részre osztható föl, oly biztosan kell bármely érzetet, mely másodpercnyi vagy más tetszőleges időtartammal bír, tetszőlegesen sok időbeli szakaszból összetettként elgondolnunk.

3. A modern lélektanban az érzetek *egybeolvadásának* fogalma *Herbart* óta jelentős szerepet játszik. Ezzel együtt is még mindig nem olyat, mint amely valójában megilletné. Az érzetek maguk ugyanis, amelyeket a mai lélektan valamiféle egyszerű, tovább nem bontható elemeknek tekint, nem mások, mint egymásba olvadt részek összessége. Úgy tűnik, hogy a modern kutatók egész sora ehhez a fölfogáshoz közelít, s különösen napjaink egyik legeredetibb pszichológusánál, *H. Cornelius*nál találok kezdeményezéseket a Locke-féle egyszerűségdogma meghaladására. (*H. Cornelius: Psych. Als Erf-Wiss.*⁶ 117–141.) Ennek ellenére még mindig haboznak megtenni ezen irányba az utolsó, döntő lépést, mivel éppen ez a lépés vezetne el szükségképpen az impresszionista ismeretelmélet megdöntéséhez, és egy új filozófiai világfölfogás kidolgozásához. Még mindig

⁴ Lásd a mű jelen kötetben található fordításának 13. §-át. (*A fordító megjegyzése.*)

⁵ Palágyi itt egy töredékké kombinálja a Hermann *Diels* és Walther *Kranz* szerinti „B91a” és „B12” jelű önálló töredéket. Vö. pl. Steiger Kornél: *Görög Gondolkodók 1.* Budapest: Kossuth, 1992, 32. és 38. o. (*A fordító megjegyzése.*)

⁶ Hans Cornelius: *Psychologie als Erfahrungswissenschaft.* Leipzig: Teubner, 1897. <https://archive.org/stream/psychologiealser00corn#page/n0/mode/2up> (*A fordító megjegyzése.*)

ki szokás tartani azon nézet mellett, mely szerint az érzetek teljes tisztaságukban történő elgondolása érdekében el kell tekintenünk azok időbeli tartamától, ami persze azzal a következménnyel jár, hogy az ilyen időbeli tartamuktól megfosztott érzetek egyszerűekként jelennek meg. Ám amilyen mértékben nincs értelme egy kiterjedés nélküli kockáról beszélni, oly kevésbé lehet szó tartam nélküli érzetekről. Egy konkrét érzet mindig rendelkezik időbeli tartammal, legyen bár ez a tartam még oly rövid is, és sehol sem keletkezhet olyan érzet, melynek időbeni tartama nulla volna, amely tehát egy matematikai időponttá zsugorodna össze. Az érzet természetéhez tartozik, hogy időben zajlik le, és megsemmisítjük az érzet fogalmát, ha annak időbeni lefolyásától eltekintünk – mégpedig éppen úgy, mintha a mozgás esetében tekintenénk el annak időbeli voltától.

Ha ezt megállapítjuk, nyilvánvalóvá válik, hogy minden érzetet úgy kell elgondolnunk, mint ami tetszőlegesen kicsiny időintervallumokból áll össze, és hogy ennek az összetettségnek következtében minden érzet szükségképpen határtalan titkot rejt magában. Különös módon mindenki elismeri, hogy érzeteink kicsiny és legkisebb térfületei mindig tartalmaznak valami elérhetlent fürkésző tekintetünk számára; az viszont, hogy érzeteinknek nem csupán kicsiny és még kisebb térfületei, hanem kicsiny és még kisebb időintervallumai is mérhetetlen talányt rejtenek magukban, kevésbé közkeletű gondolatnak tűnik. Annak érdekében, hogy ezzel a nagy jelentőséggel bíró gondolattal megbarátkozzunk, célszerű érzeteink kicsiny időintervallumait ugyanezen érzetek apró fölületeinek mintájára elképzelni. Minél parányibb fölületet vizsgálunk tekintetünkkel, annál nehezebbünkre esik kvalitatív különbséget észlelni rajta, miközben a mikroszkóp hihetetlen sokaságú világgal bővül el bennünket ott, ahol segédeszköz nélküli tekintetünk csak egyformaságot képes fölfedezni. Amiként a térben egymást rendkívül szorosan határoló mozzanatok elmosódnak szemünk számára, úgy folynak össze észlelőképességünk számára egy történés egészen apró egymást követő szakaszai. Míg azonban a mikroszkóp révén egy csodálatos eszközzel rendelkezünk ahhoz, hogy behatoljunk azon kicsiny szomszédos felületek világába, amelyek segédeszköz nélküli szemünk számára össze-folynak, addig nem létezik sehol sem olyan optikai készülék, amely lehetővé tenné számunkra, hogy a másodperc sok milliónyi részében összefolyó titokzatos történéseket mesterségesen elkülönítsük és megkülönböztessük.

Mi több, el kell ismernünk, hogy azokra a nagyon kis idői szakaszokra, amelyekből a még oly rövid tartamú érzet is összetevődik, rendszerint egyáltalában nem szoktunk gondolni. Ez azzal függ össze, hogy időfogalmunk egyáltalában véve jóval kevésbé fejlett, mint térfogalmunk. Amíg például a valamennyire képzett és a geometriában járatos emberek a tisztán empirikus pontot – amiként esetleg azt egy ceruza hegyével a papírra rajzoljuk – sohasem tévesztik össze az úgynevezett matematikai térponttal, amelynek egyáltalában nem tulajdonítunk kiterjedést, addig még az iskolázott és elmés emberek között is találhatunk alkalmasint olyanokat, akik egyáltalában nem gondoltak még arra, hogy az empirikus és a matematikai most különbözik egymástól. Az empirikus most alatt

mindig egy oly kis kiterjedésű időintervallumot értünk – tehát egy másodpercet, egy fél másodpercet –, amely hídként szolgálhat a múlt és a jelen között; a matematikai mosttal viszont a múlt és a jelen közötti abszolút élés, teljesen tartam nélküli határra gondolunk. Ha valaki nem alakítja ki magának a matematikai időpont fogalmát, akkor gondolkodása (legalábbis az idő és az időbeni események vonatkozásában) ugyanolyan primitív szinten marad, mint annak az embernek a térszemlélete, akinek fogalma sem volna az euklideszi geometriáról.

Vannak olyan gondolkodók, akik maguk a kiterjedés nélküli térpont fogalmával semmit sem tudnak kezdeni, mivel azt állítják, hogy egy ilyen térpontot nem szemléletes volta következtében egyáltalában nem lehet elgondolni. Ezzel a hajmeresztő gondolkodásmóddal szemben csak annyit szeretnék megjegyezni, hogy egy jól meghatározott térbeli távolságot egyáltalában nem tudunk másként elképzelni, mint hogy azt matematikai pontok által határoljuk le, hiszen különben határát elmosódottnak kellene gondolnunk, és ennek következtében sohasem beszélhetnénk a geometriában jól meghatározott térbeli távolságról. Ugyanez a helyzet azonban az időbeli távolságokkal is. Ha szükségünk van arra, hogy teljesen rögzített, más időbeli távolsággal fölcserélhetetlen idői tartamról beszélhessünk, akkor bármely meghatározott időtartamot matematikai kezdő-és végpont által határoltnak kell elgondolnunk.

Érzeteink sohasem zsugorodnak össze matematikai (tehát kiterjedés nélküli) mosttá, hanem mindig egy bizonyos (bár igen csekély) időtartammal rendelkeznek, azaz egy olyan idői intervallumot töltenek ki, amelyet gondolatban tetszőlegesen sok kisebb és még kisebb intervallummá bonthatunk föl. Az, ami ezekben a kifejezetten kicsiny intervallumokban végbemegy, ugyanúgy ismeretlen marad számunkra, mint amiképpen a mikroszkóp segítségével még csak nem is álmodhatnánk arról, ami a kifejezetten apró térbeli főlészíneken jelen lehet. Hasonlóan ahhoz, amiképpen a világ ismeretlen számunkra a milliméter ezredrészén – a mikronon – belül, úgy az ezredmásodpercen – a mikromásodpercen⁷ – belüli események is titkot képeznek számunkra. És amiképpen a biológia azon fáradozik, hogy az élő szervezetek fölépítését a mikronokon belül tanulmányozza, úgy törekszik általában a fizika arra, hogy betekintést nyertjen a természeti események ezred- és milliomod-másodperceibe. Egy olyan természettudomány, amelyet nem hatna át ez a törekvés, nem volna természettudomány, mivel képtelen volna valóban újat nyújtani számunkra.

Az egész modern természettudomány valamennyi csodálatra méltó fölfedezésével együtt érthetetlen marad annak számára, aki nem érti meg, hogy jóllehet érzelmeink révén bármikor ismeretségbe kerülhetünk egy adott eseménnyel, ám maga az esemény legkisebb időbeli szakaszai közvetlen megismerésünk számára elérhetle-

⁷ Palágyi itt pontatlan: a másodperc ezredrésze nem a *mikromásodperc*, hanem a *millimásodperc*. A *mikromásodperc* a másodperc *egymilliomod* része. (A fordító megjegyzése.)

nek maradnak. Így például a nehéz testek szabadeséséről már csupán azért is sokáig szükségképpen hamis elképzelések uralkodtak, mert számunkra, emberek számára nem adatott meg, hogy természetes észlelőképességünkkel behatoljunk azokba a kicsiny időintervallumokba, amit egy lehulló test igénybe vesz. Tegyük föl viszont, hogy egy óra hosszat venne igénybe, amíg egy leejtett aranytömb földet érne: szükség lett volna-e ekkor is egy Galileire a szabadesés törvényének fölfedezésére? Nem ismerte-e volna föl ekkor bárki, hogy a lehulló aranytömb a második negyedóra végére négyszer akkora utat tesz meg, mint az első negyedóra végéig, és hogy egyáltalában a megtett út az idő négyzetével arányosan növekszik? Mivel azonban észlelőképességünk (a kis tértartományokhoz hasonlóan) a kis időtartamok vonatkozásában csődöt mond, az emberiségnek egy olyan zseni megjelenésére kellett várnia, mint amilyen Galilei volt, hogy a szabadesésről valamiféle megbízható fogalmat alkotasson. Annak érdekében tehát, hogy fölfoghassuk azt az előrehaladást, amelyet a természettudományokban elérhetünk, el kell ismernünk, hogy *bármely* esemény szükségképpen titokzatos számunkra már csupán azért is, mert olyan kis időbeli szakaszokból áll, amelyeket nem vagyunk képesek észlelni.

Az érzetek tehát egyáltalában nem oly módon teljesen *ismertek* vagy *adottak*, mint amilyenek *Locke* vagy *Kant* óta tartják őket. Természetesen saját érzeteinkkel maradéktalanul ismeretségben vagyunk, úgyhogy még azt is mondhatjuk róluk, hogy adottak számunkra. Ám ezzel az adottsággal igen sajátos a helyzet: az érzetek oly módon adottak, mint amiképpen csak egy rejtvény lehet adott. Azok a legkisebb időbeli szakaszok, amelyekből összeállnak, ismeretlenek számunkra, úgyhogy – egy aritmetikai hasonlattal kifejezve – minden érzetben olyan összegzés áll előttünk, amelynek eredménye ugyan ismert, de melynek egyedi, összegzendő tényezői rejtve maradnak. Minden érzet összegzés révén keletkezett érzet (összérzet). Csupán ez a fölfogás az, amely érthetővé teszi számunkra, hogy miképpen lehetséges egy olyan természettudomány, amely az eseményeket nagyobb pontossággal kutatja annál, mint amiképpen azok természetes érzetészlelő-képességünk által megismerhetők. Ha úgy volna – mint amiképpen ezt az impresszionizmus véli –, hogy érzeteinket teljesen ismerjük, akkor minden olyan törekvés önellentmondó volna, amely a természeti eseményeknek a pusztá észlelés révén lehetségesnél nagyobb pontosságú kutatására törekedne. Ha például egy hang vagy szín érzete ismert volna valamennyi kicsiny időbeli részletében, mit kellene még, az ég szerelmére, kiderítenünk annak tekintetében? Az impresszionizmus tehát egy olyan világfölfogáshoz vezet, amelyben mindaz, ami az érzékek által adott, egyáltalában nem tartalmazhat ismeretlen mozzanatot. Ha viszont nincs semmi ismeretlen abban, amit érzékelünk, akkor minden természettudomány értelmét veszíti, mivel azok éppen azt szeretnék föltárni számunkra, ami érzeteinkben érzékelt volta ellenére ismeretlen marad.⁸

⁸ Mint már jeleztük, itt Palágyinak nincs igaza: ez messzemenően nem így van. (*A fordító megjegyzése.*)

Az impresszionista ismeretelmélet eredendően a természettudományok számára a lehetőség szerinti legnagyobb segítséget szeretné nyújtani. Minden megismerést a tapasztalat, és minden tapasztalatot az érzet irányába mozdít el. S csak isten tudná megmondani, hogy mily nagy hálát vár el ezért cserébe a természet kutatójától. Amennyiben azonban ez a megközelítés az érzetet világgépünk egyszerű vagy elemi mozzanataként állítja elénk, annyiban a mindenkori világgépet teljesen ismert elemekből – az érzetekből – építi föl, s ezáltal tagadja azt az ismeretlent, amelyet e világgép – érzetként való adottsága ellenére – tartalmaz. Éppen azt tagadja, melynek kutatása minden természetkutató leghőbb vágya. A mindenkori világgépet, úgy, amiképpen az az érzékeink által adva van, problémamentessé teszi, és ezáltal nyilvánvalóvá válik azon veszélyes túlbuzgósága, amely a természettudomány iránt eltölti. Mint a túl gyengéd anya, aki merő gondoskodásból szíve fiacskájától elveszi a fényt és a levegőt, úgy öli meg az impresszionizmus a természettudomány életelejét, az ismeretlent, a nagy X-et, ami nélkül annak – problémák hiányában – tönkre kell mennie.⁹

Ha az éppen aktuális érzeki világgép nem tartalmaz magában ismeretlen mozzanatokat, akkor ez azt jelenti, hogy azzal teljesen elégedettnek kell lennünk. Nincs okunk azzal kapcsolatosan továbbkérdoznünk; némává válunk. Azt látjuk, hogy az impresszionizmus jóval boldogabbá tesz bennünket, mint amiképpen ezt mi magunk szeretnénk. Mert a problémamentesség boldogsága a kétségbeesésbe kerget. Szeretnénk valami ismeretlent, szeretnénk valami után kutatni, de elröbölygöl tőlünk ezt az ismeretlent, és ezáltal azt a gondolatot kelti bennünk, hogy egyáltalában nincs semmi, amit kutathatnánk, amit megismerhetnénk. Az impresszionizmus annak teljes ismertségével akar bennünket boldoggá tenni, amit látunk, és a kezünkkel megragadhatunk, tehát amit érzékelünk. Ezáltal azonban arra a kétségbeesett gondolatra ösztönöz, hogy az érzetek e jól ismert világában nincs semmi keresni-, kutatni- és megismernivaló számunkra. Így az impresszionizmus két, egymással szemben álló szélsőség felé hajt: minden érzékelt dolog boldog problémamentességéhez, és a megismerőképességünket mint olyat általában illető teljes kétségbeeséshez. Ez a két szélsőség történelmileg *Berkeley* és *Hume* impresszionista tanításában jutott kifejezésre. Az első az impresszionizmusból üdvönt csinál: „a valódi és tökéletes megismerés” üdvönt. A másik minden más modern gondolkodónál inkább arra tanít bennünket, hogy általában kételkedjünk megismerőképességünkben mint olyanban.¹⁰

⁹ Mint amiképpen a jelen tanulmányt bevezető jegyzetben már hangsúlyoztuk, Palágyinak ebben sincs igaza: állítása gondolatmenetének „túlhajtás”-ából adódik. (*A fordító megjegyzése.*)

¹⁰ Palágyi állításával ellenben Hume szkepticizmusa egyáltalában nem – vagy legalább is nem csak – az érzetek egyszerűségére vonatkozó tan következménye. (*A fordító megjegyzése.*)

A természettudomány lehetőségének érdekében föl kell adnunk az érzetek egyszerűségének tanát. Mert ha az érzet egyszerű, akkor nem kérdezhetünk róla semmi továbbit. Ha viszont minden érzetet határtalanul összetettnek tekintünk, akkor ismertsége ellenére minden egyes érzet határtalanul problémássá válik. Ekkor képesek leszünk annak megértésére, hogy a természetkutató a másodperc milliomodnyi és billiomodnyi részeibe törekszik behatolni: egyáltalában nem elégedik meg azzal, amit természetes észlelőképessége által megragad, hanem arra törekszik, hogy behatoljon az érzékelés egyre kisebb idői szakaszaiba, hogy ily módon a lehetőség szerint messze túllépjen észlelőképességünk fogyatékos voltán.¹¹ Röviden: nem az érzet egyszerűségének dogmája, hanem határtalan összetettségének tana az, ami a természettudomány és a filozófia szellemének egyáltalában megfelel.

Ha arra törekszünk, hogy behatoljunk érzeteink egyre kisebb időbeli intervallumaiba, tulajdonképpen azon kérdés elé kerülünk, hogy mi lehet az, ami végül a tartam nélküli matematikai időpontban végbemegy. Ez a *valóság* vagy a *realitás problémája*. A mindennapi életben valóságosnak vagy reálisnak azt nevezzük, ami éppen történik, ám ennek során azonban még nem szoktuk megkülönböztetni az empirikus „most”-ot a matematikai „most”-tól. Ebből származik az a jól ismert tévedés, melynek következtében a naiv emberek a valóságot könnyen összezeserélik érzeteikkel. A valóságos azonban mindig csak az, ami a matematikai most alatt megy végbe, bár ez a valóságos sohasem ragadható meg közvetlenül az ember által, hiszen észlelőképességünk sohasem lesz képes a tartam nélküli „most”-ba behatolni. A tartam nélküli „most” helyett mindig csak az empirikus „most” jelenik meg érzeteink észlelésében, azaz a másodperc azon tört része, melyben az érzékelés lezajlik. Az időben áramló érzetek által azt fogjuk föl, ami a tartam nélküli matematikai pillanatokban valóságosan végbemegy. A pillanatszerű valóság vagy realitás időbeli érzetekké folyik szét számunkra. *Időbeli érzeteinket a nem időbeli valósággal hozzuk relációba, míg érzéki világképünket a nem érzéki realitással.* S ebben a tételben az emberi szellem alapvető metafizikai jellege fejeződik ki.

Fordította: Székely László

¹¹ Palágyi az ismeretlent, a nem észlelhetőt itt az érzetben már jelenlévőnek tekinti, azaz azt föltételezi, hogy messzemenően többet érzékelünk, mint amennyi ebből tudunkba eljut. Nem világos, hogy ezt a jelenlétet vajon érvényesnek tekinti-e arra a tanulmány utolsó bekezdésben szereplő „*metafizikai realitás*”-ra is, melyet a „matematikai most”-hoz rendel. (*A fordító megjegyzése.*)

Bevezetés a *Természetfilozófiai előadások a tudat és az élet alapproblémáiról* című műhöz

(Naturphilosophische Vorlesungen über die Grundprobleme des Bewusstseins und des Lebens)

Charlottenburg: Verlag Otto Günthner, 1907.

Bevezetés

Einleitung, 3–22. o.

A vitalizmus és a pszichologizmus problémája a modern természettudományos és filozófiai érdeklődés előterében áll. Tudniillik az elmúlt évszázadok során már oly sokszor holtta nyilvánított vitalizmus mint „neovitalizmus” minden korábnál nagyobb energiával éled föl napjainkban. Ha azonban a vitalizmus szó-
lásra jelentkezik, ez a természettudományos gondolkodás szellemi barométer-
állításán a zivatar előtti rekkenő hőséget vagy a közelgő vihart jelenti. – Látszólag
ettől a vitalista áramlattól függetlenül, de alapjában véve annak hatására, a pszi-
chológián belül is aggasztó szakításra irányuló tendencia figyelhető meg: esze-
rint a lélektannak teljesen le kell válnia a filozófiai diszciplinákról, hogy tiszta
természettudományos és kísérleti szaktudományként építse föl magát. A pszi-
chológusok táborán belüli ezen hasadás azt mutatja, hogy a kísérleti természet-
tudománynak és a metafizikai gondolkodásnak a pszichofizikában látható nem
tisztázott összegabalyodásából az érintetteknek elégük van. A kísérlet és a meta-
fizika szétválasztására irányuló fölszólítás egyúttal a filozófiai gondolkodáson
mint olyanon belül is válságra utal. Mindenütt az ismeretelmélet és a metafizika
újraalapozására irányuló mély vágyakozás figyelhető meg. Amennyire csak a
szem ellát, valamennyi tudományos táborban szellemi erjedés uralkodik, mint-
ha csak a hagyományos természettudományos és filozófiai koncepciók gyökeres
átformálódásának előestéjén állnánk.

A fizikai kutatás oly hangadó vezetői, mint *Maxwell*, *Hertz*, *Lord Kelvin* és
mások nem rejtik véka alá azon álláspontjukat, hogy az életfolyamatok sajátos-
sága nem teszi lehetővé föloldásukat tisztán mechanikus (értsd: fizikai-kémiai)
folyamatok kombinációjában. S ami még ennél is többet jelent: maguk a bioló-
gusok, akik pedig egyébként hajlottak arra, hogy a mechanikusoknál is mecha-
nikusabban gondolkodjanak, föladják azt a kilátástalan törekvést, hogy az élet
talányát mechanikai problémává változtassák. Olyan biológusok, mint *Driesch*,
Wolff, *Apáthy* stb., kiket teljesen eltölt az egzakt természettudományos kutatás
szellemisége, az életről való gondolkodásuk alapelvévé teszik a vitális folyama-
tok visszavezethetlenségét a tisztán mechanikus (fizikai-kémiai) folyamatok-

ra. Ha e fölfogás elfogadottá válik, a természetkutatás és a filozófia történetének új korszakába lépünk: egy olyan korszakba, amelyben a biológia már nem lesz többé a mechanisztikus szemléletű természettudomány pusztá kísérőtársa, és dicsőségét nem abban fogja keresni, hogy önmagát fölöslegessé téve a tiszta mechanikában oldja föl magát. Sajnos azonban még biológus körökben is él a régi előítélet, miszerint csak a mechanisztikus gondolkodás tarthat igényt a szigorú tudományosságra. Az itt következő filozófiai előadások arra töreksenek, hogy szembeszálljanak ezzel az előítélettel, és rámutassanak a mechanisztikus és vitalista gondolkodásmód egyenértékűségére.

Fölfogásom szerint a mechanisztikus és a vitalista kutatás csak egymással bensőségesen együttműködve lehet képes arra, hogy megalapozza a valódi természetmegismerést. Minden észlelésbe, minden megfigyelésbe, a mechanisztikus természetkutató minden még oly szigorú mérésébe is szükségképpen belevegyül a vitális mozzanat, mivel a mechanikus jelenségeket csak szervezetünk életfolyamatainak segítségével észlelhetjük. A szervetlen természet jelenségei csak annyiban léteznek a számunkra, amennyiben azokat vitális folyamataink valamelyike tudatunk számára megjeleníti. A mechanikus természeti folyamat egészét mintegy saját életfolyamataink ablakán át pillantjuk meg, úgy hogy a mechanikus tényállások megállapítása szükségképpen megköveteli a megfelelő vitális föltételek kiegészítő rögzítését, és megfordítva, a vitális tények észlelését mindig ki kell egészítenünk a megfelelő mechanikus föltételek vizsgálatával. A korreláció ezen elve azt fejezi ki, hogy a mechanikai és a vitalista kutatás egymás nélkül oly kevésbé lehetséges, mint amiképpen egy test jobboldali fele sem képezhet élő szervezetet a kiegészítő bal testfél nélkül.

Miképpen lehetséges azonban, hogy a mechanikus és vitális folyamatok korrelációjának ezt a magától értődőnek nevezhető elvét mégsem ismerték el még általánosan, mi több, hogy korunk legjobb filozófiai erői szabályosan fölörldődnek az ezért folytatott küzdelemben? Az ezen kérdésre adandó válasz a jelen előadások fő témájához, a pszichologizmus problémájához vezet.

Annak okát, hogy a helyes vitalista gondolkodás úgy, mint amiképpen a mechanisztikus kutatások harmonikus kiegészítéséhez szükség volna rá, nem alakulhatott ki, az újkori természettudomány és filozófia fejlődésében találjuk meg. Az újkori gondolkodás megalapozói, azaz az angol filozófia fő képviselői, *Locke, Berkeley, Hume, James Mill, John Stuart Mill* és mások ugyanis a számunkra legismertebb vitális tények közé sorolandó tényeket – így például az érzeteket – nem életfolyamatokként, hanem pszichikai tényekként kezelték. Az élet fogalmát fölcsereálták a szellemi (pszichikai)¹ tevékenység fogalmával. Egy

¹ A szellemi után zárójelben elhelyezett „pszichikai” magától Palágyitól származik. Palágyi itt is, mint máshol, a „szellemi” és a „pszichikai” mint a „vitális”-sal szemben állót, fölváltva, gyakorlatilag szinonimaként használja. Mivel a magyar „lélek” szó inkább a német „Seele”-nek felel meg, mint azt itt használt, a „pszichikai” értelmében vett

olyan teljesen újszerű, hibrid fogalmat alkottak meg, ami a régiek számára ismeretlen volt: a „pszichikai” modern fogalmát, amely nem jelenti sem az életet, sem az életről alkotott tudatot, de mégis egyszerre mind a kettőre vonatkozik. Az „élet fája” és a „tudás fája” közötti őseredeti megkülönböztetés, amelyet a sokat sejtő emberi szellem úgyszólván már a paradicsomban megtett, veszendőbe ment: helyére új fát ültettek, mely sem nem az „életfa”, sem nem a „tudásfa”, hanem a fogalomzavar fája. Egy olyan fa, mely már több mint két évszázada érleli azon virágzó tévedések nem kívánt sokaságát, melyek összességét az újkori filozófia nagybecsű történetírója, Johann Eduard *Erdmann* „pszichologista gondolkodás”-ként jellemezte.

Az élet- és a tudásfa fölcserélődése *Locke*-nál tisztán megragadhatóan kifejezésre jut abban, hogy érzeteinket mint „ideáink” alkotórészeit – vagy még inkább mint olyan egyszerű ideákat – állítja elénk, amelyekből azután összetétel útján a külvilág jelenségeinek és dolgainak komplex ideái keletkeznek. Ezek a *Locke*-féle „ideas” ingadoznak még egyik oldalról a „gondolatok”, másik oldalról az érzetek, illetve az általános „élmények” – azaz a vitális folyamatok – között. Nála még valamiféle ingadozó kétértelműség jellemzi ezeket, ami minden pszichologista elmélet alapvonása. *Berkeley* követeli először határozottan az idea és az érzet teljes azonosítását, ily módon a konzekvensen kétértelmű vagy perverz idealizmus atyjává válva. Tagadja az elvont ideák létezését, viccesnek találja őket, és ideán éppenséggel csak valami egyedit, konkrétat ért: nevezetesen az egyedi érzéki látványt; sőt, ezen is továbblépve magát az egyedi fizikai-kémiai jelenséget. Nevezetes alaptétele, az „esse = percipi” azonosítja az észlelt jelenséget szellemünk észlelőtevékenységével. A szervetlen természet, az életfolyamat és a pszichikai tevékenység megszűnik egymástól különböző fogalomként leledzeni; az érzéki jelenségvilág egésze szőröstül-bőröstül a tudatba vándorol, és tisztán tudati terméké alakul át, s ennek nyomán a tudaton kívül fönnálló anyagi világ létezése tagadhatóvá válik.

Berkeley azért gondolta ki ezt az elméletet, mert úgy vélte, hogy segítségével Isten létezésének megdönthetetlen bizonyítékához juthat. *Cloyne* nemes püspöke elmés, éles fölfogású, istenrajongó gondolkodó volt, ám a halandókra már régóta nem hatnak az istenbizonyítékok. Jó szándéka semmissé vált. Tévedése viszont iskolát teremtett, mégpedig oly iskolát, amihez hasonlót aligha hozott létre más tévedés az újkorban. *Berkeley* így egy specifikus újkori szofisztika kiindulópontja, mely egészen mindmáig a legbujábban tenyésző és leginkább tévútra csábító virágokat hajtja. Ha ugyanis megfogalmazzuk az „esse = percipi”-t, vagy ami ezzel azonos jelentésű: a fizikai jelenség és a pszichikai tevékenység azonosságát, akkor egy olyan szofisztikus eszközhöz jutunk, mely segítségével

„psziché”-nek, bár stilisztikailag szerencsésebb volna a magyartalan „pszichikai” helyett a „lelki”-t használni, tartalmilag ez félrevezető volna, és így maradtunk az előbbinél. (*A fordító megjegyzése.*)

egyszer az „empirikus idealista”, másszor az „empirikus realista” szerepét játszhatjuk: az azonosságot balról jobbra olvasva a valóságot ideákban oldjuk föl, és az idealizmushoz kötelezhetjük el magunkat; viszont megfordítva, jobbról balra olvasva minden idea érzetté, sőt, pusztán fizikai-kémiai jelenséggé válik, és ekkor realistának nevezhetjük magunkat.

Mivel a Berkeley-féle alaptételnek mintegy mágnesként két ellentétes pólusa van, erős vonzóerőt gyakorolt a szellem embereire, és a modern gondolkodásra példátlan mértékű hatással volt. Motivációval szolgált *Kant* transzcendentális vagy formális idealizmusa számára, illuzionizmussá vált *Schopenhauer*nél, korrelativizmussá vagy pozitív idealizmussá *Laas*nál, empiriokriticizmussá, illetve a tapasztalat tiszta filozófiájává *Avenarius*nál és *Mach*nál, immanenciafilozófiává *Schuppén*nél, szolipszizmussá vagy teoretikus egoizmussá *Schubert-Soldern*nél; fenomenologizmussá, konszientalizmussá, ismeretelméleti idealizmussá, pánpeszichicizmussá, pszichomonizmussá és így tovább számtalan más gondolkodónál.

Ám a német szellem jellegében egyáltalában nincs megalapozva a vitális és a szellemi összecszerélése; a német gondolkodás történetéből inkább az rajzolódik ki elénk, hogy ezzel az összecszeréléssel – amennyiben az megjelent benne – határozottan szembeszegült. A legjelentősebb német gondolkodók harcolnak az angol pszichologizmussal. *Leibniz* föllép a *Locke*-féle szenzualizmus ellen, *Kant* annál élesebben fordul a „jó Berkeley”-vel szembe, minél inkább befolyásolta az kezdetben. A speciális német idealizmus nagy képviselői, *Fichte* és *Hegel* arra törekedtek, hogy az angol szenzualizmus legutolsó nyomait is letöröljék magukról, és az „ideá”-t a maga abszolút szellemi jellegében juttassák érvényre. Sajnos túlzásba estek, és ezzel legjobb törekvésüket gyökértelenítették el. A német idealizmus régóta romokban hever, és ez igaz a francia racionalizmusra is.

Eredetileg a racionalizmus volt mind a francia, mind a német filozófia fő irányzata; a szenzualista irányzat – különösen az utóbbin belül – csupán másodlagos ranggal bírt. Fordítva áll a helyzet az angol filozófiával, melyben a racionalizmusnak sohasem sikerült vezető szerephez jutnia. Az angol szellem eszménye az az erőteljes vitalitás, melytől *Shakespeare* drámáinak alakjai duzzadnak és túlsordulnak. Ennek megfelelően az angol szellem hivatása lett volna, hogy kidolgozza a vitalista gondolkodásnak az alapjait, amely azután kiegészíthetné a *Galilei* által megalapozott mechanikai szemléletű kutatást. Az angol filozófia három világítótornya, *Locke*, *Berkeley* és *Hume* azonban nem volt természetkutató. Bár lelkesedtek a bennünk rejlő elevenségért, mégis összecszerélték azt a szellemivel, és megalkották a pszichikainak azt a kétértelmű fogalmát, amely a vitalista gondolkodás – tehát a biológiai kutatás mint olyan – kívánatos fejlődését immár két évszázada a legnagyobb mértékben akadályozza.

Miképpen lehetséges azonban, kérdezhetjük, hogy egy hibrid fogalom ily sok generáción keresztül képes volt a legkiválóbb gondolkodókat fogságban tartani?

Erre az a válasz, hogy az emberiség vezető szellemeinek legkiválóbbjai már közel két évszázada szüntelen harcot folytatnak e kétértelmű fogalom ellen, persze mindeddig kielégítő siker nélkül, mivel a kétértelmű fogalmak a művelt rétegek tömegeire – sőt, az önálló kutatókra is – messzemenően nagyobb vonzóerővel bírnak, mint a tiszta, világos koncepciók. Egy hibrid fogalom ugyanis logikai ellentmondást tartalmaz, ámde azt a látszatot keltve, mintha a legmagasabb filozófiai törekvés, nevezetesen a megismerés egységére irányuló törekvés fakadna belőle; mi több, mintha maga volna az oly hön vágyott monizmus megvalósulása. Tulajdonképpen csak a logikailag „fattyú”, azaz logikai ellentmondást tartalmazó fogalmak képesek fölcillantani a kiteljesedett monista megismerés illúzióját. A fogalmilag világos megfogalmazások viszont képtelenek többet ígérni, mint amit valójában tartalmaznak, és folyamatosan emlékeztetnek egyrészt a tudással szoros szomszédságban magát mindig kinyilvánító nem-tudásunkra, másrészt arra a kemény munkára, amit annak érdekében kell még elvégeznünk, hogy egy lépéssel közelebb kerüljünk a maga teljességében soha el nem érhető monizmushoz.

Azt a monista meggyőződést, amely minden tudományos és filozófiai gondolkodás alapját képezi, mintegy a következőképpen fogalmazhatjuk meg érthető módon: a világegyetemben működő valamennyi erő csupán *egyetlenegy* erőt képez, s ennek megfelelően minden törvényszerűség, mely ezen erők működését jellemzi, ugyancsak *egyetlenegy* törvényt alkot. És ami a fő dolog: ez az egyetlenegy egyetemes erő és egyetlenegy egyetemes törvény azonos egymással. (A mindent átfogó lét és a mindent átfogó tudás azonossága. *) E monista tétel kifejtése persze nem föladata az itt következő vizsgálódásoknak. Ezekben csupán azzal próbálok, hogy kijelöljek egy olyan utat, amely elvezet e tételhez, amennyiben arra törekszem, hogy rámutassak az angol filozófiai szellemen kisarjadt „pszichikai” fogalmának hibrid jellegére, és azt az élő és a szellemi tiszta fogalmával helyettesítsem. Az élő és a szellemi közötti éles *elvont* különbségtétel ugyanis nem érinti *konkrét* egységüket. Éppen ellenkezőleg: életfolyamatainknak és szellemünk működésének konkrét egysége csak oly mértékben tárulhat föl, amennyire sikerül szigorú, absztrakt módon megkülönböztetnünk egymástól az élet és tudat fogalmát.²

* A korlátozott lét és a korlátozott tudás sohasem lehet egymással azonos; csak a korlátok nélküli lét és a korlátok nélküli tudás között szűnik meg minden különbség.

² E bekezdésből nyilvánvalóan kiderül, hogy a létezők poláris szerkezetének hangsúlyozása ellenére Palágyi monista gondolkodó volt, ám monizmusa egy még kidolgozandó – a létezők poláris szerkezetét föltárázó és azon alapuló – monizmusra irányult, mely nem azonos sem a materialista-fizikalista-mechanikus, sem az idealista-szellemi, sem az érzéki-szenzualista monizmussal. Ennek az új monizmusnak részletes kidolgozásába a magyar filozófus sohasem kezdett bele. (*A fordító megjegyzése.*)

Ezzel szemben a pszichologista gondolkodás a maga hagyományos alakjában nem engedi érvényre jutni sem az élet, sem a szellemi tevékenység tiszta fogalmát. Ezért egyik oldalról a tudományos biológiának legveszedelmesebb ellenfele, másik oldalról az ő bűne, hogy mindeddig nem volt képes kifejlődni az ember szellemi tevékenységének modern tudományos elmélete. E tényállás részletes igazolását illetően hadd utaljам az olvasót a jelen könyvben található előadásokra, melyek tartalmát itt csupán a következő összefoglaló áttekintésben szeretném megvilágítani.

*

a) Ami közvetlenül a biológiát illeti, az az élet tudománya, és ezért létjogosultsága igazolásának érdekében képesnek kell lennie arra, hogy hivatkozzon a kutatásának tárgyát képező vitális tényekre. Vitális tényekről azonban csak azért beszélhetünk, mert az életet bennünk magunkban találjuk. Ha nem volnánk képesek önmagunkban föllelni, lehetetlen volna az is, hogy bárhol más-
hol keressük. Az életet azonban csak annyiban lelhetjük föl önmagunkban, amennyiben észrevesszük, hogy érzünk és érzékelünk, s így az eleven lét bizonyosságát számunkra érzelmeink és érzeteink vitális tényei szavatolják. Tehát egy ismeretelméletileg megalapozott biológiának egyáltalában nem lehet más kiindulópontja, mint saját érzéseink és saját érzeteink tényei. Ugyanúgy, mint amiképpen saját gondolkodásunk, a nagy Descartes „Cogitó”-ja a szellem tudományának kiindulópontját képezi, az élet bizonyossága – azaz a mindenki számára érzelmei és érzetei folyamatai által adott „Vivo” – minden biológiai gondolkodás megingathatatlan alapja. Persze ehhez rögtön hozzá kell tennünk, hogy nem egyedüli alapja.

Az érzelmekként és érzetként megjelölt életfolyamatokon kívül, amelyeket az jellemzi, hogy csak egyetlenegy személynek lehet közvetlen tanúbizonyossága róluk (nevezetesen annak a személynek, aki azokat megéli), létezik az életfolyamatoknak még egy további osztálya, amelyekbe közvetlenül egyáltalában nem nyerhetünk betekintést, azaz egyáltalában nincsenek közvetlen kapcsolatban tudatunkkal: ezek testünk alkotórészeinek saját életfolyamatai. Testünk hisztológiai és anatómiai alkotórészei, nevezetesen az olyan kifejezetten pontoszerű képzetek, mint például a mikrokromoszómák, továbbá azok a fölöttébb finom, fonálszerű képződmények, mint amilyenek az izom- és az idegszálak, illetve nem kevésbé az élet elsődleges műhelyei egyáltalában, a sejtek maguk és a közöttük lezajló terjedés és elkülönöződés révén keletkező szövetek és szervek ugyanis mind titokzatos saját életet élnek, mely tudatunk számára a maga közvetlenségében abszolút módon elérhetetlen, s amelyet én mint „vegetatív élet”-et jelölök meg. Azok a változások azonban, amelyek ezekben a magában valóan tanú nélkül lezajló vegetatív életfolyamatokban végbemennek, vitális hírnökök – nevezetesen az érzések és az érzelmek – révén tudatunk tudomására juthatnak. Az olyan életfolyamatokat, így például az érzéseket, melyek tudatunk

működésével közvetlenül érintkeznek, azaz közvetlenül egy és csak egyetlenegy tanú által ragadhatóak meg, lelki jellegű „(animális”) életfolyamatoknak (animale Lebensvorgänge)³ nevezem, és az érzéseken kívül még két fajtájukat különböztetem meg: az érzeteket és a fantazmákat. Az érzetek olyan lelki természetű életfolyamatok, amelyek segítségével a szervetlen természeti folyamatok életfolyamatainkat minden oldalról körbevevő óceánjához kapcsolódunk. A fantazmák is lelki természetű életfolyamatok. Ezeket a maguk sajátosságában mindaddig alig ismertünk meg, és a következő vizsgálódásokban kiemelt hangsúlyt fogok fektetni földérintésükre, mert nélkülük az emberi szellem képtelen volna működni. A fantazmák segítségével éljük bele magunkat a másik személy érzeteibe és érzéseibe, tehát az ő életfolyamataiba; a fantazmák révén éljük át újra elmúlt éltünket, és előre tekintve a reményteli vagy aggodalommal várt jövőt; a fantazmák által távolodunk el egyáltalában a valóságtól, és alkotunk saját, képzeletbeli világot. És ami a legsajátosabb: a valóság, a jelenvaló jelenségvilág is csak a fantazmák segítségével ragadható meg. Bízom abban, hogy az itt következő vizsgálódások során bizonyítékkal fogok szolgálni arra, hogy az érzetek, bár elkerülhetetlen, ám egyáltalában nem elégséges föltételei észleleteinknek, hanem csupán kiváltják az általunk „fantazmák”-nak nevezett sajátos életfolyamatokat, hogy ily módon biztosítsák a szellemi észlelőtevékenységhez szükséges vitális alapot. Röviden: ahhoz, hogy behelyezkedjen a jelenvaló valóságába, tudatunknak ugyanúgy a fantazmákra van szüksége, mint akár a múltba, a jövőbe vagy egy tetszőlegesen megköltött világba való behelyezkedésre. Persze ennek következtében vizsgálódásunk számára fontos és nehéz földadatot fog jelenteni az, hogy a valóság és a képzelet fantazmáinak antagonizmusát földtárjuk, és ezzel egyidejűleg az úgynevezett „asszociációelméletek” skolasztikus tartalmatlanságát demonstráljuk.

Ami viszont életfolyamatunknak mindenben túlradó rejtélyes jelleget kölcsönöz, az annak vegetatív talaja, melyet mindannyian sejtünk, és amelybe olykor mint valami feneketlen mélységbe enyhe borzalommal beletekinteni vélünk. E vegetatív élettalaj tanúk nélküli sötétsége sok biológust a „tudattalan” és a „tudat alatti” fogalmával való visszaélésre vezet. Ilyen kifejezésekkel számtalan mélyértelmű látszatot kelthetünk, ám ismeretkez nem juthatunk.

³ Palágyinál itt hármassztruktúra rajzolódik ki: a vegetatív életfolyamat és a latin „animá”-ra gondolva a lelki-animális életfolyamat, valamint a már szellemi-tudati természetűnek tekintett „pszichikai”. Később a „Raum und Zeit” című tanulmányában az „animal” helyett ugyanezen értelemben a „seelisch”-t használja, és ezt szembesíti a szellemire-tudatira vonatkozó „psychisch”-sel. Mivel a mai nyelvi környezetben az „animális”-ról, illetve az „animalisztikus”-ról elsősorban az állatokra asszociálunk, mi annak „lelki”-ként történő visszaadását választottuk, aminek következtében itt a „lelki” és a „pszichikai” az eredeti Palágyi-szövegnek megfelelően terminológiailag különböző kifejezések.

A racionális biológia egyszer és mindenkorra abban lelendő meg, hogy bár a vegetatív életfolyamatok a maguk közvetlenségükben a tudat számára elérhetetlenek, a vegetativitás rejtélyét közvetett módon két oldalról is tudományos ostrom alá vehetjük. Egyik oldalról – mint amiképpen ezt már említettük – a vegetatív folyamaton belüli változások tudomásunkra jutnak az érzések és az érzelmek lelki természetű életfolyamatain keresztül. Másik oldalról vegetatív életfolyamataink kinyilvánítják magukat a fizikai és kémiai folyamatok azon rendszerében, amelyek a mechanisztikus fiziológia tárgyát képezik, és a leg-zelemlételesen a légzésben és a szív lüktetésében jelennek meg.

Már e sematikus összefoglalásból is kiderül, hogy a biológiának egyforma mértékben kell támaszkodnia mind a vitális, mind a mechanikus kutatásra. Egyik oldalról ugyanis az élet vegetatív alapját annak azon lelki-vitális megnyilvánulásaiában kell megragadnia, melyek csupán egyetlenegy megfigyelő számára hozzáférhetőek. Másik oldalról ezen alapokat azon változások által fogjuk föl, melyek tetszőlegesen sok megfigyelő számára hozzáférhetőek, és amelyeket ezért mint mechanikus (azaz fizikai-kémiai) folyamatokat jelölhetünk meg.

Mindennek fényében elsőként az válik kézzelfoghatóan világossá, hogy mily kritikus helyzetben volt – és még van – a biológia újkori fejlődésének egész periódusában. Egyik oldalról ugyanis semmi sem könnyebb a világon, mint egyszerűen kétségbe vonni a tanúk nélküli vegetatív-vitális folyamatok létezését, aminek következtében azok fizikai-kémiai megnyilvánulásai olyan tisztán mechanikai folyamatokká válnak, melyeknek semmi közük sincs az állítólagos élethez. A fiziológusok nem kis része ténylegesen is hajlik arra, hogy kövesse e veszélyes fölfogást, mely azután a biológiát megfosztja gyökereitől, és azt az alkalmazott fizika és kémia olyan részeként jeleníti meg, mely alkalom adtán az úgynevezett élőlényekkel is foglalatostkodik. Másik oldalról semmi sem könnyebb a világon, mint azokat a vitális tényeket, melyeket mindannyian jól ismerünk – nevezetesen az érzeteket, az érzéseket és a fantazmákat –, és amelyek a biológiai kutatás kétségbevonhatatlanul biztos alapjait képezhetnék, oly módon elének állítani, mintha egyáltalában nem életfolyamatok, hanem szellemi megnyilvánulások volnának, mint amiképpen ezt az angol pszichológusok – és befolyásuk alatt többségükben francia és német kollégáik – teszik. Így a biológia egész tartalma a mechanisztikus és a pszichologista gondolkodás örökösei közé kerül, hogy e kövek olykor tisztán fizikai-kémiai folyamatokká morzsolják szét, máskor úgynevezett tudati jelenségekké párologtassák el. Ilyen körülmények között vitális tényekről nem lehet beszélni: azok a vitális folyamatok, amelyek nincsenek közvetlen kapcsolatban tudatunkkal, egyszerűen tagadásra kerülnek, míg velük szemben azok, amelyek közvetlenül kapcsolatban vannak vele, át-bélyegeződnek pszichikai tényezőkké. Így kialakul egy tragikomikus élettan, mely semmit sem tud az életről; ellenpárja pedig az a tragikomikus lélettan, mely nem ismeri a szellemi tevékenységet.

Ha a biológiának a többi tudomány között elfoglalt ismeretelméleti helyzetét valóban szeretnénk megvilágítani, úgy mindenképp arra kell törekednünk, hogy az élet- és a tudásfa pszichologista összecserélésének véget vessünk. Ám ez biztosan nem könnyű feladat. Azok a lelki életfolyamatok ugyanis, amelyeket mint érzést, érzetet és fantazmát jelölünk meg, abban teljesen azonosak szellemi tevékenységünkkel, hogy szintén egy és csupán egyetlenegy közvetlen tanú számára hozzáférhetőek. Ez félrevezet bennünket, és azt eredményezi, hogy a tudatunkba jutó lelki-vitális folyamatokat összecseréljük az észlelés azokat megragadó szellemi aktsaival. A dolog természetéből adódóan az érzékelés vitális folyamatának konkrét egységbe kell olvadnia az észlelés szellemi cselekményével. Amikorra egy érzetről tudomást szerzünk, a vitális folyamatnak már egyesülnie kellett tudatunk tevékenységével, azaz a kettő egybeolvadásának már a közvetlen múlthoz kell tartoznia. Sohasem mondhatjuk azt, hogy „most közeledik az érzet a tudatunkhoz”, „most már egészen közel van hozzá”, „most kopog a tudat kapuján”, „most, ebben a matematikai pillanatban nyer bebocsájtást”. Egy érzékelési folyamat ugyanis, mely még nem egyesült tudati tevékenységünkkel, számunkra nem létezik; ha pedig egy érzet már létezik számunkra, akkor az már észrevétlenül egyesült vele. Való igaz: nem lehet részünk e világon természetesebb és megbocsájthatóbb illúzióban annál a lélektani illúzióknál, mely a tudomásunkra jutó vitális folyamatot összecseréli tudomásulvételének aktusával. Ám éppen a legtermészetesebb és legmegbocsájthatóbb illúziók azok, amelyek teljesen szétzilálják a logikus gondolkodást, amennyiben végtelen ellentmondások örvényébe taszítanak bennünket.

Lelki természetű vitális folyamataink, s különösképpen fantazmáink, szemléletes jellegűek. Ha azonban a szellemi tevékenységet összecseréljük ezekkel, akkor nem marad más választásunk, mint hogy szellemi megnyilvánulásainkat is szemléletesnek tekintsük. S valóban: Locke, Berkeley, Hume és a többiek a pszichikai tevékenységet szemléletesnek tartották. Locke azt tanította, hogy rendelkezünk valamiféle „belső érzék”-kel („internal sense”), melynek segítségével észleljük saját szellemünk működését. Ebből a „belső érzék”-ből származik a „belső észlelés”, a „belső megfigyelés”, és ezek lökést adtak *Leibniz*, *Kant*, *Herbart*, *Steinthal*, *Wundt* és mások számára az appercepció misztikus fogalmának megalkotására. Eszerint rendelkezni kell egy olyan képességgel, mely arra szolgál, hogy saját szellemi működésünket szemléljük, és éppen erre a belső szemléletre kellene a lélektant mint empirikus tudományt alapozni.

Ha képesek volnánk arra, hogy saját szellemünk működését szemléljük, akkor nemcsak képeket látnánk, hanem magát ezt a képlátást is, és nem csupán hangokat hallanánk, hanem magát hallásunk folyamatát is. Amily mértékben látásunk nem látható, hallásunk nem hallható, oly mértékben biztos annak a nézetnek az abszurditása, mely szerint lelkünk működése belülről szemléletes volna, és hogy erre a belső szemléletességre egy olyan empirikus tudományt lehetne alapozni, mely az emberi szellemet kutatja.

Lelki életfolyamataink: az érzések, az érzetek és a fantazmák kétségtelenül közvetlenül észlelhetőek és szemléletesek (mégpedig azok számára, akik megélik őket). Ám azok a szellemi aktusok, amelyek hozzájuk kötődnek, nem szemléletesek. Ami élményeinkben szemléletes, az a biológiához tartozik, és hozzáférhető a vitalista értelemben vett természettudományos kutatás számára; ám ami élményeinkhez szemléletes⁴ módon kapcsolódik hozzá, nevezetesen saját szellemi tevékenységünk, az a lélektan és a logika tárgya, és lélektani, illetve logikai módszerekkel kell kutatni.

A régi filozófusok, így különösen Szókratész, Platón és Arisztotelész tudták, hogy az emberi szellem működése nem szemlélhető, és nem képzelték azt, hogy saját gondolkodásunk a szemlélet valamilyen fajtája által megérthető volna. Tisztában voltak azzal, hogy ha valaki saját gondolkodását meg akarja ismerni, akkor el kell gondolkodnia rajta. Csak a modern pszichológusztika véli azt, hogy föllelt egy olyan utat, mely lehetővé teszi, hogy saját gondolkodásunkat gondolkodás nélkül, egy speciális „belső észlelés” révén „tapasztalatilag” kutassuk, miközben természetesen nem vette észre, hogy ez az általa talált út nem más, mint a lelki (animalisch) életfolyamataink észleléséhez vezető vitalista út. Ezért nem volna tanácsos a régi filozófusok és az új pszichológusztika önmegismerése között összehasonlító párhuzamot vonni, hiszen egy ilyen összehasonlítás kevésbé végződne hízelgően az utóbbiak számára.

Kiváltképp két olyan gondolati irányzat létezik, melyben a modern szellem az antiktól különbözik: a mechanisztika és a pszichológusztika. Ami a mechanisztikus gondolkodást illeti, az Kopernikuszról, Galileitől stb. indult ki, s így egy olyan összehasonlíthatatlanul gyümölcsözőbb és szigorúbb igazságkritériumot hordoz magában, melynek a régiekkel szembeni fölényünket köszönhetjük, és amiért ezen utóbbiak irigyelhetnének bennünket. Hasonló még a legjobb akarral sem mondható el a pszichológusztikáról és annak extrém megformulázásáról, a Berkeley-féle idealizmusról. Ugyanis az élet és a tudás fájának fölcserélése nem csupán egyetlen illúzió a többi hasonló között: egyenesen valamennyi emberi tévedés szülőanyjának kell tekintenünk, mivel az embert saját emberi mivolta tekintetében vezeti félre. Tudniillik az állatok „homo sapiens”-nek nevezett nemét éppen az jellemzi, hogy az ellentétes irányú mérhetetlenül erős csábítás ellenére a tisztán életbeli és a szellemit a maga kettős természetében mindig meg tudta különböztetni egymástól. Egy olyan tanítás viszont, mint a pszichológusztika, mely egyenesen az elevenség és a szellemi összecszereléséből

⁴ Mivel a szellemi folyamatokat és tevékenységeket Palágyi nem tekinti szemléletesnek, itt az „anschaulich” az „in anschaulicher Weise” kifejezésben vagy sajtóhiba, mely helyesen „unanschaulich”, vagy arra utal, hogy Palágyi szerint a nem szemléletes szellemi tevékenységek és folyamatok nem szemléletesek voltak ellenére mégis „szemléletes módon” kapcsolódnak élményeinkhez. (*A fordító megjegyzése.*)

indul ki, szükségképpen az emberi szellem lehanyaglását jelenti mind a tudományban, mind a művészetekben, mind a szociális érületben.

Ennek ellenére távol áll tőlem, hogy kétségbe vonjam a modern pszichológisztika rendkívüli jelentőségét. Pontosan azért, mert ez az irányzat az emberi gondolkodás minden tévedésének forrását csodálatra méltó állhatatossággal és energiával a pszichológia rendszerévé kívánja kidolgozni, végül szükségképpen bekövetkező zátonyra futásának el kell vezetnie egy olyan új szellemi fejlődéshez, mely nélküle sohasem bontakozhatna ki. Mert minél inkább törekszik valaki hevesen arra, hogy az élő és a szellemi hibrid fogalmát megalkossa, annál gazdagabb impulzust kap a valóban vitalista és a valóban pszichológiai gondolkodás. Vannak ugyanis olyan nagy tévedések, melyekkel szemben vigasztalhatjuk magunkat azzal a reménnyel, hogy nagy igazságokhoz kell vezetniük.

* * *

b) Ha a pszichikainak az angol filozófiából származó hibrid fogalmát véglegesen le szeretnénk gyűrni, szét kell választanunk azt két természetes összetevőjére, a vitalisra és a szellemire. Ehhez azonban nem elégséges, hogy a tudat működését a nagy ókori gondolkodókhoz hasonlóan mint valami nem szemléltető tárgyaljuk, mivel pusztán tagadó ismertetőjegy – nevezetesen a nem szemléletes volt – alapján a tudat tudománya nem építhető föl. A lélektan (Psychologie) csak akkor lehetséges tudományként, ha tudatunk működésének pozitív ismertetőjegyét is megjeljük: természetesen nem abban az értelemben, ahogy ezt Locke gondolta, amikor a pszichikai tevékenységhez a benne soha meg nem jelenő szemléletes pozitív jegyét rendelte hozzá. Nos, én úgy vélem, hogy valamennyi pszichikai tevékenységünk e pozitív ismertetőjele azok sajátos szakaszos jellegében (intermittierender Character) lelhető meg.

Szellemi cselekedeteink szakaszossága (Intermittenz) legkönnyebben akarati cselekményeinkben válik láthatóvá. Akarásunk ugyanis nem megszakítás nélküli folytonos akarásfolyam: ha megszakítás nélkül, folytonosan áramlana, sohasem jutnánk el a merő akarástól valamely jól meghatározott, egyedi akarat kivitelezéséhez. Más szavakkal: egy időintervallum – mondjuk egy másodperc – alatt képtelenek vagyunk tetszőlegesen sok (millió vagy billió) mozgáskezdeményezést kibocsájtani. El kell telnie némi időnek ahhoz – bármilyen csekély is legyen az –, hogy egy adott mozgásimpulzusról áttérjünk egy másikra. Azt a tényt, hogy egy meghatározott időtartam alatt nem vagyunk képesek tetszőlegesen sok közvetlen akarati kezdeményezést (mozgásimpulzust) generálni, azaz azt a tényt, hogy közvetlen akarati kezdeményezéseink csak bizonyos időbeli távolságokban következhetnek egymásra, nevezem szakaszosságnak. E szakaszosságnak megfelelően minden valóban akaratos mozgásunk jól érzékelhetően periodikusan tagolt jelleggel bír. Tekintsünk például az emberi járásra: ez nem oly jellegű, mint amelyet egy guruló golyó, a zuhanó kő vagy a folyadékok és a gázok folyamainak és áramlatainak mechanikus mozgása mutat. Mivel ugyanis az emberi mozgást

szükségképpen szakaszos akarati impulzusok (intermittierende Willensimpulse) szabályozzák, annak periodikusan tagolt jelleggel kell bírnia.

Továbbá, ne csupán az ember fizikai járását, hanem szellemének működését is vonjuk vizsgálat alá, mégpedig úgy, amiképpen ez beszédében kinyilvánításra kerül, és ekkor el kell ismernünk azt is, hogy az emberi szellem minden gondolatmenete ugyanolyan természetű, mint amilyenek akarati impulzusai. Ha nem volna szakaszos az emberi gondolkodás, hanem folyamatosan áramlana, elválaszthatatlan lenne egy szó értelme a másik szó értelmétől, egy mondat tartalma a másik mondat tartalmától, azaz beszédünk nem lehetne tagolt beszéd.

Végül érzeteink észlelésének aktusai sem folyamatos természetűek, jóllehet azok minden másnál könnyebben kelthetik a folytonosság illúzióját. Képtelenek vagyunk ugyanis arra, hogy egy másodperc alatt tetszőlegesen sok, akár ezer, akár száz, akár tíz észleleti aktust vigyünk véghez. Egy bizonyos rövid ideig (egy másodperc töredékéig) tart, amíg egy észleleti aktustól a másikkig eljutunk. Erről számos kísérlet útján meggyőződhetünk, így például a különböző színekkel ellátott koronggal végzett nevezetes kísérlettel. Ha lassan forgatjuk a korongot, még képesek vagyunk arra, hogy megkülönböztessük egymástól a korong eltérően színezett szektorait; ha azonban a korong forgási sebessége átlép egy bizonyos mértéket, kevert színné olvadnak össze a szektorok, mert mire megtörténne az az észleleti aktus, melynek révén egy adott szektor színét megragadhatnánk, már a többi szektorszín is továbbhaladt tekintetünk előtt. – Az olyan lelki természetű életfolyamatok, mint amilyenek például a színérzetek, folytonos jellegűek, és adott körülmények között egymásba folyhatnak. Ám a szellemi aktusok szakaszosak, és ezért nem olaszthatóak egymásba. Mert ha valakinél úgy látszik, hogy észleleti aktusai már egymásba folynak, az tudatának elvesztéséhez közelít; aki pedig a legmagasabb rendű szellemi aktusokat egymással összemosza vagy pontosabban összecseréli, arról azt mondjuk, hogy logikai tévedés áldozata vagy tudatosan görbe szándék vezeti.

Az olyan lelki (animale) életfolyamataink, mint amilyenek például az érzékelés folyamatai, áramló (folytonos) jellegűek, de észleleti aktusaink nem áramlanak velük együtt oly módon, mint amiképpen ezt az úgynevezett „pszichofizikai parallelizmus” véli. Nem léteznek olyan pszichikai (psychische) folyamatok, melyek párhuzamosan futnának a fizikai folyamatokkal. A „pszichofizikai parallelizmus” csupán egyik modern kifejeződése annak az Angliából származó pszichologisztikai fogalomzavarnak, mely képtelen különbséget tenni a vitális folyamatok és a szellemi tevékenység között, amennyiben mind a kettőt áramlónak tartja. A lelki életfolyamatok szemléletes áramlással bírnak, ám a szellemi aktusok ezzel szemben nem szemléletesek, hanem pillanatnyi jellegükkel tűnnek ki, és éppen ezért szakaszosak. A szellemi cselekmények nem vesznek igénybe időtartamot, csupán időbeli végpontjai vagy éppen időbeli kezdőpontjai valamely életfolyamatnak. A lelki életfolyamatok mintegy a szellemi aktusokba

torkollanak, mint például az észlelésnél, vagy mintegy azokból áramlanak ki, mint például az akaratú kezdeményezések esetében. Röviden: a szellemi aktusok az életfolyamatokat határolják, és azoknak tagoltságot és formát adnak. Ha szellemi aktusaink is áramlanának, világunk is minden formát nélkülöző áradat volna, azaz olyan valami, ami elgondolhatatlan. Két egymásra következő szellemi aktust, melyet életfolyamat köt össze egymással, szellemi pulzusverésnek nevezek. Ha megengedhetővé válik ez a metaforikus kifejezés, a pszichológiát fölfoghatjuk úgy, mint a szellemi vagy tudati pulzusok tudományát, és ez esetben szemléletesen láthatóvá válik az a közvetítő pozíció, amit a biológia és a logika között elfoglal.

Ha észlelőtevékenységünk nem szakaszos, hanem áramló volna, ha tehát végtelen sok észleleti aktusra lennének képesek egyetlen másodperc alatt, a természeti folyamatok föltárnák legvégső titkaikat szemlélő tekintetünk számára, mivel behatolhatnánk a történések legkisebb időbeli szeleteibe, s tapasztalhatnánk azt, ami egy másodperc milliomodnyi vagy billiomodnyi tört része alatt végbe megy; sőt végül a végtelen kicsi sem maradhatna rejtve előttünk. Egyébként egy olyan szellem számára, amely tetszőlegesen rövid időtartam alatt tetszőlegesen sok műveletre volna képes, egyáltalában nem létezne többé idő; egy idő nélküli pillanatban végtelen sok cselekményt volna képes realizálni, és ezért a jelenségvilág abban az értelemben, amiképpen az számunkra létezik, az ő számára nem létezne: mindent átfogó, világkimerítő szellem volna. Emberi határaink éppen abból fakadnak, hogy nem vagyunk képesek egy másodperc alatt tetszőlegesen sok észleleti cselekményre, akaratú kezdeményezésre, illetve egyáltalában véve szellemi aktusra, azaz hogy pszichikai tevékenységünk szakaszos jellegű. A folytonosan áramló világban szakaszos jellegű szellemi képességgel fölruházva kell kiigazodást keresnünk, vagy pontosabban megfogalmazva: szellemünk szakaszos jellegéből következik, hogy a világ, melybe be vagyunk zárva, nem lehet más, mint folyamatosan áramló jelenségvilág. E tényállás megfordítva is kifejezhető: a folyamatosan áramló jelenségvilág természetében van megalapozva, hogy azt szükségképpen szakaszos szellemi tevékenység egészíti ki és ragadja meg. Az áramló jelenségek és a róluk alkotott szakaszos tudat kölcsönösen föltételezik egymást.

Aligha szükséges még különösképpen hangsúlyozni, hogy egy áramló vagy folytonos folyamat sohasem kutatható ki teljesen, illetve tárható föl maradéktalanul egy szakaszos módon működő szellem által. A folytonosság föltárhatalanságáról különösen a matematikusok áradozhatnak, mivel még a magasabb matematikai analízis legélesebb és leggazdagabb eszközei is szégyent vallanak a folytonosság tekintetében, hiszen végül még a legélesebb és leginkább gondolatgazdag matematikai gondolkodás is szakaszos jellegű marad, és ennek megfelelően a folytonosság fogalmának sohasem juthat a végére.

Vizsgálódásunk tehát közvetlenül az emberi megismerőképesség határaihoz vezet, amennyiben megmutatja, mi is az oka annak, hogy ismereteink a jelenben

ugyanúgy, mint amiképpen a jövőben is, mindig elkerülhetetlenül korlátozottak maradnak. Nézetem szerint a *Locke* és *Hume* által kívánt, és *Kant* által kísérletképpen megalkotott „ismeretkritika” mint az emberi megismerés korlátjainak tudománya tulajdonképpen még mindig *pium desiderium*⁵. Az ismeretkritika megalapozására irányuló nagyszabású kanti próbálkozásnak szükségszerűen zátonyra kellett futnia, mivel a filozófus az angol pszichologisztikával szembeni energikus törekvése ellenére annak foglya maradt. Azzal ugyanis, hogy a „magában való dolgot” megismerhetetlennek tekintette, azt a látszatot keltette, mintha a jelenségek, illetve érzeteink a maguk teljességében megismerhetőek volnának. Csakhogy a pszichologista tévedés lényege éppen abban áll, hogy a magában való dolgok (tehát a szubsztanciák, az anyagok és az erők) szemléletlen volta által indíttatva a jelenségeket (tehát az érzeteket) mint valami teljesen ismertet, mint valami teljesen nyilvánvalót tárgyalta. Persze semmit sem ismerünk közelebbről, mint saját érzeteinket. Ám ez az ismertség sem változtatja meg azt az igen sajátos tényállást, hogy bármely érzet időben tekintve határtalan sok parányi szakaszból folyik össze, és e határtalanul apró szakaszokat a maguk elkülönültségében képtelenek vagyunk megragadni. Bármely áramló (tehát nem szakaszos) folyamat ugyanis végtelenül parányi, teljesen ismeretlen elemekből, illetve differenciálokból áll, és ezek csupán összegük, illetve integráljuk révén ismerhetőek meg. Az érzéki látszat által tehát mintegy csoda történik: oly módon kerül el előttünk egy mélyére hatolhatatlan titok, mintha teljességgel föltárulkozott volna. Ám csupán azok hagyják e látszat által megtéveszteni magukat, akik nem foglalkoznak valódi ismeretkritikával. Az egész világon semmi sem talányosabb számunkra, emberek számára, mint a megszakítás nélkül áramló, örökké elillanó, teljesen soha meg nem ragadható, a legfurfangosabb kísérlet karmai közül is kisikló jelenség. Az igazi újkori szellem abban különbözik az antiktól, hogy a szubsztanciát meghagyja szubsztanciának, ám ennek áráként oly szenvedéllyel merül el a végtelenül elillanó talányában, ami az antik gondolkodók számára ismeretlen volt. Összehasonlíthatatlanul izgalmas és vad vadászatban (a megfigyelésben, a kísérletezésben, a kalkulusban) az elillanó jelenségeket hajszoljuk, s mindezt azért, hogy kifürkésszük és formára hozzuk azok törvényszerűségeit, miközben nagyon jól tudjuk, hogy ennek az örökké elillanónak végső titkai sohasem válnak megragadhatóvá. Nos, megmutatom, min is múlik ez. Egy szakaszosan működő szellem a szakadatlanul áramló-elillanó jelenség után mindig csak utólagosan tapogatózhat, mindig csak sántikálhat utána, bármily fűgén is legyen képes egyébként feléje fordulni. Ha viszont valaki panaszkodna arra, hogy a „magában való dolgok” elkerülhetetlenül örökre rejtve maradnak előlünk, akkor őt a következőképpen próbálnánk meg vigasztalni: az úgynevezett „magában való dolog”-nak jó és megdönthetetlen oka van arra,

⁵ jámbor óhaj (*A fordító megjegyzése.*)

hogy örökre titok maradjon, hiszen szőröstül-bőröstül valami olyan, ami nem szemlélhető, és fogalmi meghatározásából következőleg örökre ilyennek is kell maradnia. Egészen más a helyzet azonban a jelenségekkel: ezek lényegük szerint szemlélhetőek, és miközben természetüknek utánagondolva nyilvánvalóvá válik, hogy kifürkészhetetlen titok rejlik folyamatos, megállás nélküli áramlásukban, azt a látszatot keltik, mintha áttekinthetőek volnának. Mielőtt tehát valamiféle sokkot kapnánk a „magában való dolog” megismerhetetlensége miatt, előbb álljunk meg komolyan a „magában való jelenségek” kifürkészhetetlenségénél. A megismerhetetlen nem ott kezdődik, ahová azt a pszichologisztika, de akár még a kantianizmus is helyezi azt (nevezetesen a szubsztanciában, illetve a magában való dologban): a „megismerhetetlen”^{*} ott rejtekezik mindenütt már a jelenségekben magukban, nevezetesen azok folytonos áramlásában.

Jóllehet, az alábbi vizsgálódások alaphangszíne ismeretkritikai, mégpedig oly módon, hogy azok látenszen az ismeretkritika rendszerét tartalmazzák, mégsem volt az a szándékom, hogy ezt a rendszert rögtön az előtérbe állítsam. Pusztán arra korlátozom magam, hogy a pszichologisztika belső ellentmondásaira rámutassak, és hibrid fogalmi meghatározásait tiszta fogalmakkal helyettesítsem. Ennek egyik oldalról az egzakt vitalizmust kell megalapoznia, másik oldalról pedig ki kell jelölnie az utat a szellem szigorú tudományához. Engedjék meg, hogy e bevezetés végén néhány megjegyzést tegyek még arról, hogy mily értelemben gondolom ezt.

Egzaktnak akkor nevezünk egy tudományt, ha nem elégszik meg a tények pusztá észlelésével és megfigyelésével, hanem továbblépve megméri és kiszámolja azok törvényszerűségeit. Csakhogy csupán az anyagi dolgok, illetve az anyagi világ mechanikus (fizikai-kémiai) folyamatai mérhetőek közvetlenül. A mérési művelet fogalmából következik ugyanis, hogy annak tetszőleges sok megfigyelő által, tetszőlegesen sokszor megismételhetőnek és ellenőrizhetőnek kell lennie. Ám a mechanikuson (tehát a fizikain és kémiaiain) kívül nincsenek olyan folyamatok, melyek hozzáférhetőek volnának tetszőleges sok megfigyelő számára, azaz csakis kizárólag a mechanikus folyamatok vethetőek alá közvetlenül mérési eljárásoknak. Ezzel szemben a vitális folyamatoknak – nevezetesen az érzéseknek, az érzeteknek és a fantazmáknak – mindig csak egyetlenegy tanúja lehet, és ezért a közvetlen mérés számára mindenkorra elérhetetleneknek maradvá általában csupán az azokat észlelő egyetlenegy tanú általi úgynevezett mértékbecslésnek vethetőek alá. A mechanikus és a vitális folyamatok közötti jelentős különbség tehát a mértékmérés és az mértékbecslés különbségében jelenik meg elsődlegesen, hiszen a mechanikus – tekintettel arra, hogy tetszőlegesen sokan megfigyelhetik – mérhető, míg ezzel szemben a vitális – mely a legjobb esetben is csupán egy tanúval bírhat – csupán megbecsülhető. Mivel azonban a pszichologizmus a mechanikus és a vitális különbözőségét mindenütt

* Pontosabban: a „nem szemlélhető”.

elnyomta, a mértékmérés és a mértékbecslés közötti különbség mindeddig nem került a filozófiai vizsgálódások horizontján belülre. Pedig a mérés és a becslés e különbözőségében rejlik az élettelen és az élő egész talánya.

Nos, amiképpen az élettelen és az élő korrelációs viszonyban áll egymással, illetve kölcsönösen föltételezi egymást, oly módon fonódik egybe egymással hasonló korrelációban a mérés és a becslés. Minden mérési műveletbe ugyanis igen kellemetlen módon benyomulnak olyan mozzanatok, ahol már nem a tulajdonképpeni mérésről, hanem a pontos észlelésről és annak rögzítéséről és hasonlóról van szó; ahol tehát a mérést végző személy vitális folyamatai nem kívánatos módon a mérési művelet egészét befolyásolják. Másik oldalról viszont bármely tiszta mértékbecslés bizonyos külső föltételek között történik, amelyek megváltoztathatóak, és mérési eljárás alá vonhatók, mégpedig oly módon, hogy a becslés eredményében adódó változások szembeállíthatóak a külső körülményekben mért változásokkal. Ebből az igen bonyolult tényállásból egyrészt az következik, hogy minden mérésünkbe belekeveredik egy vitális elem, mely azután az úgynevezett mérési hiba egyik forrásává válik, másrészt viszont az is, hogy ez a hiba egyúttal összehasonlító és felülvizsgáló eljárásnak vethető alá. Ily módon a lelki-vitális folyamat – éppen azért mert benyomul méréseinkbe – az összehasonlító és fölvizsgáló módszer eredményeképpen közvetett mérési eljárás tárgyává válhat. A legjelentősebb kezdeményezés ilyen közvetett vagy vitális mérésekre mindenekelőtt két kiemelkedő újkori kutatótól, a csillagász *Bessel*től és a pszichológus *Donders*től⁶ származik.

Míg a mechanikus folyamatok közvetlenül, a lelki-vitálisak (animalisch-vitalen) ezzel szemben csak közvetve mérhetőek, a pszichikai (psychische) tevékenységek sohasem vethetőek alá sem közvetlen, sem közvetett méréseket végző vizsgálódásnak. A pszichologizmus a maga fogalomzavarában persze oly mértékben elragadtatta magát, hogy már a pszichikait is mérni kívánja, ám ebben az elragadottságban éppen az fejeződik ki karakterisztikusan, hogy ő maga képtelen különbséget tenni a mechanikus, a vitális és a szellemi folyamatok között. A pszichikai cselekmények nem szemléletesek, és, mint amiképpen már kifejtettük, szakaszos jellegűek, tehát csupán megszámlálhatóak, de sohasem mérhetőek. Amily mértékben ismerni fogjuk és megtanuljuk vitális mérési eljárással mérni azokat a vitális folyamatokat, melyek a szellemi aktusokat egymáshoz kötik, oly mértékben leszünk képesek arra, hogy megszámláljuk azokat a szellemi aktusokat, melyek egy meghatározott pszichikai teljesítmény során realizálódnak. A vitalista mérési módszer kidolgozása, illetve tudatunk pulzusának tudományos vizsgálata idővel elvezethet a pszichikai jelenségek számokkal

⁶ Ténylegesen a kiváló szemorvosról, Franciscus Cornelius *Donders*ről (1818–1889) van szó, aki pszichológiai méréseket is végzett a reakcióidővel és a mentális tevékenységgel kapcsolatosan. (*A fordító megjegyzése.*)

való megközelítéséhez, és ezáltal a matematika is alkalmazható lesz a szellem működését vizsgáló tudományban.

Ám ettől még igen messzire vagyunk. Előbb ki kell dolgozni az ismeretkritikának azt a sajátos ágát, mely a mértékmérés és a mértékbecslés egymáshoz való viszonyát vizsgálja, és arra vállalkozik, hogy megvilágítsa a közvetlen vagy mechanikai, illetve a közvetett vagy vitális mérés viszonyát. Ennek a nehéz feladatnak a tárgyalását egy későbbi, speciális mű számára tartom főt, melyben egyúttal saját vitalista méréseimet is szeretném közzétenni.

Jelenleg meg kell elégednem azzal, hogy a mérő észlelést a pusztán becsülő észleléstől elválasszam, mely által az érzetészlelés új elméletéhez fogok eljutni. A mérő észlelés során szükségszerűen bizonyos testi mozdulatok történnek, a tisztán becsülő észlelés során viszont, amíg e mozdulatok egy része – így az érzékszervek beállítódása – megmarad, másik része pusztán „képzeletben végrehajtott mozdulatok”-kal cserélődik föl. Minden észleletünkben, sőt egyáltalában véve valamennyi szellemi tevékenységünkben döntő szerepet játszanak a valószínűs mozdulatok, és természetesen a pusztán képzeletünkben végrehajtottak is. Úgy vélem, hogy a következő előadásokban (8–14. előadás) bizonyítékkal fogok szolgálni arra, hogy valószínűs és képzeletbeli mozdulatok nélkül egyáltalában nem lehetséges sem észleleti aktus, sem szellemi tevékenység. A pszichológusztika úgy véli, hogy értelemekből fölépítheti az észleleti világot. Annak érdekében, hogy e tévedéssel leszámoljunk, meg kell mutatni, hogy a mozgás sohasem redukálható érzetre, és hogy valószínűs vagy képzeletbeli mozdulatok nélkül sehol és sohasem jöhet létre érzetészlelet.

Annak érdekében, hogy egy érzet eljusson tudatunkba, képzeletünkben egy olyan folyamatnak kell kiváltódnia, melynek során a periférián keletkező ideghullámok visszajutnak kiindulópontjukhoz, azaz azt az idegfolyamatot, mely valamennyi észleleti tevékenység alapját képezi, önmagában zárt processzusként – tehát körfolyamatként – kell fölfognunk. Természetesen az észlelés ezen új elmélete természettudományos bizonyítékot igényel, ám ezt a bizonyítékot a nagy hisztológus, *Apáthy István* már fő vonalaiban elének tárta. Az idegi hisztológia e nagy reformátora ritka pontosságukkal kitűnő vizsgálódásaiban ugyanis kétségbevonhatatlan bizonyítékkal szolgált arra, hogy az idegrendszerben sehol sincsenek úgynevezett idegi végződésesek, hanem az idegrendszernek azok az *Apáthy* által neurofibrillumoknak nevezett építőelemei, amelyek az ingerület vezetésére szolgálnak – tehát azok, amelyek mintegy az idegrendszer tulajdonképpeni vezetőkeit képezik – olyan zárt pályarendszert alkotnak, ahol bármely neurofibrillum kiindulópontjából folytonosan, szervesen haladva visszajuthatunk a kiindulópontba. Az idegrendszer eszerint a vérkeringéshez hasonlóan önmagába záródó egész: ez egy olyan tény, amelynek nyomán idegrendszerünk működése teljesen új megvilágítást kap. Az idegi funkciók tanát, azaz az idegtelektant *Apáthy* nagy fölfedezése nyomán át kell dolgozni, és ez a körülmény érthetővé teszi, hogy elismerése a fiziológusok némely körében még mindig he-

ves ellenállásba ütközik. Ám minden kétségen fölül végül győzedelmeskedni fog Apáthy e fölfedezése, mivel a neurofibrillumok zártságára vonatkozó tanítása olyan mikrotechnikai módszer segítségével került alátámasztásra, melyet általánosan a mikrotechnika legélesebb fölbontású módszereként ismernek el („Apáthy aranymódszere”). Az idegrendszer zártságának közelebbi ismertetésével a 15. előadásban foglalkozom.⁷ Egyébként az olvasó magától is beláthatja, hogy a tudatnak az életfolyamathoz való viszonyával foglalkozó valamennyi vizsgálódásom logikai szükségszerűséggel vezet az idegrendszer zártságának tanához, és mintegy filozófiai bizonyítékul szolgál a zártságot állító Apáthy-féle elv számára.⁸

Fordította: Székely László

⁷ Ezt az előadást Palágyi a mű második, 1924-es kiadásából elhagyta, s bár a kiadás-hoz írt előszavában elhallgatja, hogy Apáthy itt említett elmélete közben megbukott, a fejezet elhagyása nyilván ezzel magyarázható. Lásd ezzel kapcsolatban az *Előszót* Bogdanov Edit fordításában a jelen kötetben, valamint alább következő jegyzetünket. (*A fordító megjegyzése.*)

⁸ Apáthy elmélete a századfordulón világszerte nagy elismerésnek örvendett tudományos körökben, de később megbukott, ám ez nem teszi semmissé azt a meghatározó szerepet, amelyet módszere és vizsgálódásai játszottak az idegrendszer tudományos kutatásában. Az Apáthy-féle elméletéről és annak elismertségéről a XIX–XX. század fordulóján informatív ismertetést nyújt Dr. Bálint Sándor cikke („Az idegrendszertan szövettani áttekintése”) a *Természettudományi Közlöny* 1900. decemberi XXXII. kötetének 376. füzetében (658–678. o.), mely online megtalálható itt: http://epa.oszk.hu/02100/02181/00375/pdf/EPA02181_Termeszettudomanyi_kozlony_1900_657-678.pdf.

Egyúttal a jelen kötet elején található bevezető tanulmányunk mellett itt is fontosnak tartjuk hangsúlyozni, hogy Apáthy elméletének bukása nem érinti Palágyi filozófiai elméletének előremutató mozzanatait. Így ha Apáthy elképzelésével szemben az idegrendszer fölépítése és működése nem is hasonlít a vérkeringéshez, az a Palágyi-féle gondolat, mely az idegrendszer működésében középponti jelentőséget tulajdonít a ma „visszacsatolás”-ként megjelölt visszajelző hatásnak, nemcsak az ő korában volt előremutató, hanem a legújabb kutatások szerint is középponti jelentőséggel bír az ember és a környezete közötti kapcsolat értelmezésében. Némileg leegyszerűsítve, a Palágyi-féle körfolyamat logikailag, „szoftver”-szinten valóban létezik (tehát a magyar filozófus a tekintetben nem tévedett, hanem megelőzte korát), de az fiziológiailag, „hardver”-szinten nem valamely Apáthy által állított vérkeringésszerű rendszerben, hanem önálló, szuverén, de egymással kapcsolatban álló idegsejtek révén valósul meg. (*A fordító megjegyzése.*)

A vitalizmus megalapozása

(Begründung des Vitalismus)

In *Bericht über den III. Internationalen Kongress für Philosophie zu Heidelberg, 1908*, 525–531. o.

Szerkesztői megjegyzés:

Az előadás 1908-ban, a Heidelbergben tartott III. Nemzetközi filozófiai kongresszuson hangzott el.

Véleményem szerint a vitalizmus tisztán ténykérdés. Amennyiben ugyanis van a folyamatoknak egy olyan saját osztálya, melyet a vitális folyamatok osztályaként határozhatunk meg, és amelyek sohasem lehetnek azonosak az úgynevezett mechanikus, vagyis fizikai-kémiai folyamatokkal, akkor a vitalizmus örök időkre megalapozott, érinthetetlen tan. Ha azonban nincs olyan különleges osztálya a folyamatoknak, amelyeket a mechanikus folyamatoktól megkülönböztetve vitálisnak kellene tekinteni, akkor a „vitalizmus”-sal egyszer s mindenkorra fel kell hagyni, és soha többé nem szabad tekintetbe venni a komoly természettudományi vizsgálódásokban és természetfilozófiai szemlélődésekben.

Bármennyire szembeszökő is ez az aut-aut (vagy-vagy), mégis nehéz erre vonatkozóan véglegesen döntésre jutni, méghozzá – szerintem – a következő okokból:

Van egy csoportja a vitális tényeknek, amelynek a létezését senki sem vonja kétségbe, és amelynek szembetűnően vitális karaktere van, általában mégis pszichikai tényekként fogják fel őket. Úgyhogy ezeket a vitalizmus megalapozásához nem lehet felhasználni, mert éppenséggel a modern pszichologizmus alapjait képezik. Ha azonban bizonyítást nyer, hogy ezek egyáltalán nem pszichikai, hanem vitális tények, akkor a vitalizmus jogosultságához nem férhet kétség; s ezáltal természetesen a pszichologizmus egész újkori kifejlődése fölöttébb kínos válságba jut.

Az érzeteket Locke óta egyszerű pszichikai folyamatoknak tekintjük, vagy másként mondva, elemi pszichikai funkcióknak. De valóban azok? Ennek a rendkívül fontos elvi kérdésnek az eldöntéséhez nem kellene megvizsgálni azt, hogy az érzeteknek valóban olyan egyszerű-e a szerkezetük, mint amelyet tulajdonítanak nekik?

Bármely érzetnek szükségképpen van valamilyen időtartama, legyen az akár mégoly csekély, pl. egy másodperc tört része. Ami azonban az időben folyik le, azt szükségképpen időbeli szakaszokból összeállóként kell elgondolni. Így minden egyes érzékelési folyamatot, legyen annak akár még oly rövid az időtartama, tetszés szerint sok különösen kicsi időbeli szakaszból összetettnek kell elgondolnunk. Ennélfogva nem lehet kétséges, hogy az érzékelési folyamat mint olyan – mint általában minden időben lezajló folyamat – nem egyszerű, hanem éppen ellenkezőleg, határtalanul összetett.

Annak érdekében, hogy megmentsse az érzet egyszerűségének dogmáját, Wundt megkívánja, hogy elvonatkoztassunk annak időtartamától. Nekem azonban úgy tűnik, hogy egy érzékelési folyamatnak megszűnik érzékelési folyamat mivolta, amennyiben annak időbeli lefolyásától elvonatkoztatunk. Hasonlóan viselkedik egy mozgási folyamathoz: ennek is megszűnik mozgás mivolta, mihelyt annak időbeli lefolyásától eltekintünk. Egyébként Wundt is elismeri, hogy az időbeli lefolyás az érzékelés lényegéhez tartozik: „A pszichikai tények – mondja – *események*, nem tárgyak. Minden más eseményhez hasonlóan az időben zajlanak le, és egyetlen következő pillanatban sem ugyanazok, mint amelyek egy előző pillanatban voltak” (Grundr. d. Psych. 5., p. 17.)¹ Minthogy az érzékelés esemény, és mivel minden esemény az időben zajlik le, így azok egyetlen következő pillanatban sem ugyanazok, mint amik a múltban voltak, azaz határtalanul sok elemi részből (érezékelési differenciálokból) folynak össze.

Egy érzékelési folyamat összes ilyen differenciálja számunkra szükségképpen teljesen ismeretlen marad, mert tudatunk nem képes a végtelenül kicsiny időszakaszokba behatolni. Más szóval: egy érzékelési folyamat differenciálja sohasem képes tudatosulni; ezek tiszta *tudatidegen*, vagyis nem pszichikai jellegű folyamatok. Pszichikainak nevezzük ugyanis azokat a folyamatokat, amelyek tudatosulnak, a tudaton belül mennek végbe. Így bármely érzékelési folyamat, amennyiben csupán azokat a differenciálokat vesszük figyelembe, amelyekből összeáll, nem pszichikai, hanem – tegyük hozzá mindjárt – *vitalis* folyamat. Csak az a tudati aktus pszichikai aktus, amely által egy érzékelési folyamat differenciáljainak integrálása megtörténik.

Az újkori pszichologizmus alaptévedése, hogy Locke-ból, Berkeleyből és Hume-ból kiindulva a vitalistát felcserélte a pszichikaival, és ennek következtében sem valódi vitalista elméletet, sem valódi pszichológiát nem enged színre lépni.

A fent nevezett angol filozófusokból kiinduló pszichologizmus az érzeteket ugyanis *teljesen* ismertnek tekinti. Mármost kétségtelenül semmivel a világon nem vagyunk olyan meghitt viszonyban, mint érzeteinkkel; ebből mindazonáltal nem következik az, hogy érzeteinket teljesen ismertnek foghatnánk fel.

¹ Wundt, Wilhelm: *Grundriss der Psychologie*. 1905, Leipzig. (A fordító megjegyzése.)

Azon úton-módon, ahogyan számunkra az érzékelés adott, történik meg az a csoda, hogy valami, ami minden alapvető alkotórészében teljesen ismeretlen marad, mégis úgy tűnik föl számunkra, mintha tökéletesen ismert lenne. Mégsem szabad hagyni magunkat megtéveszteni e látszat által. Bármennyire is ismertnek számít a naiv tudat számára az érzékelés, az ismeretkritikai felfogás számára azonban az érzékelési folyamat teljességgel titokzatos, mert sosem elemi alkotórészeiben, hanem csupán mint tudatunk észlelési aktusának integráljaként ragadható meg. Így meg kell különböztetni a folyamatos, csupán passzívan megélt érzékelést a tudat azon aktusaitól, melyek által azokat felfogjuk. Ez utóbbiak – tudniillik a tudat aktusai –, ahogy azt a *Tudat diszkontinuitása* című előadásomban is taglalom, nem folyamatosak; mert ha a tudat aktusai az érzékelés élményével együtt történének (mitfließen), úgy az érzékelési folyamatok elemei, differenciáljai is ismertek lennének. Az érzékelésfolyamatot tudatunk *pillanatnyi*, intermittáló aktusokkal fogja fel, azaz olyan aktusokkal, amelyek matematikai időpontokba esnek, és rövid időintervallumokba (a másodperc tört részére), mintegy pulzálón következnek egymásra.

Így tehát szigorú megkülönböztetését nyertük a vitális folyamatoknak és a pszichikai aktusoknak. Az érzetek mint pusztán folyamatban lévő élmények épenséggel nem többek, mint vitális folyamatok, melyek jól megkülönböztethetők azoktól a pillanatnyi és intermittáló pszichikai aktusoktól, melyek által a tudatba jutnak. A vitalizmusnak mindenütt folytonosan zajló folyamatokkal (mit fließenden Vorgängen) van dolga, a pszichológiának ellenben pillanatnyi, intermittáló aktusokkal. Mindent, ami folyamatos, elsőként meg kell élni, mert ha nem megélt, akkor nem keletkezhet belőle ismeret; mindent, ami *pontszerű*, pillanatnyi ellenben mindenekelőtt szellemileg kell létrehozni, megteremtteni, mert ha nincs megteremtve, akkor nem válhat szemléletessé, jelképpé. A vitálist szellemivé, a szellemit vitálissá kell tenni: ez lelki életünk körfolyamata. E gondolatoknak a további részletezése *Természetfilozófiai előadások* című művemben olvasható (16. és 17. előadás).

Az ismertetett felfogás értelmében egyáltalán nincsenek pszichikai „folyamatok”, csak pszichikai „aktusok” vannak, amelyek természetük szerint *szemmel nem láthatók*. Minthogy azonban a fent megnevezett angol filozófusok nem akarták hagyni, hogy érvényre jusson ez a „szemmel nem láthatóság”, így a pszichikai aktusokból valami szemmel láthatót csináltak, vagyis felcserélték azt a vitális folyamatokkal. Ennek a barbár megféleltetésnek az lett a következménye, hogy a biológia összekeveredett a pszichológiával, és többé nem tudtak szétválni. A szenzualizmus, lényege szerint, a vitálisnak a pszichikaival, a tudás fájának az élet fájával való felcserélése. Ennek a felcserélésnek következményeként azt gondolták, hogy a „pszichikai folyamatok” „belsőleg láthatók”, és ennek következtében az „empirikus pszichológia” a „belső észlelésre” vagy a „belső megfigyelésre” alapozható. Mármint, pszichikai aktusainkról rendelkezhetünk *tudással*, amennyiben, magasabb rendű pszichikai aktusaink által

viszonyulunk azokhoz, de egy pszichikai aktus „észleléséről” vagy „megfigyeléséről” a szó *tulajdonképpen* értelmében nem lehet beszélni, mert a pszichikai aktusok szemmel nem láthatók.

Ha az ember elismeri, hogy az érzetek mint olyanok – eltekintve felfogásuktól – vitális folyamatok, akkor a vitalisztikus elmélet egyszer és mindenkorra szilárdan megalapozottnak tűnik. Felébred azonban a kétely, hogy vajon ezek az „érzetek mint olyanok” nem azonosak-e azokkal a fizikai-kémiai folyamatokkal, melyek az idegrostocskákból és idegsejtekben végbemennek, és az idegfiziológiai vizsgálódások és hipotézisek tárgyát képezik? Ekkor nem lenne jogunk ezeket vitális folyamatokként meghatározni, legalábbis a mechanista felfogású fiziológusok ezt a jogot döntő módon kétségbe vonnák. Arról van szó, hogy bizonyítékot kell szolgáltatni arra, hogy azok az elemi folyamatok, amelyekből az érzékelés összefolyik, vitális és nem mechanikus jellegűek. Ugyanakkor immár elismerjük, hogy aki a vitalizmust győzelemre akarja segíteni, annak kétfrontos harcot kell vívnia; egyrészt a pszichológistákkal, másrészt a mechanistákkal szemben kell érvényre juttatni a vitálisat: kettős feladat, mely oly nehéz, hogy a megoldása még senkinek sem sikerült. A pszichológista legszívesebben minden jelenséget pszichikaiként, a mechanista ellenben fizikai-kémiaiként ragadna meg. Az újkori gondolkodás e két roppant sziklája között kell a vitalizmusnak keresztülhajóznia, ha valahogy el akarja ismertetni magát. Fentebb megmutattuk, hogy az érzékelést mint olyat sosem szabad a pszichikai aktusokkal felcserélni, csak hogy azt is ki kell mutatni, hogy ezek az érzékelések mint olyanok nem is mechanikus folyamatok.

Ha szemügyre vesszünk valamilyen mechanikus folyamatot, pl. egy kő esését, akkor ennek ismeretkritikai jellegeként azt találjuk, hogy azt tetszőlegesen sok megfigyelő tanúsíthatja. Egy természettudományos megfigyelés esetében, bárki is végzi azt, érvényes az a hallgatóságos előfeltevés, hogy tetszőlegesen sok jelen lévő személy tanúsíthatja a tény főnállását. Mármint, vannak azonban olyan folyamatok is, amelyeknek a legjobb esetben is csak egyetlenegy, és sohasem kettő vagy több tanúja lehet, és a folyamatoknak ezekhez az osztályához tartoznak többek között az érzékeléssel kapcsolatos élményeink.

Ha a kő esését n megfigyelő tanúsítja, akkor ezen megfigyelők bármelyikének élménye van erről az esési jelenségről. Ha mármint a mechanikus esési folyamatot a -val jelöljük, az n megfigyelő n élményét pedig egyenként $a_1, a_2, a_3, \dots, a_n$ -el, akkor senki sem fogja ezt az n számú vitális folyamatot – éppen mert n számú – felcserélni az egyetlen mechanikus a folyamattal, amire az összes vonatkozik. Ha a személyek sokasága ugyanazt a folyamatot figyelheti meg, akkor ezeknek a személyeknek az élményei szükségképpen megkülönböztetendők attól a történetstől, amely az élmények sokaságának közös alapjául szolgált. Ámde a természettudomány csak azzal az előfeltevéssel lehetséges, hogy sok személy képes ugyanazt a folyamatot észlelni: azaz az egész természettudomány az élmény és a mechanikus folyamat megkülönböztetésén nyugszik. Ez a megkü-

lönbötetés, ahogy mondtuk, abban áll, hogy az életfolyamatoknak csupán egy, míg ellenben a fizikai-kémiai processzusoknak tetszés szerinti sok tanúja lehet.

Tehát a vitális folyamatot egyrészt a pszichikai aktustól, másrészt a mechanikus folyamattól próbáltuk megkülönböztetni. A vitális folyamatoknak mindazonáltal közös vonása a pszichikai aktusokkal, hogy csak egy tanújuk lehet, tudniillik ugyanaz a személy, aki ezeket megéli, illetve létrehozza; de míg az előbbinek folytonos, addig az utóbbinak szakaszos (intermittáló) vagy pontszerű jellege van. Ami a mechanikus folyamatokat illeti, azok (mint pl. a mozgásfolyamatok) éppolyan folytonos jelleggel bírhatnak, mint a vitális folyamatok, ezen utóbbiaktól mégis lényegileg különböznek, mert ezeknek a legjobb esetben is csak egyetlenegy tanújuk lehet. Olyan életfolyamatok is vannak azonban, amelyek közvetlenül sohasem juthatnak a tudatba, mint pl. azoknak az egyes sejteknek az életfolyamatai, amelyekből felépül a testünk, de ennek a vizsgálatába a számunkra szűkre szabott idő miatt nem tudok belemenni. Épp csak annak a filozófiai módszernek a vázát szerettem volna felrajzolni, ami a vitalizmus megalapozásához vezet, és amelyet *Természetfilozófiai előadásaimban* (*Naturphilosophische Vorlesungen*. Charlottenburg: Verlag Otto Günther, 1908.) próbáltam meg részletesen kifejteni.

Fordította: Bogdanov Edit

A tudat diszkontinuitása

(Diskontinuität des Bewusstseins)

*In Bericht über den III. Internationalen
Kongress für Philosophie zu Heidelberg, 1908, 592–597. o.*

Szerkesztői megjegyzés:

Az előadás 1908-ban, a Heidelbergben tartott III. Nemzetközi filozófiai kongresszuson hangzott el.

Azt a kérdést, hogy tudati tevékenységünknek vajon kontinuum (folytonos) vagy diszkontinuum (szaggatott) jellege van-e, úgy a pszichológia, mint az ismeret- és logika alapvető problémájának tartom, úgyhogy a filozófia ezen részének teljes felépítése attól függ, hogy a kontinuitásproblémával kapcsolatban milyen álláspontot foglalunk el. Az emberi tudat természetéhez tartozik, hogy egy bizonyos időtartamon túl éber tevékenysége nem tartható fenn, és így felvetődik a kérdés, hogy tudatunk „kritikus intervallumai”-ban, pl. az ébrenlétből az álomba való átmenetben, szabad-e – vagy nem – tudatunkban „szakadáspont”-ot feltételeznünk, miközben szakadásponton éppen a tudatfonal teljes eltépését kellene érteni. Bármilyen érdekes is azonban ez a kérdésfelvetés, és bármilyen fontos is lenne tisztázni, illetve bizonyossággal eljutni addig, hogy vajon bizonyos abnormális állapotokban, így pl. az ájulásban, a narkózisban stb. lehet-e beszélni a tudat „szakadáspontjai”-ról, elvi szempontból messze nagyobb jelentősége van annak a kérdésnek, hogy vajon a tudati tevékenység éber állapotban folytonos-e, vagy esetleg a legintenzívebb szellemi tevékenység közben is szükségesek rövid időtartamú szünetek, a másodperc nagyon kicsi törtrészeinek belopódzása, beiktatása; összegezve tehát, hogy tudati tevékenységünknek már éber állapotban „intermittáló” (szakaszos), azaz diszkontinuum jellege van-e? Ha mármost remélem, hogy a következőkben bizonyítani tudom, hogy minden emberi tudati tevékenység természetesen diszkontinuum, intermittáló, akkor ezáltal a „kritikus intervallumokra” és abnormális tudati állapotokra is új fény vetülhet: ezen utóbbi tárgyakra azonban ennek az előadásnak a szűk keretén belül nem tudok közelebbről kitérni.

A tudat kontinuitásproblémája már Descartes, Locke és Leibniz filozófiáiban is, ha nem is vezető, de mégis fölértékeltebb jelentős szerepet játszik. Különösen

Descartes az, aki az emberi tudat kontinuitására vonatkozó hipotézis értelmi szerzőjének tekinthető. Híres tétele: „A lélek mindig gondolkodik”, nem enged más értelmezést, mint hogy tudatunk tevékenységét szakadatlanként, vagyis állandóan folyamatban lévőként kell megragadnunk. Descartes szerint egy szellem természetéhez hozzátartozik, hogy szüntelen gondolkodói tevékenységet folytat éppúgy, ahogy a testi szubsztancia természetéhez hozzátartozik, hogy egy pillanatra sem tud kiterjedés nélkül fennállni. Az ember lelke mindig gondolkodik; mert az ő léte, lényege éppen ez az állandó gondolkodás. Ezt a tételt Descartes természetesen sosem bizonyította; magától értetődőként lopakodott be elmékedéseibe. Mindenesetre a nyughatatlan, fáradhatatlan, megszakítás nélkül folyvást tevékeny gondolkodásnak tulajdonképpeni ideája a legnagyobb mértékben jellemző e csodálatraméltó, nagyvonalú gondolkodó egyéniségére. Szobrára ezt a feliratot kéne tenni: *Semper cogitare!*

Ezzel szemben Gassendi azt az észrevételt tette, hogy a letargikus állapotoknak mégis tudattalanoknak kell lenniük, és hogy az anyatestben az embernek még szintén nem lehet tudata. Ez az ellenvetés azonban eléggé erőtlen, mert Gassendinél hiányzott az erő és a bátorság ahhoz, hogy a tudat diszkontinuitásának gondolatát komolyan tekintetbe vegye. Mit használt azonban ez a kontinuitáselleni küzdelemben, amikor félünk nyíltan kimondani a diszkontinuitás-gondolatot, és valahogy megalapozni azt? –Történetileg jelentősebb Locke-nak Descartes kontinuitáshipotézisével szembeni álláspontja. A gondolkodás, véli Locke, semmiképpen sem a lélek lényege, hanem csupán egy a feladatai közül, úgyhogy semmiképp sem szükséges a lelket mindig gondolkodóként felfogni; éppoly kevésbé, mint ahogy a testektől sem kell szakadatlan mozgást megkövetelnünk. Locke-nak sincs azonban világos, elvi álláspontja a kontinuitáshipotézissel szemben, mert nem meri a tudat valamiféle diszkontinuitásának tanát vallani; mégis elismeri, hogy az éber tudat lényege a szakadatlan gondolkodási tevékenységben áll. „Elismerem – mondta Locke –, hogy egy ébren lévő embernél a lélek sosem tud gondolatok nélkül meglenni, mert ez az ébrenlét feltétele.” – Úgy tűnik, hogy a pszichológusok és ismeretelméletészek csendben elsajátították Locke-nak e felfogását, szóval az éber tudat kontinuitásának tana afféle dogmává merevedett, amit senki nem von kétségbe, és egyáltalán nem tárgyalt tovább.

Maga a modern kísérleti pszichológia – noha vizsgálatai bőségesen nyújtanak alkalmat – sem tematizálta azt a kérdést, hogy vajon az éber tudati tevékenység valóban folyamatos-e a locke-i értelemben. Hébe-hóba azonban megmozdulnak megérzések, így pl. az időérzékről való nézetekben, melyek a tudat diszkontinuitásana előfutárainak tekinthetők. Jelenleg azzal vagyok elfoglalva, hogy azokat a gondolatfutamokat összegyűjtsem, amelyek az eddigi filozófiai irodalomban az emberi tudat intermittálása – szakaszos volta – alapelvének elő-

készítéseként értékelhető. Így pl. N. Lange² volt az első, aki a *figyelmet* intermittáló – *szakaszos jellegű* – fizikai funkcióként ragadta meg, és azt ez irányban kísérletileg vizsgálta. Azóta más olyan kísérleti pszichológusok is, mint Ecker, Pace, Martius, Marbe stb., kísérleti vizsgálatoknak vetették alá a figyelem hullámzását; a gondolat azonban, hogy az emberi tudat kivétel nélkül minden aktusában intermittáló jellegű lenne, sohasem ért el áttörést. Jómagam a modern pszichológia és ismerettan alapjainak kritikai vizsgálatán keresztül jutottam arra a meggyőződésre, hogy az éber tudat intermittáló, és ebben a meggyőződésemben megerősített a pszichikai reakcióidő mérésére vonatkozó kísérlet.³

A tényeknek kiváltképpen három olyan csoportja van, melyek alkalmasak döntő bizonyítékokat szolgáltatni a tudat diszkontinuitásának alapelve számára: 1. bármely percepció vagy érzetészlelés élességének fogyatékosága, 2. az akaratlagos mozgásimpulzusaink közötti időintervallumok, 3. az emberi beszéd tagolt fölépítése.

Először is, ami érzetészlelésünket illeti, világos, hogy képtelenek vagyunk bármely mozgásfolyamatot folyamatos módon követni percepcióaktusainkkal. Percepciónkkal egy másodperc század- vagy ezredrészébe sem tudunk behatolni, s ennek következtében a mozgásfolyamat azon végtelen kis szakaszait, amelyekből összeáll, nem tudjuk érzékelni. A stroboszkópikus és kinematografikus jelenségek kísérleti úton győznek meg minket arról, hogy egy előttünk végbemenő mozgásból csak kevés időbeli fázist vagyunk képesek megragadni, és hogy ezeknek a fázisképeknek a gyors egymásra következése által valódi mozgás látszata keletkezhet. Míg egy mozgásfolyamat, illetve ugyanennek a szervezetünkre tett benyomása szakadatlanul, folytonosan történik, addig észlelésünk aktusai nem haladnak folyamatosan vele. Mert ha percepciónk aktusai éppoly szakadatlanul folynának le, mint a mozgásfolyamatok, illetőleg a szervezetünkre gyakorolt benyomások, akkor behatolhatnánk egy előttünk végbemenő történés végtelenül kis részeibe, differenciáljaiba, és ennek következtében a tör-

² Nikolaj Nikolajevics Lange orosz pszichológusról van szó. A figyelemmel kapcsolatos vizsgálódásait *Zakon percepcii. Teorija volevogo vnimanija* (Az észlelés törvénye. Az akaratlagos figyelem elmélete) című, 1893-ban Odesszában megjelent könyve alapján részletesen ismerteti francia nyelven a *L'année psychologique* című folyóirat 1894 /1. száma a 376–384. oldalakon. (Vö. http://www.persee.fr/doc/psy_0003-5033_1894_num_1_1_1144) A folyóirat ugyanitt szintén röviden ismerteti a következőekben Palágyi által ugyancsak megemlítésre kerülő neves léghajószakértő és pszichológus Hugo Ecker, valamint Karl Johann Ludwig Marbe és Eudard Pace e témával foglalkozó tanulmányait: 373–376, 386, illetve 388. o. (*A fordító megjegyzése.*)

³ Palágyi Menyhért: A reakcióidő kísérleti elemzése. *Klinikai füzetek. Előadások a gyakorlati orvostan összes ágaiból a legkiválóbb szakférfiak közreműködésével.* XVI. évf. 12. szám, 1906. december, 311–344. o., illetve Békés Vera: Palágyi Menyhért reakcióidő-kísérletei a Kolozsvári Egyetem Pszichofiziológiai Laboratóriumában, *Magyar Filozófiai Szemle*, 2005, 3. szám. (*A fordító megjegyzése.*)

ténést tökéletesen tudnánk észlelni. Bármely természeti történés maradéktalanul elárulná legutolsó titkait is, nevezetesen időbeli differenciáljait. Ezt követően a természet minden kutatása fölösleges lenne, mert már a pusztá észlelés a történés tökéletes ismeretét nyújtaná.

Ahogy érzéki észlelésünk bizonyosan tökéletlen, éppúgy biztosan nem enged egy történés, pl. egy mozgás végtelenül kis időbeli részébe behatolnunk, és éppoly biztos, hogy észlelési aktusaink nem folytonosan zajlanak le. Nem tudunk ezer, de száz és – úgy tűnik – tíz észlelési aktust sem végrehajtani egy másodperc alatt. Hérakleitosz híres megállapítása, hogy minden folyik, a következő értelemben módosítandó: Igenis, minden folyik, de tudatunk aktusai nem. Bármely természeti történés lehet folyamatos, és mi ezt a történést *megélhetjük* folyamatos módon, de észlelési aktusaink nem tudnak együtt haladni a folytonos élménnyel, mert különben élményeink minden végtelenül kicsi részét ismernünk kellene. Észlelésünk aktusainak nincs folytonosságuk; pontszerűek, azaz matematikai időpontokba esnek, amit e helyütt nem részletezhetünk tovább. A pontosabb magyarázat *Természeti-filozófiai előadások a tudat és az élet alapproblémáiról* című könyvemben olvasható (Charlottenburg: Otto Günther, 1908)⁴.

Immár megvilágítottuk, min múlik, hogy minden emberi ismeret szükségképpen korlátozott. Emberi megismerés ugyanis nem lehetséges érzetészlelés nélkül; ez azonban szükségképpen nem elegendő, mert egy pusztán intermittáló (szakaszos) szellemi tevékenységgel felvértezve kell megfelelnünk a szakadatlanul folyó jelenségvilágnak. Egy folytonos történést egy szakaszos módon működő szellem soha nem méríthet ki, teljesen soha nem kutathat ki vagy ismerhet meg. Amikor Kant azt tanítja, hogy a magában való dolgot képtelenség megismerni, ezáltal az a látszat keltődik, mintha a jelenségek, folyamatok, történések mint olyanok tökéletesen megismerhetők lennének. Teljességgel lehetetlen azonban egy történést mint olyat tökéletesen megragadni, mivel ez időbeli differenciálokból tevődik össze, amelyek az intermittáló észlelési tevékenység számára mindig elzárva maradnak. Minden ismeretkritika, így a kanti is, az emberi megismerés határával foglalkozik, ámde mégsem magyarázza meg, miben áll, hogy minden megismerésünk korlátozott. Felfogásom szerint az emberi tudás minden egyes jellemvonása, úgy korlátozottsága, ahogy haladóképessége is, tudatunk intermittáló (szakaszos) voltából magyarázható meg.

Egy másik bizonyíték erre az intermittálásra az ugyanahhoz az érzékelési területhez tartozó érzetek összeolvashatóságának ténye. Erre vonatkozóan a színekkel való ismert kísérletre utalok. Ha lassan forog a színek korongja, akkor az egyes színes szektorok még megkülönböztethetőek; ha azonban a forgási sebesség bizonyos nagyságon túllép, a szektorszínek keverékszínű olvadnak össze, mert mielőtt még az észlelési aktus, amelyen keresztül képesek lennénk

⁴ Az 1908-as évszám a kötet külső borítóján szerepel. A belső címlapon 1907-et olvashatunk. (*A fordító megjegyzése.*)

egy sektorszínt elkapni, végbemegy, a többi szín már elrepült pillantásunk előtt. Ha észlelésünk intermittáló aktusainak gyorsabb tempója lenne, gyorsabb pulzusa, akkor a korongot még gyorsabban kéne forgatnunk ahhoz, hogy az összeolvadás létrejöjjön. Akaratlagos mozgásaink szintén megcáfolhatatlan bizonyítékát nyújtják annak, hogy tudati aktusainknak, nevezetesen akarati aktusainknak intermittáló karaktere van. Egy meghatározott időtartamban, pl. egy másodperc alatt nem tudunk száz, ezer vagy akár millió akarati impulzust produkálni, és ennek következtében egy bizonyos időtartam alatt nem tudunk egy adott mozgást tetszőlegesen gyakran megismételni. Így pl. kikísérleteztem, hogy milyen gyakran tudunk kopogtatni az ujjunkkal egy másodperc alatt, és arra jutottam, hogy átlagos gyorsaság mellett ez nem lépte túl a nyolcat vagy kilencet. Röviden, az egyik akarati impulzustól a másikig mérhető időintervallumnak kell eltelnie, azaz akaratumk aktusai is intermittálóak.

Ugyanez érvényes saját tulajdonképpen „gondolati aktusainkra”, azaz azokra az aktusokra, melyekkel fogalmakat és ítéleteket alkotunk, ahogy ez az emberi beszéd tagolt felépítéséből kiviláglik. Beszédünk mondatokból épül fel, amelyek szavakból vannak összetéve, méghozzá oly módon, hogy bármely mondat értelme és bármely szónak jelentése elkülöníthető. Ezek olyan *diszkrét* jelentéstartalmak, amelyekből összes gondolatunk összeáll, ami szemléletesen éppen az emberi beszéd tagolt építményében lép elő. Amennyiben gondolkodó tudatumk aktusai folytonosan zajlanának, úgy az emberi beszéd nem lenne tagolt; sem a mondatok, sem a szavak nem lennének benne megkülönböztethetők. Ahhoz, hogy ezeket a gondolatokat továbbvigyük, ki kéne fejtenem e helyütt egy teljes fogalom- és ítélettant. Nekem azonban elegendő, hogyha a számunkra oly szükséges kimért időben az intermittáló vagy pulzáló tudat ideáját valahogy érthetővé tettem.

Fordította: Bogdanov Edit

A fantázia elmélete

(Theorie der Phantasie)

*Ausgewählte Werke von Professor Dr. Melchior Palágyi, Band II. Wahrnehmungslehre,
Leipzig: Verlag von Johann Ambrosius Barth, 1925, 69–105. o.**

Rendszerint azt gondolják, hogy a fantázia tudományos vizsgálata csupán az esztétika szempontjából lehet jelentős, és figyelmen kívül hagyják, hogy a fantázia tana az ismeretelmélet egyik leglényegesebb fejezetét is alkotja. Sokak véleménye szerint a fantázia csak akkor lép működésbe, ha az ember más szellemi körülmények közé kerül, mint amilyenek között pillanatnyilag a valóságban található: mindazonáltal bizonyítható, hogy fantázia nélkül nem tudatosulhat az ember azon helyzete sem, amelyben valóságosan van. Más szóval egyáltalán nem létezik megismerés fantázia híján: nélküle nem beszélhetünk sem matematikai-természettudományos megismerésről, sem olyan megismerésről, amely a logika, az etika vagy az úgynevezett szellemtudományok területéhez sorolható. Mi több, fantázia nélkül – s ezt különösen hangsúlyoznunk kell – még csak azt sem ismerhetjük fel, ami a valóságban körülvesz minket, vagyis nem láthatunk színeket és formákat, nem hallhatunk hangokat és dallamokat, nem érzékelhetjük tapintás vagy fogás révén a kiterjedéssel rendelkező dolgokat, egyszóval fantázia nélkül nem lehetséges érzetészlelés, sőt semmiféle alacsonyabb vagy magasabb rendű szellemi tevékenység sem.

Ha pontos fogalmat kívánunk alkotni a fantázia alapvető jelentőségéről az emberi megismerés szempontjából, mindenekelőtt tudatosítanunk kell magunkban, hogy az emberek többsége, amikor a fantáziafolyamatokról beszél, azokra a képekre gondol, amelyek a lelki szemeik előtt lebegnek. Vagyis úgy vélik, mint hogyha csak a látófantázia létezne, és mintha a halló- vagy a tapintófantáziát egyáltalán nem kéne tekintetbe venni. Ám ha mérlegeljük, hogy még a vakon született embernek is van fantáziája, azonnal világossá válik, micsoda veszélyt rejt magában az az egyoldalúság és félreértés, amely a fantázia tágabb fogalmát leszűkíti a látófantázia speciális fogalmára. Egy vakon született ember is képes arra, hogy alakokat képzeljen el: képzeletében megteremthet egy háromszöget, egy négyszöget, egy kört, egy gömböt vagy más, tetszőleges térbeli alakzatot

* A mű eredetileg a következő kiadványban jelent meg: *Jahrbuch moderner Menschen: Beiträge zur Förderung des philosophischen und sozialpolitischen Interesses*. Band 3. (Szerk.: A. W. Zickfeld) Osterwieck in Harz: Verlag A. W. Zickfeld, 1908.

is. Persze nem oly módon, ahogy mi, látók tesszük, akik abban a szerencsés helyzetben vagyunk, hogy a képzeletben létrehozott alakokat a képzeletben „szemlélhetjük” is. Az, aki a vakon született emberhez hasonlóan sohasem látta a napot, vagy szemével nem észlelhette a dolgok formáját, az természetesen a képzeletében sem tudja végigjárni tekintetével a dolgok körvonalait, vagyis nem lehet képes arra, hogy ezeket a körvonalakat képzeletben „szemlélje” – így kizárólag arra szorítkozhat, hogy e körvonalakat csupán kezének képzelt „tapintó mozdulataival” gondolja el.

Másként áll a dolog azon személyek esetében, akik nem kora gyermekkorukban vakultak meg, tehát még emlékeznek arra, milyenek látták a napot, és milyen örömet okozott a fényben, színekben és alakokban gazdag külvilág. Ezek az emberek teljes mértékben felismerik keserű veszteségüket, hiszen immár csak a képzeletükben szemlélhetik mindazt, amit a valóságban már nem láthatnak. A vakon született ember tudja, hogy egy olyan jelentős dologról kénytelen lemondani, amely más embereknek megadatott, de nem tud fogalmat alkotni erről a hiányról, mivel még képzeletében sem láthat fényt, színeket vagy alakokat. Amikor alakokat képzel el, akkor ezt nem a látó, hanem a tapintó képzelete révén teszi. Ha valamilyen testet kitapint, pusztán képzeletében végrehajthatja ugyanezeket a tapintó mozdulatokat, és így, a képzelt tapintó mozdulatok segítségével elgondolhatja az adott test alakját.

A látó és a vakon született ember fantáziájának összevetéséből vonhatjuk le a fantázia tanának első és legfontosabb tételét. Ez az összehasonlítás ugyanis megmutatja, hogy a látók kétféleképpen képzelhetik el a térbeli alakokat: egyrészt úgy, hogy képzelt kézmozdulatokkal mintegy a levegőben felrajzolják ezeket az alakokat, másrészt pedig úgy, hogy képzeletben tekintetükkel végigjárják ezen alakok körvonalait. Ily módon világosan megkülönböztethetjük a tapintó- és a látóképzeletet és egyúttal felismerhetjük, hogy a kettő a lehető legszorosabb kapcsolatban áll egymással, mi több, egymásbafonódik. Ha például képzeletben megrajzolunk egy háromszöget, akkor ezt a háromszöget szükségszerűen meg is pillantjuk a képzeletünkben. A tapintóképzelet a látók esetében mindenképpen felkelti a látóképzeletet is, vagyis amit a képzeletben megrajzoltunk, egyúttal látjuk is. Fantáziájában csak a vakon született ember tud kitapintani valamit anélkül, hogy ezt a dolgot látná is a fantáziájában, hiszen a látófantázia nem adatott meg neki. Ily módon a fantáziában megjelenő alakokat pusztán a tapintóképzelet segítségével alkotja meg, amire mi, látók, nem vagyunk képesek, mert esetünkben az az alak, amelyet a tapintó- vagy a rajzolás alapján a képzeletünk segítségével alkotunk meg, egyúttal a látott alak is. E tétellel az első mélyebb pillantást vetjük a vakon született ember lélektanába. Mivel látóérzéke ki van oltva, fantáziájának egy része, vagyis a látófantáziája is hiányzik. Úgy is mondhatnánk, hogy a vakon született ember formafantáziája egyszerű, mert a térbeli alakzatokat csupán a képzelt tapintó mozdulatokkal tudja elgondolni; a látó ember formafantáziája viszont kettős, mert egy formát kétféleképpen gondolhat el:

a képzeletben a formát végigjáró tekintete és a formát végigtapintó keze segítségével. Talán úgy is fogalmazhatnánk, hogy a vakon született ember tapintófantáziája autonóm, mert ez a fantázia képes, sőt arra van ítélve, hogy önállóan alkosson meg alakokat, míg a látó ember tapintófantáziája nem lehet autonóm, hiszen ez olyannyira egybefonódik a látófantáziájával, hogy semmit sem tapinthat ki a képzeletében anélkül, hogy azt egyúttal ne látná.

Külön figyelmet érdemel a látó- és a tapintóképzelet összefonódásának mi-kéntje. Nem működtethetjük a tapintófantáziánkat anélkül, hogy ne működ-nék a látófantáziánk is; ám felmerül a kérdés, vajon fordítva is érvényes-e ez a tétel, vagyis hogy a látófantázia tevékenysége szükségszerűen maga után vonja-e a tapintófantázia tevékenységét is. Vajon ha a képzeletünkben például egy háromszöget látunk, fel kell-e képzeletben rajzolnunk is ezt a háromszö-get, vagy képes a látófantázia egyedül, a tapintófantázia segítsége nélkül mű-ködni? E kérdés kapcsán nem hamarkodhatjuk el a választ. Figyelembe kell vennünk, hogy a legtöbb embernél a látófantázia méltatlanul túlburjánzik, és károsan befolyásolja a képzelet többi módjának fejlődését, sőt korcsá teszi ezeket. Vannak olyan emberek, akiknek a tapintófantáziáját egyenesen hervatagnak és öregesnek nevezhetjük, mert nem tanulnak meg sem rajzolni, sem modellálni valamit, sőt nem is igyekeznek elsajátítani valamilyen kézügyes-séget igénylő képességet. Az ilyen emberek bizonyára azt a nézetet vallják, hogy a látófantázia önmagában, a tapintófantázia segítsége nélkül is működ-het. Ám ezzel a véleményükkel csak leleplezik fantáziájuk állapotát, és sejtteni engedik, hogy gyakorlat híján a tapintófantáziájuk elcsökevényesedett, vagyis érzéki életük hiányos.

Természetesen annak az embernek a tapintófantáziája nem csökevényesedhet el teljes mértékben, akinek a keze és a lába nem üszkösödött el. Képzeletünkben mindig végigkísérjük a látottakat valamilyen, a képzeletünkben véghezvitt, raj-zolva vagy tapintva utánozó mozdulatokkal – még ha ezek a mozdulatok csak szegényes formában vannak is jelen. Az, aki egy kicsit is megtanult rajzolni, gyakran kaphatja magát azon, hogy képzeletében önkéntelenül is megrajzolja a dolgoknak vagy egy adott személy arcának a körvonalait, amikor ezeket látja. Ugyanez megtörténhet azokkal az emberekkel is, akiknek ceruza alig volt a kezükben. A földmérő a képzeletében véghezvitt, eleven mozdulatok révén alkotja meg a képzeletében látott alakzatokat, és ha fantáziáját lánggra gyújtja valamilyen érdekes probléma, akkor szinte megrándul a keze, mintha nemcsak a képzeletben, hanem a valóságban is véghezvinné azokat a mozdulatokat, ame-lyekkel megrajzolhatja a képzelt vonalakat. Akinek megadatott, hogy különös érzéke legyen a képzőművészetekhez, az a látottakat felfokozott tapintóképze-lettel kíséri, amely kényszeríti őt arra, hogy képzeletében felvázolja vagy mo-dellálja a figyelmét lekötő jelenségeket; hiszen éppen ez, a képzeletben található lázas mozgáskészlet az, ami elemi erővel jelentkezik az alkotófolyamat valós mozdulatainak esetében is.

Ezek az utalások talán elegendőek is arra, hogy az olvasó késztetést érezzen a tapintó- és a látóképzelet éles megkülönböztetésére; mint említettem, a két képzeletmód közti határt általában elmoszák, vagyis a tapintóképzeletet beolvasztják a látóképzeletbe, s ily módon a fantázia fogalmát teljes egészében megfosztják a gyökereitől. A látóképzelet valóban felülkerekedik a tapintóképzeleten – az előbbi akár a csillagokig is szárnyalhat, elkalandozva a végtelenbe; az utóbbi viszont röghöz kötött, és csak szűk térben tapogatózhat. Mindazonáltal fantáziánk tevékenységének alapanyagaként a tapintóképzeletet kell tekintenünk, mégpedig azért, mert nélküle emberi fantázia egyáltalán nem létezhetne. A dolog úgy működik, mint ahogy a tapintóérzék esetében megfigyeltük, amely minden más érzékelési funkció elengedhetetlen alapját képezi. A vak ember példája is mutatja, hogy mindig jelen van a tapintóészlelés, amely az anyagi világ felfoghatóságát akkor is közvetíti, ha a látóészlelés ki van oltva. De egy olyan emberi lény, amely eleve nem rendelkezne tapintóészleléssel, csak látóészleléssel, biológiai nonszensz lenne. Sajátos módon azonban a modern lélektan nem ismeri el, hogy a tapintóérzék elsőbbséget élvez a többi érzéki funkcióhoz képest, mert abból indul ki, hogy az érzékelés minden egyes fajtája nagyon egyszerű és elemi pszichikai folyamat, amely nem bontható le még egyszerűbb folyamatokká – vagyis az érzékelés egyik fajtája sem előzheti meg a másikat. Hasonlóan a kémikushoz, aki egyik kémiai elemnek sem tulajdonít elsőbbséget a többi elemhez képest, a modern pszichológus sem kívánja elismerni a tapintási érzékelés elsődleges jellegét a többi érzékeléshez képest. *Wundt* például a korai (vagyis a XVIII. és részben a XIX. századi) lélektan előítéletének nevezi, hogy ez a pszichológia elsődlegességet tulajdonított a tapintóérzéknek, s ily módon a többi érzékelési funkció nevelőatyjává tette azt. Szerinte nem beszélhetünk a tapintóérzék ilyen mérvű jelentőségéről az érzékelési funkciók szempontjából, s amikor a modern lélektan szellemében összevetjük az érzékelés különböző területeit, kerülnünk kell mindenféle rangsorolást.

Véleményem szerint ez a felfogás odavezet, hogy érzékelő és képzeleti tevékenységünk teljes mértékben a darabjaira hullik. Szükségesnek tartom közvetlen bizonyítékokkal alátámasztani egyfelől azt, hogy a tapintóészlelés mindenképpen előfeltétele a látóészlelés kifejlődése lehetőségének, másfelől hogy a tapintóképzelet ehhez hasonló kitüntetett elsőbbséget élvez a képzelet más fajtáihoz képest. Tétélezzük fel egy pillanatra, hogy az élőlények között létezik egy olyan faj, amely az emberekéhez hasonló látóészleléssel rendelkezik, ám tapintóészlelése teljes mértékben hiányzik. És próbáljuk meg elképzelni, hogy mi lenne a következménye egy ilyen – tapasztalatilag ugyan nem adott és messzemenően hallatlan – fajszerződésnek! E faj egyede nyilván nem tudná megkülönböztetni egy test eredeti képét annak tükörképétől, hiszen nincs tapintóérzéke, amellyel meggyőződhetne arról, hogy egy tükörkép nem más, mint pusztán tükörkép, és anyagi valóságában nem is ragadható meg. Egy ilyen lény számára az emberi optikának sem lenne értelme, mert a fény visszaverő-

dése, törése és elhajlása révén keletkező képeket nem tudná megkülönböztetni az eredeti képektől. Optikai tudásunk elengedhetetlen előfeltétele az, hogy képesek vagyunk egy dolgot azon a helyen látni, amelyen a valóságban éppen van, vagyis ott, ahol azt a valóságban szemlélhetjük. Hiszen csak az a lény, amely egy test eredeti képét a látóérzékelés révén oda helyezheti, ahová a testet a maga anyagi létében a tapintóérzékeléssel helyezné, képes fogalmat alkotni arról, hogy a fény visszaverődése, törése és elhajlása miatt ott is másodlagos optikai képek keletkezhetnek, ahol a kitapintható dolog valójában nincs is. A másodlagos optikai kép fogalmának előfeltétele az elsődleges optikai kép fogalma – ez utóbbi fogalomnak ugyanakkor előfeltétele a valós dolog kitapintása, amely révén az elsődleges, látott kép arra a pontra lesz helyezhető, ahol a tapintó érzékszervek a dolgot magát találják: tehát az, hogy az ember a tapintóérzékeléssel rendelkezzen, hallgatólagos előfeltétele az optikai megismerés kialakulásának. Ahogy egy tetőállványzat sem létezhet az azt tartó alapfal nélkül, úgy látóérzékelés sem létezhet, amely ne a tapintóérzékelésen alapulna. A „Természetfilozófiai előadások”-ban más úton is bizonyítottam azt, hogy a látóérzékelés a tapintóérzékeléstől függ, ám e helyütt szükségtelennek tartom, hogy érvelésemet megismételjem.

Amennyiben felismerjük tapintóérezkünk alapvető jelentőségét érzékelő-tevékenységünk kifejlődése szempontjából, azt is beláthatjuk, hogy fantáziánk fejlődésének előfeltétele a tapintóképzelet. Ha valaki meg szeretné ismerni az emberi képzelet természetét, tudományos vizsgálatának kiindulópontjául a vakon született ember képzeletét kell választania, mivel csak a vakon született ember rendelkezik a fenti értelemben vett, autonóm tapintófantáziával. Az önálló tapintófantázia vizsgálata azt mutatja, hogy a vakon született ember csak azáltal képes bármilyen idomot, például egy háromszöget elképzelni, hogy egyes képzelt kézmozdulatokkal létrehozza az adott idomot. Ha végigsimítja egy asztal négy oldalát, csak azért tudja az asztallapot négyszögű tárgyként elképzelni, mert utólag a fantáziájában ezt a négyszögű formát a képzelt kézmozdulatok segítségével elő tudja állítani. Ha a valóságban és a képzeletben nem tudná végigvezetni a kezét egy test felületén vagy szélein, akkor nem is lenne képes arra, hogy az adott test alakját észlelje. A testek kiterjedésének, elhelyezkedésének és alakjának észlelése szorosan kapcsolódik a testek felületén és körvonalain történő valós és képzelt mozdulatok végrehajtásához. Ez a tétel egyaránt érvényes a látó és a vak ember esetére, jóllehet a látó embernél a tétel érvényessége kevésbé nyilvánvaló, mivel nála a tapintófantáziát elfedi a látófantázia. Ha látó emberként a pillantásunkat végigsiklatjuk egy abroncs körvonalain, képzeletünkben utánozza a kezünk ezt a mozgást, csak hogy a kéz képzelt, egyidejű mozgása – e mozgás csekély elevensége miatt – kevésbé tudatosul. Mindamellett a dolgok alakját is csak azért tudjuk a látószervünkkel észlelni, mert tekintetünket végigvezetjük a testek körvonalain, mégpedig a valóságban csakúgy, mint a képzeletben. A tekintet valós és képzelt irányítása,

valamint a végtagok valós és képzelt mozgatása nélkül nem létezhet a térbeli alakok észlelhető megragadása sem.

Ugyanígy nem lennének képesek pusztán megragadni egy térbeli pontot, vagy pusztán elhelyezni egy dolgot vagy egy folyamatot valamilyen térbeli pontra, ha nem tudnánk odamutatni erre a pontra valamilyen valós vagy képzelt mozdulattal. Ha bőrfelületünket egy bizonyos ponton megérinti egy idegen test, hozzávetőlegesen – sőt egyes, különösen érzékeny területek esetében igen nagy pontossággal – tudjuk, hol érintett meg minket ez a test, anélkül hogy láttuk volna; mai szóhasználattal élve „lokalizáljuk” a bőrünk tapintása nyomán kialakult érzetet, mégpedig többé-kevésbé élesen a testünk külső felületén vagy akár a belső testfelület egyes nyálkahártyáin is. Az érintéseket többnyire testünk mozgatható részein tudjuk a legnagyobb pontossággal lokalizálni, illetve azokon a testtájakon, amelyek irányába gyakran és könnyen teszünk képzelt vagy valós mozdulatokat. Hiszen mit is jelent, hogy felismerjük azt a helyet, amelyen megérintették a testünket? Semmi mást, mint hogy képesek vagyunk a képzeletünkben olyan mozdulatot tenni, amely arra a bizonyos helyre irányul. Hacsak nem akadályoz minket valamilyen bénulás, a képzelt lokalizáló mozdulatot átfordíthatjuk valós mozdulatba, vagyis valós kézmozdulat révén megérintethetjük nagyjából azt a helyet a bőrünkön, ahol megtörtént az idegen testtel való érintkezés.

Fantáziaéletünk alapját az a képességünk alkotja, melynek révén képzeletünkben mozdulatokat – más szóval virtuális mozdulatokat – vihetünk véghez. Vagyis fantáziánknek – pontosabban képzelt vagy virtuális mozdulatainknak – köszönhető, hogy a bőrfelület érintéseit lokalizálni tudjuk, illetve hogy képesek vagyunk a dolgoknak vagy a folyamatoknak térbeli elhelyezkedést tulajdonítani. Amikor azt mondjuk, hogy egy testet a tér egy adott pontján észlelünk, akkor elsősorban azt értjük ezen, hogy képzeletünkben arra a helyre irányuló mozdulatot teszünk, ahol ez a bizonyos test található. E virtuális utalások révén rögzítjük a dolgok és a jelenségek térbeli elhelyezkedését; és a testek kiterjedését, elhelyezkedését és alakját a testfelületek és a test körvonalai mentén végzett virtuális mozdulatok segítségével ragadhatjuk meg. Ily módon világossá válik az észleléstan alaptételének értelme, mely szerint fantázia nélkül, vagyis virtuális mozdulatok nélkül nem létezhet a térben elrendezett, elhelyezkedő és alakot nyert dolgok vagy jelenségek észlelése. A valós világ észlelése el lenne zárva előlünk, ha nem lenne képzeletünk, hiszen a képzelet, vagyis a képzelt mozgás az, amely feltétlenül szükséges a térbeli észleléshez.

Az újkori pszichológia nem ismeri ezt a fantáziafogalmat, mert ismeretlen számára a képzelt vagy virtuális mozdulatok itt felvázolt fogalma. Az újkori pszichológia angol megalapozói, különösképpen *Locke*, *Berkeley* és *Hume* alapjában véve szenzualisták, vagyis olyan gondolkodók, akik az észlelést és végeredményben a megismerőtevékenységet érzékszervi érzetekre, sőt csak ezekre vezetik vissza. Befolyásuk sajnos nemcsak iskolájuk tulajdonképpeni követőire terjedt ki, hanem az utóbbi két-három és fél évszázad minden filozófiai iskolá-

jára is, minek következtében alapvető nézeteik meghatározóak lettek minden művelt ember gondolkodására.

Azt is mondhatnánk, hogy mindannyian abban az előítéletben élünk, hogy érzékszeteink pszichológiailag pusztán érzetekre bontandók fel. Természetesen az érzetek tudatunk észlelőtevékenységének elsődleges és mindenképpen szükséges feltételei, ám semmi esetre sem elégséges feltételei, hiszen – mint láthatuk – a képzelet, illetve a virtuális mozgás legalább annyira elengedhetetlen feltétele az észlelőtevékenységnek, mint maga az érzet. Hogy a pusztán érzetek nem elegendők az észlelőtevékenységhez, legszemléletesebben a csecsemő fejlődésében mutatkozik meg. Az újszülött már életének első napjaiban rendelkezik érzetekkel, ám észlelőtevékenységről esetében még hetekig, sőt hónapokig sem beszélhetünk. Hogyan lehetséges ez? Amennyiben az érzékelési folyamatok az észlelőtevékenység elégséges alapját alkotnák, akkor már a néhány napos csecsemőnek is tanúbizonyságot kellene tennie észlelőtevékenysége meglétéről. Ennek azonban nyoma sincs. A csecsemőnek ugyanis még semmifajta virtuális mozdulatai nincsenek. Jóllehet már élete első napjaiban mozgatja a kezét, de céltalanul bánik velük: belekaphat az arcába vagy a szemébe, sőt meg is sebezheti önmagát; egyszóval a mozdulatokat még nem tudja irányítani vagy vezetni. Véleményem szerint akkor tekinthető egy mozdulat irányítottnak, ha azt egy neki megfelelő, képzelt mozdulat megelőzi, tehát akkor, ha ez a mozdulat egy megelőző virtuális mozdulat megvalósulása. A csecsemő csak oly mértékben tanulhatja meg az érzékelt dolgokat a térben elhelyezni, illetve az alakkal rendelkező dolgokat és jelenségeket a térben észlelni, amennyire megtanulja irányítani kézmozdulatait és szemmozgását, vagyis amennyire a virtuális mozdulatok révén irányt és formát tud adni valós mozdulatainak, egyszóval amennyire a képzelete kifejlődik. Ám mivel az Angliában honos modern érzékelésfilozófia nem ismeri fel a képzelet jelentőségét az észlelőtevékenység terén, mert nem ismeri a képzelt mozgás fogalmát, minduntalan zavarba jön, ha magyarázatot kell adni arra, miként is jön létre a térben elhelyezkedő és alakkal rendelkező dolgok és jelenségek észlelése. Először is nem tudja megvilágítani, miként lehetséges, hogy bekötött szemmel is képesek vagyunk lokalizálni a bőrfelület egy bizonyos pontján testünk érintését. Jóllehet a finomérzékű Lotze kísérletet tett arra, hogy minderre a jól ismert helyi jelzés hipotézisével magyarázatot adjon, amely szerint az érintés érzetei „valamivel” – egy bizonyos helyi jelzéssel bírnak –, mely révén tudomást szerzünk az érintés helyéről¹ – mégis mindenki számára érezhető, hogy alapjában véve ez a hipotézis csak annak a ténynek a pusztán körülírása, hogy lokalizálni tudjuk az érintés érzeteit. Misztikus homályban

¹ Vö. Hermann Lotze: *Medizinische Psychologie oder Physiologie der Seele* (Leipzig: 1852) Zweites Buch. Viertes Kapitel: Von den räumlichen Anschauungen. § 28 – § 32. Online: <http://home.uni-leipzig.de/fechner/Lotze/MedPsy.htm> (A szerkesztő megjegyzése – SZ. L.)

marad, hogy mi is akar lenni ez az érzetben rejlő „valami”, amely révén helyet tudunk tulajdonítani ennek az érzetnek. A „helyi jelzés” fogalma pedig pusztán eszköz arra, hogy elterelje a figyelmünket erről a homályról. A legtöbb kutató a lokális jelzésen valamifajta mellékérzetet – majdhogynem azt mondtam, mellékízt – ért, amely a tapintó- és a látóérzeteket azért kíséri, hogy elhelyezkedésüket megmutassa. Mármost mindazonáltal igaz, hogy a testfelszín különböző részeinek tapintóérzetei minőségileg különböznek, ám ezek minőségi és nem a helyet érintő különbségek, tehát teljességgel alkalmatlanok arra, hogy az érintés helyére utaljanak. A helyi jelzés hipotézise csak szemléletes bemutatása annak, hogy szenzualista alapon mennyire lehetetlen megközelíteni a lokalizáció problémáját. Hiábavaló a próbálkozás, hogy a tapintóérzetbe belecsempésszünk olyasvalamit, ami utalhatna a tapintás helyére – hiszen az, amit egy ilyen érzetbe ezáltal belemagyaroznánk, nem más, mint egy újabb érzet: ámde helyérzetről nem beszélhetünk. A „hely” ugyanis nem olyan valami, amely bennünk érzetek keltésére alkalmas erővel bírna. Érzeteket csak fizikai-kémiai folyamatok keltethetnek bennünk, de mivel a „helyek” nem ilyen folyamatok, egy értelmes ember sem tulajdoníthatja nekik azt a képességet, hogy érzőidegeinket valamiképpen befolyásolni tudják. *Ernst Heinrich Weber*nek a bőr érzeteiről szóló úttörő munkája nyomán (1846) ugyan számos fiziológus használja a „helyérzékelés” kifejezést arra a képességre, mely révén a tapintás érzeteit lokalizálhatjuk a bőr felületén; ám csak többé-kevésbé vannak azzal tisztában, hogy helyérzékelésről nem beszélhetünk ugyanolyan értelemben, mint például a hőérzékelésről vagy a színérzékelésről, hiszen a hő és a szín fizikai energiák, amelyeknek sajátos érzetmódok felelnek meg az életfolyamon belül. A térbeli helyek azonban nem reprezentálnak olyan energiát, amelyet az érzetek (Sinnesempfindungen) egy bizonyos osztályának feleltethetnénk meg, vagyis nem tarthatnak igényt valamilyen „érzékre”. A kritikusan gondolkodó fiziológusok, mint például *Thunberg*, ezért inkább azt javasolják, hogy teljességgel kerüljük a bőrérzékelés fiziológiájában meghonosodott „helyérzékelés” kifejezést.²

Mivel a tér maga nem kelthet bennünk érzeteket, így nem is az érzet maga az, ami a tér mibenlétét megvilágíthatja. Annak ellenére, hogy a tér nem érzékelhető, mégis észlelhető: látszólag paradox kijelentés ez, amelyben a tér rejtélyes természete a legtömörebb formában fejeződik ki. Általában ugyanis úgy vélik, hogy csak ami érzékelhető, észlelhető is egyúttal; ám a tér létezése mintegy kigúnyolása ennek a látszólag helyes tételnek, hiszen a tér mindenütt észlelhető, és mégsem hat az érzőidegekre. Ezért a teret felfoghatjuk úgy is, mint egy ál-

² Palágyi valószínűleg Thorsten Ludvig *Thunberg* (1873–1952) „Physiologie der Druck-, Temperatur- und Schmerzempfindungen” című tanulmányának XI. „Lokalisation der Hautempfindungen” című fejezetére gondol, mely Nagels *Handbuch der Physiologie des Menschen* című kötetében (Braunschweig: 1905) jelent meg. A tanulmány oldalszámjai: 647–734. o., a XI. fejezet 711–729. o. (A szerkesztő megjegyzése – SZ. L.)

landóan jelen lévő vétót az egyoldalú szenzualista ismeretelmélettel szemben, amely utóbbi Angliából indult ki, és arra törekedett, hogy mindenfajta észlelést és ezzel együtt minden absztrakt megismerést is nyersen a tiszta érzetre vezessen vissza.

Csak az a lény rendelkezhet térészleléssel, amelynek nem pusztán érzetei vannak, hanem mozdulatokat – és ami a lényeg – virtuális mozdulatokat tud tenni. Nem az érzetek révén szerzünk tudomást egy alakról; az érzetek csak azért vannak, hogy felkeltsék a fantáziánkat – a képzelet révén tudjuk megragadni az alakot. Ha például letakarom a kezemmel egy pohár kör alakú nyílását, nem az üveg pereme által keltett érzet révén észlelem a nyílás köralakját, hanem ezeknek az érzeteknek először fel kell kelteniük a képzeletemet, és arra kell sarkallniuk, hogy valamifajta képzelt mozdulatot tegyek az üvegperem körül, hogy megragadhassam a köralakot.

Az érzetek megléte természetesen elengedhetetlen feltétel ahhoz, hogy észlelni tudjuk a dolgok valóban létező alakját. Ám nem maguk az érzetek, hanem az általuk létrehívott virtuális mozdulatok fedik fel ezeket az alakokat. Itt azzal a csodálatos ténnyel szembesülünk, hogy a dolgok valós térbeli elrendezése a fantázia révén válik hozzáférhetővé, vagyis fantázia híján, nevezetesen a virtuális mozdulatok híján a leghalványabb fogalmunk sem lehetne a ténylegesen létező jelenségvilágnak elrendezéséről, helyzetéről és megformáltságáról. A képzelet az a szerv, amely révén megragadhatjuk a teret vagy a valós jelenségvilág térbeli viszonyait. A „szerv” kifejezés persze csak átvitt értelemben használandó: igazából azt jelenti, hogy a virtuális mozgás folyamata nélkül a térbeli alakzatok nem lennének észlelhetők.

Amikor a képzeletről esik szó, többnyire rögvést az éber álmodozásra vagy a költői és művészi fantáziatevékenységre gondolunk, és ily módon azonnal lemondunk a képzeleti folyamatok megértésének lehetőségéről. Maga Kant is ilyen egyoldalú meghatározását adja a képzelőerőnek: „A képzelőtehetség az a képességünk, hogy akkor is megjelenítsük egy tárgy képzetét, ha az szemléletünkben nincs jelen”³; de *A tiszta értelmi fogalmak dedukciójáról*⁴-ban figyelemre méltó gondolatmenetek találhatók, melyek igyekeznek meghaladni ezt az egyoldalúságot; sőt *A tiszta ész kritikájának* első kiadásában olvasható egy igen érdekes megjegyzés is, amely a következő mondattal kezdődik: „Arra bizonyára még egyetlen pszichológus sem gondolt, hogy a képzelőtehetség magának az

³ Kant, Immanuel: *A tiszta ész kritikája*. Az elemek transzcendentális tana, Második rész, Első alrész, 2. fejezet, 24. §. közepe. Fordította: Kis János. Budapest: Ictus, 1995, 156. o. (*A szerkesztő megjegyzése – B. E.*)

⁴ Kant, Immanuel: *A tiszta ész kritikája*. Az elemek transzcendentális tana, Második rész, Első alrész, 2. fejezet címe. (*A szerkesztő megjegyzése – B. E.*)

észleletnek szükséges összetevője.”⁵ Mindemellett Kant nem tisztázza ez irányú mondandóját, mert még nem alakítja ki a képzelt vagy virtuális mozgás fogalmát a valós mozgással szemben, ily módon pedig minden ellenállása dacára az angolk szenzualista pszichológiájának rabja marad. Annak érdekében, hogy teljes mértékben legyőzzük ezt a szenzualista befolyást, kénytelenek leszünk kétféle képzeletet megkülönböztetni: egyfelől azt, amely tudatunkat a valós környezet tényeihez köti, másfelől pedig azt, amely megszabadít minket a valós környezet kötöttségeitől. Van egy olyan jellegű képzelet, amely szellemünket „eltereli” az érzőidegekre ható valós folyamatokról – és általában csak ezt az elterelő képzeletet ragadják meg a fantázia fogalmával; ám – miként fentebb megmutattuk – létezik olyan képzelet is, amelyet az adott folyamatok érzete kelt fel, és amelynek köszönhetjük, hogy a jelenvaló a maga térbeli elrendezésében, elhelyezkedésében és megformáltságában feltárul nekünk. Ez utóbbit, amely tudatunkat hozzákapcsolja a jelenvalóhoz, és amely segítségével a jelenvalót valamilyen térbeli környezeté alakítjuk át, direkt fantáziának nevezem, és ellentétbe állítom az inverz fantáziával, amely révén tudatunk idegenné válik a valós környezetben. Alapvető különbségételről van szó a képzelet tanának szempontjából, és mivel a modern pszichológia nem fogalmazza meg ezt a különbséget, nem is alakíthatja ki a fantázia elméletét, hiszen az angol érzékelés-filozófia rabja marad.

Képzeletünk nem képes tartósan kapcsolódni a jelenvalóhoz, ehelyett intermittáló – köztes – szünetekben⁶ akaratlanul is eltávolodik a jelenvaló dolgoktól, hogy aztán gyorsan vissza is térjen hozzájuk. A valóságtól való ilyen eltávolodás majd a hozzá való visszatérés, az inverz és a direkt fantázia uralma közti ingadozás olyan hullámvonal segítségével szemléltethető, amelyen a hullámhegyek a direkt, a hullámvölgyek pedig az inverz fantázia szakaszait jelölik. Magukkal ragadhatnak minket a jelenvaló benyomásai, ám képzeletünk észrevétlenül átsiklik a jövő vagy a múlt képeihez – ily módon egyes pillanatokra eltávolodunk a jelentől, hogy később visszatérjünk hozzá, és benne is maradjunk. Roppant összetett hullámjátékról van szó, hiszen a környezetben zajló folyamatok a legkülönbözőbb érzékelési folyamatokat idézik elő, és direkt képzeletünket igen bonyolult módon foglalkoztathatják. Mindeközben az érzelmi hullámzások, a hangulati változások vagy az affektusok folyamatos felbukkanásuk majd eltűnésük révén elterelik figyelmünket a jelen folyamatairól: a jövő reményképei vagy a múlt emlékképei felé fordítják azt, hogy aztán újból visszavezessék a jelenhez. Hol van az a pszichológia, amely komolyan foglalkozott volna képzeleti életünk

⁵ Kant, Immanuel: *A tiszta ész kritikája*. A tiszta értelmi fogalmak dedukciójának harmadik szakasza: Az értelem és a tárgyak viszonyáról általában és arról a lehetőségéről, hogy ezeket a priori módon ismerjük meg. Fordította: Kis János. Budapest: Ictus, 1995, 658. o. (*A szerkesztő megjegyzése – B. E.*)

⁶ „Intermittierenden Pausen”. (*A szerkesztő megjegyzése – B. E.*)

ilyen határtalanul bonyolult, egyrészt a környezet benyomásai által, másrészt az érzések és affektusok belső áramlatai által befolyásolt hullámjátékával? Az angol pszichológia az „ideák asszociációja” kifejezést találta ki, hogy ezzel jelölje a fantázia tevékenységének rendkívül sokrétű összefüggéseit. Ennél üresebb szót bizonyára még sohasem vezettek be az emberi természetéről szóló komoly filozófiai vizsgálódásokba. Természetes, hogy élményeink kapcsolódnak egymáshoz, csakúgy, mint az óceán hullámai, a bolygók pályái és minden, ami volt és ami lesz, egymáshoz kötődnek. A kérdés csak az, mit nyerünk azzal, hogy a „kapcsolódás” vagy az „összekötődés” kifejezés helyett a latin eredetű „asszociáció” szót használjuk.

Az „asszociáció” művi kifejezésének az újkori pszichológiába való bevezetése azt eredményezte, hogy a figyelem éppen azokról a folyamatokról – nevezetesen a képzelet folyamatairól – terelődött el, amelyeknek egyáltalán az asszociációt, vagyis az érzetelmények és az érzelmi folyamatok összekapcsolódását köszönhetjük. Mindjárt példával is szolgálok. Ha a kezemmel letakarok egy poharat, mint említettem, ennek kör alakját észlelem. Azok a tapintóérzetek, amelyeket az üvegerem egyes részei keltenek, nem elszigetelt érzetek, hanem egy kör alakú állnak össze. A modern pszichológus tudálékosan azt mondaná, hogy az érzetek egymáshoz társultak, és ezen asszociáció révén hozták létre az üvegerem körképzetét. Igen ám, de miben is áll az a folyamat, amelynek köszönhetően a tapintóérzetek egymáshoz társulnak? Az asszociációpszichológia nem ad erre választ, hiszen képviselői úgy vélik, az „asszociáció” szóban benne rejlik az a mágikus erő, amely összefüggést teremt a tapintóérzetek között. A szót tehát azzal a sajátos céllal használják, hogy kiűzzék a világból azt az igen érdekes folyamatot, amely létrehozta a tapintóérzetek asszociációját: a „képzelt mozgásra” gondolok itt, amelynek köszönhetjük, hogy a tudatunk képes az üvegerem kör alakjának megragadására.

Nézzünk egy másik példát! Ha egy *A* személy arcvonásait szemléljük, könnyen megeshet, hogy egy hozzá hasonló *B* személy arcvonásai merülnek fel az emlékezetünkben. Ez esetben a pszichológus a hasonlóságon alapuló asszociációról beszélne. Ekkor azonban figyelmen kívül hagyja azt a tényt, amelynek különösképpen fel kellene keltenie az érdeklődését egy ilyen alkalommal. Amikor ugyanis *A* személyt figyeljük, a direkt képzeletünket mintegy lebilincselik a személy arcvonásai; hirtelen azonban lehullnak a bilincsek, és szellemünk eltávolodik az előttünk álló, valós alaktól, hogy egy pillanatra elidőzzön egy másik, talán évekkor korábban, külföldön látott személy arcvonásainál. A legcsodálatosabb dolog ebben a történetben először is az, hogy rejlik bennünk egy erő, amely feloldja azokat a kötődéseket, amelyek érzeteink és direkt képzeletünk révén a jelenhez láncolnak bennünket! Ki tudja megnevezni ezt az erőt, amely varázslatos ujjakkal kibont minket a jelen benyomásainak hálójából, és lehetővé teszi, hogy egy távol lévő személy képénél elidőzzünk? Az asszociációpszichológia számára ez a kérdés nem is létezik. Képviselői ugyanis észre sem veszik,

hogy esetünkben a direkt képzeleten erőt vesz egy pillanatra az antagonisztikus inverz képzelet – e figyelmetlenség oka az, hogy az „asszociáció” szó elkendőzi a direkt és az inverz képzeletben zajló folyamatokat csakúgy, mint e kettő antagonisztikus viszonyát. Olyan ez, mintha egy fizikus nem venné észre, hogy a prizmán áthatoló fénysugár a levegő közegéből az üvegtest közegén át újra visszatér a levegő közegébe, és eközben kétszer is irányt változtat, vagyis a fény megtörik. Képletesen szólva azt is mondhatnánk, hogy fantáziánk megtörik, mégpedig ugyancsak kétszeresen, hiszen figyelmünk a jelen lévő *A* személyről a távol lévő *B* személyre, majd onnan újra a jelen lévő személyre terelődik.

Am az asszociációpszichológiával foglalkozók csupán annyit vesznek észre ebből a csodálatos folyamatból, hogy a *B* személy hasonlít az *A* személyre, és mindebből azt a sajátos következtetést vonják le, hogy a hasonlóság okozta ezt az egész folyamatot. Mintha a „hasonlóság” olyan erő lenne, amely képes szinte kitörölni a jelenvalót, hogy egy pillanatra elénk varázsolja a nem jelenvalót! Szabad-e megszemélyesítenünk és valamifajta ható erővé felmagasztosítanunk az emberi szellem által alkotott fogalmakat? A hasonlóság mindössze egy olyan fogalom, amelyet az emberi szellem a tárgyak összehasonlításából nyer – de nem személyiség, nem is ható szellem, természeti erő vagy energia, amely a jelenvaló láncából kiszabadíthatna, és a nem jelenvalóhoz elvezethetne bennünket. Ugyanez érvényes a többi úgynevezett „asszociációs törvényre”, amelyekről *Hume*, *James Mill*, *John Stuart Mill* és mások álmodoztak. Ha szemügyre vesszük *Hume* asszociációs törvényeit, úgy mindjárt az első pillantásra felismerhetjük (és erre finom iróniával *Wundt* is utalt), hogy ezek a törvények a fogalmi kategóriákkal való pusztá játékok csupán. „Ahhoz hasonlóan – írja *Wundt* –, ahogy a tűz, a víz, a levegő és a föld olyan kategóriák, amelyekbe besorolhatók a természeti jelenségek a vizsgálódás naiv szakaszában, éppúgy a hasonlóságon és az ellentétben, az egyidejűségen és az egymásutániságon alapuló asszociációk is kényelmes logikai sablonokként működhetnek, amikor az egyik képzetből a másikba való átmeneteket reprezentálják. Tehát amikor összekapcsolódik egymással az *X* és az *Y* képzet, akkor kijelenthető, hogy hasonlóság alapján – vagy, ha ez nem igaz, akkor ellentét alapján – kapcsolódtak össze. Ha nem jól illeszkednek ezek a sablonok, akkor az asszociáció azzal lesz magyarázható, hogy az *X* és az *Y* képzet egyidejűleg jelenik meg; és ha ez sem igaz, akkor az időbeli egymásutániság lesz az, amely kitűnő szolgálatot teljesít. Röviden, az *X* és az *Y* társított képzet mindig is valamilyen logikai kapcsolatban áll egymással, tehát ez a viszony mindig is besorolható lesz valamilyen logikai kategóriába, míg végül kijelenthető lesz, hogy ez a kategória hozta létre a képzetek társítását.” – És ezt az elméletet nem a középkor skolasztikus filozófusai, hanem azok az újkori gondolkodók eszelték ki, akiket a modern „empirikus” irányzat legfőbb képviselőiként tartanak számon!

Bárki számára, aki hagyja, hogy a tapasztalat vezesse, azonnal megmutatkozik az az erő, amelynek köszönhetően szellemünk teljesen önkéntelenül átsiklik

a jelenvalótól a nem jelenvalóhoz, majd vissza. Ez az erő ugyanis nem más, mint az emberi kedély a maga nyughatatlan érzésbeli, hangulati és szenvedélybeli hullámzásaival. Amikor felbukkan bennünk valamilyen kielégítetlen fizikai vagy szellemi szükséglet, amely egyre erősebb érzésekben vagy emóciókban nyilvánul meg, akkor – mint ismeretes – oda lesz a jelenvaló szemlélésénél történő nyugodt időzésnek. És ilyenkor kalandozik el a fantáziánk a múlt és a jövő, illetve a nem létező dolgok képei felé. Jóllehet az ösztöneink és az általuk keltett érzések és emóciók vakok, ám mihelyst összekapcsolódnak a képzelet folyama-
taival, mintegy látók és célirányosak lesznek. Az életfolyamatok egyik legna-
gyobb rejtélye az, hogy miért is kapcsolódnak össze az érzések a képzelettel, és alakítanak ki egy olyan fantáziavilágot, amely képes kiszabadítani a szellemün-
ket a környezet érzéki bilincseiből. Az emberi kedélyvilág ezen alapvető problé-
mája természetesen nem is létezik az asszociációpszichológia számára, ugyanis
nem veszi észre, hogy a környezethez tartozó X képzet és a környezethez nem
tartozó Y képzet között közvetítőként egy érzelmi tónusnak kell föllépnie, mert
máskülönben nem volna lehetséges a jelenvalótól a nem jelenvalóhoz történő
önkéntelen átmenet. Minden érzetünket árnyalja ugyanis valamilyen érzelm
– és ez az érzelmi árnyalat, amely az egyes embereknél ugyanannak a jelenség-
nek az esetében is igen különböző lehet, tulajdonképpen az, amely átvezetheti
a tudatunkat a jelen nem lévőhöz. Ha például látom az A személyt, akkor egy X
arcvonása érzelmileg oly módon lehet bennem árnyalt, hogy önkéntelenül is
emlékezetembe idézem a B személyt. Egy másvalaki, aki szintén látja az A sze-
mélyt, és elég jól ismeri a B személyt, A megpillantásakor mégsem idézi fel B -t,
mert benne másmilyen érzelmi árnyalattal rendelkezik az X arcvonás.

Fontos megjegyeznünk, hogy a direkt képzeletből az inverz képzeletbe tör-
ténő, szóban forgó átmenet teljesen önkéntelenül megy végbe. Önkéntele-
nül siklik végig a képzelet a környezetünkben található dolgok körvonalain, és
ugyanennyire önkéntelenül kalandozik el egyes érzések és emóciók befolyá-
sa alatt olyan alakok és képek felé, amelyek az inverz képzelethez tartoznak.
Mindazonáltal képesek vagyunk arra – és ebben rejlik intelligenciánk emberi
jellege –, hogy bizonyos mértékben szándékosan is irányítsuk képzeleti folya-
matainkat. Rákényszeríthetjük a képzeletünket arra, hogy ne a távol lévő dolgok
felé kalandozzon el, hanem maradjon meg környezetünk dolgainál, hogy a lehe-
tő legpontosabb szemléletet nyerhessük el a jelenvalóról. Fantáziánknek a valós
környezethez történő teljes mértékű hozzákapcsolása természetesen sohasem
sikerülhet, mert az érzetek érzelmi hangoltsága miatt képzeletünk egészen ön-
kéntelenül átkerül a nem jelenvaló birodalmába, még ha csak rövid pillanatok-
ra is. Azt viszont megtehetjük, hogy képzeletünket akaratlagosan eltávolítjuk a
jelenvalótól, és a nem jelenvaló felé irányítjuk, ahogy ez meg is történik, amikor
elmerülünk a gondolatainkban. A gondolatokban való teljes mértékű elmerülés
persze nem lehetséges, mert a környezet benyomásai minduntalan visszatérítik
a képzeletünket, hacsak egy-egy pillanatra is, a jelenvalóhoz. Éber állapotban

tudatunk így ingadozik a jelenvaló és a nem jelenvaló között – ez az ingadozás hol önkéntelenül, hol pedig az értelem és az akarat révén jön létre.

Függetlenül attól, hogy a képzeletünk a jelenvalónál vagy a nem jelenvalónál időzik, és függetlenül attól, hogy hagyjuk-e önkéntelenül tevékenykedni, vagy akaratlagosan szeretnénk irányítani, a képzelet által felvonultatott alakokat csak a virtuális mozdulatok segítségével ragadhatjuk meg. Ezek ugyanazok a virtuális mozdulatok, amelyek révén észlelem a valós dolgok alakját, és tetszőleges figurákat gondolok el az inverz képzeletben. Ha például egy háromszöget észlelek az előttem lévő, valós, piramis formájú testben, akkor ez ugyanúgy a képzelt mozdulatok által történik, mint ahogy az inverz képzeletben egy háromszöget mintegy a levegőbe felrajzolva gondolhatok el. Ez a tény kiemelkedő jelentőségű az ismeretelmélet szempontjából. Mivel ugyanazokról a képzelt mozdulatokról van szó, amelyek révén a testek valóban létező alakját észlelem és egyes fiktív ábrákat magam elé lerajzolok, így az alakok vizsgálata során egyaránt támaszkodhatom a fiktív ábrákra és a valós dolgok formáira. Ezen alapszik a geometria és a tiszta mozgástan sajátos tudományos jellege. A geometria a tér és a térbeli formák tudománya; ám mivel a valós teret és a valós térbeli formákat éppúgy csak a képzelet, vagyis a képzelt mozdulatok segítségével ragadhatjuk meg, akár csak a fiktív teret és a fiktív térbeli formákat, a geometriát nem tekinthetjük olyan empirikus tudománynak, mint a fizikát vagy a kémiát. Egy képzeletbeli villám tulajdonságai tudvalevőleg nem egyeznek meg egy valós villám tulajdonságaival – a fizikus nem mondhatja azt, hogy a valós jelenségek vizsgálatát helyettesíthetjük a képzeletbeli folyamatok vizsgálatával. Az észlelés terének tulajdonságai azonban megegyeznek az inverz képzeletben létrejövő tér tulajdonságaival – a geometriával foglalkozó tudós ezért joggal állíthatja, hogy a valós térbeli alakok tulajdonságai az inverz képzeletben vizsgálhatók. Ebben áll a tér csodálatos mivolta: a valós észlelésben a tér ugyanazokkal a tulajdonságokkal rendelkezik, mint az inverz képzeletben, hiszen a valós tér éppen úgy a képzelet vagy a képzelt mozdulatok révén észlelhető. Semlegesnek nevezem ezt a megismerési módot, hiszen ebben az esetben közömbös, hogy a vizsgálat tárgyai a valóságban vagy a képzeletben adóttak-e. Ebben az értelemben a geometria semleges tudomány, mert az inverz képzeletben elgondolt tételeknek érvényesnek kell lenniük a közvetlen észlelésben is, és mert maga a geometria is csupán olyan tételekből áll, amelyek érvényessége szempontjából közömbös, hogy a valóság vagy az inverz képzelet világára vonatkoztathatók-e. Ugyanez érvényes a mozgás tiszta tanára vagy a kinematikára, amely – miután a mozgást pusztán helyváltoztatásként szemléli – a mozgó test tömegétől és mechanikus hatásaitól elvonatkoztat. Amennyiben eltekintünk a mozgás hatásaitól, és csak abból a szempontból tárgyaljuk, hogy az a térbeli képződmények egy bizonyos időintervallumban történő helyváltoztatása, akkor e helyváltoztatás összes tulajdonságát ugyanannyira behatóan tudjuk vizsgálni a képzeletbeli mozgás alapján, mint a valós mozgás alapján, hiszen a valós mozgás is csak a képzelt mozgás révén ragadható meg.

Ahhoz tehát, hogy megállapítsuk a geometria és a kinematika sajátos tudományos jellegét, egyáltalán nem szükséges segítségül hívnunk azt a különbségtételt, amelyet *Kant* fogalmazott meg az a priori és az a posteriori ismeretek kapcsán. Elég annak a belátása, hogy a valós világ észlelése nem pusztán az érzeteken, hanem a képzeleten is alapul, és – ami különösen fontos – a valós mozgás és a térbeli viszonyok csak a képzelet segítségével észlelhetők. A geometria és a kinematika olyan tudomány, amely az emberi képzeleten vagy a virtuális mozgáson alapul; tehát ha a képzeletünk más jellegű lenne, akkor a tér- és mozgásszemléletünk is szükségszerűen más jelleget öltene. A geometria axiómái olyan állítások, amelyek nemcsak a képzeletünk természetét jellemzik, hanem a térben észlelt fizikai és kémiai jelenségeket is.

Az a geometriai állítás, mely szerint két ponton át csak egy egyenes haladhat, valamint hogy két pont között a legrövidebb út az egyenes, illetve hogy egy adott ponton keresztül csak egy párhuzamos vonal húzható egy egyeneshez – mint a többi geometriai axióma is –, nemcsak a valós világ szempontjából bír alapvető jelentőséggel, hanem ugyanilyen mértékben képzeletünk természete szempontjából is. A miénktől eltérő képzeletnek ugyancsak a miénktől eltérő geometria és mozgástan felelne meg. A nagy matematikusok, *Bolyai* és *Lobacszevszkij* által megalkotott új geometria, amelyet az euklideszi, valós világunkra vonatkozó geometriával ellentétben nem euklideszi geometriának is neveznek, olyan kísérletnek is tekinthető, amely az emberi képzelet határait igyekszik átörni, és ezért páratlan ismeretelméleti jelentőséget tulajdoníthatunk neki. Sajnálatos módon ezt a jelentőséget sem napjaink matematikusai, sem napjaink filozófusai nem tisztázták kellőképpen, aminek következtében a nem euklideszi és többdimenziós geometriák még a legnagyobb koponyákban is hatalmas pusztítást vittek végbe, sőt, a logikai alapelvek elleni aggasztó vétségekre sarkalltak, amelyekről egy másik helyen kívánok részletesebben beszélni. A nem euklideszi és többdimenziós geometria filozófiai elismerése felé tett első lépés mindenképpen az, ha felismerjük, hogy a képzelet, illetve a virtuális mozgás az, aminek köszönhetően a valós mozgásokat és a térbeli viszonyokat észlelhetjük.

Most, hogy eleget hangsúlyoztuk a virtuális mozgás jelentőségét, ideje feltennünk a következő kérdést: mi is az a virtuális mozgás? Milyen jellegű folyamatokhoz sorolható? Mindenekelőtt azt kell megjegyeznünk, hogy egyáltalán nem szellemi vagy pszichikai tevékenységről van szó, amiről a következő megfigyelés alapján is meggyőződhetünk. Amikor a „háromszög” szót, jól érteve, kimondjuk, akkor kis odafigyeléssel észrevehetjük, hogy teljesen önkénytelenül és persze igen futólagosan mindjárt fel is vázolunk képzeletben egy háromszögformát. Ugyanez történik, ha értve az adott szót, kiejtjük, hogy „óceán”, „szikla”, „vízesés” stb. – és ez érvényes az egész emberi nyelvre: mintegy olyan illusztrációkkal kísérjük szóbeli és gondolati szövegeinket, amelyeket hol eleven, hol elkorcsosult virtuális mozdulatok hoznak létre. Természetesen nincs olyan megfontolt gondolkodó, aki összekeverné a gondolati szöveget azokkal az il-

lusztrációkkal, amelyeket a kisebb vagy nagyobb mértékben felkeltett fantázia hozzácsatol ezekhez. A „háromszög” vagy bármely más szó értelme ugyanis ennél általánosabb: az adott szó egy faj minden egyes képviselőjére használható, míg az az illusztráció, amely a „háromszög” – vagy bármely más – szóhoz kapcsolódik, mindig valami egyszeri és konkrét dolog. A képzelt mozdulat révén elgondolt háromszög nem lehet egyszerre élesszögű, egyenesszögű vagy tompaszögű, míg a „háromszög” értelme minden egyes lehetséges háromszöget magában foglal. Egyszóval a képzelt és a valós mozdulat mindig csak egyetlenegy alakot képes létrehozni. A szavaknak ellenben csak azért lehet értelmük, és csak azért szimbolizálhatnak fogalmakat, mert tetszőlegesen sok ugyanazon fajtához tartozó egyedire vonatkoztathatók.

Jóllehet nem vesz igénybe különösebb logikai erőfeszítést, hogy megkülönböztessük a szóbeli és a gondolati szövegeinket az ezeket kísérő és – mint említettem – gyakran igencsak kezdetleges fantáziaillusztrációktól, mégis van egy olyan filozófiai iskola, amely következetesen és elvszerűen összekeveri a gondolatot és az ezt illusztráló virtuális mozgást. Pontosabban szólva tagadja a gondolat létezését, amelynek helyébe a virtuális mozgás révén létrejövő konkrét, egyedi képet helyezi. Ennek az angol szenzualista-nominalista iskolának a legenergikusabb képviselője *Berkeley*. Merészen azt állítja, hogy minden ideánk egyedi idea, hogy absztrakt ideák egyáltalán nem is léteznek, és ezt a tételt például így bizonyítja: próbáljuk meg megalkotni egy olyan háromszög ideáját, amely egyszerre egyenlő oldalú, nem egyenlő oldalú és azonos befogókkal rendelkezik – megbizonyosodhatunk arról, hogy ez lehetetlen. Egy háromszög absztrakt ideája azonban megkövetelné, hogy a háromszögről olyan ideát tudjunk alkotni, amely mindezeket az összeegyeztethetetlen tulajdonságokat magában foglalja: vagyis sem a háromszögnek, sem bármely más dolognak nincs absztrakt ideája. Nyilvánvaló, hogy Berkeley összekeveri a háromszög ideáját azzal az illusztrációval, amelyet a képzelet segítségével alkotunk meg annak érdekében, hogy az absztrakt ideát konkrétan szemléltethessük.

Mint említettem, minden ideánkat virtuális rajzok segítségével illusztráljuk, de nem szabad, hogy ezeket az illusztrációkat összekeverjük magukkal az ideákkal. Amikor például egy vakon született ember elképzeli egy háromszöget, akkor a háromszög ideáját egészen másképp illusztrálja, mint mi, látó emberek, hiszen ő a háromszöget csak a tapintófantázia segítségével tudja illusztrálni, míg mi ezt a látófantázia segítségével is tesszük. Ennek ellenére a háromszög absztrakt ideája ugyanaz marad a vakon született és a látó ember számára. Egy és ugyanaz az idea a legkülönbözőbb illusztrációkkal kapcsolódhat össze, anélkül hogy elveszítené idealitását. Mi, a fehér emberek az „ember” szót képzeletben és önkénytelenül egy fehér ember alakjával illusztráljuk, egy japán azonban ugyanerre a célra egy mongol ember alakját hívja elő – ennek ellenére megegyezik az emberről alkotott absztrakt ideájuk. Amikor valaki a Hans nevű barátjára gondol, képzeletben ülve vagy állva, sírva vagy nevetve pillanthatja meg őt, de

mindig tudja, hogy ugyanarra a „Hansra” gondol; hiszen ha minden egyes, a képzelete által „Hansról” megteremtett illusztrációt más-más személynek tartaná, akkor bizonyára elment volna az esze. Ha tehát valaki tagadja az absztrakt ideák létét, az magát az értelmet tagadja: még Berkeley is elismeri az ideák létezésének lehetőségét, de mivel nem képes világosan elkülöníteni az absztrakt fogalmat a fantáziaszerű konkrét illusztrációktól, és mert erős ellenérzés tölti el az absztrakciókkal szemben, az okoz neki örömet, hogy vitatkozva kitiltsa őket a világból. Csak az a felfoghatatlan, hogy valaki miért filozofál – ráadásul olyan elvont módon, ahogy Berkeley teszi –, miközben oly irtózat fogja el az absztrakciók láttán, hogy legszívesebben eltörölné őket a föld felszínéről.

A képzelt mozgás nem pszichikai természetű: ez akkor jelenik meg a legszemléletesebb módon, amikor jól szemügyre vesszük e mozgásnak az emberi életfolyamatban betöltött szerepét. A csecsemő – mint már megjegyeztük – életének legkorábbi szakaszában csak céltalanul hadonászik a kezével; ha nem tanulná meg tekintetét és végtagjait egyes célpontok felé irányítani, akkor sohasem tudna kifejtetni semmiféle észlelőtevékenységet, hiszen aki nem ura a mozdulatainak, az soha semmit sem találhat meg, és soha semmit sem helyezhet el az érzete alapján egy bizonyos helyre, és így nem is képes az észlelésre, mert az észlelés csak ott lehetséges, ahol az érzett dolognak egy bizonyos helyet tudunk tulajdonítani, vagyis ahol az érzett dolgot besorolhatjuk egy általános térbeli összefüggésbe. Ám miként válik a csecsemő véletlenszerű szemmozgásából irányított, majd később önmagát irányító pillantás? És miként lesz a kar koordinálatlan ide-oda hadonászásából fokozatosan kialakuló, céltudatos mozgás? Mindez csakis a kifejlődő képzelt mozgás révén történhet meg, amely a valós mozgásnak először bizonytalan, majd egyre biztosabb utat mutat. Csak azután beszélhetünk a csecsemő észlelőtevékenységéről, hogy az első három-négy hónapot követően eléggé megerősödtek a tekintet és a végtagok virtuális és valós mozgásai. Ebből láthatjuk, hogy a képzelt mozgás az észlelőtevékenység – időben megelőző – előfeltétele, de nem azonos vele, tehát nem is lehet pszichikai jellegű. Az észlelés folyamatai a tudat aktusai, míg a képzelt mozdulatok nem pszichikai tevékenységek, hiszen már jóval az előtt, hogy az értelem nyiladozni kezd, a gyermek céltalan szem- és kézmozdulatainak megformált mozgásokká kell alakulniuk a virtuális mozgások segítségével.

Ennél még világosabban jelenik meg a képzelt mozdulatok nem pszichikai jellege a felnőtt ember esetében. Amikor egy eszköz kezelése során arra kényszerülünk, hogy valamilyen szokatlan mozdulatot tegyünk, könnyen tudatára ébredhetünk a képzelt mozdulat meglétének, melynek utat kell mutatnia a valós mozdulatnak. Ám minél jobban begyakoroljuk az adott mozdulatot, annál észrevétlenebb lesz virtuális irányítottsága, és annál erősebben érvényesül e mozdulat úgynevezett „automatizált mozgása”. E kifejezés jelentéséről azonban szinte semmilyen felvilágosítással sem szolgál a pszichológia. Pedig az életfolyamatok tudományának egyik legérdekesebb és legjelentősebb problémájáról

van itt szó. Az ember sétálhat úgy, hogy mélyen gondolataiba merülve nem is ügyel a lépéseire, és nem is csodálkozik azon, hogy a lába eközben célirányosan működik anélkül, hogy parancsnoka, a tudat, erre kényszerítette volna. Ilyenkor azt mondják, hogy a láb „automatikusan” tette a dolgát, és úgy gondolják, hogy ezzel a szóval el is lehet intézni az ügyet. Ám mi állhat e rejtélyes szó mögött? Csak nem arra gondolnak, hogy az automatikusan mozgó láb megfosztható a neki utat mutató képzelt mozgástól? Ha az automatikus mozgások elveszíténék kormányosukat, a virtuális mozgást, akkor vissza kellene süllyedniük a fejlődés azon primitív fokára, amely a csecsemő céltalanul hadonászó kezében nyilvánul meg. Az automatizált mozgás csak azért maradhat a célnak megfelelő mozgás, mert nem veszítette el a kormányosát, vagyis a virtuális mozgást. Ez a virtuális mozgás persze elveszítette a tudattal való kapcsolatát, hiszen automatizált, azaz megszűnt a tudattal való összekapcsolódása. Automatizált mozgáson tehát olyan mozgást értünk, amelynek virtuális kormányzása elszakadt a tudati kapcsolattól, azaz automatizálttá vált. Minél inkább begyakorolunk egy akaratlagos mozgást, annál kevésbé van szükség a tudatos, képzelt mozgás által történő irányításra; s amint elértük a megkövetelt minimumot, a képzelt mozgás időlegesen elszakadhat a tudati kapcsolattól, lassan önállósodhat és a tudat ellenőrzése nélkül működhet tovább, ami által a tudat bizonyos mértékig tehermentesül, és figyelmét más tevékenységek felé fordíthatja. Vizsgálódásunk fő eredménye annak a belátása, hogy létezik egy olyan „automatikus képzelet”, amely még akkor is irányítja a mozdulatainkat, amikor már nincs a tudat ellenőrzése alatt. Ez a belátás jelenti az első lépést az emberi és állati akaratlagos mozdulatok tudományos elmélete felé.

Ugyanakkor az is világosan látható, hogy maguk a képzelt mozdulatok egyáltalán nem pszichikai természetűek. Jóllehet a tudat közvetlenül parancsolhat nekik, ám időnként képesek leválni róla, hogy a legcélirányosabban működjenek tovább. A képzelt mozdulatok tudatról való leválása és nem pszichikai jellegük abban a sajátos állapotban mutatkozik meg leginkább, amelyben egy személy tudati tevékenysége megbénulni látszik, miközben az érzékszervi érzékelés és a képzelet folyamatai továbbra is zajlanak – ez történik a hipnózis esetében. A hipnózis lényegében speciális agybénultság, amely révén a tudat oly módon kapcsol ki, hogy a hozzá vezető utak mégis szabadon maradnak, vagyis az érzékelés folyamatai zavartalanul zajlanak tovább. A bőr befogadja a tapintóérzeteket, a félig csukott szem a fényérzeteket, a fül pedig a hangérzeteket; mindezek a szenzorikus folyamatok képesek arra, hogy valós mozdulatokba fordítható, virtuális mozdulatokat keltsenek, miközben a tudat egyáltalán nem vesz részt ezekben a folyamatokban. Ily módon a hipnózis alatt álló személy egy érzékelő, érző és fantáziáló automata, vagyis a benne zajló érzet-, érzés- és fantáziafolyamatok nem kapcsolódnak össze semmifajta tudati tevékenységgel – e folyamatokat egy másik személy, vagyis a hipnotizáló személyének tudata irányítja. A hipnotizált személy tehát egy gondolkodó lény torzképe, hiszen olyan,

mintha érzékelne, érezne és mintha egy tudatos lényhez hasonló képzelete lenne, miközben semmiféle tudatosságot nem mondhat magáénak.

Ha valaki nem tudja elválasztani a tudati tevékenységet az érzet, az érzés és a képzelet folyamataitól, jól tenné, ha egyszer részt venne egy hipnóziskísérleten, hogy megfigyelje a hipnotizőrt és médiumát: hiszen itt két személyre szétbontva található meg azt, amit egy személyben nem tudott kettéválasztani. Szemléletes módon meggyőződhet majd arról, hogy a médiumban olyan érzet-, érzés- és képzeleti folyamatok zajlanak, amelyekben nyoma sincs tudatosságnak, és a hipnotizőrből található meg az a megfelelő kiegészítő tudati tevékenység, amely a médiumból hiányzik. Ha valaki tehát belátja, hogy az érzetek, az érzések és a képzelet nem pszichikaiak, az nem is nagyon csodálkozhat egy olyan agybénultság láttán, amely során a fent nevezett háromfajta folyamat tovább zajlik, míg a tudati tevékenység teljes mértékben kikapcsol. A hipnóziskísérletek tulajdonképpen jelentőségét mindenekelőtt abban kell látnunk, hogy új fényt vetnek az ember egészséges szellemi tevékenységére. Ezek a kísérletek ugyanis megmutatják, hogy milyen hatalmas szakadék választja el a pusztán idegi folyamatokat a saját tudat által irányított tudati folyamatoktól. A hipnotizált személy esetében – hasonlóan az éber személyhez – az idegi folyamatok változatlanul elindíthatók külső behatással: a külső benyomások intenzív érzékelési folyamatokat, igen erős érzelmi megrázkódtatásokat idéznek elő benne, valamint felkeltik az eleven fantazmák passzív játékát is olyannyira, hogy a képzelte mozgás folyamatai ennek megfelelő valós mozgásokhoz vezethetnek. Mindezek ellenére a magasan fejlett idegi folyamatokban nyoma sem található a megismerő és irányító tudati folyamatoknak. A hipnóziskísérletek igen érdekes területén tehát a kísérletező természettudósok kétségkívül alkalma nyílik arra, hogy meglássa az autonóm szellemi tevékenység és a pusztán idegi folyamatok közötti hatalmas különbséget. Sajnos azonban a hipnotizmust még nem aknázták ki kellőképpen ebből a szempontból. Mind a pszichológiában, mind a fiziológiában igen nagy fogalmi zűrzavar uralkodik a tudati tevékenységek és az idegi-vitális folyamatok terén: megbocsáthatatlan módon összekeverik a szellemit és az idegi-vitális, pedig éppen a hipnózis szolgál számtalan olyan kísérleti ténnyel, amelyek a lehető legalkalmasabbak ezen alapfogalmak tisztázására. Minden egyes hipnóziskísérlet alkalmával igen szemléletesen győződhetünk meg arról, hogy a szellemi tevékenység lényegileg tér el az érzet-, érzés- és képzeleti folyamatok pusztán vitális áramlásától.

Az érzetek, az érzések és a képzelet képződményei önmagukban tekintve tisztán „vitális folyamatok”, amelyek noha tudatosulhatnak, vagy amelyeket maga a tudat irányíthat, ám önmagukban véve sohasem lehetnek tudati tevékenységek. Eredetileg a művelt ember sem hajlott arra, hogy a fájdalmakat, az éhségérzetet, a szomjat, a kéjt stb. a pszichikai tevékenységek közé sorolja, és éppen ezért különbözteti meg az ember „érzéki természetét” a „szellemi természetétől”. Persze igen bizonytalan különbségtételről van itt szó, amely ebben a

formában nem is szabatos, és amelyet helyettesítenünk kell a „vitális folyamat” és a „tudati tevékenység” közötti fogalmi elválasztással. Mindazonáltal e különbségtétel jogosan szolgálhatna egy olyan tisztán monisztikus filozófia kiindulópontjául, amely az emberi természetben rejlő vitálisat és tudatosat azonos mértékben juttatja érvényre. *Descartes*, aki ragaszkodván a maga büszke „cogitó”-jához az ember érzéki természetében látta a tévedések és a bajok forrását, olyan ellenforradalmat indított el egyébként emelkedett és szigorú gondolkodásmódjának racionalista egyoldalúságával, amely az új pszichológia fejlődése szempontjából roppant végzetes következményekkel járt. A vitalitás eszméjét valló angol tudomány ugyanis olyannyira magáévá tette az ember elnyomott „érzéki természetét”, hogy az „érezkit”, pontosabban a vitálisat pszichikaivá emelte, és az érzetet egyenesen „ideának” tekintette, elemi ideának, amely minden más emberi idea alapját képezi. A vitálisnak ez a szellemivel való felcserélése, pontosabban minden szellemi beolvasztása a vitalitásba egy kétértelmű, sem az élet, sem a szellem tanát nem tartalmazó „pszichológia” nyomán azt eredményezte, hogy a biológia és a szellem tudománya immár több mint két évszázada szenved az alapfogalmak krónikus zűrzavarától. És úgy tűnik, hogy ez a zűrzavar éppen napjainkra érte el a csúcspontját, ami abban is kifejezést nyer, hogy a „pszichologizmus” minden filozófiai gondolat elnyelésével fenyeget, és nemcsak a szellemtudományokban, hanem a természettudományokban is elülteti a bábeli fogalmi zűrzavar magvát. Az is lehet viszont, hogy már a modern gondolkodás megváltozása előtt állunk, amely az újkori szellem gyógyulását hozza; legalábbis sok arra mutató jel van, hogy a „fiziológiai pszichológusok” körében is egyre komolyabban igyekeznek fogalmilag szétválasztani a vitálisat és a szellemi. E nagy iskola leghaladóbb kutatói úgy érvelnek ugyanis, hogy a pszichológiának a természettudományok egyik ágaként kell meghatároznia önmagát, ami annyiban feltétlenül jogos és üdvözlendő, hogy a kísérleti „pszichológia” lényegét tekintve valóban vitalista természettudomány, amely jelenleg ugyan még a szellemi és a vitális alapfogalmának összekeverésétől szenved, ám amely megszabadulhat ettől az öröklött betegségtől, ha szigorú ismeretkritikai tisztogatást visz végbe.

Mindeközben a fiziológiai pszichológusoknak a tisztázott természettudomány felé mutató igyekezeténél még ígéretesebb az „újvitalisták” azon törekvése, amely a biológia arra irányuló reformját tűzte ki célul, hogy egyszer és mindenkorra bizonyítsa: az élő sohasem vezethető vissza a mechanikusra, azaz nem lehet a biológiát föloldani a kémiába és a fizikába. Jóllehet a modern természettudomány ezen nagy jelentőségű irányzata még küzd bizonyos ismeretelméleti visszasságokkal és valamiféle misztikus homállyal, ám alapjában véve már jelzi annak a haladásnak az útját, amelynek el kell vezetnie a vitalista és a mechanikus módszertan biológián belüli megkülönböztetéséhez. Az élet rejtélyét – miként ezt más helyen megpróbálom felvázolni – tudományosan két irányból közelíthetjük meg: a közvetlen, mechanisztikus (fizikai-kémiai) kutatás révén és

a közvetett, vitalista mérési módszerek segítségével, melyek ugyanúgy igényt tarthatnak a tudományos egzaktásra, mint az előbbi kutatási irányzat. Tehát a „mechanisztikus biológia” mellett, sőt ezzel a legszorosabban összekapcsolódva meg kell alakulnia egy „vitalisztikus biológiának” is. A fantázia általam vázolt elméletével filozófiai síkon kívánok hozzájárulni ehhez a vitalista irányultságú biológiához.

Nézetem szerint ugyanis a vitalizmus azért tekinthető feltétlenül győzelemhez vezető tannak, mert a valóságban léteznek a mechanikaitól (fizikai-kémiai-tól) különböző vitális tények. Az érzetek, az érzések és a képzelet képződményei a vitális tények azon három osztályát alkotják, amelyek megkülönböztető jegye, hogy mindig csak egyetlen tudattal függhetnek össze, vagy más szóval csak egyetlen tudat képes ezekről közvetlenül tanúbizonyossággal szolgálni. A mechanikai tényeknek viszont tetszőleges számú tanúja és megfigyelője lehet. Ha például két személy látja ugyanazt a fényvillanást, akkor ez a fényvillanás fizikai tény, míg az a két élmény, amely a két személyben ugyanazon fényvillanás láttán kialakul, két különböző vitális tényként határozandó meg. Egyetlen fizikai esemény n számú személyben n számú élményt kelthet, vagyis n számú vitális folyamatot indíthat el, tehát mindenki beláthatja, hogy logikai képtelenség összekeverni a „mechanikus” fogalmát a „vitális” fogalmával. Ha másfelől a vitálisat a szellemitől is meg kívánjuk különböztetni, akkor folyamodjunk egy hipnóziskísérlethez, amelynek során a hipnotizőr így szól a médiumhoz: „Most vágott bele a villám az ablak előtt álló fába!” Tanúi lehetünk, milyen intenzív élmény általi megrázkódtatást mutat a hipnotizált személy anélkül, hogy benne akár csak a legkisebb tudati tevékenység is összekapcsolódna a számára szuggerált vitális folyamatokkal.

Ily módon kapunk biztos választ arra a kérdésre, milyen jellegű történésekhez sorolhatjuk a képzeleti folyamatokat. Jóllehet a fantáziafolyamatok általában összekapcsolódnak a tudati tevékenységekkel, és így a szellemmel való kapcsolatuk révén arra a téves következtetésre juttatnak bennünket, hogy maguk a képzeleti folyamatok is szellemi természetűek, ám azok önmagukban pusztán vitális folyamatok, hasonlóan érzeti és érzelmi élményeinkhez. A vitalitás területén a képzelet hasonló szerepet játszik, mint a mozgás a mechanikus világban. Ez előbbit leírhatnánk a mozgás vitális analogonjaként, vitális ekvivalensként vagy vitális képmásaként is. Hasonlóan ahhoz, ahogy egy test a többi test közegéből csak mozgás útján szabadulhat ki, úgy egy adott életfolyamat is csak a képzelet révén rázhatja le magáról a környezet bilincseit. Párját ritkító csodáról van szó, amikor az élet – anélkül, hogy elmozdulna a helyéről – úgy tud viselkedni, mintha a tér vagy az idő egy másik pontjára szökött volna. Az életfolyamatnak ezt az elmozdulását arról a tér- és időbeli helyről, ahol a valóságban található, fantáziafolyamatnak nevezzük. Mechanikusan az élet egy adott helyre szegeződhet, vitális szempontból azonban mégsem ehhez a helyhez szegeződik, hanem még mechanikus bilincsein belül is szabaddá képes válni maguktól

e bilincsektől. Az életfolyamatnak – a valóság kötelékeiből történő – önmegszabadítását nevezik köznyelvi kifejezéssel „a fantázia röptének”. Ha tehát beszélhetünk olyan folyamatról, amelyben az élet a lehető legteljesebb mértékben elszakad a mechanikaitól, akkor az nem más, mint a képzelet folyamata. Mechanikai szempontból egy test mindig azon a helyen van, ahol éppen található; vitalista szempontból azonban egy élő test egészen máshol is időzhet, mint ahol mechanikus módon fogva van tartva. Mivel az élet sehol másutt nem lép fel a mechanikaival szemben olyan erővel, mint a képzeleti folyamatban, ez utóbbit a vitalitás legmagasabb rendű kibontakoztatásának kell tekintenünk. Az érzékelés és az érzés ugyancsak vitális folyamat, ám bennük az élet még teljes mértékben a mechanikai tartózkodási ponthoz hozzákötve jelenik meg; hiszen az érzetben éppen egy közvetlenül jelen lévő fizikai-kémiai folyamat jelentkezik, az érzésben pedig éppen az élőlény közvetlenül jelenvaló állapota ad tanúbizonyságot magáról. Az életet tehát az érzetek és az érzések kötik a jelenvalóhoz, de mivel az érzetek és az érzések is felkelthetik a képzeletet, az élet elkalandozhat a tér- és időbeli messzeségbe, miközben mechanikusan csupán egy adott helyen tartózkodik. Ily módon érthetővé válik, miért csak a képzelet segítségével lehet a jelenvalót is észlelni. Mert ami például két méterre történik a testünkötől, azt nyilvánvalóan csak a képzelet révén észlelhetjük ebben a távolságban. Az észlelőtevékenység nem lehetséges képzelet nélkül.

A modern érzékelésfilozófia (a modern pszichologizmus) nem ismeri a képzelet folyamatát, hanem az „érzet” külvilágba történő „kivetítéséről” beszél, amely során a kivetítés arra a helyre irányul, ahol az észlelt kép található. Ez a felfogás mintegy kilövi az érzetet egy pisztolyból az észlelt dolog helyére, és úgy hiszi, hogy ezzel az „elmélettel” megtalálta a magyarázatot a térészlelés mibenlétére. Igen ám, de az „érzet kivetítése” ugyanolyan keveset jelent, mint a „lokális jelzés” kifejezés. Az olyan műszavak, mint például az „asszociáció” terminusa, csak azért vannak, hogy elkendőzzék a képzelt mozgásnak azt a folyamatát, amelynek révén észlelhető lesz a jelenségek térben rendezett világa. A modern érzékelésfilozófia tehát nemcsak az emberi szellemmel szemben vétkezik, amikor a pszichikai tevékenységet beolvasztja a vitális folyamatba, hanem még nagyobb bünt követ el a vitális folyamattal szemben, amennyiben kiirtja annak legfontosabb komponensét, a képzelet folyamatát, és ezáltal ellehetetleníti az észlelőtevékenységek vitális alapjáról szóló természettudományos elmélet kialakulását. Aki azt hiszi, hogy bármiféle észlelés az érzetek alapján jöhet létre, azt is állíthatja, hogy a térbeli jelenségek egész világa egydimenziós. Amiképp nem lehet belekényszeríteni az érzéki jelenségvilágot egy geometriai vonalba, úgy az sem lehetséges, hogy az érzéki világot a pusztá érzetfunkció révén – az idegi élet két másik funkciója, az érzés és a fantázia funkciójának segítségével nélkül – észleljük.

A fantázia teljességre törekedő elméletében tehát a következő problémákat kell megvizsgálunk: a) A képzeleti folyamatok tudati aktusokhoz való

viszonyát, ami által megvilágítható a fantázia jelentősége az emberi szellem logikai, esztétikai és etikai tevékenységeinek szempontjából. *b)* A képzeleti folyamatoknak az érzékelési és érzelmi folyamatokhoz való viszonyát, valamint e három komponensnek az élet vegetatív alapjaihoz fűződő viszonyát. Vegetatív alapokon itt a szervezet sejtjeinek, szöveteinek és szerveinek önálló életét értem, amely közvetlenül sohasem tudatosulhat, és amelyről csak közvetetten, azon váltakozó érzések révén szerezhetünk tudomást, amelyek az éleletalapok kifürkészhetetlen mélyéről törnek elő a tudatunkig. *c)* A képzelet vagy a képzelt mozdulatok viszonyát a valós vagy mechanikus mozdulatokhoz, amelynek segítségével felgöngyölíthető lesz a modern természetfilozófia egyik legfontosabb problémája, azaz a vitalizmusnak a mechanikához való viszonya. Ezek közül itt az első és a harmadik problémával csak érintőlegesen tudunk foglalkozni, mert különben mindjárt ki kellene fejtenünk a szellem filozófiájának alapvonalait és egy természetfilozófiát is. E helyütt csak a képzeleti folyamatoknak az érzékelési és érzelmi folyamatokhoz való viszonya lesz érdekes számunkra, azaz a képzelet vitalista elméletének alapjait kíséreljük meg lefektetni.

Láthattuk, hogy az érzékelési folyamatok azok, amelyek a közvetlen képzeletet felkeltik, de azt is hangsúlyoznunk kell, hogy a képzelet ekképp elindított folyamata vissza is hat az érzékelésre. Ha például egy idegen test a P ponton megérinti a testünket, a tapintás révén létrejövő érzet felkelti bennünk a képzelt mozgás folyamatát, melynek révén rámutathatunk az érintés helyére, azaz a P pontra. Amennyiben viszont egy képzelt mozdulattal testünk egy pontjára célunk, ezen a ponton érzet keletkezik, amely persze csekély intenzitása miatt általában nem tudatosul. Ám tudvalevő, hogy ha valaki erősen figyel testünk egyik pontját, akkor valamilyen érzet keletkezik ezen a ponton – nem azért, mert az idegen szemből valamifajta izgató fluidum jut el a szemlélt pontra, hanem mert saját képzeletünk kezd el foglalkozni a fixírozott ponttal, ahol aztán a képzelt mozgás, mely testünk egy adott pontjára irányul, érzetet kelt. Egyik leghétköznapiabb tapasztalatunkról van szó, amikor azt mondjuk, hogy a képzeletben véghezvitt mozdulat képes a legkülönbözőbb érzeteket kelteni. Amikor például képzeletben kinyújtjuk a kezünket egy fémről készült kilincs felé, akkor a kézben nemcsak az érintés érzete jelenik meg, hanem olyan hidegérzet is, amelyet a fém valóságban történő megfogása vált ki. Mindazonáltal ezek az indukált érzetek igencsak alacsony intenzitásúak; ám ismerünk eseteket, amelyekben ez az intenzitás magasabb fokot is elérhet. Ha például képzeletben a szánkba veszünk egy citromszeletet (ami többnyire akkor történik meg, amikor valaki valóban ezt teszi a szemünk láttára), akkor ez a képzelt mozdulat a citromsav olyan eleven ízérzetét tudja kiváltani, hogy az indukált érzet intenzitása közel megegyező lesz a valós érzet erősségével. Egyszóval a direkt képzelet első fő törvénye a következő: ha a direkt képzeletet valamilyen E érzet felkelti, akkor e képzelet a lényegében vele azonos E_j érzetet váltja ki.

Ha egy érzet nem indítaná el a képzelet folyamatát, és a képzelet folyamatát nem kísérné a megfelelő érzet, akkor sohasem kerülne sor észlelő tevékenységre. Amennyiben észlelés megy végbe, a szervezetnek az ezáltal nyert érzékelési folyamatra reagálnia kell, és csak ez az érzetre adott reakció vezet el az észlelési aktushoz. Az érzetekre azonban virtuális mozdulatokkal reagálunk, amelyek a maguk részéről megint csak érzeteket indukálnak bennünk. Ebben a tényállásban az a legérdekesebb, hogy a képzelet nemcsak az érzékelést követő folyamat, hanem maga is érzeteket vált ki vagy – találóbbr szóval – érzeteket indukál. Általában úgy vélik, hogy az érzeteket csak a külvilág valamely ágense válthatja ki; ám nem hagyhatjuk figyelmen kívül, hogy a képzelt mozdulat maga is érzeteket létrehozó folyamat, és hogy az általa indukált érzet ugyanolyan valós érzet, mint az, amelyet egy külső ágens vált ki.

Amikor úgy fogalmazok, hogy egy érzetnek vissza kell térnie önmagába ahhoz, hogy egy észlelési aktushoz vezethessen, akkor semmiféle misztikus dologra nem gondolok, hanem csak arra, hogy az érzetnek valamilyen képzelt mozdulatot kell indukálnia, a képzelt mozdulatnak pedig azonos érzetet kell kiváltania ahhoz, hogy az észlelés létrejöhesse. Azt mondhatjuk tehát, hogy a szenzorikus idegfolyamat egy második idegfolyamatot, a virtuális mozgás idegfolyamatát indítja el és ezt vezeti vissza az elsőhöz, vagyis a teljes folyamat idegi pályái zárt láncot alkotnak.

Miután a fantázia és az érzékelés viszonyát – ha csak érintőlegesen is – megvilágítottuk, szemügyre kell vennünk a fantáziának az érzelmi étellel való szoros kapcsolatát, mert ezáltal új fény vetülhet az inverz képzeletre. Az érzékelőtevékenység és az érzelmi élet olyan erősen kapcsolódik egymáshoz, hogy igencsak nehéz dolog fogalmilag elválasztani őket, és föltárni a fantáziának az egyikhez vagy a másikkhoz fűződő viszonyát. Minden egyes érzet kísér valamilyen rá jellemző sajátos érzelmi hangoltság, és fordítva is, minden egyes érzést érzetáryalatok kísérek. Könnyű belátnunk, hogy ennek így kell történnie. Egy ágens, amilyen például a bőrre nyomást gyakorló súly, nemcsak az érzékelés folyamatát indítja el, hanem irritálni kezdi a nyomás alatt álló sejtek és szövetek önálló életét is, amivel olyan változásokat idéz elő ellátási viszonyaikban, vagyis a vérkeringésben, hogy a vegetatív élet ezen változásai a többé-kevésbé intenzív érzelmi folyamatok révén szükségszerűen eljutnak tudatunkig. Másfelől viszont olyan kifejezéseket szoktunk használni a fájdalom érzéseire, amelyek az érzetek szókincséből származnak – ennek megfelelően szűrő, lüktető, tompa vagy égető fájdalomról beszélünk, ami azt jelzi, hogy érzelmi folyamatainkban megjelennek az érzetek is. Annak ellenére, hogy az érzetek és az érzések egészen összeolvadhatnak, fogalmi különválasztásuk elvi jelentőséggel bír, hiszen az érzésekben végeredményben csak a saját életfolyamat változásai jelentkezik, míg az érzet mindig is az élettelen, fizikai-kémiai folyamatokra utal. Érzés és érzet között tehát olyan analóg és poláris különbség áll fenn, mint az élő és az élettelen között. Csak az élettelen érzékeljük, és csak az életet érezzük. De mivel a

vitális folyamatot az organizmuson belül fizikai-kémiai folyamatok kísérik, az érzést is érzeti árnyalatoknak kell kísérmük csakúgy, ahogy az érzeteket érzelmi árnyalatok kísérik. Az érzet és az érzés közötti poláris különbség az egész idegrendszer felépítésében megmutatkozik, hiszen egy bizonyos értelemben az idegrendszert felfoghatjuk úgy is, mint egy kettős rendszert, amelyben az érzékelési folyamatok nyilvánvalóan és elsősorban az agyhoz és a gerincvelőhöz, míg az érzelmi folyamatok a szimpatikus idegrendszerhez kapcsolódnak. Amikor tehát azt mondjuk, hogy az érzetek érzések árnyalataival, az érzések pedig érzeti árnyalatokkal vegyülnek össze, akkor ez fiziológiai értelemben azt jelenti, hogy bizonyos szenzorikus idegpályák irritációja egyes szimpatikus idegpályák izgalmi állapotát eredményezi, míg fordítva, ha irritáció indul ki egy szimpatikus fibrillából, úgy a szenzorikus fibrillák is mozogni kezdenek. Vagyis röviden egymáshoz rendelt szenzorikus és szimpatikus idegpályákról beszélhetünk. Ebben áll az érzékelés és az érzelmi élet kölcsönös egymáshoz rendeltségének törvénye, amelyről persze a szenzualista pszichológia egy szóval sem beszél.

Miután áttekintettük érzékelésünk és érzelmi életünk összefüggéseit, amelyeket természetesen még mindig sűrű fátyol takar, felvázolhatjuk a fantázia második fő törvényét, amely a képzelet megtörésére vagy elterelésére vonatkozik. Ha valamilyen ágens érzetet vált ki bennünk, úgy a szimpatikus idegrendszerben valamilyen érzelmi árnyalat is keletkezik a fenti törvényszerűség értelmében. Ám könnyen megeshet, hogy a normál hozzárendelt érzelmi árnyalat mellett még más, vele rokon, diffúz érzelmi árnyalatok is föllépnek. Ez azt eredményezi, hogy a képzelet érzet által keltett folyamata eltérítődik. Csak addig tud visszatérni a képzelet az adott érzethez, amíg egy érzet a pontosan hozzá kapcsolódó érzelmi árnyalatot váltja ki, és csak így – a fentebb körülírt értelemben – tükrözheti vissza az érzetet és időzhet el nála. De abban a pillanatban, amikor az adott érzethez tartozó érzelmi árnyalathoz egy másik társul, a képzeletet ez ragadja magával és így elterelődik. A pillanatnyi érzettől eltérített fantáziát nevezzük inverz fantáziának. Ennek köszönhetjük, hogy életfolyamunk és vele összefüggésben tudatunk képes elidőzni egy jelen nem lévő dolognál is. Az érzeti folyamat erősödése vagy gyengülése elég ahhoz, hogy többé vagy kevésbé kellemes érzést keltsen, vagy hogy valamilyen kedélyhullámozást idézzen elő. Ily módon az érzelmi árnyalat megváltozása is magával ragadhatja a képzeletet, és elterelheti az adott benyomásról. Az eltérített képzelet pedig maga is érzetet indukál, mégpedig valamely jelen nem lévőnek az érzetét. Ám mindez hogyan lehetséges? Egészen egyszerűen úgy, hogy az érzetek és az érzések között fennáll az együttes elrendezés törvénye, ahogy ezt fentebb kifejtettük: arról a törvényről van szó, mely szerint a szenzorikus és a szimpatikus idegpályák kölcsönösen egymáshoz vannak rendelve. Tételezzük fel, hogy az A szenzorikus pályán zajló érzékelési folyamat nemcsak az ennek megfelelő a szimpatikus pályán vált ki valamilyen érzelmi folyamatot, hanem a szomszédos b pályán is. Mindez eltéríti a képzeletet, mégpedig annak a B érzetnek az irányába, amely a

b érzelmi árnyalathoz rendelődött hozzá. Ha tehát arról van szó, hogy az érzetek a nekik megfelelő érzésekkel kölcsönösen összekapcsolódnak, akkor egy új érzés az ennek megfelelő érzethez vezet el a képzeletünket, vagyis a képzelet egy még jelen nem lévő dolog érzetét indukálja. A fantázia második törvénye tehát a következőképp szól: képzeletünket az érzeteinket kísérő érzelmi árnyalatok megváltozása tereli el maguktól ezektől az érzetekről, mégpedig olyan érzeteket indukálva, amelyek a megváltozott érzelmi árnyalatokhoz vannak hozzárendelve. Metaforikusan ezt a törvényt a fantázia törési törvényének nevezhetjük.

Aligha akad szebb példa erre a törvényre, mint az ember álomélete, amely csak azért burkolódik igen mély sötétségbe, mert a pozitív kutatás még sohasem tette meg vizsgálati tárgyának az emberi fantázia természetét. Tudjuk, hogy alvás közben az érzékelés annál gyengébb, minél mélyebben alszunk. Az agy- és a gerincvelő – animalisztikus életünk legfőbb parancsolói – mintegy trónfosztottakká válnak, míg a vegetatív élet és szabályozója, a szimpatikus idegrendszer veszi át a hatalmat életfolyamataink teljes területe fölött. Az alvás tulajdonképpen nem más, mint vegetatív életünk szükségszerű, időszakos visszavágása az animalisztikus életfolyamat éber állapotban történő túlkapásaival szemben. A szervezet szolgálatában álló éber életmunka folyamatosan befolyásolja a szervezetet alkotó miriádnyi sejt önálló életét. Hogy ez mennyire így van, abból is kiderül, hogy az éber életmunkában ügyes váltások révén védjük magunkat az elfáradástól, és így bizonyos fokig meg tudjuk őrizni teljesítőképességünket. Szervezetünk e gazdálkodása azonban csak addig érvényesülhet, amíg el nem kezdődik az alvás reakciószakasza. Ezután a szimpatikus idegrendszer uralma alatt következik be a regenerálódás. Ha azonban az éber szakasz folyamán a szimpatikus idegrendszert intenzívebb kedélyhullámzások érik, vagy ha alvás közben erős vegetatív folyamatok, például emésztési folyamatok zajlanak, akkor a szimpatikus idegrendszer izgatottsága olyan mértékben tart tovább, hogy ez a képzeleti folyamatokra is kihat. Ezzel kezdődik el az álombeli élet.

Az álom a tisztán inverz fantáziafolyamat tipikus esete, vagyis az érzés által gerjesztett képzeleti folyamat példája. Ha a direkt képzelet az érzeti életben gyökerezik, akkor az inverz fantázia az érzelmi élet terméke. Éber állapotban azért nem veheti át az inverz fantázia a hatalmat teljes mértékben, mert korlátozza őt az érzetek élénk élete. Az éber állapotot a direkt és az inverz fantáziafolyamatok közti ingázásként kell felfognunk. Ezen ingázás mikéntjében, de különösen a kilengések nagyságában rejlik a tehetség és a zsenialitás fokmérője. Minél erősebben kapcsolódik a direkt képzelet a jelenvalóhoz, és minél inkább feloldódik benne, valamint minél nagyobb erővel szabadítja ki magát a jelenvaló rabságából és merül el az inverz fantáziában, vagyis minél hatalmasabb az élet hullámverése a jelenvaló és a jelen nem lévő partjai közt, annál inkább arra hivatott az ilyen életfolyam, hogy nagy tehetség hordozója legyen. Arról azonban nem szabad megfeledkeznünk, hogy ez a „hullámverés” egészen önkénytelen,

de a szellem tudatosan is uralhatja a közvetlen és az inverz képzelet közti váltokozást. S csak a tudatnak a direkt és az inverz képzelet feletti irányító hatalma az, ami a zsenialitást eredményezi.

Míg éber állapotban a direkt és az inverz képzelet időbeli fázisai egymást váltogatják felettebb változókéony ritmusban, addig az álom esetében nem beszélhetünk ilyen váltakozásról, mert az érzeti élet szinte teljesen megszűnik, és a képzeleti folyamatot csak a szimpatikus idegrendszer stimulálja. A képzelt és a valós mozdulatok között csak akkor tudunk különbséget tenni, ha a tudat választhat a direkt és az inverz képzelet között. Az álmodó ember viszont éppen ebben szenved hiányt, aminek az a következménye, hogy a képzelt dolgokat valósnak véli. Az álom pszichológiája ily módon már érthetővé válik.

Az álom által keltett képek jellemzője, hogy rendkívül elevenek; az éber, inverz fantázia képei ellenben gyakran elég sápatagok és bizonytalanok. Éber állapotban ugyanis az inverz fantázia arra kényszerül, hogy erős ellenfelével, a direkt fantáziával szemben létjogosultságot szerezzen magának, ami azonban csak intermittálóan (megszakításokkal) és néhány pillanatra történhet meg, mert a valós környezet azonnal újra magához láncolja a képzeleti folyamatokat; alvás közben azonban a direkt képzelet vereséget szenved, tehát az inverz képzeleti folyamat akadálytalanul indukálhatja a legtarkább érzeteket. Ám alapjában véve nincsen lényegi különbség az éber inverz fantázia és az álom képei között; ezért az előbbieket teljes joggal nevezhetjük éber álomképeknek is. Egy álomkép létrejöttében két folyamat játszik közre: egyfelől az élénk érzelmi árnyalatok keltik fel a képzelt mozdulatokat, másfelől pedig a képzelt mozdulatok indukálják az érzelmi árnyalatokhoz hozzárendelt érzeteket. Az éber inverz fantázia képeire pedig teljes mértékben ráillik mindkét ismertetőjegy, vagyis eltekintve az intenzitás véletlenszerű eltéréseitől, nem lehet különbséget tenni a kettő között.

A félreértések elkerülése végett közelebből is meg kell vizsgálnunk az „indukált érzet” fogalmát. Amikor képzeletben kinyújtjuk a kezünket valami felé, ez a képzelt mozdulat olyan érzetet indukál, mintha vágyunk adott tárgyát valóban megérintettük volna. Éber állapotban azonban az indukált érzet olyan gyenge, hogy általában észre sem vesszük. Amikor azonban az álmodó személy az álombeli képzeletben kinyújtja a kezét a vágy tárgya felé, akkor ez a képzelt mozdulat a tárgy megérintésének olyan intenzív érzetét kelti, amely felér az éber állapotban tapasztalható, közvetlen érzet intenzitásával. Az indukált érzetek önmagukban pontosan olyan természetű folyamatok, mint amilyenek azok, amelyek a szervezetünkre történő külső, mechanikus behatások révén jönnek létre. Tehát semmi csodálkoznivaló sincs azon, hogy a képzelet vitális folyamata maga is indukálhat érzékelési folyamatot.

Az indukált érzetek ugyanolyan valós, az idegi folyamatokon alapuló történések, mint a külső behatásra kiváltott érzetek. Az újkori érzékelésfilozófia azonban összekeveri a képzeleti folyamatot az indukált érzettel, és ily módon megsemmisíti a képzelet fogalmát. Nem az indukált érzet, hanem a virtuális

mozgás alkotja a vitális fantáziafolyamatok lényegét. A vörös szín álomban létrejövő érzetének ugyanaz a vitális folyamat felel meg, mint a vörös szín éber állapotban létrejövő érzetének, csak létrejöttük módja más és más. Ugyanez érvényes a vörös szín érzetére, amely egy éber fantáziaképben lép fel; ebben az esetben az érzet többnyire kisebb intenzitású, ami azonban semmit sem változtat az érzet lényegén.

Különösen az angol érzékeléelmélet hajlik arra, hogy az indukált érzeteket „reprodukált” vagy „újra felélesztett érzetekként” jelölje – és ezekkel a kifejezésekkel azt a naiv elképzelést köti össze, mely szerint a már egyszer kialakult érzet nem tűnik el teljesen, hanem „nyomot” hagy a lélekben vagy az idegrendszer idegdúcsejtjében. Ezt a „nyomot” látens vagy szunnyadó érzetként értelmezik, amelyet adott alkalommal felébreszthet egy „asszociáció” e szunnyadó állapotból, és amely így eredeti lényegének másolata lesz.

Hume vélekedésével ellentétben az indukált vagy fantáziaérzetek azonban nem maradványai vagy másolatai valaha volt impresszióknak. Minden egyes indukált érzet olyan érzet, amelynek a legcsekélyebb része sem lehet azonos egy másik, régebbi, külső behatás által kiváltott érzeti folyamattal. Nem a valaha volt, eleven érzetek konzerválásán alapszik az, hogy olyan érzetek indukálódhatnak, amelyeknek segítségével tudatunk felidézhet egyes elmúlt élményeket, hanem azon a fontos törvényszerűségen, amelyet érzékelőtevékenységünk és érzelmi életünk együttes elrendezésének neveztem, és amelyet fiziológiai szempontból a szimpatikus és a vegetatív idegrendszer együttes működéseként kell leírunk. A közvetítő szerepet ennek során mindig is a képzelet, pontosabban a képzelt mozgás játssza, amely teljes egészében a közvetítő vagy összekapcsoló vitális funkciót jelenti, és mindig akkor jut szerephez, amikor egy még össze nem kapcsolt dolgot összekapcsoltan kell tudatunkba eljuttatni. Mindezek ellenére gyakran megtörténik, hogy homályos érzések kerítenek minket a hatalmukba anélkül, hogy az ezeknek megfelelő érzetek kialakulhatnának, vagy hogy tudatunk megragad egy-egy zavaros sejtelemnél anélkül, hogy ezek szemléletté vagy tudássá fejlődhetnének. Minél több tapasztalatot szerzünk, és minél többet gondolkozunk ezeken, annál jobban elrendeződhetnek az érzeteink és az érzéseink, és annál könnyebben indukálhat az érzés – a képzelet segítségével – olyan érzetet, mely a szemlélet és a megismerés felé segít bennünket. Azért lehetünk hálásak a gondolkodóknak és a költőknek, mert segítenek nekünk abban, hogy elrendezzük belső életünket, hiszen *megvilágosítanak* bennünket.

Semmi esetre sem következik az érzékelőtevékenység és az érzelmi élet együttes elrendezéséből, hogy az inverz képzelet indukált érzetei valamilyen maradványai lennének a direkt képzelet külső behatás által kiváltott érzeteinek: csak annyi következik mindebből, hogy az észlelés élményei, az érzetek és az érzések együttesen rendeződnek el, és ebből – fordítva – az inverz fantázia is hasznot húzhat. E tételek révén megteremthetjük az emberi emlékezőtevékenység új, racionális elméletének alapjait.

Részletesen megvizsgálhatnánk még, miképp viszonyul a képzelet az érzékszervi érzékeléshez, a tapintó, a látó és a halló érzetekhez, és miképp létesít kapcsolatot ezek között: ám bármennyire elvi fontosságúak is ezek a kérdések, el kell tekintenem attól, hogy ezen rövid tanulmány keretei között kitérjek rájuk. Itt ugyanis csak az a célom, hogy nagy vonalakban felvázoljam annak a jelenségnek a mérhetetlen jelentőségét, amelyet virtuális mozgásnak neveztem. Ezért még hangsúlyoznom kell, hogy a képzelt mozgás olyan vitális folyamat, amely valós idegfolyamatként jelenik meg.

A képzelet vitális folyamata fiziológiai szempontból nem más, mint két antagonisztikus reflexmozgás harca, amelyek kölcsönösen gátolják egymást, és így nem kerülhet sor jól látható, feltűnő mozgás létrejöttére. Minden ránk ható benyomásnak reflexmozgásokban kellene tehermentesülnie, ha esetünkben, mint minden magasabban fejlett szervezet esetében, nem lenne arra lehetőség, hogy az egyes reflexmozgásokat korlátozzák az ezeket igen gyorsan követő ellenreflexek. Ha ez megtörténik, az az érzésünk támad, hogy képzeletben önkénytelenül mozgást vittünk véghez. A képzelt mozgás tehát vitális ekvivalense két, nagyon rövid időn belül egymásra következő, és ezért egymást megszüntető, valós reflexmozgásnak. Ám miután az első és a második reflex között – jóllehet igen rövid, de mérhető – időintervallum van, az első nem szűnhet meg teljes mértékben, és ez azt eredményezi, hogy minden egyes képzelt mozdulat kénytelen alig észrevehető, valós mozdulatokban tehermentesíteni önmagát. Ezt annak idején már *Carpenter*⁷ is gyanította, aki az ideomotorikus mozgások elméletével közel került az itt vázolt gondolatokhoz, ám nem juthatott világos eredményekre, mert a szenzualista pszichológia rabja maradt.

Ha a vitális folyamatokat a virtuális mozdulatok nélkül képzeljük el, akkor minden érzékelési funkció a darabjaira hullik, és megszűnik az érzékelőtevékenység és az érzelmi élet összerendezettsége, vagyis elvesznek a kapcsolódások az észlelésünk és az emlékezetünk alapját képező folyamatok között, és végül az emberi tudati tevékenység egész büszke építménye egyszer csak összeomlik. Nos, a modern pszichológia ismeri ugyan a specifikus képzeleti folyamatok fogalmát, de a virtuális mozdulatokét nem, s ezért a fantáziát tiszta érzetekben oldja föl, azaz szétzilálja szellemi tevékenységeink vitális alapját. Ráadásul fölcseréli a vitálisat és a szellemit, és így útjába áll a szellem igazi tudományának. Amit még egészségesnek lehet benne tekinteni, azt is a fiziológiából kölcsönzi. A többi pedig skolasztika, mint az asszociációelmélet, vagy éppen a legnaivabb mitológia, mint a nyomelmélet. A modern pszichológiának olyan reformra van szüksége, amely alapjaitól kezdve egészen a düledező faláig a legkisebb épületrészeket is áthatja. Ez a reform elvezet egyfelől a tudat valódi tudományáig, másfelől pedig a vitális érzékelési, érzelmi és képzeleti

⁷Palágyi itt minden bizonnyal William Benjamin *Carpenter*re (1813–1885), a *Principles of Mental Physiology* szerzőjére gondol. (A szerkesztő megjegyzése – Sz. L.)

folyamatok és az ezek feltételül szolgáló idegfolyamatok valóban természettudományos tanáig. Kutatók nemzedékeinek kell ebben a nagy munkában részt vennie. Szerencsére a biológiai kutatások soha nem látott fellendülésének lehetünk szemtanúi, amelyet olyan szellemiség hat át, amely kifejezetten kedvező egy újfajta pszichológia és ismeretelmélet kialakulásához. A természettudósok azok, akik napjainkban a filozófia felé orientálódnak, és a szakkutatások vezető köreiből az a meggyőződés látszik meghonosodni, hogy a természet megismerésének legmagasabb rendű virága az önmegismerés. Igen – ilyenkor valóban megéri a fáradságot, hogy a filozófiával foglalkozunk!

Fordította: Teller Katalin

A szimbolikus fantáziáról

(*Naturphilosophische Vorlesungen über die Grundprobleme des Bewusstseins und des Lebens.*)

Charlottenburg: Otto Gühntner, 1907/1908, 212–216. o.*

A) Az állatok és az ember közötti rokonság és különbség

Bár bizonyos mértékig vitálisan képesek vagyunk uralni vérkeringésünket, amennyiben légzésünket megállíthatjuk, és átmenetileg akaratlagosan szabályozhatjuk (pontosabban: szabálytalan működésre készíthetjük), ez a gyenge és közvetett befolyás, amelyet ily módon gyakorolunk rá, nem állítható egyáltalában párhuzamba azzal a jelentős kontrollal, amellyel fantáziaéletünk fölött bírunk. Ugyanis a hangosan kimondott mondatainkat vagy a nem hallható „belső beszéd”-et kísérő szellemi tevékenységünk révén, illetve azon halovány fantazmáinknak segítségével, melyek hangos vagy halk belső beszédünkhöz kapcsolódnak, képesek vagyunk hol elsődlegesen környezetünk felé fordulni, hol elfordulni tőle, és magunkban elmerülni.

[...]

Azokat a fantazmákat, melyek a valóság észlelésére szolgálnak, *direkt* fantazmáknak nevezem. Azokat viszont, amelyek akaratunktól függetlenül fölmerülve figyelmünket környezetünktől akaratlanul elfordítják, *inverzeknek*. Végül azokat a halovány és csökevényes fantazmákat, amelyek külső és belső beszédünket kísérik, *sematikus* vagy *szimbolikus* fantazmákként jelölhetjük meg. Ezen utóbbiak igen jelentős szerepet játszanak gondolkodásunkban, mivel segítségük nélkül lehetetlen volna környezetünktől szándékosan elfordulni és gondolatainkban elmerülni, majd a környezethez újra szándékosan visszatérni, és elgondolkodni azon, ami előttünk történik és amivel mi magunk a gyakorlatban foglalatostkodunk.

Vitális tekintetben az állatokkal szembeni fölényünk ezeken az éppen most sematikusként vagy szimbolikusként leírt, külső és belső beszédünket kísérő halovány és csökevényes fantazmákon nyugszik. Ugyanis fantáziaéletünk alapzata megegyezik a magasabb rendű állatokéval. Náluk is megtalálható a fantáziának az a két körfolyamata, amelyet direktnek és inverznek nevezünk. Ugyan-

* *Naturphilosophische Vorlesungen über die Grundprobleme des Bewusstseins und des Lebens.* Lipse: Johann Ambrosius Barth Kiadó, 1924, 213–217. o.

úgy rendelkeznek a külvilág szemléletével, mint mi, és az akaratlanul fölmerülő képzelmek segítségével ők is képesek visszaemlékezni valamire. A különbség a magasabb rendű állatok és az ember között csupán abban áll, hogy az emberek a szimbolikus fantazmák segítségével akaratlagosan is képesek elfordulni az őket körbevevő valóságtól, hogy azután mint mintegy rejtekhelyről, újra a valóság felé forduljanak. A Föld többi állatánál hiányzik ez a rejtekhely. Fantáziájuk a jelenvalóhoz köti őket. Igaz, erős inverz fantáziaérettel rendelkeznek, mely az emberivel nyugodtan összemérhető, ám ez az inverz fantázia csak nem kívánt módon, akaratlanul áll rendelkezésükre, nem nyújt számukra rejtekhelyet, ahová szándékosan visszavonulva olyan gondolatmenetre volnának képesek, melynek semmi köze sincs a valóságos környezethez.

És éppen ez az, ami kiindulópontot nyújt az állat és az ember közötti összehasonlító lélektan számára. Elsőként az emberi és az állati intellektus vitális alapjait kell vizsgálni, és ennek során fantáziaéletük különbségeit kell pontosan megállapítani. Az olyan ma elcsépelet frázisok, mint hogy az állati és az emberi értelem között csak fokozati különbség van, teljességgel értéktelenek, mivel a kérdés éppen az, hogy mit értünk „fokozat”-on. De az olyan figyelemzetetések sem visznek semmivel sem közelebb az állati és az emberi értelem közötti különbség megértéséhez, mint hogy nem szabad szellemileg túlértékelnünk magunkat, és az állatokat sem szabad leértékelnünk. Azok esetében, akik e problémát komolyan vizsgálják, föl kell tételezni azt az elkerülhetetlen igazság iránti elkötelezettséget, amely általában minden tudományos probléma szakszerű vizsgálatához megkövetelendő. Mivel szellemi tevékenységünk alapját mindenhol a vitális fantáziafolyamatok képezik, az állati értelem vizsgálatának ezeknek pontos kutatásán kell alapulnia.

Fordította: Székely László

B) Kizárólag az ember sajátja; lehetővé teszi a diszkurzív gondolkodást és a műalkotás létrejöttét

A fantáziafunkciók három fajtája közül a szimbolikus vagy magasabb fantáziát, amely kizárólag az ember sajátja, és amely vitális alapját képezi úgy az ember logikus-megismerő, mint etikus-gyakorlati és esztétikus-művészi beállítódásának, csak az ember szellemi tevékenységének vizsgálatánál tárgyalhatjuk pontosabban. Itt minket csupán a tisztán állati fantáziafunkció érdekel, amely a direkt és inverz fantázia két körfolyamatából áll. [216] Az előbbi leglényegesebb alapvonásait már tárgyaltuk, így már csak az inverz fantáziafolyamatra vonatkozóan kell néhány kiegészítő megjegyzést tennünk.

Az inverz fantazma figyelmünket a direkt fantazmákról eltereli, és ezáltal árulja el a direkttel ellentétes természetét. Az inverz fantazma lényege szerint nem más, mint álomfantazma. Tehát az az állapot, amit ébrenlétnek mondunk egyáltalán nem olyan abszolút, vagy tisztán éber állapot, amilyennek nemcsak az egyoldalúan gyakorlati átlagemberek, hanem a filozófusok is – úgy tűnik – tartják. Szükséges és – mégpedig vitális-fiziológiai értelemben – egyfajta hirtetés a két állapot között, amelyek közül csak az egyik reprezentálja a tulajdonképpeni ébrenlétet. Abszolút lehetetlenség tartósan és szünet nélkül teljesen az érzetészlelés direkt fantazmáihoz igazodni, mivel az észlelet által egészen akaratlanul és az akaratlan szemben is az ember a múltra emlékszik, és ezáltal intermittáló módon, pillanatokra az inverz fantazmák áramába kerül, hogy aztán természetesen újra direkt fantazmák, érzetek bilincseljék le. Mivel azonban a filozófusok az inverz fantáziaéletet többnyire némileg mostohán kezelik, míg a halovány, szimbolikus fantazmák szerfelett túltengenek náluk, érthető, hogy ezeket a csökevényes, sematikus rajzolatokat felcserélik a múlt élményeinek álomszerűen eleven emlékezetképeivel, ahogy a költők és művészek számára ez nagyon ismerős. Hume valóban a fogalmi gondolkodásunkat kísérő csökevényes szimbolikus fantáziát tartotta az egyedülnek, és azonfelül összecserélte az ember szellemi gondolkodó tevékenységével. Sőt, még egy olyan lírai és művészi tehetséges filozófus, mint Schopenhauer sem tesz különbséget a múlt nagy érzelmi megrázkódtatásokhoz kötődő, akaratlanul felmerülő képei, valamint azok az alig észrevehető sematikus fantazmák között, amelyek a közömbös gondolkodást kísérik vagy ez utóbbi által művileg megjeleníteni kényszerülnek. (...)

[217] Egészen másféle fantázia az, amit egy érzelmi mozgás kelt, mint az, ami ilyen tűnékeny serege a diszkurzív gondolkodást lehetővé tévő szimbolikus, illetve sematikus fantazmáknak. Minden poéta és művész jól tudja ezt, és ennél fogva időnként hajlamos a szimbolikus fantáziát nagyon is alábecsülni, holott a szimbolikus fantáziának az inverz fantáziát is járszalagon kell vezetnie ahhoz, hogy egy műalkotás létrejöhessen. Mindenesetre a filozófusnak, aki az inverz fantázia problémájával foglalkozik, az elhivatott költőktől és művészekről kell tanulnia. Az igazi esztétától szintén megköveteljük, hogy éles különbséget tudjon tenni a szimbolikus művészi képzelet és a között az álomszerűen hatalmas képzelet között, amelyek együttesen a műalkotás létrehozását teszik lehetővé. Egyébként ez az ismeretelméletészekről is elvárható lenne, mert egész megismerőtevékenységünk meg nem értett marad, ha annak vitális alapját, a fantáziát, nem pontosan kutatjuk ki.

Fordította: Bogdanov Edit

Tér és idő

(Raum und Zeit)

Ausgewählte Werke von Prof. Dr. Melchior Palágyi. Band II. Wahrnehmungslehre.

Mit einer Einführung von Dr. Ludwig Klages.¹

Leipzig: Verlag von Johann Ambrosius Barth, 1925, 106–123. o.

A fordító megjegyzései:

- i) A jelen tanulmány két kulcsfogalma a „*Tastschauen*” és a „*Gesichtschauen*”, melyek szó szerinti fordítása a ma uralkodó nyelvhasználatban a „*tapintás általi nézés*” és a „*látóképesség általi nézés*” volna. Ugyanakkor (bár a tanulmány első felében e megoldás is működne) a második rész fogalomtársításai miatt a „*Schauen*” szót annak korábban gyakrabban használt, és az osztrák nyelvjárásban ma is elterjedt alternatív jelentését követve „*látás*”-nak fordítottuk. [Vö.: „*Selig sind die reinen Herzens; denn sie werden Gott schauen.*” (Máté evangéliuma 5:8 Luther fordításában.)] Mivel az ennek nyomán adódó „*látóképesség általi látás*” kifejezés itt félrevezető volna, hiszen éppen arról van szó, hogy a tapintás is „*lát*”, azaz az is egyfajta – mégpedig a szem képességénél alapvetőbb – látóképességet hordoz, fordításként a „*szem általi látás*” kifejezést választottuk. (Tartalmilag tekintve a rövidebb „*tapintó látás*” versus „*szemlátás*” megoldás is működik, de stilisztikai okokból nem ezek mellett döntöttünk.)
- ii) A tanulmány végén önálló szóként megjelenő „*Schauung*”-ot Palágyi mind a „*Schauen*”-tól, mind az „*Anschauung*”-tól különböző terminusként vezeti be: azt mint belső, „*lelki*” élményt határozza meg, és a virtuális mozgással tekinti azonosnak. Maga a „*Schauung*” szó egyik tradicio-

¹Nincs információnk arról, hogy Palágyi e tanulmánya, mely egyik legkiérleltebb és egyben – a „*vak látás*” elemzésének, illetve a *tapintás* és a *szem általi látás* benne bevezetett fogalmának köszönhetően – egyik legjelentősebb írása, élete során bárhol is megjelent volna. Így keletkezése tekintetében bizonytalanságban vagyunk: csak annyit állapíthatunk meg tartalma és Klages erre vonatkozó utalása alapján („*Einführendes Vorwort*”. In Melchior Palágyi: *Wahrnehmungslehre* XIX–XX. o.), hogy valamikor *A fantázia elmélete* után íródhatott. (*A fordító megjegyzése.*)

nális jelentése az időbeni „előrelátás”, illetve a „jövőbelátás”, s teológiai tartalmára gondolva a „látomás” szó is szóba jöhetne fordításaként. S e megoldások működnenek is, hiszen a virtuális mozgás Palágyinál a valós mozgásokat anticipálja, illetve e szót a filozófus egy olyan lelki élményre, egy olyan lelki „látomás”-ra vonatkoztatja, mely még nem jutott el a tudatba, de már a tudomásra jutás küszöbén áll. Elméletében ugyanis nem az érzet, de nem is az érzethez kapcsolódó érzés, hanem az ezek által generált „látomás” (beleértve ebbe a tapintóérzék általi „látomás”-t is) az, mellyel lezárul a pre-észlelési vitális folyamat, és amely végül a tudat számára közvetíti az érzetet – illetve amelyet a tudat közvetlenül észlel. (Lásd pl. a *Természetfilozófiai előadások* 14. – a második kiadás 15. – fejezetének elejét, vagy a fantázia-tanulmány megfelelő bekezdéseit, továbbá Bogdanov Edit tanulmányát e kötetben.) A filozófus a Székely Bertalan festészetével és a Petőfi költészetével foglalkozó írásaiban ugyanakkor következetesen a „látomány” kifejezést használja hasonló tartalommal, illetve pontosabban a „látomás” szóhoz képest a „látvány”-hoz némileg közelebbi értelemben. Ezért a „Schauung” fordításaként végül Palágyinak ezt a magyar nyelvű tanulmányaiban használt speciális terminusát választottuk.

- iii) Fontos hangsúlyoznunk, hogy a „látás” e tanulmányban szereplő terminusa nem azonos a látás szokásos metaforikus értelmével („látom” = „értem”, „fölfogom”), mivel ez az utóbbi egyértelműen intellektuális tartalmú. Palágyi viszont itt a „látás”-on egy olyan folyamatot ért, amely megelőzi a tudat működését, illetve magának a látás tárgyának észlelését, és csak később, az észlelés folyamatában jut a tudat tudomására.

1. A térre és az időre vonatkozó első kérdésünk a következőképpen hangzik: mily élmények alapján szerzünk tudomást róluk? A szokásos nézet szerint egyáltalában nincsenek ilyen élmények, mivel amit megélünk, azt valamiképpen érzékelünk vagy éreznünk kell. A tér és az idő viszont nem olyan, ami érzékelhető vagy érezhető volna, habár valamily ismeretlen módon kétségen kívül észlelhetővé válnak számunkra. Éppen ez volna a tér és az idő nagy talánya: nem tudjuk, miképpen szerzünk tudomást róluk. – Mások, akik azt hiszik magukról, hogy mélyebbre látnak, Kanttal együtt fölteszik, hogy a tér és az idő élménye nem csupán nem létezik, hanem egyben a legfölsőlegesebb a világon, mivel a tér és az idő székhelye eredendően elménkben található, tehát nem pusztán élmények révén ismerhetjük meg őket, hanem sokkal inkább elménk az, amely a kívülről jövő, formátlan érzetanyagának tér- és időbeli formát kölcsönöz. Röviden: mi magunk vagyunk azok, akik a világszínpadot – a teret és az időt – belülről kivetítve megalkotjuk.

E fölfogást sokan csodálták, ám úgy tűnik számunkra, hogy az a teret és az időt – nem annyira az isteni, mint inkább – az emberi szellemben lakozó cso-

daként állítja elénk, amely mindenhol észlelhető, de sehol sem adódik élményként. Mi ezzel szemben nyíltan képviseljük azt a nézetet, miszerint *csupán az észlelhető, ami valamiképpen megélhető*. Ezt a tételt az észlelet tana – és ezzel valamennyi természettudomány – alapvének tartjuk. Az, hogy a térnek és az időnek kivételt kellene képeznie ez alól, és hogy azokat, annak ellenére, hogy mindenhol észlelhetőek, semmiféle élmény nem közvetíti, csupán önámításnak tűnik számunkra, amelybe az ember könnyen beleesik, ha élményeiről nem ad megfelelően számot magának. Az észlelet tanának minden erőfeszítést meg kell tennie annak érdekében, hogy rámutasson azokra a tényleges élményekre, amelyek által tudomást szerezhetünk a térről és az időről. Mert csak akkor juthatunk el észlelőtevékenységünk – és ezzel valamennyi természeti történet – mélyebb megértéséhez, ha ezen élményeket föltárjuk.

Az élményeknek van egy olyan fajtája, amely nem érzet- vagy érzésjellegű, és ezért könnyen áttekinthetünk rajta. Az ilyen élmények közé tartozik például, ha mozgást kezdeményezünk, ám az kivitelezetlenül marad. Ilyenkor egy sajátos, pusztán belső lendületben ragadunk meg, mintha az egész testet vagy annak egy részét, pl. a lábat, a kezét, az ujjat bizonyos értelemben mozgathatnánk, miközben ennek ellenére a test vagy a testrész nem jön mozgásba. Ennek a már a kezdeményezésekor eltorlaszolt vagy megszüntetett, csupán a belső lendületben jelen lévő mozgásnak paradox, de jól ismert élményét *virtuális mozgásnak* nevezem. E virtuális mozgás könnyen szembetűnővé válik, ha geometriai figurákkal tudományos, illetve alakzatokkal művészi indítatásból foglalkozunk. Ilyenkor azt vesszük észre magunkon, hogy kezünkkel a kérdéses formák vonalait vagy fölületeit végigsimítjuk, anélkül persze, hogy ez a mozgás maga ténylegesen megvalósulna. Ez pedig nem más, mint a térbeli alakzatok teljesen akaratlan, *virtuális* utánzása, lerajzolása, modellálása.

Sokkal gyakrabban észlelnénk magunkban ilyen virtuális mozgásokat, ha nem állnánk a szem általi látás révén adódó élményeink erős befolyása alatt, amelyeket a gyakorlati érdekek vezetnek, s amelyek természetükből adódóan a virtuális mozgásokat látszólag eltüntetik. Ezért célszerű, hogy az alakzatok észlelését elsőként ne ép szemű személyeknél, hanem vakoknál vagy egyenesen vakon születetteknél tanulmányozzuk. Azt kérdezzük: miképpen észleli a vak az alakzatokat? És ezzel összefüggésben: miképpen jut el az alakzatok tisztán fantáziabeli szemléletéhez, azaz miképpen képzei el azokat magának? A válasz iránt aligha támasztható kétely: az alakzatokat kizárólagosan csak valódi, azaz *aktuális tapintó mozgásokkal* észlelheti. Ha pedig azokat csupán belül szemléli, azaz csak elképzei, akkor ezt éppenséggel csupán *virtuális mozgások* segítségével képes megvalósítani. A tábla négyszögletű alakját tehát annyiban veszi észre, amennyiben valóságos tapintó mozgásokat végez szélei mentén, és annyiban képzei el egy négyszöget, amennyiben virtuális mozgások révén belül létrehozza azt. A térbeli alakzatok szemlélete mintegy tapintó kezében lakozik, amelyre nem csupán a valóságos tapintó mozgásokat, hanem, ami itt a fő kér-

dés, térszemlélő képességének virtuális mozgásait is vonatkoztatja. Ha *belső életlendületének* (innerer Lebensschwung) azon rejtett mozdulatai hiányoznának, amelyet virtuális mozgásnak nevezünk, nem rendelkezne a térbeli alakzatok szemlélésének képességével, sőt egyáltalában nem volna térszemlélete, hiszen az alakzatok szemlélése a térszemlélet valamennyi összetevőjét – így a hosszúságot, az irányt, az elhelyezkedést s így tovább – egyesíti magában. És álljon bármennyire is összehasonlíthatatlanul fölötte a szemével látó személy térszemlélete a vakénak, végső alapföltételében – a virtuális mozgásban – megegyezik vele. Így a szemével látó számára észlelőképessége tekintetében a legalapvetőbb fölvilágosítást a vak nyújtja, ami által újból megerősítést nyer, hogy a jólétben dőzsölő csupán a nélkülözö legegységesebb szükségleteit látván eszmél saját életére.

2. Fontos megjegyeznünk, hogy az újszülött virtuális mozgása még nagyon hiányos, és fokozatos kifejlesztése a csecsemőkor első szakaszának egyik fő föladata. A gyermek életének ezen első, még kielégítő módon messze nem vizsgált korszakát az első száz napnak fogjuk nevezni, és fő jellegzetességeként azt hangsúlyozzuk, hogy *e korszakban az érzékelő élet és a mozgó élet még majdnem teljesen elkülönül egymástól*, ami azt jelenti, hogy a kettő között összeköttetést teremtő hídverésnek e korszakban kell történnie. Sőt, a virtuális mozgás alapvető jelentősége éppen abban rejlik, hogy funkciója az újszülött még kapcsolat nélküli szenzuális és motorikus élete közötti összeköttetés kialakítása. Mivel az embrionális korszakban sem a szenzuális, sem a motorikus élet nem alakulhat még ki, érthető, hogy e két életkomponens a születés után megjelenve még nem állhat érintkezésben egymással egy már előre készre huzalozott pályán. Az érzetek és a mozgások kapcsolatának hiánya a megfigyelő számára a csecsemő mozgásának belső gyámoltalanságában és koordinálatlan voltában mutatkozik meg. Két nagy trükköt kell a csecsemőnek első száz napja alatt megtanulnia és begyakorolnia: azt, hogy egy meghatározott irányba tekintsen, és hogy kezét egy adott irányba kormányozza. Ezek pedig olyan komoly fejlesztési föladatok, amelyek csak a fokozatosan kifejlődő virtuális mozgás révén oldhatók meg. Ki kell fejlődnie a *látás* képességének, és be kell illeszkednie egyik oldalról a tulajdonképpeni érzékelő élet, másik oldalról a mozgó élet közé, hogy a kettőt egymással összekösse. A virtuális mozgásnak tehát kettős vitális föladatot kell teljesítenie: 1. Össze kell kapcsolódnia az érzetekkel, nevezetesen a tapintás- és a látásérzettel, hogy ezáltal az alakatlan, csupán minőségi érzeteket alakzatok térbeli szemlélésévé fejlesztesse tovább; 2. a csecsemő gyámoltalan-koordinálatlan mozgásának fokozatosan belső formát, koordináltságot kell kölcsönöznie.

Különös, de mindeddig sohasem mutattak rá pozitív módon arra, ami a csecsemő mozgásában tulajdonképpen hiányzik. Fölfogásunk szerint mindenképp előtte a virtuális mozgás általi koordináció az, ami még nincsen meg nála. Egy

mozgást koordinálnak nevezünk, ha megvalósulását olyan lelki késztetés (seelischer Schwung)² előzi meg, amely pályájának alakját többé vagy kevésbé pontosan előre meghatározza. Mi, fölnőttek képesek vagyunk arra, hogy tudatosan és szándékosan idézzünk elő magunkban ilyen lelki késztetést; akaratlagosan hozzuk létre azt, és éppen ezért képesek vagyunk arra, hogy *fölfedezzük*. Érezzük a késztetést a mozgás kivitelezésére, pl. arra, hogy átugorjunk egy árok fölött, és eközben fölfedezzük a virtuális mozgást. Ha azonban a virtuális mozgást csupán a tudat segítségével volnánk képesek létrehozni, nem volna indokolt azt az ember eredendő élményei egyikeként megnevezni, mivel ez a megjelenés csak olyan élményeket illet meg, amelyek a tudat hozzájárulása nélkül is fölléphetnek. Éppen ezért hívjuk föl a figyelmet arra, hogy a virtuális mozgás kezdeti kifejlődése a csecsemőkor első szakaszába esik, amikor is a virtuális mozgásra irányuló tudat vagy akarat szóba sem jöhet. A csecsemő belső állapotának ismertetőjegyét adjuk meg tehát akkor, amikor azt mondjuk róla, hogy érzékelő élete már eleven, hiszen már érzékenységet mutat a hőmérsékletre és a világosságra. Mégis, heteknek kell eltelnie addig, amíg a csecsemőletben való szunynyadásból való fölébredés eljut odáig, hogy a gyermek érzékelőtevékenysége egyre meghittebb kapcsolatba kerül a virtuális mozgással – azaz látóvá válik, és a látásnak és a kézmozgásnak a belső elevenség új vonását kölcsönözi. Ez a térszemlélet kibontakozásának titkokkal teli időszaka.

3. Az észlelet tana ma még meglehetősen kezdeti állapotban van, mivel épületének fontos építőkövei hiányoznak. Nem ismeri azokat az élményeket, amelyek összességükben az emberi szellem észlelőtevékenységét lehetővé teszik; azt véli, hogy elboldogul a pusztá „érzetek”-kel vagy „szenzuális benyomások”-kal, és az észlelést egyedül ezekre alapozhatja. Azt a filozófiai irányzatot, amely ebben az alaptévedésben leledzik, „szenzualizmus”-nak nevezik, és a XVII. századból származik. Fejlődésének csúcspontját viszont csupán a XVIII–XIX. században érte el, de még ma is befolyással bír a művelt és tudományos körök gondolkodására, bár hitele gyorsan hanyatlik. Azt, hogy meddig juthatunk a pusztá „szenzuális benyomások”-kal, legjobban a néhány hetes csecsemő szemlélteti, akiben a látás, az irányított tekintet és a mozgás képessége még kifejlődésének csíraál-

² Palágyi terminológiájában itt *A természetfilozófiai előadásokhoz* és *A fantázia elméletéhez* képest változás állt be: e tanulmányában a vegetatív élet fölötti vitális szférát jelölő „animal”, illetve „animalisch” kifejezés helyére a „seelisch” kerül, a „vitális” pedig jóval kevesebbszer – mindössze négy alkalommal –, és ekkor is csak olyan konkrét összetételekben szerepel, mint „vitális föladat” vagy „vitális összerendeződés”, és nem általános terminológiaként. A „vitális” versus „pszichikai/szellemi” ellentétpár helyére pedig a „Seele/seelisch versus Geist/geistig” pár kerül, ami óhatatlanul is a Ludwig Klages *Der Geist als Widersacher der Seele* című későbbi művében megjelenő póluspárt idézi föl az olvasóban. (*A fordító megjegyzése.*)

lapotában rejtekeznek. Ha a természet úgy gondoskodott volna az emberről, mint amiképpen ezt a szenzualista filozófia föltételezi, akkor az emberi nem teljesen életképtelen volna, mivel nem csupán értelme kifejlődésének életalapzata hiányozna, hanem vitalitását tekintve is messze elmaradna az emlősök, a madarak, a kétéltűek és a halak mögött, amelyek rendelkeznek alaklátással. A pusztán szenzuális benyomások vagy érzetek ugyan elkerülhetetlenek az észlelet létrejöttéhez, ám csak olyan fölszíni, *bevezető* élményt képviselnek, amely pusztán minőségek közvetítésére képes, és semmiképpen sem térbeli alakzatokéra, és amelynek szüksége van még egy lényegesen más természetű kiegészítésre is annak érdekében, hogy az észlelet számára életalapzatul szolgálhasson.

Ezt a kiegészítést pedig éppen a virtuális mozgás kínálja. Nélküle nem csupán a szenzuális és a motorikus élet különülne el egymástól, hanem – ami hasonló jelentőséggel bír – a különböző érzéki funkciók közötti kapcsolat is szűk-séggéppen elveszne. Az újszülött, különösen az első hetekben, valójában egy olyan állapotban található, amelyben a különböző érzettípusok közötti kapcsolat még hiányzik. Ezt az állapotot egyenesen az érzékelő élet „anarchia”-jaként jellemezhetnénk, ha ez a kifejezés nem volna félrevezető. Az „anarchia” ugyanis nem csupán a fönnálló, hanem a keletkezésben lévő összefüggés fogyatékos voltát is jelenti, és ez az utóbbi már nem illik a csecsemőre. *A csecsemő érzékelőtevékenysége a kialakulóban lévő összerendeződés állapotában van*, és éppen az a kérdés, hogy *miképpen állhat fönn összehasonlíthatatlanul különböző, nem azonos természetű (disparate) érzettípusok* (így például a szem általi látás- és a tapintásérzet) *között kapcsolat*. Mivel ezt az alapvető kérdést mindeddig nem vetették föl kellő nyomatékkal, nem kerülhetett kidolgozásra az élmények közötti kapcsolat elmélete, tehát az észlelet valódi tana sem. Ennek nyomán pedig kézenfekvőként az a gondolat adódott, hogy maga az emberi szellem vagy a nous (intellektus, értelem) az, amely ezeket a különböző természetű érzettípusokat egymással összekapcsolja. Ám igazán rossz sora volna a csecsemőnek, ha érzéki funkcióinak természetes összerendeződéséhez előbb arra kellene várnia, hogy értelmi tevékenysége fölébredjen, miközben fordítva, szellemi fejlődésének elengedhetetlen időbeli előfeltételét éppen érzéki funkcióinak vitális összerendeződése képezi. A különböző érzéki funkcióknak, legyenek bármennyire eltérő természetűek, és tűnjenek bármily áthidalhatatlanoknak is, a belső élet és átélés (Erleben) révén össze kell kapcsolódnuk egymással, azaz léteznie kell egy olyan *központi élménynek* (Erlebniss), amely valamennyi élmény (Erleben) vitális összefüggését lehetővé teszi, és ezáltal a később működésbe lépő szellemi észlelőtevékenység alapjait képezi. Magától értődően egy újabb típusú, a korábbiakhoz hozzáadódó érzéki tevékenység e megkívánt kapcsolatot *nem* hozhatja létre, mivel az csak az egymással kapcsolatban nem álló érzettípusokat szaporítaná.

Nos, érvényes azonban az a lelki törvény, miszerint az olyan különböző érzettípusok, mint például a tapintásérzetek és a szem általi látásérzetek, legyenek ugyan bármily eltérő természetűek, mégis megegyeznek egymással annyiban,

hogy egy tisztán lelki „lendület”-et (einen rein seelischen „Schwung”) keltenek, amely azután kifejezetten alkalmas arra, hogy azokat egymással összekapcsolja. Ez a lelki lendület vagy virtuális mozgás tehát az a keresett központi élmény, amely az érzéki funkciókat egymással, és az érzékelőtevékenységet egyáltalában a motorikus tevékenységgel összhangba hozza és összekapcsolja. Csak éppen a virtuális mozgást sohasem szabad valóságos mozgásként fölfogni, hanem csupán az utóbbi megfelelőjeként. A fiziológusok már Ernst Heinrich Weber³ (1846)⁴ híres kísérlete óta közel jutottak ahhoz, hogy a virtuális mozgásokat fölfedezzék, és ezáltal egy új észlelettant alapozzanak meg. Weber ugyanis rendkívüli ügyességgel és sikerrel elemezte azt az ismert tényt, hogy egy kísérleti személy, ha bőrét egy adott helyen megérintik, csukott szemmel is képes e helyet közelítőleg meghatározni. Weber azzal az elvi jelentőségű kérdéssel szembesült, amely az észlelet tana egészének alapját képezi: miképpen lehetséges az, hogy egy tisztán minőségi (és többé-kevésbé intenzív) érintés- és nyomásérzet egyúttal adatot tartalmazhat az érintés helyére vonatkozóan is? A kortárs filozófia azonban nem volt képes megoldani ezt az alapvető problémát, és még a kifinomult szellemű Lotze is csupán körülírta a kérdést, amennyiben a tapintásérzethez hozzárendelt egy járulékos érzetet, az érintés helyéről információval szolgáló úgynevezett „lokális jelzés”-t.⁵ Bármily találó is azonban ez a névadás, egyáltalában nem tartalmaz semmiféle fölvilágosítást arról, hogy az élmények milyen ismeretlen típusához kellene egy ilyen „lokális jelzés”-t hozzákapcsolni.

4. Ha valaki megszabadítja magát attól az előítélettől, hogy valamennyi élményünknek vagy érzet-, vagy érzéstípusú élménynek kell lennie, és a saját maga által szerzett tapasztalat alapján elismeri, hogy léteznek „virtuális mozgások”, akkor könnyen meg tudja magyarázni, min alapul az a képességünk, hogy be-

³ Ernst Heinrich Weber (1795–1878) orvosról van szó, akit a kísérleti pszichológia megalapítójának tartanak. Az érzékeléssel kapcsolatos munkásságáról ismertetést és további irodalmat találunk az alábbi kötet bevezetőjében: *E. H. Weber on the Tactile Senses*. Ed. and translated by H. E. Ross and D. J. Murray. 2nd Edition, Erlbaum (UK): Taylor & Francis, 1996. (*A fordító megjegyzése.*)

⁴ Palágyi itt Webernek 1846-ban, Rudolf Wagner *Handwörterbuch der Psychologie* című kézikönyvében megjelent „Tastsinn und Gemeingefühl” című tanulmányára gondol (481–588. o.). Online lásd: <http://echo.mpiwg-berlin.mpg.de/ECHOdocuView?url=/permanent/vlp/lit31294/index.meta&viewMode=auto>. A művet 1905-ben a Wilhelm Engelmann Kiadó Lipcsében – önálló könyv formában – újból kiadta. E kiadás online elérhető itt: <https://archive.org/stream/tastsinnundgeme00unkngoog#page/n0/mode/2up> (*A fordító megjegyzése.*)

⁵ Vö. Hermann Lotze: *Medizinische Psychologie oder Physiologie der Seele* (Leipzig: 1852) Zweites Buch. Viertes Kapitel: Von den räumlichen Anschauungen. § 28 - § 32. Online: <http://home.uni-leipzig.de/fechner/Lotze/MedPsy.htm> (*A fordító megjegyzése.*)

csukott szemmel is közelítőleg meg tudjuk adni a helyet, ahol bőrünket éppen megérintették. Azt fogja mondani, hogy az érintés érzete közvetlenül egy olyan virtuális mozgásban folytatódik, amely utalást tartalmaz az érintés helyére. Ha tehát realizáljuk ezt a virtuális mozgást, akkor sikerülni fog közelítőleg meghatározni azt a helyet, ahol az érintés történt. Tehát a virtuális mozgás az, amely az érintést „lokalizálja”: a virtuális mozgás a „lokális jelzés”, amelyet Lotze hiába keresett. Azt a helymeghatározó képességet, amely az érintés érzete nyomán keletkező virtuális mozgásból származik, „tapintás általi látás”-nak („Tastschauen”) fogom nevezni. S végső alapjában ezen a tapintás általi látáson nyugszik térészlelésünk.

Rögtön hangsúlyoznunk kell, hogy az újszülött a tapintás általi látás képességét nem hozza magával a világra kész, kifejlett formában, hanem az csak fokozatosan fejlődik ki nála, és általa ösztönözve kezdődik el a látás másik típusának, a szem általi látásnak (*Gesichtsschauen*) *párhuzamos kifejlődése* is. Ámbár paradoxul csenghet, de a látás e két típusa közül a tapintás általi látás az elsődleges. A szem általi látásnak alá kell rendelnie magát a tapintás általi látásnak, és meg kell tanulnia hozzáigazodnia annak érdekében, hogy egy bizonyos értelemben kifejlődhessen, és ne maradjon ingatag. Bármennyire magasan fölötte is állhat ugyanis a szem általi látás a primitív tapintás általi látásnak, az előbbinek mintegy mégis erre az utóbbira kell támaszkodnia annak érdekében, hogy egyáltalában fönmaradhasson. Ezt a sajátos viszonyt a következő hasonlattal szemléltethetjük: ismeretes, hogy a hályoggal operált személynek a tulajdonképpeni látást az operáció után először meg kell tanulnia, mivel újonnan elnyert látóképességét előbb összhangba kell hoznia a tapintás általi látással, hogy egyáltalában működőképes legyen. Ez az az időszak, amikor a szem általi látás megtanul a tapintás általi látásra támaszkodni. Hasonlóképpen, minden normális csecsemőnél jelen van egy olyan kezdeti időszak, amikor a szem általi látásnak mintegy a tapintás általi látáshoz kell tanulni járnia annak érdekében, hogy szárnyra kelhessen.

Ez majdnem hihetetlenül hangzik, mert úgy hat, mintha a szemével látó személy számára egy időre a vakot rendelnénk vezetőül. Ám könnyen belátható, hogy szervezetünk eredendően arra törekszik, hogy környezetével mindenkélett a bőr felszíni részével való közvetlen érintkezés révén lépjen összeköttetésbe, mégpedig oly módon, hogy ez a primitív összeköttetés a szemnek a fény világával való magasabb szintű kapcsolatának is alapját képezze. A világtérben való orientáció későbbi főladat, amely természetesen csak a szem általi látás és a szem általi észlelés révén gyakorolható. Ám a csecsemőnél kezdetben a saját bőrön – nevezetesen a szopó ajkakon és a tapintó ujjbegyeiken – föllépő hely- és kiterjedésélményről van szó. A tér ember általi észlelésének egésze eredendően a tapintás általi látásra van hangolva: ez egy olyan tény, amelyet geometriailag úgy fejezhetünk ki, hogy testünk bőrfelülete nyújtja a három hozzátartozó fő-tengellyel azt a *természetes koordináta-rendszert*, amelyre végső fokon az egész

megfigyelhető kozmosz vonatkozik. Éppen elemi volta miatt különösen szükséges hangsúlyoznunk ezt a tényt, mert figyelmen kívül hagyása vezetett el napjainkban az ellentmondások azon rendszeréhez, amely a relativizmus neve alatt vált ismertté. Ahhoz, hogy ezeket az ellentmondásokat meghaladjuk, a tapintás és a szem általi látás viszonyát részletesebb vizsgálódásnak kell majd alávetnünk. Mindenekelőtt azonban a tapintás általi látást kell elemeznünk, mivel ezen fogalom nélkül az észlelés szisztematikus tanának kidolgozása elképzelhetetlen.

Az, amit Weber a bőr „helyérzék”-ének nevez, annak megsejtését tartalmazza, amit mi itt mint tapintás általi látást vezettünk be. A „helyérzék” népszerű kifejezése egy olyan misztikus képességet jelöl, melynek funkciója annak a régióknak meghatározása, ahol a bőr éppen érintést szenvedett el. Ez a kifejezés azonban, eltekintve attól, hogy semmit sem mond a kérdéses képességről, túl szűk, hiszen egészen általánosan véve itt térérzékről, valamint különösképpen *irányérzékről* van szó. A bőr érintésének hatására akaratlan lelki késztetés (Schwung) keletkezik bennünk az érintés irányába történő elmozdulásra, amely mindazonáltal elnyomva maradhat. Ekkor tulajdonképpen egy olyan *irányélmény* adódik bennünk, amelyet az érintés érzete váltott ki, és amely útmutatást tartalmaz arra, hogy milyen irányban kellene elmozdulnunk ahhoz, hogy az érintés helyére (vagy az érintést kiváltó idegen testre) találjunk. Ha nem rendelkezünk ezzel az irányélménnyel, akkor lehetetlen volna az is, hogy a kérdéses hely irányába mozdulatot tegyünk. Ha tehát azt állítom, hogy az érintés érzete „virtuális mozgás”-t vált ki bennünk, akkor ebbe azt is beleértem, hogy ezen utóbbi irányélményt foglal magában, és hogy ez az irányélmény a tulajdonképpeni valós mozgás számára iránytűként szolgálhat. Sajnálandó, hogy ennek az irányélménynek létezését korábban nem fedezték föl, hiszen nélküle sem a helymeghatározás, sem a helyélmény nem volna lehetséges. Az irány- és a helyélmény szükségszerűen és elválaszthatatlanul összetartozik, és a kettő csak egymással karöltve hozza létre a tapintás általi látást.

Természetesen a tapintás általi látás csak azzal a föltétellel fejlődhet ki, hogy valós mozgásokban manifesztálódik. Ez igen tanulságos módon mutatkozik meg a szem általi látás kialakulása során a csecsemőnél az első száz nap alatt: a virtuális mozgás oly mértékben fejlődik ki nála, amilyen mértékben megtanul kezével irányított mozgásokat végezni. Ezt a tényt *a virtuális és a valós mozgások összetartozásának alaptételében* fejezzük ki. Ennek értelmében térszemléletünk (amelyet tulajdonképpen a tapintás általi látáshoz tartozó virtuális mozgás tartalmaz) sem fejlődhet ki, ha a virtuális mozgás nem manifesztálódna irányított valós mozgásokban. *Irányított valós mozgások nélkül nem volna tehát térszemlélet*, és különösen nem tapintás általi látás. Megfordítva, ugyancsak nem jöhetnének létre irányított (koordinált) valós mozgások, ha a virtuális mozgás mint irányélmény nem előzné meg őket. Ez a néhány mondat a szenzualizmus kimerítő cáfolatát tartalmazza, hiszen megmutatja, hogy *a pusztán receptívként fölfogott érzékelőtevékenységből* sohasem keletkezhetne térszemlé-

let. Csak mert az érzetek képesek arra, hogy egyrészt virtuális, másrészt azokat effektívvé tévő valós mozgásokat váltsanak ki, fejlődhet ki a gyermek életének első korszakában a térszemlélet (és különösen a tapintás általi látás).

5. A tapintás általi látást (illetve a weberi „helyérzék”-et) egyaránt tanulmányozhatjuk vak és a szemükkel is látó kísérleti személyeken. A vakot nevezem meg első helyen, mert ő a tapintás általi látással foglalkozó kísérletek szempontjából alkalmasabb. Súlyos fogyatékosága következtében ő teljesen önálló vagy *tiszta tapintás általi látással* rendelkezik, amely nem csupán működni képes önmagában, hanem funkcionálnia is kell így, míg az ép szemű személy, aki a látásnak két egymással belsőleg összefüggő módjával rendelkezik, sohasem képes arra, hogy a tapintás általi látást izoláltan használja. Ha bekötik szemünket, és bőrünket megérintik egy helyen, akkor akaratlanul és öntudatlanul arra fogunk törekedni, hogy bekötött szemmel is szemünk által ragadjuk meg az érintés helyét, mégpedig anélkül, hogy a tapintás általi látást a legcsekélyebb mértékben is segítségül hívnánk. A kötés alatti használatlan látóképesség inkább a tapintás általi látásra gyakorolt – bár csekély mértékű, de – *zavaró* hatásként fog megjelenni, amely azzal a következménnyel jár, hogy a vak személy a kísérletek során a tapintás általi látásban általánosságban kifinomultabb és határozottabb képességeket mutat, mint a szemével látó, aminek nyomán a tapintás általi látást (Tastschauen) egyszerűen „vak látás”-nak (Blindschauen) szeretném nevezni. A térlátásnak tehát van egy olyan formája, amelyben a vak fölötté áll a szemmel látónak, de amelyért biztos, hogy egyetlen ilyen személy sem irigyelheti őt, és ez éppen a tapintás általi vagy vak látás.

A tudomány ezt a tényállást mindeddig nem világította meg kellőképpen, mint amiképpen egyáltalában a tapintás általi látás fogalmát sem volt képes számos sejtésszerű megközelítés ellenére mindeddig kidolgozni. Annak érdekében, hogy ez megvalósulhasson, a szemével látó személynek meg kell tanulnia mélyen beleélnie magát a vak helyzetébe, és ez messzemenően nehezebb feladat, mint amiképpen ezt némely felületesen gondolkodó ember vélheti. Az, amit mi, látók a szemünk általi látásnak nevezünk, sohasem *tisztán a szem általi látás*, hanem titokzatos módon mindig tartalmaz magában azt segítő – tudatossá nem váló – tapintás általi látást. Bár a rajzolni tanulás során tapasztaljuk, hogy látásunkat kezdetben miként terheli egyfajta ólomnehezék, amely megakadályoz bennünket abban, hogy a térbeli látványt síkra képezzük le, ennek ellenére nem válik világossá számunkra, hogy az a belső akadály, amelyet meg kell tanulnunk leküzdeni a térbelinek síkon történő ábrázolása során, éppen a tapintás általi látás. Mégis hiba volna azt hinni, hogy a rajzművésznek vagy a festőművésznek művészete gyakorlásának érdekében a tapintás általi látástól teljesen meg kellene szabadulnia, és a tisztán „szem általi látás”-t kellene elsajátítania. Erről egyáltalában nem lehet szó. A rajzművész és a festőművész sem nélkülözheti teljesen a tapintás általi látást, csak éppenséggel az megszűnik számára művé-

szete gyakorlásának „akadálya”-ként működni, és művészi alkotótevékenységét hatékonyan segítő „tanácsadó”-vá válik számára – anélkül persze, hogy számot tudna adni magának arról, miben is áll hát ez a talányos tapintás általi látás, amelynek oly sok nagyszerű inspirációt köszönhet.⁶ Röviden, hiába fordulnánk egy új Leonardo da Vincihez annak érdekében, hogy térlátásunkat két elkülönült összetevőre, a tisztán szem általi látásra és a tisztán tapintás általi látásra bontsuk föl, mivel a szétválasztás e föladata kívül esne művészetének keretein és művészi gondolkodásán. S bármily mélyen érdekeltek is a fiziológusok, továbbá a fizikusok – sőt a matematikusok – a most vázolt föladványban, és bármily sok fölvilágosítást is köszönhetünk nekik a látás most taglalt két fajtája tekintetében, még ők maguk is túlságosan függnek a szemlélt tárgy „valóság”-ától (realitásától), hogysen ne hagynának cserben bennünket akkor, amikor szubjektív szemléllőképességünk titkába szeretnénk elmélyülni. Így – miután a képzőművészet nagy képviselőinek, majd a fiziológusoknak, a fizikusoknak és a matematikusoknak a tanítványaivá váltunk – fokozatosan tudatosul bennünk, hogy a térlátás oly súlyos problémát rejt magában, mely a kiemelkedő elmék minden fáradozása ellenére távolról sincs még eléggé tisztázva. Ennek során ráadásul az „idő szemléleté”-ről ideiglenesen még teljesen hallgatunk is, mivel nem szeretnénk problémánkat rögtön a kezdetben még bonyolultabbá tenni, bár könnyen belátható, hogy a tér és az idő szemlélete bensőségesen összefügg egymással, és nem választható tartósan ketté.

Az, hogy kifejezetten nehéz térlátásunk két komponensét, a tapintás és a szem általi látást tisztán elkülöníteni egymástól, egyébként egyáltalában nem meglepő. A látás e két módja már a gyermekkor legkorábbi szakaszában, amikor is a tudat még nem ébredt föl, egymással oly bensőségesen összekapcsolódott, hogy nálunk, szemünkkel látó személyeknél elkerülhetetlenül mindig közösen működnek, mintha összenőttek volna. Ebben az egységben pedig a szem általi látás oly mértékben túlsúlyban van, hogy a tapintás általi látás mintegy Hamupipőke-szerűen folytonosan mély árnyékban marad, úgyhogy hozzájárulása a szem általi látáshoz a lélek bűvárainak figyelmét a kezdetektől fogva elkerülte. Amiképpen napfölkeltkor az éjszakai ég valamennyi csillaga elhalványul, és amiképpen a nappali fényben valamennyien láthatatlanná válnak, úgy akadályozza meg szemünk általi észlelésünk – annak uralomra jutásától életünk végéig –, hogy az a mélyen rejtekező támogatás, amelyet a tapintás általi látástól kap, tudatossá váljék. S ez az oka annak, hogy nem vetjük föl a következő nagy problémát: Miképpen működik a tapintás általi látás valamennyi szemünk által történő észlelésünkben? Miképpen állapíthatjuk meg elkerülhetetlen hozzá-

⁶E témakörrel részletesebben lásd Palágyinak a festészet és a plasztika viszonyával foglalkozó, a jelen kötetben is olvasható fejtegetését a Székely Bertalanról írt monográfiájából, valamint Bogdanov Edit tanulmányát szintén a jelen kötetben. (*A fordító megjegyzése.*)

járlását valamennyi szemünk általi észlelethez? Miképpen különíthetjük el a tisztán szem általi látás komponensét a tisztán tapintás általi komponestól, és miképpen határozhatjuk meg e két összetevő egymáshoz való viszonyát?

Szeretnénk azt is egyből jelezni – amennyire ez a vizsgálódás kezdetén lehetséges –, hogy mily irányban próbálkozunk e probléma megoldásával. A tapintás általi látás és a szem általi látás között *az ellentétességnek és az egymás kölcsönös kiegészítésének az a viszonya áll fenn, melyet röviden polaritás-relációnak nevezünk*. Szokásosan úgy véljük, hogy az ellentéteknek ki kell „zárniuk” egymást, és hogy azok minden tekintetben „ellenségesen” állnak szemben egymással, és egy ilyen kifejezetten hamis fogalomértelmezés következtében eltorlaszoljuk az utat lelki képességeink – és egyúttal a természeti folyamatok – megértéséhez. Azt, hogy a tapintás általi és a szem általi látás milyen értelemben egészítik ki egymást, és hogy milyen értelemben ellentétes jellegűek, csak lépésről lépésre tárható föl. Ami a látás e két típusának egymást kiegészítő viszonyát illeti, az az általános tapasztalatból jól ismert, és általában úgy fejezzük ki, hogy amíg a tapintóérvék „közelható érvék”, addig vele szemben a szem általi látóérvék „távolható érvék”, azaz az előbbi csupán a testünkhöz közeli térbeli viszonyok föltárására alkalmas, míg a másik mintegy szárnyalni képes, és a tér mérhetetlen távolságait nyitja meg számunkra. Éppen ezért a térszemlélet e két formáját teljességgel „hasnoló jellegű”-nek tartjuk, úgyhogy meglepőnek tűnik, ha a kettő között polaritásviszonyt kell föltételeznünk, miközben már a „közelható érvék” és a „távolható érvék” primitív kifejezése is valamilyen homályos ellentét megsejtésére utal. S bár a tudomány e polaritás megragadását sokoldalúan előkészítette, sohasem mondta ki, mivel sohasem volt képes az izolált tapintás általi látás (a vak látás) fogalmáig eljutni. Az itt leküzdendő nehézség csak fokozatosan tűnik föl. Most csupán azt az utat szeretném előzetesen megmutatni, amelyen e két poláris szemlézőképességhez eljutunk.

A látás most tárgyalt két típusának ellentétét némileg nyomon követhetjük, ha a *szemmozgás* sajátos jellegét a *végtagok mozgásával* összevetjük. A szemnek semmi mással össze nem hasonlítható, különös helye van szervezetünkben. Úgy mozog a szemüregben, mint egy gömbcsuklóban, egy szilárd középpont körül *forogva*. Ezzel szemben a testrészek inga jellegű, végeredményében *előre haladó* mozgást végeznek. Már ezek a mozgásformák polaritást sejtetnek, amely azonban csak akkor válik közvetlenül láthatóvá, ha a szem általi és a tapintás általi látás *virtuális* mozgásait összehasonlítjuk. Mielőtt azonban közelebről foglalkoznánk ezzel, szeretnénk a tapintás általi látást alaposabban körülírni, és nevezetesen azokat az idetartozó tényeket hangsúlyozni, amelyeket a fiziológusoknak köszönhetünk.

6. Jóllehet, a fiziológusok a látás és különösen a tapintás általi látás fogalmával mindeddig nem foglalkoztak, mégis számos érdekes kísérletet és megfigyelést vé-

gezték e területen, mintha magát a térlátás tanát szándékozták volna kidolgozni. E. H. Weber (1829)⁷ egyszerűsége által meglepő, eredeti módszert gondolt ki arra, hogy a „helyérzék” kifinomultságát vagy pontos voltát az emberi bőr különböző részein meghatározza. Klasszikus kísérlete, amelyben egy körző két letompított hegyét a kísérleti személy bőrének különböző helyeire helyezte, jól ismert. A körző két végét célszerűen le kell köszörülni, hogy csupán érintés- és nyomásérzetet, és ne fájdalomérzést keltsen. A kísérlet során a kísérleti személy teljesen passzívan viselkedik, elegendő csupán, hogy az érintett bőrfelületet szemével ne észlelhesse, és hogy mindenkor információt adjon arról, hogy vajon két elkülönült körzőhegyet különböztet-e meg, vagy csupán egyet érez. Mert ha a bőrt két szomszédos helyen éri érintés, akkor azok oly közel lehetnek egymáshoz, hogy egymásba olvadnak, és már nem lesznek megkülönböztethetők. A kérdés éppen az, hogy az összeolvadás érdekében mennyire közel kell egymáshoz közelíteni a körző hegyeit. Weber maga a következőket mondja erről: „Midőn a körzőt kezdetben jobban, azután egyre kevésbé nyitottam ki, végül eljutottam a körzőszárok végének azon távolságáig, amikor a két benyomódás már elkezdte egyetlen benyomódás érzetét kelteni. Ám a megfigyelő még ezután is meg tudta állapítani, hogy a körzőhegyeket összekötő szakasz vajon testének és testrészeinek hosszirányába vagy azokra merőlegesen esik-e. Bár csak *egyetlen* benyomódást érzékelt, ám úgy tűnt, mintha az érintett bőrrésznek hosszúsággal rendelkező alakja volna... Ha följegyeztem, hogy a körző két vége milyen távolság esetén okozott még két megkülönböztethető érintést, vagy legalábbis a körző szárai által kijelölt irány milyen távolság esetén volt még meghatározható... áttekintést kaptam a tapintóérzet kifinomultságáról, amennyiben az helyérzékként nyilvánul meg.”⁸ A legkifinomultabb hely-megkülönböztetésre a nyelvhegy és az ujjbegyek voltak képesek, a legtompább a hát közepe, a felsőkar és a combok felső része volt.

Később (1852-ben)⁹ Weber kifejlesztett egy még egyszerűbb módszert a bőr „helyérzék”-ének vizsgálatára, amelynek során a kísérleti személyt csak *egyetlenegy* hegygel érintette meg, ám tőle nem passzív viselkedést várt el, hanem

⁷ Weber „Tastsinn und Gemeingefühl” című írásának 524. oldalán visszautal 1829-es kísérleteire, melyekről eredetileg egy latin nyelvű tanulmányban számolt be. Később, a *De pulsus, resorptione, auditu et tactu annotationes anatomicae et physiologicae auctore Ernesto Henrico Weber* című, Lipcsében 1834-ben kiadott, szintén latin nyelvű kötetben e kísérletek eredményeit újra kiadta. Mivel Palágyi az itt következő sorokban a „Tastsinn und Gemeingefühl”-ből és nem az 1829-es munkából vagy annak 1834-es kiadásából idéz, minden bizonnyal Weber itteni visszautalása alapján adta meg az 1829-es évszámot. (*A fordító megjegyzése.*)

⁸ Eredetiben: E. H. Weber: „Tastsinn und Gemeingefühl” (lásd fentebb) 525. o. (*A fordító megjegyzése.*)

⁹ Weber 1852-ben csak egyetlen tanulmányt közölt: E. H. Weber: „Über die Raumsinn und die Empfindungskreise in der Haut und im Auge.” In *Berichte der Königlich Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften zu Leipzig. Mathematisch-Physische Klasse.*

azt kérte, hogy az érintés helyét egy másik hegygel próbálja meg eltalálni. A filozófus számára éppen ennek a jelentős mértékben leegyszerűsített kísérletnek van jelentősége, mivel a tapintás általi látás problémáját minden mellékhatástól megtisztítva állítja elénk. Annak a ténynek fényében ugyanis, hogy a kísérleti személy az érintés helyét nem látta, ám mégis képes volt azt bizonyos közelítéssel megtalálni, elementáris erővel vetődik föl az e teljesítmény *lelki gyökerére* (*seelische Wurzel*)¹⁰ vonatkozó kérdés, mely egyben a térszemléletünkkel kapcsolatos teljes problémakomplexumot is magában foglalja. Egy nagy fiziológus ily módon kísérleteivel indítást adott ahhoz, hogy azon élményeink szenzualista tanát, amelyeken a külvilágról való tudomásunk nyugszik, alapvető revízió alá vegyük, és az észlelet új elméletét alkossuk meg. Sajnos a filozófia e nagyszabású kezdeményezésnek csak korlátozott mértékben volt képes megfelelni, úgyhogy az ezzel kapcsolatban szükséges szellemi alkotómunkát messzemenően nagyobb részében még pótolnia kell.

Térlátásunk egészen nyilvánvalóan tapintóérzeteinkben gyökerezik, amivel persze nem állítjuk azt, hogy ezek az érzetek közvetlenül információval szolgálnának a térről magáról. Érzeteken vagy szenzuális benyomásokon pusztán minőségi jellegű élményeket értünk, és ilyenből sohasem keletkezhet térlátás. A minőségi jellegű élmények éppenséggel nem „rendélmény”-ek, és a jelenségek térbeli egymásmellettsége csak ilyen utóbbi típusú élmények révén tárulkozhat föl számunkra. A következő jelentőségteljes kérdés adódik tehát: a jelenségek mely kategóriáját szabad rendélményként tárgyalnunk? A kérdés nem válaszolható meg könnyen, ám a weberi kísérletek útmutatást tartalmaznak a megoldáshoz. Nevezetesen az 1852-es kísérletekben egy olyan irányított mozgást kell kivitelezni, amely az érintés helyét hozzátétőlegesen eltalálja. Tehát már csak azt kell eldöntenünk, hogy melyik az a tisztán lelki jellegű mozzanat, amelyre egy adott mozgás meghatározott irányban való kivitelezéséhez szükség van. Mármost néha olyan jól észrevehető mozgáskészleteket (virtuális mozgásokat) élünk meg, amelyek ugyan kivitelezetlenül maradnak, azaz megőrzik tisztán lelki jellegüket, ám mégis magukban foglalják a megvalósulatlanul maradt mozgás *iránybeli meghatározottságát*. Ezzel a fölismeréssel pedig megteszük a döntő pozitív lépést a térlátás nagy problémájának megoldása felé.

Azt, hogy ez az első és döntő lépés helyes, a meghamisítatlan életösztön erősíti meg számunkra. Igencsak kedvezőtlen volna életünk megőrzésének lehe-

Jahrgang 1852, 85–164. o. (<https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=mdp.39015064505798;view=1up;seq=95>) (*A fordító megjegyzése.*)

¹⁰ Mint már jeleztük, „lelki”-nek következetesen a „seelisch”-t, illetve a Palágyi más tanulmányaiban hasonló terminológiai értelemben szereplő „animal/animalisch”-t fordítottuk, és sohasem a „psychisch-t”, mivel ez utóbbi a vitálishoz sorolt előbbivel szemben Palágyinál a szellemi-tudati szférához való tartozást jelenti, azaz a „seelisch”-nek (illetve az „animal/animalisch”-nak) kifejezetten ellentéte. (*A fordító megjegyzése.*)

tősége szempontjából, ha azok az idegen érintések, amelyek testünket bőrünk egy adott pontján illetik, nem ébresztenének föl bennünk válaszként mozgáskészítést (virtuális mozgást), és teljességgel képtelenek volnánk olykor elhárító mozdulatot tenni a veszélyeztetett bőrfelület irányában. Az embertípusú élet egyáltalában nem maradhatna fenn tartósan, ha a bőrön adódó idegen érintések nem keltenének bennünk olyan lelki jellegű mozgáskészítéseket, amelyek vészhelyzetben olykor a nekik megfelelő elhárító mozgásokban is realizálódnak. Amennyiben így a virtuális mozgás elementáris szükségességét az élet számára fölismerjük, minden olyan kétely, mely létezésével kapcsolatos, elenyészik. Nos, mivel az érintés helyére irányuló virtuális mozgások azok az alapvető élmények, amelyekén térlátásunk nyugszik, az előbbieken bemutatott az élet szempontjából szükségszerű voltát annak, hogy a tapintóérzet a tapintás általi látás lényegesen más természetű élményébe vezessen át.

Ám még egy további fontos lépést is tehetünk. Az emberi élet megőrzése szempontjából ugyan elengedhetetlen, ám messze nem elégséges az, hogy a bőr által elszenvedett idegen érintések megfelelő virtuális (és olykor valóságos) mozgásokat keltsenek, mert ezen túl arra is szükség van, hogy még mielőtt az idegen érintés a bőrt elérné, megfelelő elhárító mozdulattal védekezzünk ellene. Erre azonban a tapintás általi vagy vak látás már nem képes. Éppen ezért van szükség arra, hogy azt kiegészítse a szem általi látás, amely a virtuális mozgásoknak lényegesen más természetű (poláris) rendszerére alapozódik, mint amiképpen oly szépen szemlélteti ezt a szem általi látáson alapuló elhárító és támadó mozdulatok harci művészete. Így tehát újra azon nagy probléma előtt állunk, hogy miképpen egészíti ki egymást a tapintás általi és a szem általi látás.

Talán kifejezhetjük itt azon reményünket, hogy a fiziológusok majd a jövőben a tapintás általi és a szem általi látás kérdését egymással szoros kapcsolatba hozzák, és oly gyümölcsöző kísérleti módszerükkel egyáltalában a látás nagyszerű problémájának vizsgálatához komolyan hozzáfognak. Ehhez mindenképp a (helyérzékkel foglalkozó) Weber-féle kísérletek újfajta és szisztematikus átalakítására volna szükség, mégpedig azzal a kifejezetten tervszerű céllal, hogy azokat az észlelés tanának fundamentumává tegyünk, azaz hogy a tapintás általi látás kutatására alkalmazzuk őket. Ennek során kísérleti személyekként túlnyomórészt vakokat kellene alkalmazni, részben azért, mert a vakok azok, akik tisztán tapintás általi látással bírnak, de részben azért is, mert a kísérletet végző kutató csak a vakokkal érintkezve válhat képessé arra, hogy a tisztán tapintás általi látás fogalmát mint a térszemlélet minimális alapját kidolgozza. Természetesen nem szabad meglegednünk a fentiekben tárgyalt két Weber-féle kísérleti eljárással, sőt ugyanezeknek kiváló kutatók hosszú sora által történt eddigi továbbfejlesztéseivel sem, hanem azon múlik a dolog, hogy kifejlesztésre kerüljön a vakok számára a *tapintás általi látás szabályszerű iskolája*, annak érdekében, hogy a tapintás általi látás képességének végső határait kiderítsük. Azt, hogy milyen jelentőséggel bírhat ez a tárgy a „vakok nevelélméleté”-re, nem szükséges mondanunk. Ám még nagyobb jelen-

tőséget kellene nyernie a tisztán szem általi látás tana számára, mivel egy valódi fiziológiai „optika” kidolgozása csupán egy fiziológiai „haptika” („tapintástan”) párhuzamos kimunkálása révén lehetséges.

Azt, hogy milyen irányban kellene a haptikának haladnia, megmutatja a következő fejtegetés. A vak látás magában foglal egy olyan képességet, amely annak felel meg, amit a szemükkel látók esetében „szemmérték”-nek szoktunk nevezni. A pontok közötti távolságok vakon történő megbecslésének vizsgálatára a következő módszer volna alkalmazható. Érintsünk meg időben egymás után két pontot egy vak személy bal tenyerén, és kérjük meg, hogy a jobb kezével *a)* érintse meg a megfelelő pontokat egy másik vak személy bal tenyerén, *b)* vagy szemléltesse a nála megérintett két helyet egy korábban alkalmasan előkészített papírlapon egy ceruza segítségével. Természetesen el lehet végezni hasonló kísérleteket három ponttal is, amelyekben már az irány- és a szögkülönbségek megbecslése is vizsgálható. Továbbá a pontkísérletek vonalkísérletekkel is helyettesíthetőek, amelynek során a vakot arra kérjük, hogy a kézfejére rajzolt egészen egyszerű idomot (háromszöget, négyszöget, kört) egy másik vak személy kézfelületére vagy egy papírlapra vigye át. Némi fantáziával ily módon egész geometria- és rajzkurzus dolgozható ki a vakok részére, és ami nem kisebb jelentőségű: a szemmel látó számára ez úton új megvilágításba kerülhet a tapintás általi látás, és ennek következtében a „tisztán fény általi látás”.

7. Ha kielégítő módon meggyőződünk arról, hogy a vak a maga számára a térfölfogás lényeges elemeit (így a helyet, a hosszúságot, az irányt, a dimenziót és az alak képzetét) kialakíthatja, és ennek következtében – amennyiben a szükséges szellemi képességekkel rendelkezik ehhez – a tér tudományába (a geometriába) nemcsak bevezethető, hanem annak magasabb rendű problémáiban is otthonossá válhat, akkor megszabadulunk attól a komoly előítéllettől, melynek a térfölfogás tekintetében szokásosan foglyai vagyunk. Mert rendszerint a szem általi látás hegemoniájának, a szem imperializmusának erős befolyása alatt élünk: oly mértékben a szem emberei vagyunk, hogy ezáltal térészlelésünk – sőt, egyáltalában valamennyi észleletünk – *életforrásának* megítélésében súlyos tévedések áldozatává válunk, s nevezetesen azt a mélyen gyökerező problémát egyáltalában föl sem vetjük, hogy pl. *milyen élmények révén szerzünk tudomást a térről és az időről*. Sajnos ma a természettudomány és a matematika is ebben a kevésbé irigylésre méltó szituációban található.

Pedig különösen a fiziológia volna abban a helyzetben, hogy a fent jelzett módon fontos adalékokat szolgáljon a tér észleletének új tanához. Nyomatékosan rámutathatna arra, hogy bár tapintásérzeteink ugyan térfölfogásunk szükséges *előfeltételeit* képezik, ám ez utóbbi sohasem alakulhatna ki, ha nem volnánk képesek irányított mozgásokat végezni. Az érintések passzív érzékelésének képessége teljességgel fölösleges és értelmetlen volna, ha nem rendelkeznénk azzal a képességgel is, hogy mozgást fejtsünk ki a megérintett hely irányában, és az

ott található idegen testet *aktívan* megérintsük és megragadjuk. Ennek alapján pedig oly mértékben nyilvánvaló, hogy a tapintás során kettős érintésélménnyel rendelkezhetünk – *passzíval* a pusztá megérintettség esetén, és *aktíval* a mozgó megragadásban –, hogy csodálkozunk kell azon, miért nem mondja ki e kettő összetartozásának elvét a tudomány, és miért nem jellemzi a tapintásérzetet *egy passzív és egy aktív mozzanattól álló kettős élményként*, ami egyúttal azt is jelentené, hogy a normál tapintóképesség a végtagok aktív mozgatásának képességét már előfeltételezi. Ezzel viszont már azt is kimondtuk, hogy a tér észlelete kettő előfeltételen nyugszik: 1. az érintésérzet iránti fogékonyságon; 2. a végtagok mozgatásának képességén és különösképpen a megragadó érintés érzetén, mivel csak e kettő egyesítése hozza létre a passzív-aktív tapintóképességet. Ha ez megállapítást nyer, akkor az is világossá válik, hogy a tér fölfogásának képessége nem gyökerezhet sem egyoldalúan a passzív megérintettség élményében, sem egyoldalúan az önmozgatásban és az aktív érintésben, hanem csupán e két képesség titokzatos kapcsolatában. Hidat kell tehát verni az érzettől az irányított önmozgatáshoz: annak érdekében, hogy a térfölfogás megérthető legyen, be kell illeszteni az ember szenzuális és motorikus képessége közé egy köztes képességet, és ez a köztes képesség éppen a *látás*. S mivel elsőként a vakok térfölfogására korlátozódunk, ez mindenekelőtt a *tapintás általi látásra* igaz.

A látás (das Schauen) minden tekintetben sajátos lelki képesség, melyet érzetek – mindenekelőtt érintésérzetek – keltenek föl bennünk: annyiban vagyunk látók (schauend), amennyiben érintésélményeink vannak. A lelki átmenet pedig még azelőtt történik, hogy az érintés tudomásunkra jutna, azaz még azelőtt, hogy olyan *szellemi észlelési aktust* realizálhatnánk, melynek segítségével a megérintettség állapotához viszonyulhatnánk. Ezzel azt is állítjuk, hogy az átmenet az érzettől a látáshoz a másodperc parányi töredéke alatt történik, és ez egyúttal azt is érthetővé teszi, hogy miért oly nehéz tudatunkkal a látományélményt (Schauungserlebnis)¹¹ az érzetélménytől (Empfindungserlebnis) elkülönülten megragadni. Egyáltalában véve, a külvilág észlelésének alapjául szolgáló élmények tana azért tartalmaz súlyos nehézségeket, mert kidolgozásának érdekében *olyan lelki folyamatokra* kell ráeszmélnünk, amelyek a *másodperc parányi töredéke alatt zajlanak le bennünk*.

Viszonylag könnyebb a látományt (Schauung) az azt alkalomadtán követő reális mozgástól elhatárolni, hiszen a ténylegesen kivitelezett mozgás teljesen a külvilághoz tartozó folyamat, míg vele szemben az előbbi tisztán belső – azaz lelki – esemény. Mivel azonban a pusztá látás (s különösen a szem általi látás!) általában nem eredményezi a végtagok mozgatását, egyáltalában nem tudatosul

¹¹ Palágyinál a „Schauung” kifejezés önállóan szerepelve határozott – a „Schauen”-tól és az „Anschauung”-tól stb. kifejezeten különböző – terminológiai jelentéssel bír a „látomás”, a „látvány” és némileg az „előrelátás” értelmében. A fordításaként itt használt „látomány” szót magyar nyelvű írásaiból vettük át. (*A fordító megjegyzése.*)

bennünk, hogy a látomány egészen jól átme^{het}ne ilyen mozgatasba, sőt, hogy ez az élmény maga olyan élmény, melynek természetéhez tartozik, hogy belsőleg előkészítsen alkalmasint végrehajtásra kerülő valóságos mozgásokat. Mindezek nyomán az a célszerű, ha a látás tanának kiindulópontjául mindenekelőtt nem a szem, hanem a tapintás általi látást tesszük meg, hiszen a testünk bőrét illető érintések oly könnyen keltene^k bennünk mozgásra irányuló késztetést, hogy akarati aktusra van szükség annak elnyomásához. Ha egy adott, egyedi látományunk igen rövid időtartamú, akkor persze egyáltalában nem vesszük észre ezt a késztetést, ám ha tartós, akkor egy olyan sajátos állapotba kerülünk, amelyben belső lendületet és ezzel egyidejűleg illúziót élünk meg: úgy érezzük, mintha már ténylegesen is mozognánk, mialatt a valóságban még mozdulatlanul maradunk. A pusztán „lát-
szólagos” vagy „elképzelt” mozgás ilyen állapotai azok, amelyek legkönnyebben vezetnek el a „virtuális mozgás” élményének fölfedezéséhez, mely virtuális mozgás azután az öt alkalomadtán követő valóságos mozgás számára iránytűül szolgál, és tulajdonképpen nem más, mint maga a *látomány*.

Kiegészítésképpen szeretném itt még megjegyezni, hogy a virtuális mozgások a mindennapi életben rendkívüli jelentőségre tehetnek szert; különösképpen akkor, ha olyan indulatok támasztják alá, amelyek intenzitást kölcsönöznek nekik. Az indulatok, illetve a „kedély változásai” ugyanis olyan mozgáskényszert hordoznak, amelynek révén a látomány vagy virtuális mozgás igen könnyen valóságos mozgásba mehet át. A gyakorlati életben pedig rendkívüli jelentősége lehet annak, hogy az indulatokban található mozgáskényszert legyőzzük, és megőrizzük a puszta látományállapotot (azaz a virtuális mozgást). Így a küzdelem az indulatok hajtóereje és az akarat között annak érdekében, hogy fönmaradjon az az állapot, amikor a látomány még nem indukál valóságos mozgást, különösen jó alkalommal szolgál arra, hogy az előbbit fölfedezzük, és megbizonyosodjunk arról, hogy ténylegesen léteznek olyan belső állapotok, illetve élmények, amelyeket joggal tárgyalhatunk a valóságos mozgásokat szorosan határoló „virtuális mozgás”-ként. Erre gondolva pedig a virtuális mozgásokat képszerűen mint „a lélek kijáratí kapujánál megjelenő élmények”-et, illetve röviden mint „kijáratí élmények”-et jellemezhetnénk. Az érzetek ezzel szemben olyan élmények, amelyek „a lélek bejáratí kapu”-jánál keletkeznek, s amelyeket ezért „bemeneti élmények”-nek is nevezhetnénk. Ezek a képszerű leírások jó szolgálatot tesznek, hiszen közelebb hozzák hozzánk az érzet és a látomány (vagy virtuális mozgás) ellentétességét, illetve polaritását, és hozzájárulnak ahhoz, hogy szellemünk megszabaduljon attól a súlyos szenzualista előítélettől, mely szerint a léleknek csupán bemeneti élményei volnának, és nem rendelkezne egyúttal kimeneti élményekkel. Csak ha előbb túllépünk az előítéleten, miszerint a lélek egy olyan zsákutca, melynek pusztán bemeneti élményei vannak, miközben nincsenek kimeneti élményei, leszünk szellemileg kellően fölkészülve arra, hogy megfontoljuk a kérdést, mily élményeken nyugszik térfölfogásunk.

Fordította: Székely László



II. A tér és az idő új elmélete és a „világmechanika”



A tér és az idő új elmélete

Egy metageometria alapfogalmai

*(Neue Theorie des Raumes und der Zeit:
die Grundbegriffe einer Metageometrie)*

Leipzig: Verlag von Wilhelm Engelmann, 1901.

(Online: https://de.wikisource.org/wiki/Neue_Theorie_des_Raumes_und_der_Zeit)

Előszó

A következőkben bátorkodtam kidolgozni a tér és az idő egységének tanát, mely alapjaiban különbözik a térről és az időről alkotott jelenleg uralkodó nézetektől, és amely tan az ismeretelméleti és a geometriai megfontolások összekapcsolódása nyomán fogalmazódott meg bennem. Talán célszerű e megfontolások vázlatát itt előrebocsájtani, és a tulajdonképpeni térelméletet ez utánra hagyni, mivel egy gondolat belső története hozzájárulhat ahhoz, hogy a gondolat maga tiszta fényben jelenjék meg.

Ismeretelméleti megfontolásaim kiindulópontját az az általános megfigyelés képezte, mely szerint az emberi értelem a tapasztalati tények vizsgálata során számos *belső* ellentmondásba bonyolódik. Mivel az értelem összes lehetséges ellentmondásának kimerítő felsorolása nem tűnik kivitelezhetőnek, azt a kérdést tettem föl magamnak, hogy vajon megkülönböztethetőek-e ezen ellentmondások bizonyos alaptípusai, és ami még fontosabb, nem található-e az emberi értelemben egy olyan általánosabb belső ellentmondás, amely speciális esetének bizonyulhatna gondolkodásunk minden lehetséges önellentmondása. Ez a törekvés, mely arra irányult, hogy az értelem összes lehetséges belső ellentmondásának forrását föltárja, arra a különös eredményre vezetett, hogy értelmünk úgynevezett önellentmondásait az emberi nyelv fölépítéséből kell levezetni.

Itt került érintkezésbe gondolatmenetem az angol empiristák elmélkedéseivel, mégpedig azért, hogy azután hamarosan az ő nézeteik oppozíciójába forduljon át. Ami *Bacon von Verulamot* illeti, ő az emberi nyelv igazán ékesszóló vádlójának – de csak vádlójának – tűnik számomra. Értelmünk tévedéseiről szóló ismert bevezetése a fő hangsúlyt ezek harmadik osztályára, a piac idollaira („idola fori”) helyezi, azaz azokra a tévedésekre, amelyek a szavak használatából fakadnak. Bármily nagy jelentőséggel bírhat is azonban küzdelme a terméketlen skolasztikus szófilozófia ellen, nem jutott el az összes olyan vesztély beható vizsgálatához, mely az emberi értelem számára a szavak használatából keletkezik. Nyilvánvalóan az ő hatásának tulajdonítható, hogy *Locke* az emberi értelemről szóló tanulmányának harmadik fejezetét teljes egészében a nyelv vizsgálatának szenteli, és nem sajnálja a fáradságot, hogy azokat a félre-

értéseket elemezze, melyek a szavakkal való „visszaélés”-ből keletkeznek. Ám bármily kifinomultak is legyenek egyes megjegyzései a szavak használatából származó zavarokat illetően, mégsem felel meg e derék gondolkodó alkatának, hogy föltárja azt a forrást, melyből a nyelv révén a gondolkodás belső zavarai fakadnak. Végül nem képes többre, mint hogy azzal a praktikus tanáccsal szolgáljon, miszerint arra kell törekednünk gondolkodásunkban, hogy a szavakat félretoljuk, és az azok alapjául szolgáló képzetekre figyeljünk: ez egy olyan tanács, melyet – mint amiképp ezt az éles elméjű Berkeley Locke-kal vitatkozva megjegyezte – még azok sem fognak követni, akik azt a legnyomatékosabban javasolják (*A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*, Introduction XXIII).

Berkeleynek nagy és a legújabb német filozófiában sokoldalúan elismert érdeme, hogy Baconnak a nyelvvel szemben megfogalmazott szónoki panaszai és Locke-nak ugyanezen tárgyra vonatkozó töredezett reflexiói helyett egységes vizsgálódással szolgált, és arra törekedett, hogy föltárja az értelem valamennyi nyelvi eredetű tévedésének forrását. Ennek során azt találta, hogy a gondolkodók skolasztikus eltévelyedése abból a hitből fakad, mely szerint a szavak (az általános nevek) *elvont képzeteken* („ideák”-on) alapulnának. Éles iróniával és szeretetre méltó humorral Locke-kal szembefordulva megmutatja, hogy egy képzet elvontsága éppen magát a képzetet szüntetné meg, és arra a belátásra jut, hogy egyáltalában nem lehetségesek elvont képzetek. Annak tekintetében azonban, hogy miképpen okozhatnak ezek a nem létező „absztrakt képzetek” a gondolkodók fejében oly hatalmas eltévelyedéseket, Berkeley adós marad a válasszal. Mi célból harcolnánk olyan árnyak ellen, amelyek nem léteznek? S ha ezek az árnyak oly nagy logikai vést idézhetnek elő, mint az „elvont képzetek”, akkor – úgy tűnik – azok sokkal veszélyesebb létezők annál, mint hogy pusztá tagadással leküzdhetnének őket. Berkeley maga is érzi ezt, és arra kényszerül, hogy elismerje az *általános* képzetek létezését, s csupán az *elvont* képzeteket vonja kétségbe. Egy egyedi képzet – véli – azáltal válik általánossá, ha „az összes hasonló típusú képzet reprezentálására használják, vagy egyenesen azokat helyettesítik vele”¹. Mint látjuk, Berkeley csak az egyedi képzetek számára kíván egzisztenciát biztosítani, és úgy gondolja, hogy az általános képzet csupán meghatározott egyedi képzet, amely azonban azáltal, hogy a képzetek ugyanazon nemébe tartozó valamennyi egyedi képzet helyébe léphet, az általánosság jegyét nyeri el. Ennek során azonban áttekint azon, hogy itt a probléma sarokpontja éppen annak az *eljárásnak* mibenléte, mely által az emberi értelem képes egy meghatározott egyedi képzetel valamennyi hasonló kategóriájú képzetet – például egy háromszög képzetével az összes lehetséges háromszöget – reprezentálni. S éppen ez az eljárás – az

¹ George Berkeley: *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*, Introduction XII. (A fordító megjegyzése.)

általánosítás és az absztrahálás funkciója – igényel magyarázatot. Ezt pedig még Berkeley igen éles eszű vizsgálódásaiban is hiányoljuk.

Mivel a térről és az időről szóló tanítás attól függ, hogy mely fölfogást alakítunk ki az értelem „absztrakció”-nak nevezett funkciójáról, engedjek meg, hogy röviden ismertessem álláspontomat ebben az alapvető ismeretelméleti kérdésben. Úgy gondolom, hogy az absztrahálás cselekménye mindig megtörténik, valahányszor az emberi értelem ítéletet hoz, és maga az ítélethozás funkciója egybeesik az elvonatkoztatás funkciójával. Valahányszor észleli tényt észlelek ugyanis, ezt az *egyetlen* tényt mindig *két* fogalom (a mondat alánya és állítmánya) segítségével fejezem ki. Az absztrahálás funkcióján az emberi értelem épp azon eljárását értem, melynek köszönhetően az a tapasztalat egy tetszőleges tényét nem egyszerűen *egyetlen* nyelvi jel által, hanem két ilyen jel összekapcsolásával írja le. Úgy tűnik nekem, minden emberi értelmi tevékenység csodája, hogy az, ami számunkra valóságos létében egységként adott, mégis két nyelvi jel segítségével kerül kifejezésre. S nem tudok ellenállni azon benyomásomnak, hogy a filozófusok mindeddig még nem csodálkoztak el eléggé az értelem ezen eljárásán. Legalábbis már Arisztotelésznél is úgy találok, természetesnek veszi, hogy egy ítélet, mely alapjában a szellemnek pusztán *egyetlen* észleletét tartalmazza, fölépítésében mégis mindig duális tagoltságot mutat.

Kézenfekvően adódik annak látszata, mintha értelmünk érzékiségünkhöz hasonlóan szerveződne: két recehártyával csak egyetlenegy tárgyat észlelünk, pontosan úgy, mint ahogyan csak két fogalom összekötésével tudunk egy észleletet értelmi formára hozni. Amíg azonban a recehártya (vagy akár a tapintóérezék) kettőssége csak ritkán és abnormális esetekben jár az észlelt tárgy megkettőződésével, gyakran előfordul, hogy az értelmi ítéleteinkben jelen lévő fogalmi kettősség nyomán az észlelt tények kettősségét föltételezzük. Értelmünk a hamis kettős látás iránti hajlamtól szenved, és én ezt lelki szemeink vibrálásának nevezném. Ez a vibrálás abban áll, hogy azokat a szójeleket, amelyek segítségével egy tényt kifejezünk, magának a ténynek a helyére állítjuk, mégpedig oly módon, hogy azok ezt az egyetlen tényt megkettőzve jelenítik meg számunkra. Ugyanakkor gondolkodásunk során gyakran megtörténik az is, hogy az alapul szolgáló tény egysége iránt újra fogékonyvá válunk, aminek következtében újra könnyen az a látszat keletkezik, mintha a két tény mégiscsak csupán egyetlenegy tényt képezne. Így az egyik ellentmondásból a másikba kerülünk, és ezért értelmünk lehetséges ellentmondásainak száma határtalan, hiszen minden egyes új mondat képzésénél újra és újra ki vagyunk téve a kettős látás veszélyének. Jómagam ebben vélem megelleni értelmünk minden belső ellentmondásának forrását. A nyelvi mondat duális szerkezete alapozza meg, hogy kivétel nélkül valamennyi gondolatunkban belső ellentmondás keletkezhet, mielőtt lelki szemeink vibrálni kezdenek, és a dolgokat azok nyelvi jeleivel összekeverjük és összetévesztjük.

Én érzem csak igazán, hogy mely vázlatos ismeretelméleti alapgondolatoknak e bemutatása. Egyik magyar nyelvű írásomban (Az ész törvénye = Das Ge-

setz des Verstandes²) részletesen kifejtettem e gondolatot, és ezért annak megítélésében mindaddig megelőlegezett bizalmat kell kérnem, amíg ez az alapvető munkám német nyelven is közlésre nem kerül.

A fentiekben kifejtett gondolatmenet végén arra jutottam, hogy a térről és az időről szóló jelenleg uralkodó tanítások is értelmünk most taglalt hamis kettős látásától szenvednek. Hagyjuk, hogy e két fogalom elvárásoljon, és arra indítson bennünket, hogy a teret és az időt két önálló, független szemléleti formaként fogjuk föl. Ha viszont fontolóra vesszük, hogy a természet maga mindenütt, ahol valamely fizikai jelenséget bocsájt rendelkezésünkre, azt sohasem pusztán a térben vagy pusztán az időben, hanem mindig e két formában egyszerre realizálja, akkor hamar világossá válik, hogy csak gondolkodó és nyelvhez kötött értelmünk szakítja szét az egységes téridőformát a tér és az idő formájává. A tér és az idő új elméletének most következő kifejtésében tehát azon fogok fáradozni, hogy e két forma fogalmi kettősségét megfelelő módon megkülönböztessem valódi egységüktől, és ily módon egyformán érvényre juttassam e fogalmak dualizmusát és valós egységét. Ennek nyomán adódik azután számomra az „áramló tér” ideája, melyben a teret mint időben folytonosan megújuló ragadom meg.

E fölfogásban az új (projektív, szintetikus) geometriával való foglalatosságom erősített meg. E geometriai módszer zseniális mestere, Jakob Steiner azt írja megalapozó munkájának (*Systematische Entwicklung der Abhängigkeit geometrischer Gestalten voneinander*, Berlin: 1832) előszavában, hogy annak az „organizmusnak föltárására” törekedett, „melynek révén a különböző jellegű jelenségek a térbeli világban összeköttetésben vannak egymással”. Néhány alapreláció megragadásával értelmünknek képesnek kell lennie arra, hogy kezelni tudja a legbonyolultabb geometriai viszonyokat is. „Azoknak az alakzatoknak sajátosságai (mint például a kúpszelet konjugált átmérője; hat pont vagy egyenes, melyek involúció³ alkotnak; a misztikus hatszög⁴ és hat oldal stb.), melyek létezéséről egyébként mesterként bizonyítások révén kell meggyőződnünk, és amelyek, ha meglelnék őket, valamiféle csodát jelentenének, most úgy jelen-

² Palágyi saját fordítása! Ha Palágyi e megoldását követnénk, akkor a szövegében szereplő minden egyes „Verstand”-ot „ész”-nek és nem „értelem”-nek kellene fordítanunk, ám mi a hagyományos filozófiai terminológiát („Vernunft” versus „Verstand”) követve következetesen az utóbbit használjuk. Az, hogy mi készíthette Palágyit az „ész” „Verstand”-ként történő fordítására – hiszen Kantot, és a „Vernunft” és a „Verstand” megkülönböztetését jól ismerte – további vizsgálódásokat, szövegelemzéseket igényel, de valószínűleg azt szerette volna ily módon kifejezni, hogy elutasítja az „ész” és az „értelem” kanti dualizmusát. (*A fordító megjegyzése.*)

³ Azaz olyan leképezést, melyet ha újból végrehajtunk, az eredeti alakzatot kapjuk vissza, mint pl. a tengelyes vagy a középpontos tükrözés esetében. (*A fordító megjegyzése.*)

⁴ Jacob Steiner azt a pascali alakzatot nevezte „Hexagrammum Mysticum”-nak, mely a kúpszelet kerületén kijelölt hat pont révén adódik a Pascal-féle síkgeometriai tételben. (*A fordító megjegyzése.*)

nek meg, mint a megtalált alapelemek *jelentéktelen tulajdonságainak* szükség-szerű következményei, melyeket ezen utóbbiakon keresztül a priori tételeztünk.”⁵ Egyébként ma már senki sem csodálkozik többé ezen a módszeren, melynek a geometria minden tanulmányozója számára közismertnek kell lennie. Mégis úgy vélem, hogy a filozófusoknak még mindig csodálkozással kellene feléje fordulniuk, s különösképpen a „dualitás” nevezetes „elve”, illetve a projektív geometriai „reciprocitás” az, mely rászorgálna arra, hogy fölkeltsé azok figyelmét, akik ismeretelmélettel foglalkoznak. A géométer számára a dualitás elve nem jelent semmi problémát: csupán olyan fényforrás számára, mely megvilágítja a geometriai alakzatok határtalan világának egészét. A filozófus azonban általában ott kezd el elmélkedni, ahol a szakkutató szerényen megelégszik megszerzett birtokával. A dualitás elve ugyanis azzal a sajátossággal rendelkezik, hogy megkettőzi a geometriai tételeket, amelynek nyomán a vizsgálódás menete mindig két ekvivalens tételhez vezet, melyek közül az egyik a másik által meghatározott, és ismerete a kifejezések egyszerű áthelyezésével azonnal a másik ismeretéhez vezet, mint amiképpen ezt számtalan más példa mellett Pascal és Brianchon egymással párhuzamos tétele mutatja. Itt szabályos szellemi kettős látás történik, mégpedig azoknak a projektív geometriai tételeknek helyes kettős látása, melyek egymással párhuzamosak és az alakzatok reciprok viszonyára vonatkoznak.

Hiszek abban, hogy ezt a tényállást a térről és az időről alkotott elméletem segítségével kibonthatom misztikus burkából. A tér és az idő között ugyanis kettős logikai viszony áll fenn, s ezt munkám első fejezetében fejtem ki. S pontosan ez a kettős viszony a logikai forrása a tételek azon megkettőződésének, mely a szintetikus geometriát kitünteti. Ez ugyanis ismert módon két műveletet használ annak érdekében, hogy eljusson tételeiig: a metszés és a vetítés műveletét. Ám a szintetikus geometria e két alapművelete nem más, mint éppen a tér és az idő közötti általam megállapított két alapreláció. A géométer ezt minden további nélkül el fogja ismerni, és ezáltal észre fogja venni, hogy a vetítés művelete úgy fogható föl, mint az idő rejtett benyomulása a térre irányuló vizsgálódásba. A vetítés révén válik térszemléletünk a steineri értelemben dinamikussá, illetve genetikussá, mintha abba az időfolyam belépése életet lehelne. Ezért azt mondhatjuk, hogy az új geometria úgy viszonyul az euklideszihez, mint Galilei dinamikája Archimédész statikájához. A térről és az időről alkotott új elméletemnek jelentősége, hogy *megállapítja a tér és az idő közötti reciprocitás elvét, melynek speciális eseteként tekintendő az új geometria egész reciprocitástana.*

Egyébként művemben tartózkodtam a matematikai formuláktól, és egyúttal arra törekedtem, hogy a metafizikai spekulációkat is elkerüljem, s elméletemet, ahol csak lehet, minden filozófiai pártszintől mentesítsem. Az értekezés második felében megkíséreltem kijelölni a téridő-elmélet pszichológiai alkalmazásához

⁵ Steiner: id. mű: Vorrede V–VI. o. Az eredeti kiadás online megtalálható: <http://www.e-rara.ch/zut/content/pageview/1041107> (A fordító megjegyzése.)

vezető utat. Amikor ugyanis új megvilágítást adom a dimenzió fogalmának, beviszem ezt a fogalmat érzéki tudatunk valamennyi pszichikai tevékenységébe, és ezáltal a pszichikai tevékenységek olyan klasszifikációjához jutok, mely azoknak a dimenzióknak a számán alapul, melyekben tudatunk működik. Ily módon világosan meg tudom különböztetni egymástól az érzékelést, a képzetalkotást és az akarást, *éspedig tudatunkat mint érzékelő, képzetalkotó vagy akaró tudatot fogom föl, annak függvényében, hogy éppen egy, kettő vagy három dimenzióban működik-e.* Föl vagyok készülve rá, hogy e fölfogás számos ellenvetésnek lesz kitéve, mégis kérem, hogy vegyék figyelembe: végérvényes ítéletet mondani fölötte majd csak akkor lehet, ha egy pszichológiai rendszer keretében részletes kidolgozásra kerül.

Értekezésem lezárásaként lépést teszek annak érdekében, hogy tér-idő elméletem alkalmazásra kerüljön a mozgás tanára, ám ennek során nem lépek tovább az egyenes vonalú egyenletes mozgást érintő szerény próbálkozásnál. Ha nem tévedek, a tér és az idő duális egységének tanából következik egy olyan *reciprocitási törvény*, mely *a fizikán és a kémián belül érvényes.* Ezen általános természeti törvény megállapítását azonban egy másik írás számára kell fönntartanom.

I. Bevezetés

1. § *A tér és az idő tana mint általános jelenségtan*

Mindaz, aminek észlelésére érzékszerveink segítségével képesek vagyunk, tér- és időbeli jelenségként adódik számunkra, és egyáltalában: csupán a tér-időbeliként előállót tekintjük fizikai jelenségnek. Mivel bármely fizikai jelenséghez szükségképpen hozzátartozik a térbeliség és az időbeliség attribútuma, a tér és az idő tana minden olyan tudományban, amely az érzéki jelenségvilággal foglalkozik – azaz röviden: minden természettudományban – alkalmazható és érvényesíthető. E tan ezért nem más, mint *általános jelenségtan*, és az általa kidolgozott alapelvek minden jelenségre – legyenek azok bár mechanikai, fizikai, kémiai vagy fiziológiai természetűek – azonos mértékben érvényesek. Így a tér és az idő tana a természettudományok alapelveinek elméletét nyújtja, amelyet ennek megfelelően a természettudományok *logikájának* is nevezhetünk. Legálábbis én itt csak ebben az értelemben fogok foglalkozni vele.

2. § *A tér és az idő szükségszerű kapcsolata*

Bármily magától értődőnek is tűnik, már rögtön a térrel és az idővel foglalkozó vizsgálódásunk elején nyomatékosan hangsúlyoznunk kell, hogy egyetlenegy olyan érzéki jelenség sincs, amely *tisztán térben* vagy *tisztán időben* állna

elő. Mindannak, ami valahol érzékeink számára hozzáférhető, meg kell jelennie valamikor, és megfordítva: annak, ami valamikor megjelenik, megtalálhatónak kell lennie valahol. Röviden: bár egy jelenség térbeli és időbeli meghatározottsága az emberi értelem számára jól megkülönböztethető, *a valódi érzéki tapasztalatban e két meghatározottság szükségszerűen egymáshoz kapcsolódva adódik számunkra*. Mivel azonban a tér-időbeli meghatározottságra két szó (a „tér” és az „idő” szava) áll rendelkezésünkre, könnyen megtörténik, hogy e két szó helyére két egymástól független létezőt helyezünk. A tér és az idő tana *e skolasztikus tévedésben szenved*, és ettől még a mély értelmű kanti elmélet sem mentes. *Kant* – mint ismeretes – a teret és az időt tiszta szemléletünk két a priori *formájának* tartja, anélkül azonban, hogy bárhol is hangsúlyozná: e két forma alapján véve csupán *egyetlen* formát képez. Nos, az érzéki jelenségek valódi észlelése során sohasem fordulhat elő, hogy csupán e két forma egyikét használjuk, mert különben olyan jelenségeknek is létezniük kellene, amelyek vagy csak térbeli, vagy csak időbeli természetűek. Mivel tehát – hogy a kanti terminust megőrizzük – e két szemléleti forma a tényleges észlelés során mindig egymással karöltve hat, alapján véve úgy viselkednek, mintha csupán egy formát alkotnának. Bár értelmünk képes arra, hogy egy jelenség térbeli meghatározottságát annak időbeli meghatározottságától megkülönböztesse, nagy jelentősége van annak, hogy megmutassuk: nem lehetséges a tér fogalmát az idő fogalmának segítségével nélkül megalkotni, és megfordítva, az idő fogalmát sem dolgozhatjuk ki a tér fogalmának közreműködése nélkül.

3. A tér és az idő azon fogalompárokhoz tartozik, amelyek tagjai kölcsönösen függenek egymástól

A teret részekből állónak gondoljuk el, és ezen részek szükségszerű ismertetőjele az *egyidejűség*. Ha megkísérelnénk ezen ismertetőjegy elhagyását, a tér fogalma is elveszne számunkra. Nem tudunk olyan teret elgondolni, amelynek részei ne egyidejűleg állnának fenn. És ha valaki el is tudná képzelni azt, hogy a tér részei időben egymás után következnek, ez annál inkább azt bizonyítaná, hogy térfogalma az idő fogalmának vezérfonalán keletkezett. Nem férhet tehát kétség ahhoz, hogy a tér fogalmát az idő fogalmának közreműködése nélkül sohasem konstruálhatnánk meg. Az időnek ezt a térbe történő „belejátszását” a geometerek egyébként ki is használják, amennyiben a vonalat gyakran egy mozgó pont, a fölületet pedig egy mozgó vonal segítségével származtatják. De – mint amiképpen ezt látni fogjuk – a vetítés (Projektion) módszere sem más, mint az időfogalom rejtett belejátszása térfölfogásunkba.

Megfordítva, a térfogalom elkerülhetetlenül részt vesz az időfogalom képzésében. Az időt ugyanis úgy gondoljuk el, mint ami áramlik, mégpedig oly módon, hogy bármely *pontját* is válasszuk a *térnek*, azon az idő valamennyi

része áthalad. Ha megkísérelnénk az idő ezen ismertetőjegyét elhagyni, az idő fogalma is elveszne számunkra. Képtelenek vagyunk az időfolyamot úgy elképzelni, hogy annak egyik intervalluma az A térponton ugyan átáramlik, de egy másik intervalluma A -n már nem, hanem, mondjuk, csupán a B térponton halad keresztül. Ha viszont valaki úgy vélné, hogy jól el tud képzelni olyan időfolyamot, amelynek egyes intervallumai hol itt, hol ott jelennek meg a világ-térben, úgy annál bizonyosabbá válik, hogy szüksége van a tér fogalmára az idő fogalmának megkonstruálásához. Egyébként is, az időfogalom ismeretesen oly erősen kötődik a térfogalomhoz, hogy az időfolyamot egyáltalában nem tudjuk másként érzékletessé tenni, mint az *egyenes vonal* révén. Sőt, az időt egyenesen az egyenes mozgással mérjük, azaz egy megtett *térszakasszal*.

Meg kell itt jegyezni egy általánosabb álláspontra utalva, hogy a tér és az idő nem az egyetlen olyan fogalompár az emberi értelemben, melynek tagjai ilyen kölcsönös függőséget mutatnak. Egészen hasonló kölcsönös függés adódik az olyan fogalompárok vizsgálata során is, mint a jelenség és a lényeg, a tudás és a lét, a szellem és a természet, a szubjektum és az objektum, a szabadság és a szükségszerűség, az ok és az okozat, az erő és az anyag, az egyed és a nem stb. stb. Ezért a térről és az időről szóló tanítást meg kellene előznie az emberi értelem által alkotott valamennyi ilyen fogalompár vizsgálatának, mivel az ezekről folytatott ismeretelméleti diszkusszió intenzív fényt vetne a tér és az idő speciális tanára. Mégis, a fordított út bejárását fogom megkísérelni, és a tér és az idő speciális tárgyalásából kiindulva próbálok meg eljutni a fogalompárok tanának általános alapelveihez.

Következő feladatunk annak a részesedésnek a megvizsgálása lesz, mely az idő fogalmának jut a térfogalom kialakításában (és megfordítva). Mivel itt – mint láttuk – nem képezhető egyik fogalom sem a másik nélkül, ezért sem az egyik, sem a másik nem érthető meg a másiktól elkülönítve, hanem csupán kölcsönös viszonyuk tisztázhatja egymásra vonatkozó jelentésüket. *E két fogalom elkülönült vizsgálata szükségképpen pusztá skolasztikus szörszálhasogatáshoz vezet*, mivel egyrészt szándékosan vagy tudattalanul elrejt azok kölcsönös függőségét, másrészt nem számol azzal az általános ténnyel, hogy az időbeli és a térbeli meghatározottság az érzéki jelenségek minden valós észlelésében szükségképpen a másikkal egységet alkotva jelenik meg.

A tapasztalat és a logika azonos határozottsággal követeli tehát, hogy elsőként a lehető legnagyobb világossággal megállapítsuk, mily módon hatja át kölcsönösen egymást a tér és az idő fogalma.

II. A tér és az idő egysége és dualitása

4. § Az időpont és a világtér

Annak érdekében, hogy az időfogalomnak a tér fogalmában való jelenlétét vizsgálhassuk, célszerűnek tűnik, hogy a térrel egy *elemi időintervallumot* hozzunk kapcsolatba. Ennek során az olvasóra hagyom, hogy az elemi időintervallumon nulla kiterjedésű matematikai időpontot vagy kifejezetten parányi, a nullához tetszőlegesen közeli méretű időszakaszt ért-e. Szabadon kell hagynom ezt a választást, mivel annak a kérdésnek a megvitatása, hogy vajon a matematikai időpont fogalma jogos-e, illetve hogy egy kiterjedés nélküli időpillanat ténylegesen elgondolható-e, eltérítene tárgyunktól. Vizsgálódásunk eredménye szempontjából egyébként is közömbös, hogy melyiket is szeretnénk választani a két vázolt lehetőség közül. A magam részéről a kiterjedés nélküli, azaz matematikai időpontra fogok gondolni, és ugyancsak hasonló értelemben matematikai térpontokról fogok beszélni.

A teret tehát egy időponttal, a most-ponttal fogjuk relációba hozni, amit „ t_0 ”-al jelölök. Mint már a fentiekben hangsúlyoztuk, a tér minden részét vagy – ami ugyanaz – minden pontját úgy kell elgondolnunk, mint ami egyidejűleg létezik. Ha a , b , c stb. a tér különböző pontjai, akkor az ugyanazon t_0 időpontban létezőkként kell elképzelnünk őket. De a fordított kifejezési mód is megengedett: az előbbieknél megfelelően mondhatjuk azt is, hogy a t_0 időpont a tér valamennyi pontjában jelen van. Képletesen szólva: a t_0 időpont az egész világot uralja, illetve megfordítva: a tér minden egyes pontja hódol egy uralkodónak, mégpedig az idő most-pontjának, t_0 -nak. Az a logikai hozzájárulás tehát, amelyet az idő fogalma nyújt a tér fogalmának képzésében, immár világos:

A térpontok sokasága az időpontban összegződik egységes totalitássá. Illetve megfordítva: az időpont a térpontok összességében bontakozik ki a végtelen világtérre.

E tétel immár elégségesen mutatja, hogy teljességgel lehetetlen a térfogalmat az időfogalom nélkül megalkotni. Ami a teret térré teszi, azaz hogy tudniillik részeit egységbe foglaljuk, éppen az időpont segítségével történik. Így az időpontot úgy határozhatjuk meg, mint a világtér egységét, illetve megfordítva, a világot egy adott időpont végtelen kibontakozásaként foghatjuk föl.

Annak érdekében, hogy az időpont és a világtér e viszonyát szemléletessé tegyük, célszerű egy másik gondolkodási területről származó analógiára hivatkozni. Például egy test tulajdonságainak összességét úgy gondoljuk el, mint amit annak szubsztanciája foglal egységbe, és ennek nyomán a szubsztancia az ezen tulajdonságokból álló egységként, illetve megfordítva, e tulajdonságok a test szubsztanciájának kibomlásaként foghatók föl. De még alkalmasabb ta-

lán, ha itt egy geometriai analógiára hivatkozunk. Azon egyenesek összessége, amelyek egy adott térponton haladnak át, sugárnyalábot képez. Ezen egyenesek sugárnyalábként történő egységbe foglalása éppen e közös pont révén valósul meg, míg a sugárnyaláb kibomlása sugarainak összessége révén áll elő. Egy geometriai metaforával tehát azt mondhatjuk, hogy valamennyi térpont egy közös időpontban metszi egymást, illetve valamennyi térpont egy adott időpont kisugárzása, kivételése (Projektion).

Ha azonban ezen analógiák a fizikus és a geométer szája íze szerint valók is, a logikust nem elégitik ki. Ő megköveteli, hogy képesek legyünk pontosan fölmutatni azt a meghatározott gondolkodásbeli funkciót, melynek révén az időpontot mindig a világtérrel hozzuk kapcsolatba. Ennek a követelménynek azonban könnyű eleget tenni, mivel mindenütt, ahol egy sokaságot egységbe foglalnunk, adva van az a logikában ítéletnek nevezett gondolkodásbeli funkció, mely nyelvileg a mondatban jelenik meg. Az egységet ugyanis többnyire az alanyként helyezük el a mondatban, míg a sokaságot egy vagy több állítmányként fejezzük ki. Így például egy test szubsztanciáját a mondat alanyává tesszük meg, míg tulajdonságainak az állítmány szerepe jut. Esetünkben az időpont az alany, a világtér pedig az állítmány helyét fogja elfoglalni, és így a következő mondatot kapjuk: *az időpont a világtér.* A geométer például hasonlóképpen állítja, hogy a pont sugárnyaláb.

5. § *A térpont és az időfolyam*

Most áttérünk a fordított föladatra, és azt a szerepet fogjuk közelebről megvizsgálni, amelyet a tér fogalma játszik az idő fogalmában. E cél érdekében a térpont és az időfolyam között fogunk kapcsolatot teremteni. A legmegfelelőbb, ha az itt-pontból (valamely koordináta-rendszer kezdőpontjából) indulunk ki, amelyet O -val jelölünk. Mint amiképpen már fentebb hangsúlyoztuk, minden időintervallumot, vagy – ami ezzel egyértékű – minden időpontot úgy kell elképzelnünk, mint ami áthalad ezen az O térponton. Ha tehát t_0, t_1, t_2 stb az időfolyam egymás után következő időpontjai, akkor mindannyiuknak át kell vonulniuk O -n. De a fordított kifejezési mód is megengedett: az előbbieknél megfelelően mondhatjuk azt is, hogy az O térpont fönntartja magát az időfolyam rajta áthaladó összes pontja ellenében. Képletesen szólva: az O térpont uralja a teljes időfolyamot, illetve megfordítva: az időfolyam minden egyes pontja hódol egy uralkodónak, mégpedig a tér itt-pontjának, O -nak. Az a logikai hozzájárulás tehát, amelyet a tér fogalma nyújt az idő fogalmának képzésében, immár világos:

Az időpontok sokasága a térpontban összegződik egységes totalitássá. Illetve megfordítva: a térpont az időpontok összességében bontakozik ki a végtelen időfolyammá.

E tétel immár elégségesen mutatja, hogy teljességgel lehetetlen az időfogalmat a térfogalom nélkül megalkotni. Ami az időt idővé teszi, azaz hogy tudniillik részeit egységbe foglaljuk, éppen a térpont segítségével történik, úgy-hogy a térpontot úgy határozhatjuk meg, mint az időfolyam egységét, illetve megfordítva, az időfolyamot egy adott térpont végtelen kibontakozásaként foghatjuk föl.

Szándékosan iparkodtam azon, hogy a korábbi bekezdések valamennyi stilisztikai fordulatát megőrizsem, mivel az olvasó figyelme ily módon irányítható a leghatékonyabb módon a két elemzés közötti párhuzamra. Így az a gondolati aktus, amellyel a térpontot az időfolyammal kapcsolatba hozzuk, sem más tehát, mint a logikai ítélet. S itt is a korábbival analóg mondathoz jutunk, ha a térpontot az ítélet alanyának, az időpontot az ítélet állítmányának helyére emeljük: *a térpont az időfolyam*.

6. § *A tér és az idő közötti két alapreláció*

Immáron két alaprelációt nyertünk a tér és az idő között. Ezek egészen röviden a következőképpen hangzanak:

- α) az időpont a világtér;
- β) a térpont az időfolyam.

Mindkét reláció azt fejezi ki szemléletes módon, amit *a tér és az idő egysége*-ként határozhatunk meg. Föltűnő azonban e relációk kettőssége, úgyhogy egymáshoz való viszonyukat közelebbről szemügyre kell vennünk.

Az α) relációban a tér fogalmából indulunk ki, és a térpontok összességének egységbe foglalása révén jutunk el az idő fogalmához. Gondolkodásunk számára a tér az elsődleges, az idő a másodlagos tényező, ami azonban nyelvileg fordított kifejezést nyer, amennyiben a másodlagos tényező az alany, az elsődleges az állítmány helyére kerül.

A β) relációban az idő fogalmából indulunk ki, és az időpontok összességének egységbe foglalása révén jutunk el a tér fogalmához. Itt gondolatmenetünkben az előbbi esethez képest fordított a helyzet: az idő az elsődleges, a tér a másodlagos tényező. Ám a nyelvi kifejezés itt is fölcseréli a gondolkodásunkban elsődlegest a másodlagossal.

Azt a tényt, hogy a tér és az idő egysége két alapvető relációval fejezhető ki, a tér és az idő *dualitásának* nevezem. *Ez a dualitás a forrása a projektív (szintetikus vagy új) geometria dualitástételének*. A tér és az idő ezen kölcsönös egymásba játszása a legközvetlenebb alapja annak, hogy például a síkok geometriájában a sugársorokra és a pontsorokra egymással párhuzamos tételeket

kapunk.⁶ Ennek a csodálatra méltó ténynek legmélyebb alapját csak a fogalom-párok általános elmélete tárhatja föl, és egy ilyen elméletet a „Filozófia alapjai” című munkámban szándékozom majd nyújtani.

A jelen speciális vizsgálódással összefüggésben elsősorban az a kérdés vetődik föl, hogy a térrel és idővel kapcsolatosan általánosan elterjedt népszerű és szintúgy tudományos nézetekben a tér és az idő fogalma közötti alapvető α) és β) reláció vajon azonos mértékben jut-e érvényre? Vagy éppen ellenkezőleg, az egyik a másikra mintegy árnyékot vet? S ami szintén nem zárható ki: vajon e két reláció kölcsönösen korlátozza-e és összezavarja-e egymást oly módon, hogy emiatt idő- és tértudatunk vagy egyoldalúvá fejlődött, vagy kifejezetten belső homálytól, kuszaságtól szenved?

A géométer mindenesetre teljesen indokoltnak fogja tartani e kérdést, hiszen emlékszik arra az egyoldalú térszemléletre, amely ugyan az egyenest pontsor-ként fogta föl, de a pontot nem tekintette sugárnyalábnak. Ismeretes, hogy csak Poncelet szabadította meg geometriai szemléletünket a megszokottságon alapuló egyoldalúságtól, és ő állította ezáltal a geometriai kutatást új vágányokra. Fölmerül a kérdés, hogy vajon tér- és időtudatunk tekintetében nem kell-e magunkat hasonló egyoldalúságtól megszabadítanunk?

III. Az áramló térről

7. § *A különböző időpontoknak különböző terek felelnek meg*

A tér és az idő közötti első alapelreláció értelmében a térpontok összességét az idő most-pontjában (a t_0 időpontban) foglaljuk egységbe. A világteret, amennyiben az idő most-pontjának, t_0 -nak felel meg, a „most-tér”-nek fogom nevezni, és R_0 -lal fogom jelölni. Ha tehát az idő haladásával a t_0 most-pont helyére az új t_1, t_2, t_3, \dots stb. most-pontok lépnek, úgy logikailag megalapozottan mondhatjuk,

⁶ Palágyi itt a projektív sík geometriájában érvényes dualításra gondol, mely szerint, ha adva van egy korábban már bizonyított állítás, amely a pontok és az egyenesek illeszkedésére vonatkozik, és ebben felcseréljük a „pont” és az „egyenes”, illetve a „metszés” és az „összekötés” szavak szerepét, akkor az így nyert kijelentés érvényben marad. Ennek következménye, hogy ha egy érvényes tételben fölcseréljük a sugársorok és a pontsorok szerepét, akkor ily módon szintén érvényes tételhez jutunk. (Az itt szereplő „sugársor” magyar projektív geometriai szakkifejezés, mely a németben a „Strahlenbüschel”-nek – régiesebb szóhasználatban „Strahlbüschel”-nek – felel meg, és egy sík azon egyenesének összességét jelöli, amelyek áthaladnak ugyanezen sík egy adott pontján – azaz a sík azon egyeneseit, melyek ezen adott pontban metszik egymást. A „Strahlenbüschel” nem tévesztendő össze a „sugárnyaláb”-bal – „Strahlenbündel” vagy „Strahlbündel” –, mely a tér egy adott pontján áthaladó összes egyenest jelenti. Vö. pl. Verhóvsky László: *Projektív geometria*. Budapest: ELTE TTK Geometria Tanszék, 2010, 1. o.)

hogy minden új most-pontnak új most-tér, mondjuk R_1, R_2, R_3, \dots stb. felel meg. Ily módon a terek folytonos sorához jutunk, amelyeket a maguk összességében *áramló térnek* nevezek.

Ez az új fölfogás ellentétben áll a „nyugvó tér”-ről alkotott megszokott nézettel, és ez arra indíthat, hogy a nyugvó tér fogalmából kiindulva elveszük az áramló tér fogalmát. Én azonban ezzel szemben az időpont és a világtér közötti α) alaprelációra hivatkozom, amely éppen az időpont és a világtér azonosságát mondja ki. Ha az időpont helyébe *másik* időpont lép, a logika alapján indokolt, hogy ugyancsak *másik* világtérről beszéljünk. Így csupán a tér és az idő közötti világosan föltárt alapreláció logikai következménye, hogy tovább kell lépünk az áramló tér fogalmának megalkotásához.

Semmiképpen sem állítom, hogy képesek volnánk az áramló teret *szemlélni*. Amit ugyanis a szemlélet kifejezésen általánosan elfogadottan értünk, éppenséggel nem más, mint az idő most-pontjában történő közvetlen szemlélés. A múltbelit és a jövőbelit nem szemlélhetjük közvetlenül (azaz aktuálisan), és éppen ez az, ami miatt arra kényszerülünk, hogy megkülönböztessük egyik oldalról a jelent és másik oldalról a múltat (illetve a jövőt). Amiként ellentétben áll a valósággal, ha azt mondjuk, hogy a múltat és a jövőt éppen úgy képesek vagyunk közvetlenül szemlélni, mint a jelent, úgy nem volna kevésbé önellentmondó azt állítani, hogy az áramló térről közvetlen szemléletet alkothatunk magunknak.

Ellenvethető továbbá, hogy ha az időpontok egymásra következésének megfelelően bevezetjük a terek sorozatát, akkor ez könnyen oly fölfogáshoz vezethet, amely a múltbeli és a jövőbeli érzéki jelenségeknek ugyanazon valóságot, ugyanazon realitást tulajdonítja, mint a most-pont érzéki benyomásainak. Ezzel az ellenvetéssel szemben azonban hangsúlyoznunk kell, hogy a múlt és a jövő realitásával kapcsolatos metafizikai problémának semmi köze sincs az áramló tér fogalmához. Mindenkinek módjában áll a múltnak és a jövőnek olyan realitást vagy irrealitást tulajdonítani, amilyen neki tetszik, az áramló tér fogalma bármely álláspontból megalkotható. A tér és az idő itt kifejtésre kerülő elméletében általános jelenségtanról van szó, és a kérdés, hogy mi volna a tulajdonképeni valóságos valamennyi érzéki jelenségben, egyáltalában nem befolyásolja elmékedésünket. A tér és az idő fogalmát úgy kell logikai következetességgel megalkotnunk, hogy eljuthassunk az érzéki jelenségek legáltalánosabb alapelveiig. És első tekintetre nyilvánvaló, hogy messzemenően világosabban látunk bele a jelenségvilág érzéki rendjébe, ha minden időponthoz egy megfelelő teret rendelünk, mintha a múltat, a jelent és a jövőt ugyanazon nyugvó térbe zsúfoljuk össze, és ily módon ajtót nyitunk benyomásaink összezavarodásához. Pontosan a nyugvó tér koncepciója az, amely lehetővé teszi, hogy a pillanatnyi valóságot a múlt emlékképeivel és a jövőre irányuló reménybeli fantáziákkal összevegyítsük, miközben az áramló tér koncepciója szükségképpen a különböző időintervallumok szigorú elkülönítéséhez vezet.

Semmi sem akadályoz azonban meg bennünket abban, hogy az egyes időpontoknak megfelelő tereket ezekben az időpontokban újra a nyugvó térrel egybeesőnek tekintsük, és hogy ily módon megszokott térfölfogásunkhoz visszatérjünk. Ez a visszatérés azután igen kívánatos teszttel is szolgál az áramló tér fogalmának keretében alkotott fogalomkonstrukcióink helyes, illetve gyümölcsöző voltát illetően.

Egyébként egyáltalában nem gondolom, hogy e fogalom bevezetésével valami egészen újat kezdeményeztem. Valahányszor valaki a múltra emlékezik, vagy a jövőre készülődik, egy olyan úgynevezett „fantáziatérben” cselekszik, amelyet nem cserél föl a most-térrel. Nos, szükség van arra, hogy szellemünk valamennyi ilyen emlék- és fantázia-cselekményének, amelyeket különben iránytalanul és bizonytalanul hajtunk végre, szilárd és pontos alapot biztosítsunk, és ez nézetem szerint akkor történik meg a legmegfelelőbb módon, ha az áramló tér fogalmát a lehető legnagyobb világossággal kidolgozzuk. Ezáltal csábító remény nyílik számunkra arra is, hogy a matematikai kifejtési módot olyan területekre is kiterjesszük, amelyek eddig az egzakt megközelítés számára hozzáférhetetlenek voltak.

8. § Az áramló tér pontja

Annak érdekében, hogy megbarátkozzunk az áramló tér fogalmával, elsőként célszerű, ha szemügyre vesszük annak egy pontját. Jelöljük tehát a korábbiakhoz hasonlóan a t_0 most-pontnak megfelelő most-teret R_0 -lal és e tér egyik tetszőleges pontját A_0 -lal. Ha most tovább lépünk a t_1, t_2, t_3, \dots stb. jövőbeli időpontok felé, akkor a megfelelő R_1, R_2, R_3, \dots stb. jövőterekhez jutunk, s e terek mindegyikében adva lesz egy olyan pont, amely A_0 -nak felel meg, azaz az A_1, A_2, A_3, \dots stb. pontok sorozatához jutunk. Így immáron fölismerhetjük, hogy az, ami számunkra a nyugvó térben egyetlenegy pontként – az A pontként – adódik, az áramló térben pontok folytonos sorozataként bontakozik ki. Mégpedig olyan pontok sorozataként, amelyek a térben nem, hanem csak az időben megkülönböztethetően következnek egymás után, és amelyek összességet alkotva azt fejezik ki, amit a hagyományos tér-idő fölfogás az idő vonalának nevez. Így az alábbi tételhez jutunk:

Az áramló tér pontja nem más, mint az e ponton áthaladó idővonal.

E tétel azonban nem más, mint annak a tér és az idő közötti β) alaprelációnak némileg módosított kifejezése, amelyet az előző fejezetben állapítottunk meg. Az áramló tér fogalmának első megalkotásakor az α) alaprelációból indultunk ki, és most látjuk, hogy az így kapott konstrukcióban a β) reláció is teljességgel érvényre jut. Az áramló tér fogalmáról kiderül tehát, hogy mindkét alaprelációt

ónak azonos módon eleget tesz. Ami viszont a nyugvó tér fogalmát illeti, nos, az bizonyos értelemben csupán *kiterjesztett* fogalmunk alkotórésze, mivel az R_0, R_1, R_2, \dots stb. egyedi tereket – legalábbis a t_0, t_1, t_2, \dots stb. pillanatokban – nyugvó tereknek kell tekintenünk. A hagyományos térfogalom tehát érintetlenül belép az újba, és immár látjuk, hogy önmagában nem elégíti ki tisztán sem az első, sem a második tér és idő közötti alaprelációt. A hagyományos térfogalom ezen nem kielégítő volta gyakran abban nyilvánul meg, hogy az időfolyam ködös képzetét kell *hozzáfűznünk* (adjungieren), azt a látszatot keltve, mintha a nyugvó tér és az áramló idő két egymástól teljességgel független létező volna, aminek nyomán megmagyarázatlan csodává válik, miképpen alkothat egységet e kettő valós szemléletünkben. A tér- és az időfogalom ezen szétválása mindenhol dualisztikus (azaz önmagának ellentmondó) természet- és világfölfogáshoz vezet. Az áramló tér fogalmával viszont az egységes (azaz az önmagában konzisztens) filozófiához szeretném egyengetni az utat.

A régi, dualista tér- és időfölfogást azzal is jellemezhetnénk, hogy benne az idő fogalma elhanyagolhatóan tűnik. Megszokott szemléletünk ugyanis különösen vonzódik a térhez, illetve ahhoz, amit az általunk képviselt új fölfogásban a most-térként határoztunk meg, és ennek során hajlamosak vagyunk elfelejtkezni arról, hogy ez a térfogalom úgy keletkezik, hogy a tér pontjait a most-pontban összegezzük. Röviden, túlságosan hagyjuk, hogy a jelenbeli pillanat megragadjon bennünket, és ezáltal elveszünk a tér szemlélésének egyoldalú előnyben részesítésében. Egyoldalú realisták vagyunk. Amikor viszont a múltra és a jövőre eszmélünk, megelégszünk a bizonytalanul lebegő időfolyam homályos eszméjével, és ennek során a legnagyobb mértékben hajlamosak vagyunk elfelejtkezni arról, hogy az időfogalom az időpontok térponttá történő összegzésével keletkezik. Egyoldalú idealistákká válunk. A térfogalomtól elváló, bizonytalanul lebegő időfogalom azonban ebben a gyökereitől megfosztott állapotban szükségképpen csonkává válik. Ahhoz, hogy újból fölélesszük, szerves kapcsolatba kell hoznunk a tér fogalmával, és ez azáltal történhet meg, hogy a tér minden pontjához hozzárendelünk egy rajta áthaladó idővonalat. Ily módon az áramló tér jellemzésére az alábbi két alaprelációt kapjuk:

- α) minden időpontnak megfelel egy világtér;
- β) minden térpontnak megfelel egy idővonal.

Annak érdekében, hogy világosan rámutassak általánosan elterjedt időfogalmunk fejletlen voltára, a következőkben két olyan kérdést fogok fölvetni, amelyek értelmes megvitatása csak az áramló tér fogalmának bevezetésével válik lehetségessé.

IV. Időfogalmunk fejletlen volta

9. § Miért egyenes segítségével ábrázoljuk az időfolyamot?

Első kérdésünk így hangzik: vajon honnan származik, hogy az időfolyamot szükségszerűen egyenes vonal képével ábrázoljuk? Amennyire ez számomra ismeretes, e kérdés még sohasem vált tudományos diskusszió tárgyává; még maga Kant is érintetlenül hagyja időszemléletünk ezen alapvető tényét. Persze a tér- és az időformák a priori voltáról szóló tanítása időfogalmunk ezen alap-tényére is magyarázatot kínál: a kanti értelemben ugyanis azt mondhatjuk, hogy éppen a tiszta – azaz az érzéki tapasztalattól független – szemléletünk a priori törvényeinek egyike volna az, hogy a jelenségek időbeli egymásra következését szükségképpen egy egyenes képében kell fölfognunk. Ám például a matematikus aligha fogja ezt a magyarázatot kielégítőnek érezni. Kant mély értelmű gondolkodásmódjának ugyanis egyik sajátossága, hogy a matematikai axiómákat, illetve azok gondolati szükségszerűségét fölhasználja a tér- és az időforma a priori voltának igazolására, ám a fordított kísérlettel adós marad: a tér és az idő aprioritásáról szóló tanítását nem teszi gyümölcsözővé a matematikai megközelítés számára.⁷ Pedig egyáltalában nem tekinthetünk el attól, hogy a matematikus miképpen tehetné az a priori megismerés tanát fogalomkonstrukciói számára valamiképpen hasznossá.

Hogy visszatérjünk eredeti kérdésünkre, a t_0 most-pontnak megfelelő R_0 most-térben fölveszek egy A_0 pontot. Amennyiben ezt követően az eljövő t_1, t_2, t_3, \dots stb. időpontok elhaladása során továbblépek az R_1, R_2, R_3, \dots stb. terekhez, e terek mindegyikében kapni fogok egy A_0 -nak megfelelő pontot, azaz az A_1, A_2, A_3, \dots stb. pontok sorozatához jutok. E pontokat egyben az A_0 pont időbeli *projekcióinak* is fogom nevezni, mivel éppen ezek összessége képezi az A_0 ponton áthaladó idővonalat. Nos, a következő kérdés vetődik föl: mi jogon ábrázoljuk ezt az idővonalat az *egyenes* segítségével? A valós szemléletben ugyanis az A_0 pont mindig ugyanaz az A_0 pont marad, és valamennyi A_1, A_2, A_3, \dots stb. időbeli projekciója egybe fog esni vele. Mivel tehát a valós (azaz közvetlen) szemlélet sohasem tárja föl számunkra az idővonalat magát, hanem azt mindig egyetlenegy adott térponttal helyettesíti, mivel indokolható meg az, hogy a pusztán elgondolt idővonalat természete szerint egyenesnek tekintjük?

A válasz azonnal adódik, ha a térbeli egyenes alapvető jellegzetességére tekintünk. Tegyük föl, hogy az $A_0, A_1, A_2, A_3, \dots$ stb. pontsorozat egésze a térben helyezkedik el. Ekkor ezt a pontsorozatot egyenesnek tekintjük, amennyiben sikerül szemünket oly helyzetbe hozni, ahonnan tekintve e pontsorozat pontjainak egyike a teljes sorozatot elfödi, és ily módon az egész egyenes egyetlenegy

⁷ Palágyi Kantra vonatkozó ezen állítása nem teljesen áll fenn – vagy legalábbis vitatható. (*A fordító megjegyzése.*)

ponttá olvad össze. Az idővonal esetében pedig éppen ez a helyzet. Bármely A_n pont elfödi az A_{n-1} , A_{n-2} ... stb. pontokat, és így az idővonal egésze egyetlenegy ponttá olvad össze. Ebből következik annak indokolt – sőt: szükségszerű – volta, hogy az idővonalat egy egyenes formájában ábrázoljuk. Ezért mostantól azt az idővonalat, amely az A_0 ponton halad át, az ehhez a ponthoz rendelt *idősugárnak* fogom nevezni.

10. § Miért nem rendelünk orientációt az időfolyamhoz?

Ha viszont az idővonalat egyenes vonal segítségével ábrázoljuk, fölvetődik egy újabb kérdés: miért nem rendelünk orientációt ehhez a vonalhoz? Ugyanis minden térbeli egyenes vonal határozott orientációval rendelkezik, amelynek irányában pozitív vagy fordított, negatív értelemben végigfuthatunk. Ami viszont az idősugarat illeti, bár gondolatban azon is végigfuthatunk mind pozitív, mind negatív értelemben, hiszen ha például megállapodunk abban, hogy azt a mozgást, amely a most-ponttól a jövőbe irányul, pozitívnak tekintjük, akkor a múltba való visszafordulás iránya szükségképpen negatív lesz, ám az idősugárnak a térbeli sugáréhoz hasonló orientációjáról – mint amiképpen ezt mindenki érzi – egyáltalában nem lehet szó.

Ennek oka, hogy valamennyi idősugárhoz ugyanazt az irányt rendeljük. Úgy gondoljuk el, hogy minden egyes térponthoz hozzátartozik egy idősugár, és e sugarak összességére úgy tekintünk, mint sugarak párhuzamos rendszerére. Nos, mivel az idősugarak között nincs különbség irányuk tekintetében, teljességgel fölöslegesnek véljük, hogy ezek orientációjáról beszéljünk.

Ekkor viszont fölvetődik az a kérdés, hogy mi jогon tekintjük az idősugarak alkotta összességet párhuzamos rendszernek? Annak érdekében, hogy ennek indokoltságát bizonyítsuk, vegyünk föl az R_0 térben két tetszőleges pontot, A_0 -t és B_0 -t, amelyek azután az $(A_0 B_0)$ egyenessel összeköthetők egymással. Ha ezt követően továbblépünk az R_1 , R_2 , R_3 ... stb. terekhez, megkapjuk a két eredeti pont A_1 , B_1 , A_2 , B_2 , A_3 , B_3 ... stb. időbeli projekcióját – és persze ezzel egyidejűleg az $(A_0 B_0)$ egyenes projekcióit, amelyek a következők: $(A_1 B_1)$, $(A_2 B_2)$, $(A_3 B_3)$... stb. Az $(A_0 B_0)$ egyenes ezen időbeli projekciói ugyanakkor a valós szemléletben egyetlenegy egyenessé esnek egybe, és az $(A_1 B_1)$, $(A_2 B_2)$, $(A_3 B_3)$... stb. szakaszok azonosak lesznek egymással, mivel ugyanis a tér A_0 és B_0 pontja az idő folyamán sohasem változtatja meg egymás közötti távolságát. Ennek pedig az a következménye, hogy azok az idősugarak, amelyek e két ponton áthaladnak, mindig azonos távolságban maradnak egymástól, azaz párhuzamosak egymással. Az idősugarak párhuzamossága tehát nem jelent mást, mint hogy az idő folyamán a tér két tetszőleges pontja sohasem változtathatja meg egymás közötti távolságát. Ez az, amit a tér abszolút merev voltaként szoktunk jellemezni, és ez az abszolút merevség az idő vonatkozásában az idősugarak párhuzamosságában fejeződik ki.

Mindkét kifejezési módnak alapján véve azonos a jelentése, és ily módon meggyőződhetünk arról, hogy azok az axiómák, amelyek a térre vonatkoznak, szoros összefüggésben állnak az idő axiómaival, mint amiképpen ez egyébként a tér és az idő közötti duális alaprelációkból előre ki lehetett volna következtetni.

Megjegyzés: Az $(A_0 B_0)$, $(A_1 B_1)$ stb. egyenesek *merőlegesek* azokra az idő-sugarakra, amelyek A_0 -on és B_0 -on keresztülhaladnak, mivel az első sugár valamennyi projekciója A_0 -ba, a másodiké pedig B_0 -ba esik. Éppen ezért mondhattuk a fenti fejtegetésben, hogy az $(A_0 B_0)$, $(A_1 B_1)$ térbeli szakaszok stb. a két idő-sugár közötti (merőleges, normál) távolságot jelenítik meg, és következtethetünk ezen szakaszok azonos hosszúságából az idősugarak párhuzamosságára. – Ez az észrevétel egyúttal arra is fölhívja figyelmünket, hogy egy adott A_0 pont idő-sugarát minden A_0 -on áthaladó térsugárra merőlegesként kell elgondolnunk. Az idősugár tehát az áramló tér negyedik, képzetes (imaginárius) dimenzióját jelöli.

11. § Az önmaga körül forgó világtér

Az áramló tér fogalmát helyettesíthetjük egy olyan világtér fogalmával, amely önmagában forog. Ám, pontosabban utánagondolva, azt ismét az áramló térre fogjuk visszavezetni.

Ha elsőként egy tengely körül forgó gömbformájú testet tekintünk, úgy azt fogjuk találni, hogy a forgástengely pontjain kívül valamennyi pontja körfogást végez, miközben e pontok egymáshoz való viszonya teljességgel változatlan marad mindaddig, amíg a forgó testet abszolút merevnek tekintjük. Ha a világteret végesként tárgyalhatnánk, akkor azt egy tengely körül forgó gömbtérként is fölfoghatnánk, s egy ilyen térben az idővonalak nem pusztán képzetesek, hanem tényleges térbeli vonalak volnának: olyan körök, amelyeknek síkja a gömbtér forgástengelyét derékszögben metszi. Egy ilyen véges gömbvilágban azonban csak a meridián kör pontjai léteznének egyidejűleg, az azonos időintervallumoknak eltérő időívek felelnének meg, a tengely számára pedig egyáltalában nem létezne idő. Ami viszont a legfontosabb: az idő periódusosan telne, azaz egy forgási periódus végén az az időpont, amely már egyszer megtörtént, ismét szükségképpen visszatérne. Ám egy ilyen időfogalom ellentmond mindannak, amit időn értünk. Ebből pedig azonnal látható, hogy a véges világtér tarthatatlan fogalom, mivel az önmagát ismétlő idő fogalmához vezet. Ily módon e tisztán fantasztikus elképzelés alapján újra előbukkan az az alapvető igazság, hogy tér- és időfogalmunk kölcsönös belső viszonyban áll egymással, és így *nem fogalmazhatunk meg egy tételt az egyik vonatkozásában anélkül, hogy ne kapnánk egy neki duálisan megfelelő tételt a másik tekintetében.*

Így ha például föltennénk, hogy ez a most tárgyalt véges gömbtér *változó* forgástengely körül forog, akkor azok az egymással párhuzamos síkú körök is, amelyekkel ez esetben az idővonalakat ábrázolnánk, együtt változnának a forgástengely változásával, amelynek nyomán arra kényszerülnénk, hogy *az idő*

irányának változásáról beszéljünk, mégpedig abban az értelemben, hogy egy időintervallum a másikkal mérhető szöveget zárhat be. Rövidre fogva: a térre vonatkozó minden fantasztikus elképzelés egyben szükségszerűen az időre vonatkozó fantasztikus elképzelés is (és megfordítva).

Ha viszont a gömbtérhez végtelen nagyságú átmérőt rendelünk, és úgy gondoljuk el azt, mint ami egy végtelen távolságban lévő tengely körül forog önmag körül, akkor az idővonalakat ábrázoló párhuzamos körök végtelenül nagyok lesznek, és ezáltal visszatérünk az áramló tér fogalmi konstrukciójának egyenes idővonalaihoz. *Ez a fogalmi konstrukció tehát összhangban van a világtér végtelenségének föltételezésével.*

E fejezet lezárásaként csak annyit szeretnék még megjegyezni, hogy a fantasztikus föltevéseknek csupán az lehet a céljuk, hogy a tényleges valóság megismeréséhez vezessenek vissza bennünket. Minél energikusabban próbálkozunk elképzelni, hogy a jelenségek világa más, mint amilyenként az valójában megjelenik, annál hevesebben visszahangozza gondolkodásunk a tényeket, és annál határozottabban fordul figyelmünk a dolgok valós viszonyai felé. A következő fejezetben tehát visszatérek az áramló tér fogalmának egzakt kidolgozásához.

V. Dimenziók az áramló térben

12. § Az időfolyam szolgál számunkra a dimenzió alaptípusául

A hagyományos, kettős tér- és időfölfogásban a dimenzió fogalma homállyal terhelt, és ez abból fakad, hogy ezt a fogalmat tisztán a tér vonatkozásában értelmezzük, és az nem tudatosul bennünk kellő mértékben, hogy a tér fogalma nem képezhető az idő fogalmának közreműködése nélkül. A *dimenziót* általában egy egyenes vonal segítségével gondoljuk el szemléletes módon, mint egy pontsorozat hordozóját. Csakhogy nem volna szabad figyelmen kívül hagynunk, hogy az egyenes vonal fogalma nem alakulhat ki az idő fogalma nélkül. Amennyiben ugyanis végigtekintünk egy egyenes hosszán, annak egyes részei tudatunkban részek *időbeli* sorozataként jelennek meg. Persze e végigtekintés során az a meggyőződésünk, hogy ezek az időben egymás után tekintetünkbe eső részek egyidejűleg léteznek; ez azonban semmit sem változtat azon a tényen, hogy egy egyenes szakasz valós észlelése észleleti aktusok időbeli sorozatából áll, és hogy a közvetlen, valós észlelésben teljességgel lehetetlen egy szakaszon az idői tényező nélkül végigtekinteni. Az a probléma, hogy miképpen képes az emberi értelem a számára időbeli sorozatként adott benyomások sokaságát utólagosan egyidejű, azaz térbeli sokaságként értelmezni, a tudat általános elméletéhez tartozik, amivel itt nem foglalkozhatunk. Ennek kapcsán ugyanis arról a kérdéstről van szó, hogy a pusztán tudatunkban lévő miképpen észleljük egyidejűleg tudatunkon *kívül* elhelyezkedőként. Egy egyenes szakasz végigtekintése tudatunk-

ban pusztán aktusok időbeli sorozataként van jelen, és mégis, ezt a sorozatot egy olyan térbeli – azaz egyidejű – sokasággal hozzuk relációba, amelyet (joggal vagy jog nélkül, aminek itt most nincs jelentősége) tudatunkon kívülként gondolunk el. A tudatunkon belülit *szubjektívként* szoktuk megjelölni, míg a tudatunk szubjektív tartalmának tudatunkon kívül megfelelőt *objektívnek* nevezzük. Ha tehát azt a kérdést szeretnénk megválaszolni, hogy miképpen értelmezünk át egy szakasz szemléletekor adott szubjektív, azaz időbeli sokaságot egy objektív, azaz térbeli sokasággá, a szakaszba magába, akkor a *szubjektum-objektum* fogalompárt kellene vizsgálódás alá vennünk. Az emberi tudat e legmélyebb kérdését azonban az általános ismeretelmélet számára kell fönntartanunk.

Itt meg kell elégednünk azzal a ténnyel, hogy *a tér egyenesének tényleges észlelése során mindig időbeli sokaságot értelmezünk át térbeli sokasággá*. Ha tehát a térbeli sugárra úgy tekintünk, mint a tér valamely dimenziójának reprezentációjára, úgy ez csak azért lehetséges, mert az időfolyamnak dimenziót tulajdonítunk. Ezért *a dimenzió típusaként az idődimenzió szolgál*, és ezzel nem más szeretnénk állítani, mint hogy a térbeli dimenziók észleléséhez csak az idői dimenzió külsővé tételével, azaz objektívizálásával jutunk el. A tér csupán az időre vonatkoztatva rendelkezik dimenziókkal, és ha a térnek három dimenziót tulajdonítunk, azok csak az idő vonatkozásában hordoznak értelmet. Egyébként az idő dimenziójáról sem volna fogalmunk, ha nem vonatkoztatnánk azt a térre, és nem a térben külsővé téve fognánk azt föl. Mivel azonban az idődimenzió e külsővé tételben megháromszorozódik, így érthető, hogy a dimenzió fogalmának vizsgálatakor az időből és nem a térből indulunk ki, éppúgy, mint a számlálást sem a hármas számmal, hanem az eggyel kezdjük el. – A most elmondottakat összefoglalhatjuk úgy is, hogy a tér és az idő a dimenzióra vonatkozó kérdésben úgy viszonyul egymáshoz, mint egy tört számlálója és nevezője. Mint amiképpen a tört fogalmának nincs értelme a számláló és a nevező egymás közötti kölcsönös viszonya nélkül, úgy a dimenzió fogalma is elveszíti minden tartalmát, ha figyelmen kívül hagyjuk a tér és az idő kölcsönös viszonyát. Tehát a dimenzió fogalma csak az áramló térben adható meg, mivel az áramló tér nem más, mint a tér és az idő kölcsönös viszonyának világosan megragadott kifejeződése. S amiképpen továbbá egy tört jellegét elsősorban annak nevezője határozza meg, úgy a dimenzióra vonatkozó kérdést is elsősorban az idődimenzióra való tekintettel kell megoldani.

13. Az időpontok elfödésének pszichikai jelensége

Az áramló térben egy adott térponton áthaladó idősugár szükségképpen dimenziót jelenít meg. Másképpen megfogalmazva: az időpontok azon sokasága, amelyet egy adott térponton foglalunk össze, dimenziót reprezentál számunkra. A tér és az idő közötti β) alapreláció így egyúttal a dimenzió fogalmának meghatározását is tartalmazza.

A dimenzió fogalmának ezen előbbi meghatározása teszi lehetővé csupán, hogy annak lényegi tartalmát megismerjük. Időfogalmunk ugyanis magában foglalja, hogy a jelen pillanat tudatunkban az idő menetének valamennyi múltbeli és jövőbeli mozzanatát elfödi. Ám éppen ez az *elfödés* az, ami a dimenzió fogalmának fő alkotórésze. Bár a dolognak utánagondolva arra jutunk, hogy a „most”-ot a múlt végtelen sok időpontja előzte meg, és a jövő végtelen sok időpontja fogja követni, ám az érzéki valóság tényleges, közvetlen észleletében (*wirkliche, unmittelbare, sinnliche Wahrnehmung*⁸) az idő most-pontja (amelyet a térhez való viszonyának kikerülhetlensége miatt az itt-pontban kell elhelyeznünk) mind a teljes múltat, mind a teljes jövőt eltakarja előlünk. Az itt-pontban elhelyezett most-pont közvetlen észleletünkben a múlt és a jövő valamennyi időpontja által alkotott végtelen sokaságot elfödi előlünk, és ez az elfödés szükség-szerű és kikerülhetetlen, mivel lehetetlen a múltbelit és a jövőbelit az érzékiség közvetlenségében észlelnünk. Azaz ez az elfödés az emberi tudat megváltoztat-hatatlan természetén alapul, és nem más, mint annak a ténynek a kifejeződése, hogy a jelenségvilágot csak időbeliként ragadhatjuk meg. Az időpontok összessege által alkotott sokaság ezen eltakarása az itt-pont által ugyanakkor csupán másik kifejezése annak a ténynek, hogy az idő menetét *egységbe foglaljuk*. Az elfödés és az egységbe foglalás kifejezési módja közötti különbséget ennek ellenére nyomatékosan hangsúlyoznunk kell. Ha ugyanis arról beszélünk, hogy az itt-pont valamennyi időpontot eltakarja, akkor arra gondolunk, hogy ez a jelenség független akarunktól, azaz természeti szükségszerűséggel következik be. Ha viszont azt mondjuk, hogy valamennyi időpontot az itt-pontba foglalunk össze, akkor ezzel azt fogjuk kifejezni, hogy erre az összefoglalásra tudatunk *gondolati cselekményeként* tekintünk, azaz olyanra, ami függ akarunktól. Az a gondolati aktus tehát, amelyben az időpontok összességét az itt-pontba foglaljuk össze, az elfödés pszichikai jelenségében olyan útmutatásra – mégpedig kényszerítő erejű útmutatásra – talál, amelyet az érzéki valóság közvetlen észlelése során nem kerülhetünk meg. Mindennek nyomán az időpontoknak az itt-pontba történő összegzését – tekintettel arra, hogy az az időpontok elkerülhetetlen pszichikai elfödésének készítésére történik – olyan összegzésként értelmezhetjük, amely természeti szükségszerűséggel történik, és aminek nyomán az idő dimen-

⁸ Mint amint ez a kötetünk megelőző részében olvasható írásokból kiderül, Palágyi későbbi műveiben az érzékeket és az érzékelést kifejezetten a szellemitől különbözőnek tekintett „vitális” szférába sorolja, míg az észlelést szellemi tevékenységnek tekintti. Ezért az „érzéki észlelet”-en valószínűleg már e tanulmányában sem azt érti, hogy az észleletek maguk érzéki természetűek volnának, vagy egyenesen maguk az érzékek „észlelnének”, azaz hogy az észlelésnek volna egy „érzéki” módja. Ennek megfelelően az „érzéki észlelet” és az „érzéki észlelés” kifejezésen már itt, ezen 1901-es művében is „az érzetek segítségével (az érzeteken keresztül) szerzett” észleletet, illetve „az érzetek segítségével történő” észlelést, „érzetészlelés”-t vagy egyszerűen az érzéki világ észlelést kell értenünk. (*A fordító megjegyzése.*)

zióját is mint tudatunk *természetileg szükségszerű alapidimenzióját* ragadhatjuk meg. Továbbá figyelembe véve azt, hogy ez az elfödés mindig ugyanazon a módon történik, megindokoltuk azt is, hogy miért *egy és csak egy dimenziót* tulajdonítunk az időfolyamnak: az elfödés jelensége során ugyanis minden időpont éppen úgy az egész idősugarat takarja el, mint bármely azt megelőző tetszőleges időpont, és az érzéki valóság közvetlen észleletében ezért nem lelhetünk föl olyan időpontot, amely az idősugár egyik részét úgy takarná el, hogy valamely másik részét födetlenül hagyja.

14. § Az egyszerű azonosítási ítélet

Annak érdekében, hogy a múltnak és a jövőnek a jelen általi elfödését mint pszichikai jelenséget jobban megértsük, a következőkben nem csupán tér- és időbeli pontokról fogok beszélni, hanem az áramló térben történő érzéki jelenségekre fogok hivatkozni – annál is inkább, hiszen a tér és az idő elméletében végül is a jelenségek általános tanának alapelveiről van szó. Ahelyett tehát, hogy az A_0 térpontról beszélnek, e pontba egy olyan tetszőleges pontszerű érzéki jelenséget helyezek el, melynek egyúttal meghatározott időbeli tartamot tulajdonítok. Annak érdekében, hogy ezt az elképzelést képzeletünk számára rögzítsük, az R_0 most-térben – mondjuk – egy vörösen fénylő A_0 pontot veszek föl, amelyet mozdulatlanként gondolok el. Ha továbblépünk a t_1, t_2, \dots időpontoknak megfelelő R_1, R_2, \dots terekhez, akkor minden egyes ilyen térben új érzéki benyomás keletkezik bennünk, mégpedig a világító pont új érzete, s ezúton az időben egymás után következő A_1, A_2, \dots érzetek olyan sorozatát kapjuk, amely tagjainak mindegyike elfödi az őt megelőző valamennyi tagot. Egy térpont időbeli projekciójának helyére tehát azok az emlékbeli érzetek lépnek, amelyeket a világító pont keltett tudatunkban. Az emlékbeli érzetek sorozatának legutolsó tagja mindig elfödi az őt megelőző emlékérzeteket, és ez az elfödés elkerülhetetlen, hacsak el nem fordítjuk figyelmünket a szóban forgó pontról. Az elfödés most tárgyalt tényét úgy is kifejezhetjük, hogy az egyes A_0, A_1, A_2, \dots érzetek összessége egybefolyik a világító pont egyetlen összérzetébe. Szokásosan egyáltalában nem gondolunk arra, hogy a világító pont érzete érzetek időbeli sorozatából keletkezik; ám ha hozzászoknánk az áramló tér fogalmához, nyomban világossá válna, hogy ennek a nyugvó világító pontnak észlelése során elkülönült érzetek folytonos időbeli sorozatát összegezzük.

Az egyes A_0, A_1, A_2, \dots érzetek elfödése vagy egybefolyása csak másik kifejezése annak, hogy lehetetlen ezeket a közvetlen észleletben elkülöníteni egymástól. Ám éppen ebben a lehetetlenségben rejlik az a hajtóerő, amely az A_0, A_1, A_2, \dots érzeteknek egyetlen összérzetté történő összefoglalására irányul. Ezt az összérzetet én a következőkben röviden A -val fogom jelölni. Az időbeli érzet-sor egybefolyása egyetlen érzetbe lehetőséget ad arra, hogy a világító pontot

önmagával azonosítsuk. Az A világító pontot csak azért ismerhetjük föl ugyanazon világító pontként, mert az érzetek emlékének az a sorozata, amelyet e pont kivált, egyetlen érzetbe olvad egybe – vagy ami ugyanazt jelenti: mert A_0, A_1, A_2, \dots időprojekcióinak sorozatát az A térponttá foglaljuk össze. Egy sokaság egységbe foglalása gondolati funkcióként tekintve azonban nem más, mint logikai ítélet. Az A_0, A_1, A_2, \dots időprojekciók egyetlen A térponttá történő egybefolyásában tehát gondolkodásunk számára egy logikai ítélet meghozására rejlik késztetés, mégpedig azon ítélet meghozására, amelyben az A pontot önmagával azonosítjuk. Ezen időprojekciók elfödése vagy egybefolyása nélkül lehetetlen volna egy ilyen azonosítási ítéletet meghoznunk, és az A pontot nem ismerhetnénk föl úgy, mint ugyanazon A pontot. Az elfödés vagy egybefolyás pszichikai jelensége tehát tudatunk alapfenoménje, mivel csak ez teszi lehetővé azt, hogy az A pontszerű jelenséget önmagával azonosítsuk. Azt az azonosítási ítéletet, amely lehetővé teszi, hogy egy pontszerű jelenséget mint éppen ezt a jelenséget ismerjük föl, *egyszerűnek* nevezem. Egyúttal pedig azt is állítom, hogy az azonosítási ítéletek egydimenziósak, mivel az érzetek azon időbeli sokasága, amelyet egységbe foglalnak, az idő egyetlenegy dimenziójába esik.

Az elfödés vagy egybeolvadás pszichikai jelensége *társításként* (Assoziation) is fölfogható. Az A_0, A_1, A_2, \dots időprojekciók egybefolyása éppenséggel nem más, mint ezeknek az egyes érzeteknek egymással való társítása. Ám mint ilyen, *elemi, természetileg szükségszerű társítás*, amelyet a közvetlen észleletben nem kerülhetünk el: mindaddig, amíg figyelmünket a világító A pontra irányítjuk, az általa keltett elkülönült időbeli érzetek takarásba kerülnek, illetve szükségképpen az egyetlen A benyomássá folynak egybe. Vagy ha tetszik: ezzé az egyetlenegy A benyomássá társulnak, egyesülnek.

VI. A térdimenziók hármassága

15. § Az idődimenzió és a térdimenziók közötti viszony

Amennyiben az idődimenziót külsővé tesszük, vagy objektivizáljuk, egy térdimenzió fogalmához jutunk. Ez az objektivizáció pedig azáltal történik, hogy azt az A_0, A_1, A_2, \dots időbeli sokaságot, amely az A térpontban olvad egybe, egyidejű sokaságként fogjuk föl. Egy térdimenziót tehát mindig egy egyenessel kell ábrázolnunk, mert ez és csak ez nyújt számunkra olyan pontsokaságot, amelyet szemléletesen egyetlen térponttá foglalhatunk össze. Mint már említettük, minden egyenes esetében található egy olyan pozíciót szemünk számára, amelyből tekintve az egyenes bármely pontja elfödi annak valamennyi további pontját, míg ezzel szemben egy görbe vonal pontjai sohasem hozhatóak ilyen födésbe egymással. S éppen az elfödés ezen pszichikai jelensége a döntő tényező a dimenziófogalom megalkotásában.

Az idősugár valamennyi pontjának elfödése egy pont által, ugyanúgy, mint a térbeli sugár valamennyi pontjának elfödése ugyancsak egy pont által, alapjában véve egy és ugyanaz a pszichikai jelenség. Csak éppen ez az elfödés egyszer belső, szubjektív, másszor külső, objektív. Amennyiben tehát az idősugáron belüli elfödést külsővé tesszük, az idősugár térsugárrá válik, az idődimenzió térdimenzióvá alakul. Megfordítva: a térdimenzió belsővé tételével (szubjektívizálásával) az idődimenzióhoz jutunk.

Mindazonáltal az idősugár és a térsugár között az a jelentős különbség áll fenn, hogy amíg az első pontjai a tényleges észlelés során szükségképpen elfödik egymást, a másik esetében nem szükségszerű, hogy annak pontjai fődésbe kerüljenek. Hiszen egy térsugarat szemlélhetünk úgy, hogy hossza mentén tárol föl tekintetünk számára; azaz úgy, hogy pontjai egyáltalában nem takarják el egymást. És éppen ez a körülmény az, amely arra késztet bennünket, hogy egynél több térdimenzióról beszéljünk. Amennyiben tekintetünket egy meghatározott irányban rögzítjük, ezen lerögzített irány vonalának pontjai fődésbe kerülnek ugyan, de a tér többi egyenesének a hossza föltárol számunkra. Minden egyenes szolgálhat irányrögzítő vonalként, és ennek megfelelően mindegyik tekinthető úgy, mint amely képvisel egy térdimenziót. Mivel azonban szemléletünk számára ezen túl még egyenesek végtelen sokasága kínálkozik, a dimenziók sokaságának fogalmához jutunk. Annak érdekében, hogy a dimenziók sokaságának e fogalmát világosan kifejtessük, szükségünk van azonban arra, hogy az *egy* térdimenzió fogalmát közelebbi vizsgálódás alá vessük.

16. § A tudat egy dimenzióban

Tegyük föl, hogy tudatunk az észlelés során egyetlen dimenzióra korlátozódna, illetve inkább – hogy a fantáziát is segítségül hívjuk – alkossuk meg egy olyan egydimenziós lény fogalmát, aki az érzéki jelenségek észlelése során csupán egyetlenegy dimenzió fölött rendelkezik, tehát egy olyan lényét, akinek csak egyetlenegy olyan térsugár áll rendelkezésére, amely irányrögzítésre szolgál számára. Egy ilyen lény elől az irányrögzítő sugár valamennyi pontját szükségképpen elfödi ugyanezen sugár bármelyik pontja, és így ez a lény a sugár teljes hosszát egyetlenegy pontként fogja fölfogni. Ha e sugarat világitóként gondoljuk el, akkor ez a lény erről a világitó sugárról pusztán mint világitó pontról fog benyomást szerezni; és egyébként is, a lény minden érzete egyetlen pontéretté, minden jelenség egyetlen pontjelenséggé fog egybefolyni számára. Világa egyetlen pontból fog állni. Mivel egy ilyen lény egyáltalában nem volna képes arra, hogy eltérő benyomásokat különböztessen meg egymástól, joggal tehetjük föl, hogy tudattal sem rendelkezne. Mégis, célravezető elemzésünket úgy folytatni, mintha e lénynek tudata volna. Bár kitarunk amellet, hogy *pusztán egyetlen dimenzióban nem lehetséges tudat*, mégis, úgy tekintjük ezt az esetet,

mint többdimenziós tudatunk *határesetét*. És ha ezt a határesetet úgy is tárgyaljuk, mint az elemi tudat egy fajtáját, ezzel a beszédmóddal csupán a fantázia számára kívánunk támogatást nyújtani.

Ezt megengedve azt állítjuk tehát, hogy az említett képzeletbeli lény csupán egy adott érzet időbeli projekcióit volna képes a tér pontszerű jelenségébe összegezni. Csupán az érzékelés képességével rendelkezne, és csupán arra volna képes, hogy egy olyan érzetet ragadjon meg, amely ezen érzet időbeli projekcióiból olvad egybe számára. Röviden: ahhoz a tételhez jutunk, hogy az egydimenziós tudat csupán érzékelő tudat volna. Persze ez a tétel nem erre a hipotetikus lényre érvényes. Viszont annál nagyobb jelentősége van számunkra, akik többdimenziós tudattal rendelkezünk. Azt mondhatjuk ugyanis, hogy amennyiben tudatunkat egyetlen dimenzióra korlátoznánk, akkor az pusztán érzékelő tudat volna, és ennek nyomán az érzékelés pszichikai tevékenységére a következő meghatározást kapjuk: az érzékelés tudatunk tevékenysége, amennyiben ezt a tevékenységet pusztán egy dimenzióra korlátozva gondoljuk el, avagy röviden: *az érzet nem más, mint a tudat egy dimenzióban.*⁹

Mármost erre az előbbi hipotetikus lényre megállapított azon tétel, mely szerint nem lehetséges pusztán egydimenziós tudat, többdimenziós tudatunk számára is határozott jelentéssel bír. Képtelenek vagyunk ugyanis arra, hogy tudatunkat pontosan egy dimenzióra korlátozzuk, azaz nem vagyunk képesek egy matematikai pontot, illetve helyesebben egy matematikailag pontszerű, kiterjedés nélküli jelenséget érzékileg megragadni. Ennek ellenére a matematikai vonalokról és matematikai pontokról úgy beszélünk, mint érzéki észlelésünk határaitól, és ehhez hozzá kell tennem (bár ennek ismeretelméleti bizonyítékai-
ba itt nem bocsájtkozhatok bele), hogy ez a beszédmód gondolkodásunk egyik alapvető szükségszerűségéből fakad, és ezért teljesen indokolt. Ha tehát lehetetlen is elszigetelnünk matematikailag pontszerű érzetet az érzékszerveink segítségével történő észlelés során, mégis indokolt úgy beszélnünk róla, mint valós érzeteink végső határáról. Ebben az értelemben tehát fönnttarthatjuk az érzet egydimenziós tudatként történő meghatározását.

Az a logikai gondolkodásbeli funkció, amely ezen egydimenziós tudatnak megfelel, azzal az ítélettípussal azonos, amelyet az előbbieken azonosítási ítéletnek neveztem, és amelynek révén az érzéki pontot önmagával azonosítjuk. Egy pusztán egydimenziós tudatú lény – ha egy ilyen lény egyáltalában hordozna tudatot – csupán egyetlen azonosítási ítélet meghozására volna képes. Ha rendelkezne nyelvi képességekkel, csak egyetlen mondatot fogalmazhatna meg, és ez tudatának teljes tartalmát kimerítené. Ez a mondat pedig nem mást tartalmazna, mint az *A* érzéki pont önmagával való azonosságának kimondását. Az

⁹ Későbbi írásaiban Palágyi az érzékelést már nem tudati, hanem „vitális” tevékenységnek tekinti. (Lásd kötetünk vonatkozó tanulmányait. – *A fordító megjegyzése.*)

$A \equiv A^{10}$ formula, mely nem más, mint az egyszerű azonosítási ítélet kifejezése, az egydimenziós tudatot logikai szempontból teljesen jellemezné.

Nos, az egydimenziós tudatot azonban csupán többdimenziós tudatunk hátaresetének tekinthetjük. A következő tételhez jutunk tehát: *lehetetlen egyszerű azonosítási ítéletet önmagában meghozni*. Nem vagyunk képesek arra, hogy egy érzéki pontot önmagával azonosítsunk anélkül, hogy még egy második, az elsőtől különböző, $B \equiv B$ tartalmú azonosítási ítéletet ne hoznánk, mivel nem lehetséges A -t mint A -t fölismerni, ha azt nem különböztetjük meg valamely B -től. Mindezek nyomán az a nagy jelentőséggel bíró kérdés vetődik föl, hogy vajon két azonosítási ítélet elégséges-e ahhoz, hogy egy lény gondolkodásra képes legyen, azaz hogy tudattal rendelkezék? Ez a kérdés pedig a kétdimenziós tudat vizsgálata felé fordít bennünket.

17. § A tudat két dimenzióban

A kétdimenziós térbeli sokaságot szokásosan egy sík pontjainak összességével szemléltetjük. Ugyanis képesek vagyunk arra, hogy a sík élével szemben szemünknek olyan pozíciót találjunk, amelyből tekintve ez az él az egész síkot elfödi. E pozícióból tekintve a sík az egyetlenegy K egyenessé redukálódik, azaz egy pusztán egydimenziós pontsokasággá, aminek nyomán azt is mondhatjuk, hogy innen tekintve a sík egyik dimenziója elvész. E megfogalmazást azonban igazolnunk kell, azaz be kell bizonyítanunk, hogy a szóban forgó pozícióból tekintve a síknak valóban elvész egyik – és csupán az egyik – dimenziója. Ugyanis csak egy ilyen bizonyítás révén értelmezhetjük a síkot kétdimenziós pontsokaságként.

E célból összpontosítsuk figyelmünket a K sík élének normálegyeneseire, amelyek ezen a fölvett síkon fekszenek.¹¹ Ha egy ilyen normálegyenest N -nel jelölünk, akkor annak pontjait ennek az egyenesnek egyik pontja el fogja takarni, amennyiben szemünket olyan pozícióba hozzuk, hogy onnan tekintve a sík K éle az egész síkot elfödi. Ekkor az N normálegyenes valamennyi pontja el fog tűnni egyetlen pontban, mégpedig a K és az N metszete által adódó pontban. Hasonló történik a K él minden további normálegyenesével. Minden normálegyenesnek megfelel ugyanis a K élen egy-egy olyan pont, melyben az adott egyenes eltűnik, és ezek a pontok az él és a normálegyenesek közötti metszés révén jönnek létre. A normálegyenesek összessége azonban a sík valamennyi pontját tartalmazza, ezért a sík pontjainak elfödése annak éle által egyenértékű az összes normálegyenes eltűnésével. Viszont már egyetlen N egyenes eltűnése

¹⁰ Olvasd: A azonosan egyenlő A -val. (*A fordító megjegyzése.*)

¹¹ Azaz azokra az egyenesekre, mely a K sík adott élére merőlegesek. (*A fordító megjegyzése.*)

is maga után vonja a normálegyenesek teljes rendszerének eltűnését, és ezért a sík valamennyi pontjának eltűnését a K élben egyetlen normálegyenes eltűnésével jellemezhetjük – azaz azzal, hogy ezen egyenes elveszíti saját dimenzióját. Ily módon a sík elveszített dimenzióját egyik normálegyenesének dimenziójában újból föllelhetjük, és ennek nyomán a síkot úgy foghatjuk föl, mint olyan kétdimenziós pontképződményt, amely dimenzióinak egyikét a K él, másikat az N normálegyenes szemlélteti. Meg kell jegyeznünk, hogy a sík bármelyik egyenesét választhatjuk a K élként: ekkor ez az egyenes a sík egyik, míg a hozzá tartozó normálegyenes a sík másik dimenzióját fogja képviselni.

Ezt előrebocsájtva áttérhetünk kérdésünk megvitatására, és megkonstruálhatjuk egy olyan lény fogalmát, amely számára csupán két térdimenzió áll rendelkezésre. Egy ilyen lény elől a K él mindig el fogja fődni az egész síkot, és ez a lény ezért csak egyetlen egyenes szemlélésére lesz képes. Mert ugyan egy ilyen lény például a saját tengelye körül forogva bármikor a sík újabb és újabb egyenesét választhatja élként, ám a sík maga ennek ellenére mégis minden pillanatban csupán egyetlen egyenesként fog megjelenni számára, egészen hasonlóan ahhoz, amiként az egy dimenzióba bezárt lény az egész egyenesből csupán egyetlen pontot képes fölfogni. A kétdimenziós tudat tehát csak az érzéki pontok egydimenziós sokaságának a megragadására képes, és ez a sokság mint egy konkrét egyenes *érzéki szemlélete* jelenik meg számára.

Nos, azt vélhetnénk, hogy egy ilyen lény valóban rendelkezhet tudattal, mégpedig *szemlélődő tudattal*; a pontosabb vizsgálódás mégis azt mutatja, hogy egyáltalában nem így áll a dolog. Ez a lény ugyanis nem juthat el a számára adott egyenes szemléletéig, mivel képtelen arra, hogy az egyenes pontjait szemléletében *összegezze*. E pontok összegzéséhez ugyanis arra volna szüksége, hogy az egyenes ne csupán kiterjedésében jelenjen meg számára, hanem arra is, hogy az egyenessel szemben olyan pozíciót vehessen föl, amelyből tekintve annak pontját egyik pontja eltakarja. Mi magunk csak azért vagyunk képesek arra, hogy egy pontsorozatot egyenesként összegezzünk, mert ez a pontsorozat egyszer kiterjedésében, máskor viszont egy meghatározott irányt kijelölő vonalként – azaz egyetlen pontba elenyészve – adott számunkra.¹² Egyáltalában, térszemlélet csak azáltal alakulhat ki, ha pontok sokasága olykor egyetlen pontba folyik össze, mivel csupán az egybefolyás, illetve az elfödés jelensége hozza működésbe szemlélőképességünk összegző tevékenységét. Mármint, mivel hipotetikus kétdimenziós lényünk számára egy adott pont sehol sem kerül takarásba

¹² Palágyi itt arra gondol, hogy a sík két dimenziójából kiemelkedve láthatjuk a sík azon egyeneseit, amelyet a sík dimenziójába rögzült kétdimenziós lény nem láthat, mert a sík számára éppen adott éle azokat mindig elfödí előle. Azaz arra, hogy e hipotetikus kétdimenziós lényvel szemben mi a síkból kiemelkedve láthatjuk, hogy az él egyenesének minden egyes pontja – ha a síkból tekintünk rá – mindig eltakarja a síkban fekvő és az adott élre e ponton merőlegesen áthaladó egyenes pontjait. (*A fordító megjegyzése.*)

egy másik pont által,¹³ sohasem fog föllépni benne az összegzés tevékenységére irányuló késztetés, és így szemléletében sohasem jelenhet meg egy egyenes. Az egyenes sokkal inkább egymással kapcsolatban egyáltalában nem álló pontok sokaságára fog szétesni nála. Jóllehet, rendelkezik érzetpontok sorozatával, ám hiányzik nála az a képesség, melynek segítségével ezeket mint egyetlen sorozatot értelmezhetné, és ezért éppen úgy nem rendelkezhet tudattal, mint amiképpen az az egydimenziós lény sem, akinek csupán egyetlen pontszerű érzet áll rendelkezésére. Az az előny, amelyet a kétdimenziós lény az egydimenzióssal szemben hordoz, csak akkor érvényesülhetne, ha a pontszerű érzetet kapcsolatba hozná más pontszerű érzetekkel, ám éppen ennek az adottságnak van híján, és így ugyanazon helyzetben találja magát, mint az egydimenziós lény. Kétségkívül, képes volna arra, hogy az érzetpontokat egymásutániségükben megragadja, ám ez nem jár semmi haszonnal sem az ő esetében, mivel számára ezeknek az érzetpontoknak egyike sem áll kapcsolatban a másikkal. A kétdimenziós lény tudata tehát csupán ismétlődése az egydimenziós tudatnak: nem más, mint megismételt tudatnélküliség.

Ennek ellenére célszerű, hogy foglalkozzunk a kétdimenziós tudattal, mivel az szintén tudatunk határeseteként fogható föl. A kétdimenziós tudat lehetetlensége saját tudatunk szempontjából mindenekelőtt azt jelenti, hogy képtelenek vagyunk egy matematikai értelemben vett vonalszerű jelenséget érzékileg megragadni. Amennyiben viszont a matematikai vonalat pusztán mint elgondolt háttért fogjuk föl, a kétdimenziós tudatot úgy jellemezhetjük, mint szemlélő vagy képzetalkotó tudatot, és *a képzetalkotást úgy határozhatjuk meg, mint a tudat tevékenységét két dimenzióban.*

Azt is látjuk továbbá, hogy két egyszerű azonosítási ítélet – pl. az $A \equiv A$ és $B \equiv B$ ítélet – nem elegendő ahhoz, hogy egy lény számára tudatot biztosítson, mivel a kettő, ha külön-külön meghozatalra is került, nincsen kapcsolatba hozva egymással. És így újra fölvetődik a kérdés: vajon egy harmadik, az előbbi két ítéletet kapcsolatba hozó $C \equiv C$ azonosítási ítélet megalapozhatná-e egy lény gondolkodóképességét? Ez a kérdés pedig elvezet bennünket a háromdimenziós tudat vizsgálatához.

¹³ Palágyi itt némileg pontatlanul fogalmaz. Valójában a kétdimenziós lény mindenkor adott pozíciójából látható él (mert bár egyszerre a síknak csak egy és csak egyetlen élelt láthatja, forgás révén más és más él adódik számára) a sík többi pontját eltakarja előle. Ám ez az eltakarás nem jelenhet meg számára élményként – és ez az, amit Palágyi itt fejteget –, mivel nem tudhat arról, hogy az általa látott él „mögött” egy sík pontjai terülnek el: ezen eltakart pontokat kétdimenziós volta miatt sohasem láthatja egyszerre, és így nincs megadva számára az az élmény, hogy egy egyenes korábban észlelt pontjait ugyanezen egyenes valamely pontja eltakarhatja előle. (*A fordító megjegyzése.*)

18. § A tudat három dimenzióban

A háromdimenziós tudat beható jellemzésével csupán egy általános tudatelmélet szolgálhatna, és ez csupán egy filozófiai rendszer megalkotása nyomán születhetne meg. Mivel az állati tudat általában háromdimenziós, ennek során többek között azt a mozzanatot is hangsúlyoznunk kellene, amelynek révén a háromdimenziós állati tudat speciális emberi tudattá hatványozódik, ami viszont már messzemenő fiziológiai és pszichológiai vizsgálódásokat követelne. Ezért itt csak annyi várható el, hogy rámutatunk arra a szerepre, amit a harmadik dimenzió játszik a tudat viszonylatában.

E cél érdekében visszatérünk a kétdimenziós lényhez, akinek tudata arra a síkra korlátozódik, amely K élében elvész számára. Ha ez a lény 90° -kal elfordul ettől az éltől, akkor az ezen élhez tartozó N normálegyenes teljes hosszában fog megjelenni számára, míg K egyetlen ponttá fog elenyészni. Ha viszont 90° -kal visszafordul, ennek nyomán N fog elenyészni, míg K ismét megjelenik előtte. Ezt a lényt tehát sohasem lehet olyan pozícióba hozni, hogy a K és az N dimenzió egyidejűleg adódjék számára. Amíg a K dimenzió adva van neki, addig a másik ponttá enyészik el számára, mégpedig egészen úgy, mintha az pusztán szubjektív dimenzió vagy idődimenzió volna.

Hasonló a helyzet az egydimenziós lényvel, akinek bár adva van egy dimenzió, ám az ponttá enyészik el számára, egészen úgy, mintha az pusztán szubjektív dimenzió vagy idődimenzió volna¹⁴. Annak érdekében, hogy ez a lény erre a dimenzióra valóban rátekinthessen, azaz röviden, annak érdekében, hogy ez a dimenzió objektívvé váljon számára, szüksége van egy második dimenzióra, amelyből azután az elsőre tekinthet. Nos, ez a második dimenzió azonban csupán szubjektív lesz számára, melyre nem tekinthet ugyanakkor, amikor az objektív dimenzióra. *A dimenziók számában történő továbblépés tehát mindig azáltal történik, hogy egy szubjektív dimenziót tárgyiasítunk (objektivizálunk).*

Ha a kétdimenziós lény számára az imént elmondottak szerint a dimenziók egyike mindig szubjektív marad, és eközben a K és N dimenzióra egyszerre szeretne tekinteni, akkor a szubjektív dimenziót tárgyiasítania kell, azaz tovább kell lépnie egy harmadik dimenzióhoz, melyből tekintve mind a K , mind pedig az N dimenzió objektíven megragadható. Ha ezt a harmadik dimenziót T -vel jelöljük, az a fontos kérdés merül föl, hogy miképpen szerezhet tudomást erről a T dimenzióról egy háromdimenziós lény, mert hiszen ez a harmadik dimenzió

¹⁴ A félreértések elkerülése végett: Palágyi a „szubjektív” és az „objektív” terminust e szövegrészben mindig a szemléltető szempontjából használja, úgy, ahogyan az a számára megjelenik, hiszen a szemléltető térítő dimenzióiról értekezik, és azt már korábban világossá tette, hogy e művében nyitva hagyja a „metafizika realitás” a metafizikai értelemben vett „objektivitás” kérdését. (*A fordító megjegyzése.*)

számára éppen azon szubjektív dimenzióként adott, amelyből képes a másik kettőt objektívként fölfogni.

Ez a kérdés azonban a fiziológiának és a lélektannak a térbeli mélység észlelésére vonatkozó jól ismert kérdése, amely abból fakad, hogy a recharátya csupán kétdimenziós, és amely kielégítő módon megválaszolható a mozgásérzékelés és a binokuláris látás segítségével, úgyhogy ebbe itt nem kell belebocsájtkoznom.¹⁵ E helyen megelégedhetünk azzal a ténnyel, hogy az állatok az emberekhez hasonlóan a szubjektív dimenzióból kiindulva képesek tárgyiasítani (objektívizálni) a másik két dimenziót, és szervezetüknek köszönhetően képesek arra, hogy testük előrehaladása és forgása révén ezt az utóbbi, szubjektív dimenziót oly módon cseréljék föl egy objektív dimenzióval, hogy végül mind a három térdimenziót képesek legyenek objektívként fölfogni.¹⁶

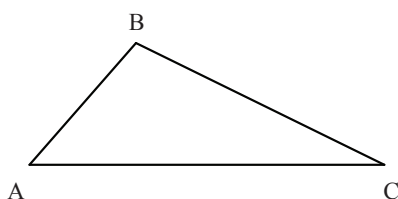
¹⁵ Palágyi gondolatmenete itt következetlen és megbicsaklik, amennyiben az egydimenziós és a kétdimenziós hipotetikus lény világának absztrakt, pusztán geometriai elemzésével szemben becsempészi azt az egyáltalában nem absztrakt és nem geometriai tényt, hogy a fejlettebb állatok és mi emberek képesek vagyunk a harmadik térdimenziót is észlelni. Mert ha az egydimenziós lény absztrakt-geometriailag tekintve csak a dimenziótlan pontot szemlélheti, a kétdimenziós lény pedig ugyanígy csak az egydimenziós egyenest (kétdimenziós világa síkjának peremét), ugyanilyen okok miatt a háromdimenziós lény számára absztrakt-geometriailag tekintve mindenkor csak egy kétdimenziós sík lehet adva, mégpedig a tekintetével szembeni sík, amely mindenkor elfödi számára a tér többi pontját. Palágyinak nem volna alapja bevonni elemzésébe a három dimenzió állati és emberi érzékelésének tényleges fiziológiai tényét mindaddig, amíg nem folytatja le az előbbi absztrakt elemzések analógiájára a háromdimenziós lény világának absztrakt-geometriai elemzését, hogy azután ennek eredményét szembesítse tényleges, érzéki életvilágunk valóságos élőlényeinek faktikus háromdimenziós élményeivel és fiziológiájával. Arra majd következő jegyzetünkben térünk ki, hogy az absztrakt-geometriai tényezőkön kívüli elemek bevonása a háromdimenziós eset elemzésébe visszafelé az egy- és a kétdimenziós eset elemzésének újragondolását is megkövetelné. (*A fordító megjegyzése.*)

¹⁶ Azaz az állatok és az emberek azért képesek a harmadik dimenziót is érzékelni, mert egyrészt testük élményében és a testrészek mozgásában mindhárom dimenzió adva van számukra, továbbá mozoghatnak e három dimenzióban, és kitapinthatják a testek háromdimenziós szerkezetét, másrészt mert a fejlettebb látással rendelkező élőlények számára annak köszönhetően, hogy két szemük van, egymáshoz képest perspektivikusan eltolódott két kép áll rendelkezésre, amelyeket azután idegrendszerük összehangol mozgás- és tapintásélményeikkel. Csakhogy ha ez a háromdimenziós esetben így van – és ebben a bekezdésben arra utal Palágyi, hogy így van –, akkor az analógia teljesebbé tétele érdekében az egy- és a kétdimenziós esetet is meg kellene vizsgálni az ilyen életfunkciók lehetőségének szempontjából. Így a hipotetikus egydimenziós lénynek lehet egydimenziós teste, amelyen keresztül mégiscsak érzékelheti (s ezáltal „tárgyasíthatja”) az ő egyetlen, „szubjektív” dimenzióját, mint amiképpen mozoghat is e dimenzióban. A hipotetikus kétdimenziós lény pedig azon túl, hogy lehet kétdimenziós teste, és két dimenzióban mozoghat, akár két szemmel és így két, egymáshoz képest perspektivikusan eltoltt egydimenziós képpel is rendelkezhet, amelynek nyomán már képes lehet „mélységlátás”-ra. Azaz egyáltalában nem a harmadik dimenzió megjelenéséből fakad a mélységérzéke-

Az állat és az ember közötti különbség viszont abban van, hogy az állat a szubjektív dimenzió háromszoros objektivizálása során nem képes arra, hogy ezt a szubjektív dimenziót az objektívval ellentétbe állítsa: nem juthat el a szubjektum és az objektum ellentétéig. Ezzel szemben az ember az idődimenziót határozottan szembeállítja azokkal a térdimenziókkal, amelyekben objektivizálja azt. (Ami egyébként csak azután tehető meg, hogy gondolataink időbeni lezajlását nyelvi mondatokban tárgyiasítjuk. Ennek közelebbi kifejtését azonban egy másik alkalomra kell fönntartanom.)

A háromdimenziós tudatot – függetlenül attól, hogy állati vagy emberi tudatról van-e szó – mozgási vagy akarati tudatnak nevezem, és *az akaratot úgy definiálom, mint tudatunk tevékenységét a tér mindhárom dimenziójában*. A három pszichikai alapképesség, azaz az érzékelésre, a képzetalkotásra és az akarati cselekményekre való képesség így a legszorosabban összefügg világunk háromdimenziós voltával. Sőt, mondhatjuk azt is, hogy a tér háromdimenziós voltát és azt, hogy a pszichikai alapképességek száma három, egy és ugyanazon tény kifejeződéseiként egyszer geometriai, máskor lélektani köntösben kell vizsgálnunk. Azért három dimenzióban észleljük a világot, mert három pszichikai alapképességgel rendelkezünk, és azért rendelkezünk három pszichikai alapképességgel, mert a világot három dimenzióban fogjuk föl.

Láttuk továbbá azt is, hogy két egymástól elkülönült egyszerű azonosítási ítélet nem elegendő ahhoz, hogy egy lény gondolkodásra való képességét megalapozza, és ehhez most már hozzáfűzhetjük, hogy legalább még egy, a harmadik dimenzióhoz tartozó azonosítási ítéletre van szükség ahhoz, hogy a másik két dimenzió között különbséget tegyünk, és egyúttal egymással kapcsolatba hozzuk őket, lehetővé téve így a gondolkodó tudatot. A logika ezen alapvető tényét a következő ábrával tehetjük szemléletessé:



1. ábra

lés képessége: e képességgel testén keresztül, valamint mozgásának és testélményeinek koordinálásával elvben már az egydimenziós lény is rendelkezhet, a kétdimenziós lény pedig már akár mélységlátással is bírhat. Mindez pedig azt jelenti, hogy a maga „szubjektív” – azaz szemléleti pozícióját adó – térdimenzióját már az egy- és a kétdimenziós lény is objektivizálhatja. *Palágyi itteni elemzése miatt ezért nem kimerítőek és nem teljesek, ami azonban nem jelenti azt, hogy ne tartalmazhatnának részigazságokat, és ne volnának elgondolkodtatóak és inspiratívok. (A fordító megjegyzése.)*

Ha itt a háromszög AB oldala egy egyszerű azonosítási ítélet dimenzióját ábrázolja, a BC oldala pedig egy másik ilyen ítéletét, akkor mindaddig, amíg tudunk be van zárva ezen ABC háromszög síkjába, ezt a két ítéletet nem fogjuk tudni megkülönböztetni egymástól, mivel a sík egésze mindig csupán élével lesz adott számunkra. Ha azonban kiemelkedünk a harmadik dimenzióba, ezzel az AB és a BC oldallal egyidejűleg egyúttal az CA oldal is megjelenik, és ezen utóbbi segítségével az előbbi kettőt megkülönböztethetjük egymástól, és egymással kapcsolatba hozhatjuk. *Az ABC háromszög tehát gondolkodásunk következtetési eljárását szimbolizálja számunkra. Az AB és a BC dimenzióban adott ítéletek a két premisszát jelenítik meg, és amennyiben kiemelkedünk a harmadik dimenzióba, képesekké válunk arra, hogy a két premisszát egyszerre fogjuk föl, és egyúttal megkülönböztessük egymástól, ami a CA ítéletnek mint a premisszából következő következménytételnek meghozatalához vezet.*

Az a tény, hogy a következtetési eljárásban három mondat szerepel, továbbá az a tény, hogy a dimenziók száma három, alapjában véve tehát egy és ugyanazon tény, csak egyszer gondolkodásunk, máskor érzékelőképességünk szempontjából fejezzük ki azt. Ezt a következőképpen is megfogalmazhatjuk: *mivel következtetésre képes gondolkodással rendelkezünk, a világ három dimenzióban tárgyasul számunkra, illetve megfordítva: azért rendelkezünk következtetésre képes gondolkodással, mert a világ három dimenzióban tárgyasul a számunkra.*

Ezek a tételek a lélektan és a logika új fölépítésének alapjait képezik. Itt még csak azt szeretném megemlíteni, hogy e fönti fejtegetésekből világos módon következik, hogy nem lehetséges négydimenziós térképzet. A negyedik térdimenzióhoz csak akkor léphetnénk tovább, ha az idődimenziót magát is objektivizálnánk, azaz a ténylegesen időben egymásra következő történést egyidejűként, azaz röviden: a múltat és a jövőt a jelennel együtt mint „nunc stans”-ot egyszerre, érzékeinken keresztül közvetlenül észlelhetnénk. Ez viszont éppenséggel azt jelentené, hogy a világot az időtől megfosztva ragadjuk meg, mert hiszen ily módon az idődimenzió maga is tárgyasulna, azaz térdimenzióvá válna. Ugyanaz azonban alapjában véve egyben a világ tér nélküli megragadását is jelentené, mivel a négydimenziós tér valamennyi pontja ekkor egyidejűleg volna adva számunkra, és nem volna szükségünk időtartamra ahhoz, hogy ezt a négydimenziós világot minden részében áttekintsük. A négydimenziós tér képzete eszerint tulajdonképpen a világ téridőbeliségének teljes megszüntetését jelentené.

A matematikus persze kétségtelenül képes arra, hogy tetszőleges dimenziószámú sokaságokat konstruáljon. E képessége abból fakad, hogy gondolkodásunk szabadon megválaszthatja, hogy mit tekintünk egy sokaság elemeinek. Ha például nem a pontot, hanem az egyenest tekintem a tér elemének, akkor a tér ezen elemének vonatkozásában a tér négydimenziósként fog megnyilvánulni, mivel a térbeli egyenesek helyzete analitikusan négy konstans segítségével adható meg. Általában véve egy természeti jelenségnél minden azzal kapcsolatos körülményt, amelytől ezen jelenséget függőnek tekintjük, a szóban forgó jelen-

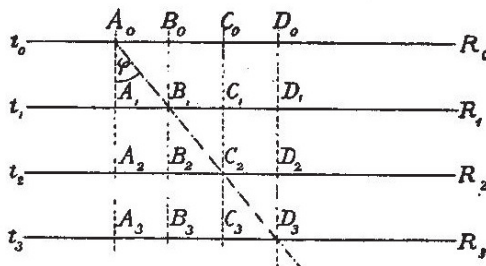
ség elemének nevezhetünk, és ezt a jelenséget annyi dimenziós jelenségként ábrázolhatjuk, ahány körülménytől vagy elemtől (azaz független változótól) függőnek találjuk azt. Minél inkább előrehalad azonban a természettudomány, annál inkább sikerülnie kell ezeket a körülményeket, illetve elemeket érzéki észleleteinkre visszavezetni, és annál kevésbé szabad igénybe vennie az olyan sokaságok fogalomkonstrukcióit, amelyek dimenziószáma a hármat meghaladja.

VII. A nyugalom és a mozgás az áramló térben

19. § Az egyenes vonalú egyenletes mozgás az áramló térben

A jelen tanulmány fogalomkonstrukcióit metageometriainak nevezem, mivel azok a metafizikai vizsgálódásnak a projektív geometria fogalmaival való egyesítéséből fakadnak. A következő megfontolások során, amelyeket megfelelően mint metadinamikait jelölhetek meg, megpróbálkozom azzal, hogy lefektessem az utat a jelen értekezés második része számára.

Itt csupán egy érzéki pontnak egy adott egyenes mentén folytatott mozgását fogom tárgyalni. Vegyünk föl tehát az R_0 most-térben egy térsugarat, amelynek egymástól egyenlő távolságban lévő, egyedi pontjait A_0 -lal, B_0 -lal, C_0 -lal, D_0 -lal stb. jelölöm.



2. ábra

Ha továbblépünk az egymástól azonos időbeli távolságra elhelyezkedő t_1, t_2, t_3 stb. időpontoknak megfelelő R_1, R_2, R_3 terekhez, akkor megkapjuk valamenynyit most fölvetett térbeli pont időbeli projekcióit, mégpedig oly módon, hogy az A_0 pont projekciói időbeli sorrendben az A_1, A_2, A_3 stb., a B_0 projekciói a B_1, B_2, B_3 stb. pontok lesznek, és így tovább. Ennek megfelelően adódnak a fölvetett (A_0, B_0, C_0, D_0) egyenes egymást követő időbeli projekciói, így (A_1, B_1, C_1, D_1) , (A_2, B_2, C_2, D_2) stb. Egy adott egyenes időbeli projekcióit tehát egyenesekként, mégpedig egymással párhuzamos egyenesek rendszereként kell ábrázolnunk, hiszen a $t_i - t_{i-1}$ időtartam minden térpont számára ugyanolyan mértékű. Arra

kényszerülünk ugyanis, hogy az időt a tér minden egyes pontjában egyenletesen áramlónak, és áramlásának sebességét minden térpontban azonosnak tekintsük. Ennek alapja tudatunk természetében rejlik, és azért nem szoktunk egyáltalában az idő sebességéről beszélni, mert éppen az idő sebessége az, amelyet annak minden pontjában és egyúttal minden térpontban egynek és ugyanannak fogunk föl. Ugyanaz a helyzet ezzel, mint az idő irányának a fogalmával, amin mindig áttekintünk, mivel az időt minden részében és a tér minden pontjában szükségképpen egy és ugyanazon iránnyal ellátva gondoljuk el.

Ha most az A_0 pontba elhelyezünk egy érzéki jelenséget vagy, ha tetszik, egy materiális pontot, akkor az abban az esetben, ha azt nyugvóként vesszük föl, az idő múlásával az $A_1, A_2, A_3...$ stb. pontban fog megjelenni, azaz az áramlónak elképzelt térben fog továbbmozogni. A nyugalom az áramló térben tehát úgy jelenik meg, mint az időtengely mentén folytatott mozgás. Ha pedig az anyagi pont a fölvett egyenes mentén fog mozogni, akkor az idő folyamán ezzel az egyenessel együtt az $R_1, R_2, R_3...$ stb. térbe fog kerülni. Ha föltesszük, hogy ez az anyagi pont a $t_0, t_1, t_2...$ időpontok által kijelölt intervallumokban mindig az $A_0, B_0, C_0...$ térpontok közötti ugyanakkora szakaszt teszi meg, tehát egyenletesen mozog, akkor az első időintervallum végén B_0 helyett B_1 -ben, a második időintervallum végén C_0 helyett C_2 -ben jelenik meg, és így tovább: a teret az (A_0, B_1, C_2, D_3) átló mentén fogja keresztezni.

A tényleges észleletben azonban ezt az átlót a fölvett térbeli egyenesre való projekciója helyettesíti. Az tehát, amit a nyugvóként elgondolt térben az anyagi pont által megtett útnak tekintünk, csak a pont által megrajzolt *látszólagos út*, míg a *valódi út* csak a látszólagos útból és az eltelt időből szerkesztett téglalap révén adódik: e téglalap átlója ábrázolja a pont valódi útját. A látszólagos utat a valódi út *objektív komponensének*, az eltelt időt a valódi út *szubjektív komponensének* is nevezhetjük.

Innen látszik, hogy a paralelogramma-törvény, mely a dinamikában oly alapvető szerepet játszik, nem csupán két vagy több mozgás összegzésekor, hanem már a legegyszerűbb egyenletes mozgás tárgyalásában is alkalmazásra talál. Ez pedig abból fakad, hogy már a nyugvást is egyenletes mozgásként, mégpedig az idő szubjektív dimenziójában történő mozgásként fogtuk föl. Ezt a szubjektív komponenst tehát a paralelogramma¹⁷ segítségével összegezzük a látszólagos út által adott objektív komponenssel, és ezáltal kapjuk meg az áramló térben mozgó pont által megtett valódi utat.

Ez a valódi út az időszögárral a φ szöveget zárja be, amelyet az egyenletes mozgás *időszögének* nevezek. Minél nagyobb ez a szög, annál nagyobb sebességgel mozog a pont. Egy pont sebességét a látszó út és az eltelt idő hányadosával – a „ $v = s/t$ ” hányadossal – mérjük. Ám ez a hányados a mi ábrázolásunkban az

¹⁷ Azaz ez esetben a téglalap mint derékszögű paralelogramma segítségével. (*A fordító megjegyzése.*)

időszög tangensével azonos: „ $v = \text{tang } \varphi$ ”. Ez a formula azt fejezi ki, hogy mi módon kötődik össze az időszög növekedése a sebesség növekedésével.

A valódi út irányát a mozgás időtengelyének fogom nevezni. Ennek nyomán a nyugvó ponton áthaladó idősugar irányja az *általános időtengelynek* nevezhető. Ha tehát egy pont mozog, annak speciális időtengelye szöget fog bezárni az általános időtengellyel, és e szög tangensével lesz mérhető e pont sebessége. Ez a kifejezőmód alkalmas arra, hogy tiszta fényt vessünk a nyugalom és a mozgás közötti különbségre. A tényleges észlelés során arra kényszerülünk, hogy bizonyos érzéki jelenségeket (testeket) nyugvókként, másokat ezzel szemben a nyugvókkal összevetve mozgókként fogjunk föl. Mármost azt mondhatjuk, hogy a nyugvó jelenségek határozzák meg érzéki észlelésünk általános időtengelyét, míg a mozgó jelenségekhez olyan sajátos időtengely tartozik, amely az általános időtengelytől elhajlik, azaz szöget zár be vele, és e szög tangense szolgál a jelenségek mozgásának sebességével.

Végül tudatunknak magának is tulajdoníthatunk időtengelyt. Ezen azt értem, hogy mindazon érzéki jelenségek, amelyek arra kényszerítenek bennünket, hogy nyugvóként ragadjuk meg őket, tudatunk időtengelyét határozzák meg. *A nyugalmat tehát úgy definiálhatjuk, mint tudatunk időtengelyének egybeesését a jelenség időtengelyével, aminek nyomán az adódik, hogy a mozgás nem más, mint ezen időtengelyek irányának különbözősége.*¹⁸

Le kell mondanom arról, hogy már a jelen tanulmány kereteiben foglalkoztam a gyorsuló mozgással és azokkal az alapelvekkel, melyek a mozgásnak az áramló téren belüli általános tana tartalmaz, mert e helyütt nem volna igazán alkalmas tisztán matematikai megfontolásokkal foglalkoznom. Befejezésképpen ezért csak megjegyzem, hogy a nyugvó térben egy pont koordinátáit az alábbi képletekkel fejezhetjük ki:

$$\begin{aligned}x + it \\y + it \\z + it\end{aligned}$$

E képletek a matematikusnak megmutatják, hogy az R_0, R_1, R_2, \dots terek egymásnak egyértelmű egybevágó leképezései. Ha viszont mozgó jelenségeket vonunk be a vizsgálatba, megszűnik e leképezések egybevágósága, és a matematika föladataává válik, hogy a mozgás különböző formái számára e leképezések természetét meghatározza.

¹⁸ Itt Palágyi a *nyugalom és a mozgás* – s ezzel egyúttal a sebesség – *relativitásának tételét* mondja ki a szemléleti térben: nyugalomról és mozgásról, illetve az utóbbi sebességéről a szemléleti térben csak a megfigyelő tudat viszonylatában beszélhetünk. *(A fordító megjegyzése.)*

20. Kitekintés

Ebben a tanulmányban csupán arra volt alkalmam, hogy pusztán új eszközzel szolgáljak a természet és az emberi tudat filozófiai vizsgálata számára, arra azonban már nem, hogy ezen eszköz alkalmazását az emberi tudás különböző területein is kövessem. Az áramló tér fogalmi konstrukciójának, amely alapján véve csupán tér-idő-szemléletünk következetes megfogalmazása, a természettudomány valamennyi területén szükségszerűen gyümölcsözőnek kell bizonyulnia, mivel a tér és az idő egységére, illetve az e fogalompárok alapvető duális relációira irányuló koncentrált figyelem csak a természet vizsgálatának elmélyülését vonhatja maga után. Úgynevezett természetszemléletünket belsővé tettem azáltal, hogy az idő szubjektív (ideális) dimenzióját teljességében föl-tárva bevontam az érzéki jelenségvilág vizsgálatába. Ily módon a természettudományt átjárja a szellemi mozzanat, objektivizált lélektanra és logikává válik. Viszont megfordítva, az érzéki természetszemléletet is beviszem a lélektanba és a logikába, hogy így módon ezek fogalmát megszabadítsam ködösségüktől. Az áramló tér fogalmának alkalmassá kell válnia arra, hogy a természettudományok és a szellemtudományok e kölcsönös egymásba hatolását, tehát az egységes világfölfogást szolgálja. S az egységes világnézethez való közeledés a legmagasabb cél, melyet az emberi értelem kitűzhet magának.

Fordította: Székely László

Lénárd és Einstein

(Lenard und Einstein)

*Ausgewählte Werke von Prof. Dr. Melchior Palágyi. Band III. Zur Weltmechanik.
Beiträge zur Metaphysik der Physik. Mit einem Geleitwort von Ernst Gehrcke.
Leipzig: Verlag von Johann Ambrosius Barth, 1925, 100–103. o.*

Szerkesztői jegyzet:

Mint a bevezető tanulmányunkban már említettük, Palágyi mind filozófiai, mind fizikai szempontból kritikusán viszonyul Einstein relativitáselméletéhez. Mivel az elmélet fizikai tartalmát illető kritikáját is természetfilozófiai fölfogásának megfelelően a természetre vonatkozó metafizikai jellegű állításokból vezeti le, és ennek során nem szorítkozik a fizikai világ pusztá értelmezésére, hanem annak konkrét viselkedésére is megfogalmaz állításokat, bírálatának e rétege már megírásakor is elavult elemeket tartalmazott, a relativitáselmélet előrejelzéseinek azóta történt sokoldalú kísérleti alátámasztása nyomán pedig mára már tartathatlanná vált. Tekintettel arra, hogy nem könnyű Palágyi vonatkozó bírálatának értékes, megfontolandó elemeit a fizikailag nehezen tartható spekulációtól elválasztani, a relativitáselmélettel foglalkozó hosszabb írásait nem válogattuk be a jelen kötetbe, hanem az einsteini elmélettel foglalkozó írásai közül csupán két rövidebb megnyilvánulását közöljük. (A relativitáselméletet érintő kritikája iránt részletesebben érdeklődőknek a fordító a „Fizikai és filozófiai téridő” és az „Egy magyar filozófus Némethonban” című, a jelen kötet bibliográfiájában szereplő tanulmányokat javasolja.)

A relativitás elméletével kapcsolatosan széles körűen elterjedt hamis mítoszok miatt itt újra célszerű hangsúlyozni, hogy Albert Einstein elmélete nem cáfolta meg és nem is vetette el az éter fogalmát. Mi több, „Éter és relativitáselmélet” című, 1920-ban írt tanulmányában a fizikus arra hívja föl a figyelmet, hogy az általános relativitás elméletéhez hozzátartozik az éter képzete. (A tanulmány magyar fordítása: Einstein, Albert: *Éter és relativitáselmélet*. In *Albert Einstein válogatott írásai*. Szerk. Székely László. Budapest: Typotex, 2005, 145–163. o.) Itt szó szerint a következőket olvashatjuk: „*a speciális relativitáselmélet nem szükségképpen követeli meg az éter létezésének tagadását. El lehet fogadni egyfajta éter létezését, csupán arról kell lemondanunk, hogy meghatározott mozgásállapotot rendeljünk hozzá. (...) A machi gondolat az általános relativitáselmélet éterfogalmában teljesedett ki... újra világos tartalmat nyert*

az éterfogalom, természetesen olyan tartalmat, mely nagyban különbözik a fény mechanikai hullámelméletének éterfogalmától. Az általános relativitáselmélet étere olyan közeg, amely maga minden mechanikai és kinematikai tulajdonságtól mentes, ám részt vesz a mechanikai (és elektromágneses) események meghatározásában” („Éter és relativitáselmélet”: 153–155. o.) Sajnos a fizikusok egy része – és ez magában foglal egyetemi katedrán oktató fizikusokat is – egyszerűen nem ismeri vagy nem vesz tudomást Einstein e tanulmányáról.

Ami az éter elvetésével kapcsolatos mítoszt illeti, ez részben szenzációhajhászból, részben Einstein gondolatainak és a fizika történetének és fogalmainak hiányos ismeretéből fakad. Így nyilván jóval szenzációkeltőbb azt hirdetni, hogy Einstein „megcáfolta” a klasszikus fizika által valósnak tekintett éter létezését, mintha csak annyit mondanánk, hogy a már sok tekintetben újszerű Lorentz-féle éterfogalom továbbfejlesztésével módosította azt (mint amiként ezt ő maga állítja magáról). Ami a fizika történetét és fogalmait illeti: az újkori fizikában (tehát Galilei és Newton korától kezdődően) az éter tulajdonképpen nem jelentett mást, mint egyfajta, többnyire folytonosnak – de olykor diszkrét részecskékből állónak – tekintett fizikai „háttérmező”-t, melynek két fajtája alakult ki: az elektromágneses és a gravitációs éter. (Vö. ezzel kapcsolatosan Székely László: Éter, matematika és metafizika. Vázlat az éter újkori fogalmának történetéről. *Café Babel* 34. szám, 1999/tél, 31–46. o.) Einstein speciális elmélete – legalábbis a kalkulatív matematikai fizika szempontjából – fölöslegessé teszi az elektromágneses étert (de nem cáfolja meg annak létezését!), ám az általános relativitáselmélet gravitációs mezeje a korábbi gravitációs éter einsteini utódja. Ugyanis az általános relativitás elmélete a maga közvetlenségében nem a tér-időre, hanem a gravitációs mezőre vonatkozik, és ennek megfelelően alapegyenletének neve „mezőegyenlet” („Feldgleichung”, „field equation”, „equation de champ”) – csak a magyar fordítás hamisítja ezt meg „téregyenlet”-ről beszélve. S ezen az sem változtat, hogy az einsteini gravitációs mező (amely tehát mint fizikai háttérmező, nem más, mint új gravitációs „éter”) azzal az igen speciális tulajdonsággal rendelkezik, hogy a korábbi fizikai mezőkkel (így a klasszikus elektromágneses éterrel) szemben nem alkalmas arra, hogy kitüntetett vonatkoztatási rendszerként funkcionáljon. (Mindezzel kapcsolatosan Einstein főntebb említett írása mellett a lengyel tudományfilozófus, Ludwik Kostro *Einstein és az éter* című monográfiáját ajánljuk: *Einstein and the Ether*. Montreal: Aperion, 2000.)

Az előbbiek jegyében tehát amikor Palágyi az alábbiakban az éterről beszél, nem valamiféle régimódi, tarthatatlanná vált elmélethez tér vissza, hanem csupán egy fizikai háttérmező szükségessége mellett érvel. S az általa kikerülhetetlennek tartott anyag-éter dualizmus a *részecske-mező dualizmus* formájában jelen van a mai fizikában is (ahol persze magyarul szintén kvantumtereket stb. emlegetnek, miközben ezek sem „terek”, hanem „mezők”, és azokat más nyelveken így is hívják). Ugyanakkor e tekintetben maga Palágyi is félreérti Einstein elméletét: ő is úgy tárgyalja azt, mintha Einstein teljesen elvetette volna a

háttérmezőt, miközben láthattuk, hogy elméletének gravitációs mezeje tulajdonképpen nem más, mint a „gravitációs éter” olyan modern változata, mely a régi gravitációs éter Lorentz által már számos vonatkozásban előkészített einsteini reformja révén jött létre.

Székely László

Ha két oly nagy kutató, mint Lénárd¹ és Einstein vitatkozik egymással, akkor nem hétköznapi dolgokról, hanem a fizika alapvetéséről, egész természetfölfogásunk alapjairól van szó. Sajnálkozunk kell ezen, és panaszkodunk emiatt? Éppen ellenkezőleg, úgy véljük, semmi sem lehet ösztönzőbb és tanulságosabb, mint hogy természetfölfogásunk legalapvetőbb kérdéseit ellentétes álláspontokból világítjuk meg. Egy ilyen szembeállítás csak új életet és lendületet vihet a fizikai kutatásba, és szükségképpen megtermékenyítő hatással bír mindenekelőtt az elméleti természetkutatás legkiválóbb szellemeire, de ezt követően a kísérleti fölfedezésekre is, amely utóbbiak horderejétől sem lehet eltekinteni. A vita forrása a következő: az éterfizika az elmúlt évszázadok lejtőjén oly súlyos ellentmondásokba keveredett, amelyekből aligha lehetett kiutat találni. S ekkor lépett elő Einstein egy olyan heroikus gyógymóddal a beteggé vált világéter számára, melynek merészsége kiváltotta a kortársak bámulatát. Nevezetesen, relativizálta a természet működésének egészét, amennyiben a hagyományos tér- és

¹ A pozsonyi születésű kiváló Nobel-díjas fizikusról, Lénárd Fülöpről (1862–1947) van szó. Lénárd német nemzetiségű magyar állampolgárként született, aki ifjúkorát Pozsonyban töltötte, itt járt gimnáziumba, majd Budapesten, Heidelbergben és Berlinben folytatta egyetemi tanulmányait, ezt követően német öntudatú nacionalistává válva Németországban telepedett le. A közönséges, leegyszerűsítő tudománytörténet-írás az einsteini elmélettel szembeni oppozícióját német nacionalizmusának és antiszemitizmusának tudja be, ez azonban hamis rekonstrukció. Lénárd valós kérdéseket vet föl a relativitás elméletével kapcsolatosan, kritikája szakmai alapú, melynek filozófiai háttérét annak az egyoldalúan pozitivistá filozófiai beállítódásnak elutasítása képezi, amely áthatja a relativitáselmélet matematikájának Einstein-féle értelmezését. Az, hogy ez a racionális kritika – mert akkor még e kritika racionális volt, és annak néhány eleme még ma is megállja a helyét – később összefonódott Lénárd nacionalizmusával és antiszemitizmusával, más kérdés, amely további vizsgálódást igényel. Az a fölfogás, mely Lénárd fizikai álláspontját antiszemitizmusából vezeti le, azzal, hogy e kérdést ily módon megoldottnak véli, éppen az ilyen vizsgálódások elől zárja el az utat. (Lásd ezzel kapcsolatosan Palló Gábor: Elektron és éterfizika: Lénárd Fülöp. *Fizikai Szemle*, 1997/4, 116–122. o.; uő: Lénárd Fülöp „német fizikája”. *Világosság*, 1997/4, 38. évfolyam, 51–64. o.; illetve Székely László: Einstein, Lénárd, Palágyi. Uo. 65–71. o.; uő: Egy magyar filozófus Németországban. In Mester Béla: (szerk.): *Régiók, határok, identitások: Kelet-Közép-Európa a (magyar) filozófiatörténetben*. Budapest: Gondolat, 2016, 217–239. o.) *(A fordító megjegyzése.)*

időfogalom helyére az összezsugorítható és nyújtható, azaz mintegy rugalmassá tett térnek és időnek a fogalmát helyezte², és merészen kioperálta a világétert a világtérből, mégpedig oly módon, hogy a kedves természetanya ezen operáció közben egy kissé matematikaiként és geometriaként érezte magát, miközben a fizika egyfajta nem euklideszi geometriában oldódott föl.³ A beteg világéter ellentmondásai természetesen ezáltal a legradikálisabb módon megszüntetésre kerültek. Ennek áráként azonban paradoxonok vagy egyenesen valószínűsítő el-
lentmondások léptek föl az új tér-idő fogalom kapcsán, s ezek komoly nyugtalanítást okoztak a természettudósok között. A fizikusok kifogásolták, hogy a természet mintegy „elvalótlánított”, pusztán geometriai képzeté vált. Így elkerülhetetlen volt, hogy emiatt ellenmozgalom bontakozzon ki, amely lassan, de fokozatosan erősödött.

Mert egy oly dicsőséges múlttal rendelkező elmélet, mint az étertan, nem semmisíthető meg egyik napról a másikra, és nem tűnhet el csak úgy a súlylyesztőben. Az olyan kutatók neve, mint Huygens, Fresnel, Faraday, Maxwell, Hertz elválaszthatatlanul összekötődik az éter tanával, és túlzás nélkül állíthatjuk, hogy nekik köszönhetjük a legmélyebb és legkifinomultabb betekintést a természet működésének titkaiba, amelyre az emberiség mindeddig képesnek bizonyult. A Faraday, Maxwell és Hertz nevével fémjelzett elektromos korszak pedig az éter mint iránymutató fogalom nélkül nem alakulhatott

² Az eredeti einsteini fölfogás szerint nem a tér és az idő „zsugorítható” és „nyújtható”, hanem a testek térbeli kiterjedése és az órák járásának üteme az, ami – relatív módon – változik. Ennek megfelelően az „idő lassulása” Einsteinnél csak metaforikus kifejezés, amely a fizikai folyamatok egységes lelassulását jelenti. Persze minderről a népszerűsítő irodalom semmit sem tud, és még olykor az egyetemi fizikaoktatás is hajlamos a Palágyi által itt leírt módon értelmezni Einstein elméletét. *(A fordító megjegyzése.)*

³ Mint a bevezetésben jeleztük, az általános relativitáselmélet gravitációs mezeje valójában nem más, mint a régi gravitációs éter megújult formában, és erre maga Einstein is fölhívja a figyelmet. Ráadásul maga a nem-euklideszi geometria sem a téridőnek, hanem a téridőbeli gravitációs mezőnek a geometriája, aminek megfelelően Einstein alapegyenletét az európai tudományosság nagy nemzeti nyelveiben mindenütt „mezőegyenlet”-nek hívják, szemben az eltorzult magyar fordítással, a „téregyenlet”-tel. Palágyi itt tehát téved. Ám ez nem jelenti azt, hogy Einstein elméletében a természet jellege ne válna matematikaivá és geometriaivá a magyar filozófus által jelzett módon. „Éter és relativitáselmélet” című tanulmányában maga Einstein hangsúlyozza, hogy az elméletében szereplő éternek – azaz gravitációs mezőnek – legsajátabb újdonsága, hogy csak matematikai-geometriai tulajdonságai vannak, azaz hogy az új elmélet még a Lorentz-féle, már erősen matematizált étert is megfosztotta utolsó fizikai jegyeitől. Egyébként maga Einstein sem volt teljesen elégedett elméletének ezen erősen matematikai-geometriai jellegével, hiszen a jövőbeli fizika feladatául tűzte ki elméletének „fizikaivá” alakítását. (Vö. ezzel kapcsolatosan Harvey Brown: *Physical Relativity*, Oxford: 2005.) Einstein és Palágyi tehát e vonatkozásban is közelebb áll egymáshoz, mint első tekintetre vélnénk! *(A fordító megjegyzése.)*

volna ki. Néhány, az anyagi fizika területén történt változástól eltekintve az egész XIX. századot úgy jellemezhetjük, mint az éter vagy az elektromosság korszakát, és nem zárható ki, hogy az eljövendő generációk emlékében e névvel fog tovább élni. Pontosan azért, mert az éter képze a kezdetektől fogva súlyos problémákat vetett föl, vezetett összehasonlíthatatlanul szép fölfedezésekhez. És akit ez a meggyőződés oly mértékben áthat, mint Lénárdot, annak nem marad más lehetősége, mint hogy magát az étertannel azonosítsa, és az Einstein-féle relativizmussal szemben az egzakt tapasztalat tárgyyszerű talaját szegezze szembe.

Lénárd az előbb megnevezett nagy éterkutatók méltó követője, aki zseniális intuíció által vezetve és a katódsugár-kutatás klasszikus, szigorú módszerének segítségével új utakat mutatott. Ezáltal nem csupán az éterfizika köszönheti neki lényegi gazdagodását, hanem a katódsugarak segítségével egyúttal új betekintést nyújtott az atomok csodálatos anyagi fölépítésébe is. Ha ehhez még azt is hozzávesszük, hogy az éterfizika hatalmas tényanyagát szokatlan mértékben uralja, és ami nem kevésbé fontos, hogy mindig tulajdonképpeni hivatásának tekintette az egységes fizikai világgép megalkotását, úgy különösen hivatottnak tűnik arra, hogy vezető szerepet játsszon a relativitás elmélete elleni küzdelemben, amely egyébként már a fizikusok nauheimi emlékezetes gyűlésén meg is történt. Azt, hogy mily elfogultságmentesen áll szemben Einstein tanával, láthatjuk abból, hogy kezdetben hajlott elfogadására, mivel úgy tűnt számára, hogy az a tapasztalatban gyökerezik, ám egyre inkább megdöbbsent, amidőn az elméletnek a „speciális”-tól az „általános” elvhez vezető radikális fejlődésével szembesült. Ennek megfelelően kezdetben az elvnek a biztos tapasztalatra való korlátozását követelte, és határozott álláspontot foglalt el az általános relativitás tanával szemben, míg végül arra jutott, hogy magát az elvet is gyökeresen elvesse. Már ebben a lassú, lépésenként történt visszakozásban megjelenik az egzakt fizikus szenvedően szigorú gondolkodásmódja. De a kezdettől fölismerte azt a neki jutó nehéz föladatot is, hogy a beteggé vált éterelméletet valóban meggyógyítsa, és legújabb, *„Az éterről és az elsődleges éterről”* („Über Ether und Urether”, Verlag von S. Hirtzel in Leipzig, 1921) című írásában egy kijavított és újraformált éterelméletet tett közzé, melyben az éter képzetének két fogalomra történő ötletes fölbontásával sikerült neki a benne rejlő ellentmondásokról megtisztítani azt. Ez biztosan nem volt könnyű munka, és olyan jelentős cselekedetként kell értékelni, amely a relativitás elméletével szembeni vitában egészen új helyzetet teremtett, mivel most a relativitás elmélete és az új éterfölfogás mint egyenrangú, konkurens elméletek állnak szemben egymással. Úgy viszonyulnak egymáshoz, mint a forradalom a fejlődéshez, hiszen Einstein úgy szabadított meg bennünket az éter képzetének ellentmondásaitól, hogy azt elvetette, míg Lénárd

ezzel szemben csupán megreformálta azt.⁴ Persze Lénárdnak még bizonyítania kell számunkra, hogy megfiatalított éterelméletébe új életerőt is lehelt, azaz azt, hogy ez az új elmélet a fölfedezések új korszakát nyitja meg, ami csak akkor lehetséges, ha az éter ezen kettéosztása nem vezet újfajta leküzdhetetlen nehézségekhez. Ez pedig természetesen mélyreható vizsgálódásokat igényel. Mindazonáltal az már most biztos, hogy azokat az ellentmondásokat, amelyekhez az éternek Einstein általi „lebontása” vezetett, Lénárd teljességgel eltávolította, és Lénárd új elméletében a relativitás elméletének valamennyi ellenfele szilárd fogódzót találhat magának.

Mivel a Lénárd-féle reform még sokat fog hallatni magáról, számos alkalom adódik még arra, hogy közelebbről foglalkozzunk vele. Ezúttal csupán Lénárdnak egy másik, éppen most megjelent „közlemény”-ére utalnánk (*Annalen der Physik*, Heft 15), mert az a fizikusok köreiben élénk érdeklődést váltott ki, és a nem szakember érdeklődők figyelmére is rászolgál. A meglepő „közlemény” arról tájékoztat, hogy Einsteinnek a fénysugarak gravitáció általi elhajlására vonatkozó előrejelzését már százhusz évvel ezelőtt a kitűnő német matematikus, Soldner megelőlegezte! Ez kifejezetten figyelemre méltó tény.

Jól emlékezünk rá, hogy mintegy két éve azok a megfigyelések, amelyeket egy helyi napfogyatkozás alkalmával angol csillagászok végeztek, kiválóan megerősítették azt az einsteini előrejelzést, amely szerint a Nap gravitációs erejével a Nap pereméhez közeli csillagok fényét elhajlítja egyenes pályájától. Most Lénárd közzétett egy rövid kivonatot Soldner 1801-es értekezéséből, amely a következő beszédes címmel jelent meg: „A fénysugár elhajlásáról egyenes vonalú mozgásától azon világtest vonzásának hatására, melynek közelében elhalad.”⁵ Az elhajlás azon képlete, amelyhez Soldner egyszerű fizikai előföltevésekből kiindulva, könnyen átlátható matematikai levezetéssel eljut, teljességgel egyezik azzal a képlettel, amit Einstein hatalmas matematikai apparátusával és a térre és az időre

⁴ Mint láttuk, itt Palágyi téved. Valójában Einstein is csupán megreformálta a hagyományos étert, s ráadásul e reform sem a semmiből jött, hanem Lorentz erősen matematizált éterfogalma azt már előkészítette. Ezzel együtt az, hogy az einsteini gravitációs mezőnek (vagy ami ugyanaz, „gravitációs éter”-nek) csak geometriai tulajdonságai vannak, és nem funkcionálhat kitüntetett vonatkoztatási rendszerként, oly radikális változás, hogy az „Einstein = forradalom” versus „Lénárd = reform” szembeállítás ennek ellenére is érvényben marad. (*A fordító megjegyzése.*)

⁵ „Über die Ablenkung eines Lichtstrahls von seiner geradlinigen Bewegung, durch die Attraktion eines Weltkörpers, an welchem er nahe vorbei geht.” Von Hrn. *Joh. Soldner*. Berlin, im März 1801. *Astronomisches Jahrbuch für das Jahr 1804*, 161–162. o., illetve (Lénárd utóközlésében) Soldner, J. (Lenard, P.): Über die Ablenkung eines Lichtstrahls von seiner geradlinigen Bewegung durch die Attraktion eines Weltkörpers, an welchem er nahe vorbeigeht; von J. Soldner, 1801. *Annalen der Physik*, IV. Folge 65 (1921)/15, 593–604. o. (*A fordító megjegyzése.*)

vonatkozó alapokat rengető gondolataival nyert.⁶ Ha azonban Soldner egyszerű eszközei elégségesek, akkor az einsteini matematikai apparátus túlfeszített meszterkéltsége, legalábbis ebben az esetben, teljesen fölösleges. És ha Soldner a tér és az idő hagyományos fogalmával ugyanazt a képletet vezette le, mint amit Einstein a maga relativisztikus képzeteivel, akkor világossá válik, hogy ezen utóbbiak nem lehetnek befolyással a számításokra, és a relativizmus megerősítése az angol csillagászok megfigyelései által csak *látszólagos megerősítés* volt. Lénárd egyenként taglalja azt is, hogy az einsteini elmélet többi úgynevezett kísérleti alátámasztása ugyancsak hasonlóan illuzórikus jellegű. Nem szenvedhet kétséget, hogy ezek a fejtegetések a relativitáselmélet állítólagos empirikus bizonyítékainak jelentőségét lényegesen meggyengítik és kétségessé teszik.

Ám ha föl is tesszük, hogy mindazok a megerősítések, amelyeket a relativitáselmélet eddig kapott, félrevezető, ezzel az elv maga még messzemenően nem volna megcáfolva. Ezt Lénárd sem gondolja így. Ekkor ugyanis még egészen jól elgondolható volna, hogy egy oly gondolatokban gazdag kutató, mint Einstein, saját módszert alkot, melynek segítségével elvének minden kritikát kiálló szisztematikus megerősítéséhez jut. Őszintén szólva, úgy tűnik nekem, hogy gondolkodásmódja éppen egy ilyen metodikának van híján. A relativitáselmélet azt a benyomást kelti, hogy matematikai erődítményébe hosszú tanulmányok révén bejuthatunk, de abból nem vezet kiút kísérleti megerősítéséhez. De bármiképpen is van ez, annyi megállapítható, hogy az étertan és a relativitás elmélete közötti küzdelemnek olyan meglepő és nagy eredményekhez kell vezetnie, amelyek a német tudomány fényes dicsőségére válhatnak. A német nemzetnek súlyos szenvedéseket és mély megaláztatást kellett elviselnie,⁷ de vigaszt találhat abban, hogy a német tudomány az igazság tiszta és hajlíthatatlan akarásával az emberiségnek még mérhetetlen szolgálatot fog tenni.

Fordította: Székely László

⁶ Ez a mondat csak annyiban igaz, hogy Einstein első előrejelzése tényleg pontosan egyezett Soldnerével. Az általános relativitás végleges elmélete azonban a Soldner-féle előrejelzés kétszeresét nyújtja. A Lénárd- és Palágyi-féle kritika ennek ellenére annyiban jogos volt, hogy az Einstein elmélete körüli propaganda úgy állította be, mintha itt egy korábban soha nem hallott, a fizikában senki által föl nem tételezett jelenség zseniális előrejelzéséről – azaz egy minőségileg új predikcióról – és annak beteljesüléséről volna szó. Valójában Einstein csupán ezen elhajlás mennyiségi értékében adott új előrejelzést, és mivel az 1919-es Eddington-féle napfogyatkozás-megfigyelés eredményeiben sok volt még a bizonytalanság, jogos volt további vizsgálódásokat követelni. Az azóta elvégzett jóval kifinomultabb megfigyelési eredmények a Soldner-féle értékkel szemben egyértelműen az Einstein-féle elhajlási értékhez állnak közelebb. Teljes pontosság sohasem érhető el, hiszen eszközeink és saját képességeink mindig korlátozottak maradnak. (*A fordító megjegyzése.*)

⁷ Palágyi itt a vesztes háborút követő megaláztatásokra, és a *versailles-i békeszerződésre* gondol. (*A fordító megjegyzése.*)

Kopernikusz és a relativitás elmélete

(Kopernikus und die Relativitätstheorie)

In *Ausgewählte Werke von Prof. Dr. Melchior Palágyi. Band III. Zur Weltmechanik.*
Beiträge zur Metaphysik der Physik. Mit einem Geleitwort von Ernst Gehrcke.
Leipzig: Verlag von Johann Ambrosius Barth, 1925, 104–113. o.

Szerkesztői jegyzet:

A jelen kötet elején található kísérőtanulmányunkban már említettük, hogy Palágyi a relativitás elméletére irányuló kritikáját szorosán összekapcsolja a tehetetlenség elvének elemzésével, s ennek során úgy látja, hogy a fizika többek között éppen ezen elv problematikus volta miatt jutott a XIX. század végére válságba. Értelmezésében az einsteini relativitáselmélet e válságra kínált megoldást, ám mivel átörököltette magába az előbbivel kapcsolatos bizonytalanságokat, valójában nem megoldotta, hanem elmélyítette azt. Láttuk továbbá, hogy Palágyinak a relativitás elméletéhez való viszonyában nem a bíráló a fő elem, hanem a „világmechanika” alternatív programja, mely Einstein elméletéhez hasonlóan a fizika válságát kívánja megszüntetni, és jövőbeli fejlődését megalapozni. S kitértünk arra is, hogy ennek jegyében a magyar filozófus a tehetetlenségi elv kiiktatásával kívánja újradefiniálni a fizika mozgáselméletét.

Az alábbiakban olvasható tanulmány e kontextusba illeszkedik, és két gondolat fogalmazódik meg benne:

- i) A mozgás relativitásának elve valójában nem természetfilozófiai vagy fizikai, hanem ismeretelméleti elv.
- ii) A folyamatosan egyenletesen mozgó tárgyak mozgását nem a tehetetlenségi elvből kell megérteni, hanem egy még pontosabban földerítendő mozgásávitelben mint fizikai folyamatban kell keresnünk. (Ez az utóbbi az *elvi* és a *konstruktív* elmélet einsteini kettősségének fogalmi keretében úgy is megfogalmazható, hogy a tehetetlenség elvére alapozódó mozgáselmélet helyett konstruktív elméletre van szükség).
- i) Ami a mozgás relativitásának ismeretelméleti elvként történő értelmezését illeti, az nem oly képtelenség, mint amilyennek első látásra tűnik, és mivel nincs szükség hozzá a Palágyi-féle kitértetett vonatkoztatási rendszerre, Einstein elméletének keretében is megfogalmazható. Ha ugyanis egy lény képes volna az őt körülvevő gravitációs mezőt érzékelni, akkor érzékelné azt is, ha a Föld gravitációs mezejéhez – és így a Földhöz –

képezt mozognak; továbbá ha elég kifinomult volna ez az érzéke, akkor érzékelhetné a Földnek a galaxisok világa által meghatározott kozmikus gravitációs mezőhöz képest való mozgását is. (Mint amiképpen erre már utaltunk, a magyarban elterjedt „gravitációs tér” kifejezés félrefordítás eredménye.) A nevezetes relativisztikus ekvivalenciaelv ugyanis csak végtelen kicsiben érvényes, és a gravitációs mezőt érzékelő lény elég finom érzékelőképesség esetén érzékelhetné, hogy olyankor, ha mozog a Földhöz képest, annak gravitációs mezeje másképpen jelenik meg számára, mint amikor hozzá képest nyugalomban van. S hasonlóképpen érzékelhetné a Földnek a csillagrendszerek által meghatározott fizikai rendszerhez képest való mozgásait is: ebben sincs semmi különös, hiszen (metaforikusan szólva) az inga is „érezkeli” a csillagvilág által adódó vonatkoztatási rendszert.

- ii) Ami a tehetetlenségi elv kétségbevonását illeti: ne feledjük el, hogy annak newtoni változatát a fizikus-filozófus Ernst Mach is elvetette – igaz, más okok miatt mint Palágyi, és egészen más irányú megoldást keresett helyette, mint az utóbbi. Persze kétségtelen, hogy a tehetetlenség elvét mi magunk már szinte az anyatejjel magunkba szívtuk, s annak jegyében tekintünk minden mozgásra, aminek nyomán kétségbevonása képtelenségnek tűnhet számunkra. De gondoljunk csak bele, hogy a természetben sohasem találkozott még senki sem tökéletesen egyenes vonalú, egyenletes mozgással, sem valós tehetetlenségi rendszerrel. A fizikai világgal kapcsolatos tapasztalatunk csupán annyit támaszt alá, hogy ha bevezetjük ezt az elvet, és ennek segítségével modelláljuk a mozgást, akkor a fizika fölöttébb hatékonyan bizonyul – de ebből nem következik, hogy a valós világban tényleg előfordulhat tehetetlenségi mozgás, és valóban léteznek tehetetlenségi rendszerek. Erre gondolva pedig mélyebbre áthatjuk magunkat a fizikai világ titkaiba. Nevezetesen, a tehetetlenségi elv nem a tapasztalatból ered, hanem végeredményben a *leibnizi elégséges alap* elvének konkrét változata a fizika területén: ha nincs elégséges oka annak, hogy a test mozgásának iránya vagy sebessége megváltozzék, akkor ezek változatlanok maradnak. Palágyi viszont még ennél is mélyebbre próbálhatolni: a tehetetlenségi elv szerint egy magára hagyott test akkor is változtathatja helyét, ha ennek nincs oka. Gyorsulni csak akkor gyorsul, ha erő hat rá. Ám miért változtatja a helyét? Azért mert jóval korábban valamely erőhatás fölgyorsította? A sebesség gyorsulása vagy lassulása nullává válik, ha megszűnik az erőhatás, azaz az „ok”. A helyváltozás miért nem „áll le” (azaz a sebesség miért nem válik „nullá”-vá) ok híján? Palágyi problémafölvetése kimondatlanul is ezt a kérdést tartalmazza, amikor amellettt érvel, hogy az egyenletes sebességű egyenes helyváltoztatás magyarázata egyfajta mozgásátvitel föltételezését igényli a mozgó rendszer részéről az általa „szállított” testekre. Bár Palágyi ezt így nem bontja ki,

és Leibniz elvére sem hivatkozik, alábbi tanulmányának második felében végeredményben ezt a kérdést feszegeti: ottani gondolatmenetének ez a logikája. S ha a mozgást érzékelő lényt Palágyi is csupán fikciónak, a fantázia termékének tartja, amely csupán az elemzés eszközéül szolgál, míg ezzel szemben a szállított tárgyakra történő mozgásátvitelt a fizikai világ történéseiben szerepet játszó – konkrét mibenlétében még földerítendő – valós folyamatként tárgyalja, akkor mi ezt az utóbbit is tekinthetjük olyan fantasztikus fizikai elképzelésnek, mely fantasztikus jellegének ellenére is hozzájárulhat a valós fizikai világgal kapcsolatos fogalmaink mélyebb megvilágításához. És ez a mélyebb megvilágítás vonatkozhat a relativitás elméletének azon állítására is, mely szerint a tehetetlenségi mozgás nem más, mint a téridő-görbület térbeli vetületének a mozgó test általi „követése”: mert miért is követné egy test e „görbületet”? Ez az utóbbi arra kényszerítené az előbbit, hogy mintegy sínként vagy pályaként haladjon rajta? Vagy a testeknek, a fizikai részecskéknek „antenná”-juk volna, hogy „kimérjék”, majd kövessék e görbületet? Ezek olyan kérdések, amelyeket a mai fizikában nem illik föltenni, pedig valóság és megválaszolatlanok.

Nemcsak azért érdemes tehát egy rövid kis szakaszon együtt utazni Palágyival az ő némileg fantasztikus, de izgalmas fizikai világában, mert ez szellemi élményt jelent, hanem elsősorban azért, mert arra ösztönöz, hogy fizikai fogalmaink, képzeteink legmélyebb gyökerei felé forduljunk, és érzékenyebbé váljunk olyan kérdések iránt, amelyet a fizika valóban bámulatos kalkulatív sikerei és matematikai fizikai formuláinak, egyenleteinek rendkívüli hatékonysága nyomán tudattalanul is elfedünk magunk előtt.

Székelly László

I.

Az a szellemi átalakulás, amely Kopernikusszal kezdődött, mindmáig megtermékenyítő hatással van természetfölfogásunkra, és nem látható előre, hogy milyen fölfedezésekhez vezethet még a jövőben. A kopernikuszi rendszer ugyanis egy kifejezetten egyszerű, ám ugyanennyire mélyreható ismeretelméleti gondolatot is tartalmaz. Ezt a gondolatot „a mozgásészlelésünk elégtelenségére vonatkozó elv”-nek, vagy röviden „a kopernikuszi elv”-nek nevezhetjük, és a mester ugyan nem fogalmazta meg kifejezett módon, ám kétségtelenül egész gondolkodásának középpontját képezte. Valamennyi halandó közül talán Kopernikusz érezte a legerősebben, mily gyarlóak vagyunk a mozgás észlelésében, hiszen még arra sem vagyunk képesek, hogy földi létünk legalapvetőbb fizikai tényét, a Föld mozgását saját testünkkel érzékeljük, vagy testi szemeinkkel lássuk. Sem-

mi sem jellemzőbb Kopernikuszra, mint hogy nem sietett az embergyermekkel megosztani fölfedezését, hanem évtizedeken át – mondhatnánk, egész életén keresztül – magányosan dolgozva hordozta azt, és csak leghűségesebb híveinek engedte meg, hogy részesedjenek benne. A valódi látnok tragédiája abban fejeződik ki, hogy csöndesen szembesülni kénytelen a kérdéssel: vajon a többi embert föl kell-e ébresztenie a mindennapi életbe való belefelejtkezetségből és álomlelkűségéből, és szemére kell-e vetnie mély tudatlanságának nyomorúságos voltát? Hiszen fölöttébb kétséges, hogy ezáltal egyben boldogabbakká, azaz értelmesebbekké és jobbakká válnának-e!

Az a helyes, ha egy ilyen látnokhoz a későbbi generációk újra és újra visszatérnek, hogy a mozgás emberi érzékelésének elégtelen voltára vonatkozó filozófiai alap gondolatát ismét átgondolják. Hiszen pontosan azért, mert ez az elv oly könnyen érthető, hogy mindenki azonnal úgy véli, teljességgel fölfogta, magában hordozza a durva félreértés veszélyét (különösképpen akkor, ha reflexió nélkül marad). És valóban: hamar félreértették, amennyiben a „mozgás” úgynevezett „relativitása”-ként értelmezték, és fizikai (mechanikai) elvvé bélyegezték át. Nem arról beszéltek immár, hogy a *mozgás általunk való észlelése* „relatív”, hanem a mozgást magát relativizálták. Nem arról volt szó többé, hogy a mozgás észlelésére szolgáló képességünk fogyatékoságtól szenved, hanem magának a mozgásnak kétértelmű (vagy többértelmű) természetéről. E fölfogás szerint nem a mozgásállapotokról hozott emberi ítéleteink azok, melyek bizonytalansággal terheltek, hanem a mozgásfolyamatok és a természet működése maguk szenvednek belső (objektív) bizonytalanságtól. Röviden: *a szubjektív tényállást objektív tényállássá* alakították át, ami természetesen alapvető tévedést hordoz magában, és egész világképünket meghamisítja. Egy ilyen hamisításhoz pedig a „relatív” szó kifejezetten alkalmas. Azt mondták, a mozgás valami „relatív”, és ezzel olyan eszközökhöz jutottak, melynek segítségével a mozgásállapotokra vonatkozó szubjektív észleleti ítéleteink gyengeségét, kétértelműségét és tévedésre való hajlamát magára a mozgásállapotokra, azaz végeredményben a természet működésére vetíthették rá.¹ S mindezzel elsősorban még egyáltalában nem a mozgás Einstein általi viszonylagossá tételére gondolunk, hanem arra az elvre, amelyet

¹ Ha itt valaki azt az ellenvetést tenné, hogy a relativitás elve az „objektív” fizikai rendszerekre is érvényes, akkor ezzel csak a Palágyi-féle állítást erősítené meg, hiszen a földi élőlényekhez hasonlóan ezen „objektív” fizikai rendszerek elemei sem rendelkeznek a helyváltoztatás – vagy ami ugyanaz, a fizikai háttérmező – érzékelésének képességével (legyen bár e háttérmező akár a relativitás elméletének gravitációs mezeje, akár egy machiánus fizikai rendszer, akár az éter valamilyen új, modernizált változata). Ezért a Palágyi-féle kontextusban ezekre is szükségszerűen érvényesnek kell lennie a relativitás elvének. A földi ingára viszont már csak annyiban, hogy vagy az inga lengésirányát kell állandónak tekintenünk, vagy megfordítva, a Földet állónak, a csillagok világát pedig az inga lengésirányával együtt körbeforgónak, mivel az inga képletesen szólva közvetve (egy olyan fizikai háttérmező segítségével, melyet a csillagok vagy a galaxisok

már jóval korábban Descartes és Newton fogalmazott meg, kiknek relativitási elvét „klasszikusnak” szokás nevezni, anélkül azonban, hogy ez a világra vonatkozó valamiféle ítéletet kívánna kifejezni. Mert az igaz, hogy a mozgás viszonylagossága már Descartes-nál és Newtonnál átjátszik objektívbe. Ám mégis figyelembe kell vennünk, hogy Newton nem emelte e relativitást negyedik mozgástörvényévé, amely egyértékű volna a másik három mozgástörvénnyel, hanem – ismeretelméleti jellegének megfelelően – csak a három mozgástörvényéhez csatolt ötödik függelékben adott neki helyet. Bár egyébként úgy tűnik, hogy már Descartes-nál és Newtonnál jelen van a ki nem mondott törekvés arra, hogy a szubjektív relativitás eszméjét objektívbe hajlítsák át, a szubjektív tényállásnak objektívbe való közvetlen átváltása a maga teljességében csak a relativitás modern, einsteini elvében megy végbe. Mindenesetre törekednünk kell arra, hogy már a relativitás Descartes- és Newton-féle gondolatát is megtisztítsuk az objektívbe való átjátszás mozzanatától, mert csak ezáltal nyerhetünk szilárd alapokat a relativitás einsteini elméletének kritikájához.

Amikor Kopernikusz hihetővé akarta tenni, hogy a Föld mozog, és csak mi, embergyermek nem észleljük közvetlenül ezt a mozgást, azt az ismert tapasztalatot idézte föl, amelyben egy simán mozgó jármű zárt terében, például egy hajó helyiségében, bármelyikünknek része lehet. A hajóhasonlatot² annak érthetővé tételére használta, hogy a mozgás elkerülheti észlelésünket, ha abban a mozgó test által megragadva mi magunk is részt veszünk. Ha a hajó simán halad tovább, akkor mozgását, illetve sebességét oly titokzatosan, oly észrevétlenül viszi át testünkre, hogy nem szerzünk tudomást erről az átvitelről, azaz nem érezzük, hogy testünket a sebesség, illetve a mozgás mennyisége (a tömeg és a sebesség szorzata) terheli,³ és ezért úgy tűnik, mintha testünk nyugalomban

rendszere kitüntet), vagy közvetlenül „érezkeli” a csillagok világát, hiszen különben nem tudná hozzájuk képest megtartani lengésirányát. (*A fordító megjegyzése.*)

² A népszerűsítő irodalommal – és számos hivatalos fizikatankönyvvel is – szemben a hajóhasonlat alkalmazása a Föld mozgása melletti érvelésben Kopernikustól ered, aki magát a hasonlatot (de nem az érvet) Vergiliustól vette át. E tekintetben Galilei csak követte Kopernikust. Megjegyzendő az is, hogy a tehetetlenség modern elve sem Galileitől, hanem Descartes-tól származik, ugyanis Galilei még úgy vélte, hogy a magára hagyott kozmikus testek tökéletes körpályán mozognak. (*A fordító megjegyzése.*)

³ Persze a relativitás einsteini elméletében nemcsak a mozgás, hanem az impulzus is relatív, és megfelelő koordináta-rendszer választása esetén az mindig nullává tehető. Így ezen elmélet keretében mondhatjuk azt is, hogy az asztalhoz képest guruló biliárdgolyó áll, nincs impulzusa, és ütközéskor nem az hozza mozgásba az asztalhoz képest álló golyót, hanem ez az utóbbi mozog az asztallal és az egész földi környezettel együtt, és ez az egész környezet adja át impulzusát a két golyó ütközésekor az asztalhoz képest nyugvó golyó által az asztalhoz képest guruló golyónak. E megközelítés szerint akkor, amikor ez az utóbbi golyó az asztalhoz képest megáll, valójában az asztallal együtt mozogni kezd, és az asztalhoz képest mozgásba hozott golyó fog „állni”. S ez a leírás az einsteini relativitás elméletén belül a fizikai folyamatok teljesen korrekt, ellentmondásmentes

volna. Ha speciális szervünk volna a mozgásátvitel érzékelésére szervezetünkben, akkor ez az érzékszerv talán tudomásunkra hozná, hogy milyen irányban és milyen sebességfokozattal utazunk; mivel azonban ilyen szervvel nem rendelkezünk, a hajó sebességének irányáról és nagyságáról nincs közvetlen orientációnk, és ezért nem tudjuk azt közvetlenül megítélni. Mivel továbbá minden más dolog mozgásállapotát a saját mozgásállapotunkról hozott ítélet mércéje alapján fogjuk föl, a saját mozgásállapotunk megítélésében jelen lévő homály mértékében a többi dolog mozgásállapotának megítélése is homályossá válik. Ez a tulajdonképpeni tartalma a relativitás elvének. Relativizáljuk az idegen mozgásról hozott közvetlen ítéleteinket, vagyis azokat a saját mozgásállapotunkról alkotott ítéletünköt tesszük függővé. Mivel nincs érzékszervünk a mozgás saját testünkre történő átvitelének érzékelésére, és ezért nyugalomban lévőnek gondolhatjuk magunkat, miközben egy mozgó rendszer tovaszállt bennünket, az idegen mozgásról alkotott minden közvetlen ítéletünk jellegzetes fogyatékoságtól szenved: alá vagyunk vetve egy olyan *mechanikus perspektívának*, amelyet a geometriai perspektívától jól meg kellene különböztetni. Az az elv tehát, mely szerint az idegen mozgásról hozott ítéletünk annak következtében, hogy azt saját mozgásunkhoz viszonyítjuk, mindig relatív, láthatóan *fiziológiai és ismeretelméleti* természetű, és semmiképpen sem fizikai (mechanikai) elv, amivel persze egyáltalában nem akarjuk azt állítani, hogy ez az elv ne bírna alapvető jelentőséggel a fizika egész építménye számára. Arra gondolunk csupán, hogy amikor magukat a mozgási folyamatokat – és nem csak az általunk róluk alkotott szubjektív ítéleteinket – tekintjük „relatív”-nak, akkor szükségképpen világgépünk egészét hamisítjuk meg, míg ezzel szemben a mozgási folyamatok és a természet egész működésének mélyebb megismerése felé hatolhatunk előre, ha belegondolva abba, hogy a mozgásátvitel érzékelésére nem rendelkezünk érzékszervvel, Kopernikusz szellemében a mechanikai perspektíva tudományának kidolgozására törekszünk.

Ha azonban a „relativitás elvé”-nek csupán szubjektív jellege van, azaz elsősorban csak ismeretelméleti és fiziológiai jelentőségre tarthat igényt, miképpen jelenhet meg objektív fizikai tartalommal is fölruházva? A válasz erre a

modellálása. Ennek ellenére mégiscsak képtelen világgépet kapunk így, mely éppen arra szolgál példával, hogy egy logikailag és matematikailag hibátlan, korrekt, s ráadásul a megfigyelések eredményeinek pontos kiszámítására kiválóan alkalmas modell is lehet abszurd. Palágyi éppen ezzel az abszurditással szemben próbál meg alternatívát nyújtani a fizikai háttérmezőhöz képest való mozgás fogalmának visszahozásával, mint amiképpen ezt az általa egyébként szintén elutasított Lorentz-féle relativitáselmélet is teszi (mely utóbbi ugyan teljesen elfogadja az einsteini matematikai fizikát, ám más fogalmi meghatározottságokat kapcsol hozzá). Akár a Palágyi-féle, akár a Lorentz-féle koncepciót tekintjük, mindkettőben valós, el nem tüntethető fizikai adottsággá válik az impulzus, és elképzelhetővé válik egy olyan lény, amely nem csupán a tehetetlenségi erők, hanem az impulzus általi terheltséget is érzékeli. (*A fordító megjegyzése.*)

látszólag ártatlan kérdésre meglehetősen egyszerű. Az úgynevezett relativitás elve azzal a jellegzetes sajátossággal rendelkezik, hogy a valóságos fizikai törvények tartalmának elnyelésére törekszik, és ezzel azt a látszatot kelti, mintha ő maga objektív fizikai jelentéssel bírna. Így például képes arra, hogy Newton mindhárom törvényét megtestesítse, és egyszer a tehetetlenség elveként, máskor a sebességek mechanikus összeadásának elveként, vagy akár a hatás és a kölcsönhatás elveként lépjen elé. Könnyedén átjuttatja e törvények bármelyikébe magát, mivel egyáltalában nem hordoz saját objektív tartalmat. Röviden: ez az elv a fizika legtisztább hasonulási elve, mely egyúttal azzal a különleges képességgel is rendelkezik, hogy a fizika alapfogalmainak minden homályosságát gyűjtőmedenceként magában foglalja. Éppen ez az oka annak, hogy a relativitási elv kritikai átvilágítása az elgondolható legkényesebb föladat, mert ennek során, amennyire csak lehetséges, meg kell világítanunk mindazon homályt, ami a fizikai alapfogalmak összességét beborítja. S természetesen e megvilágításnak egyben erős lökést is kell adnia a fizika átdolgozásához és átalakításához. Mindazonáltal már a jelen, általánosan érthető írásunk keretében is vállalkozhatunk arra, hogy előkészítő lépést tegyünk e nagyszabású föladat megoldásához.

A relativitás elve legkönnyebben a sebességek mechanikus összeadásának és kivonásának álcáját ölti magára, és ezt itt egészen kielégítően szemléltethetjük a következő példával. Ha egy egyenletesen mozgó hajón leejtünk egy pénzérmét, éppen úgy függőleges egyenesnek fogjuk látni mozgásának pályáját, mint a nyugvó hajón, ami azt jelenti, hogy ugyanúgy nem vesszük észre a hajó sebességének átvitelét a pénzérmére, mint amiképpen a saját testünkre történő átvitelét sem.⁴ Ha például gőzhajónk tizenkét métert tesz meg egy másodperc alatt, akkor fogyatékos észlelésünk mintegy kivonja ezt a vízszintes sebességkomponenst minden mozgási folyamatból, ami a hajótérben történik, tehát a lehulló pénzérme mozgásának pályájából is, úgyhogy megfigyelőképességünk számára az utóbbiból csak a merőleges esési komponens marad meg. Ha rendelkezniénk valamiféle sajátos szervvel a mozgás átvitelének érzékelésére, a lehulló pénzérme mozgási pályájaként a jól ismert parabola alakú görbének kellene megjelenie számunkra, amely a vízszintes hajósebesség és a függőleges esési sebesség „egymáshoz adása” révén áll elő.⁵ Éppen mozgásészlelő képességünk elégte-

⁴ Mivel Palágyi elveti a tehetetlenség elvét és a tehetetlenségi mozgást, szükségképpen föltételeznie kell valamiféle folytonos mozgásátvitelt a szállító rendszer vagy objektum részéről az általa szállított tárgyakra. Konceptiójának ez leggyengébb pontja, hiszen arról, hogy miképpen adódhatna át a mozgás például egy mozgó hajó kabinjában a lehulló érmére, semmit sem tud mondani azon kívül, hogy itt egy „mélyen titokzatos” jelenséggel szembesülünk. (*A fordító megjegyzése.*)

⁵ Palágyi a következőkben föltételez egy vonatkoztatási rendszernek alkalmas fizikai háttérrel. S egy ilyen háttérnek nem kell föltétlenül ellentmondásba kerülnie a relati-

lenségének tudatos figyelembevételével segít hozzá ahhoz, hogy az adott esetben belelássunk a sebességek kivonásának és összeadásának mechanikai elvébe, melynek következtében két mozgásnak egy adott testbe történő egyesítése során az egyik mozgás úgy hat, mintha a másik nem volna jelen. Mit bizonyít tehát a mozgó hajóban végrehajtott szabadeséskísérlet? Az egyik fél azt fogja mondani: magától értődően azt a mechanikai elvet, amely a sebességek kivonására, illetve összeadására vonatkozik. Nem, mondja a másik: itt a relativitás elve került megerősítésre, mivel az esést a hajó falához „viszonyítva” észleljük. Mindkét fölfogás helyes, mivel a relativitás elve nem bír önálló objektív tartalommal, s a most elemzett esetben a sebességek egymásból való kivonására vonatkozó elv tartalmát integrálta magába.

Mint amiképpen már jeleztük, a relativitás elvének tulajdonképpeni tartalma az az ismeretelméleti és fiziológiai belátás, hogy nem rendelkezünk érzék-szervvel a mozgás érzékelésére, és ennek következtében a mozgásról hozott minden közvetlen ítéletünk fogyatékos, azaz az optikai „csalódás” legváltozatosabb fajtáitól szenved. Ez a tétel mintegy a kopernikuszi természetszemlélet lelke, és nem a „relativitás elvé”-nek, hanem a „kopernikuszi elv”-nek kellene neveznünk. Hordereje a fizika fölépítésében egyenesen mérhetetlen, hiszen arra hívja föl a figyelmet, hogy az ember észlelésre szolgáló valamennyi képessége alapvetően fogyatékos. Ennek az alapvető fogyatékoságnak a következménye, hogy a fizika mindeddig nem volt képes világos fogalmat kialakítani a mozgás átviteléről (továbbörklődéséről, terjedéséről). Miképpen adódik át a Föld mozgása testünkre anélkül, hogy éreznénk? Miképpen adódik át egy jármű mozgása az általa szállított dolgokra anélkül, hogy ezt a dolgokon magukon észrevehető volna – legalábbis azok számára, akik a járműben ülnek? Egyáltalán: miképpen terjed tova a mozgás? Miképpen adódik át az egyik

tás elméletével: így ha igaza van Ernst Machnak, és a körülöttünk lévő csillagok vagy galaxisok – illetve a galaxisok átfogó rendszere – egy olyan meghatározott fizikai rendszert vagy háttérmezőt képez, mely lokálisan hat a benne tartózkodó fizikai létezőkre, ez semmiképpen sem mondana ellent Einstein relativitáselméletének, mert e machiánus rendszer vagy mező a vizsgált test és a csillag- vagy galaxisrendszer relációjában, vagyis ezek relatív viszonyában jelentkezne. Persze Palágyi nem ilyen mezőre gondol, hanem Einsteint opponálva a kitüntetett fizikai vonatkoztatási rendszerként is funkcionáló éterre. Ám fejtegetése egy ilyen machiánus rendszer esetén is érvényben maradna. S ha figyelembe vesszük, hogy az inga is „tud” valamiképpen a csillagvilág által meghatározott rendszeréről, akkor egyáltalában nem tűnik abszurdnak egy olyan képzeletbeli lény föltételezése, aki valamilyen módon képes érzékelni a galaxisrendszerhez képest való relatív nyugalmat és ennek megfelelően az ahhoz képest történő mozgást is. Ez esetben pedig e nyugalmi rendszerre vonatkoztatva Palágyi gondolatmenetének megfelelően valóban parabolapályán esne a kő (miközben persze a tiszta parabolapályát némileg zavaró tényezőként a Föld és a Nap-rendszer mozgása is megjelenne annak mozgásában). *(A fordító megjegyzése.)*

testről a másikra, az egyik atomról a másikra? Mindaddig, amíg ezekre az alapvető kérdésekre, amelyek mintegy ott függtek az újkori természettudomány megalapítóinak ajkán, nem kapunk világos választ, ki leszünk téve a relativitás elvében rejlő kétértelműségnek. Tehát térjünk vissza Kopernikuszhoz! Gondoljuk át újra rendszere egészét!

II.

Kopernikusz rendszere rejtett csíravázként mintegy a fizikának egész rendszerét magában hordozza. Az évszázadok folyamán ez a gondolati csíra a tapasztalat által vezetetten ténylegesen a fizika (mechanika) hatalmas épületévé fejlődött, amelyet ma már aligha képes egyetlen emberi elme minden részletében áttekinteni. Nem szabad azonban eltekintünk attól, hogy az újkor ezen kimagasló alkotása a kezdetektől fogva nézeteltéréseket és ellentmondásokat tartalmazott, amelyek ma a relativitás fizikai látszatelvének gyűjtőneve alá foglalva, a történelem mélyéből előtörve a természettudományos horizont egészének homályba borításával fenyegetnek. Annak érdekében, hogy föllépjünk az emberi gondolkodás ezen elhomályosodásával szemben, nem marad más, mint hogy visszamenjünk ezen nézeteltérések és ellentmondások végső történelmi gyökereiig, és megmutassuk, hogy az új fizikának a kopernikuszi rendszerben szunnyadó gondolati csírája miképpen vált elejétől fogva félreértések sokaságának áldozatává, amelyek azután mára veszélyes paradoxonokká és ellentmondásokká sűrűsödtek. Egy ilyen vállalkozás nehézsége főképpen abban rejlik, hogy egy olyan általánosan ismert mindennapi tapasztalattal kell foglalkoznunk, melyet feltűnően egyszerű jellegénél fogva mindenki érteni vél, miközben mégis a fizika legkényesebb alapproblémáit rejtje magában.

Amikor Kopernikusz az állócsillagok Föld körüli forgásának ptolemaioszi látszatát a valóság nyelvére fordította le, és a Földnek a saját tengelye körüli forgására vezette vissza, akkor ezt az átértelmezést közismert hajóhasonlatával tette érthetővé. A továvitórlázó hajóban ülő személynek az a benyomása, hogy a tengerpart, amelyet elhagy, maga siklik tova, és ez a látszat azzal rokon, amely az állócsillagok egét úgy jeleníti meg számunkra, mintha az a Föld körül forogna. Mivel ezt ma mindenki ismeri, azt vélhetnénk, hogy nem érdemes tovább szót vesztegetnünk rá. És mégis: Kopernikusz hajóhasonlatában ott rejlik az újkori fizika valamennyi alapvető problémája! Sőt, nemcsak ezek, hanem – mint láthattuk – az ismeretelmélet egyik alapproblémája is: az emberi észlelőképesség korlátozottságának alapelve. Amennyiben Kopernikusz egyik oldalról a Földet egy földi járművel, másik oldalról az állócsillagok forgásának a Föld mozgása által keltett látszatát merészen a járműben tartózkodó személyt megtévesztő sokrétű látszattal állította csodálatos párhuzamba, kapcsolatot teremtett az ég és a föld, a csillagászat és a fizika között, és ez a kapcsolat a modern természet-

fölfogás egészének alapjává vált. A kopernikuszi gondolat középponti „szíve” a *jármű*, mely magával szállít minket, és az „illúzió”, amely azáltal keletkezik, hogy a jármű szállít bennünket. Ezért a kopernikuszi gondolat középpontja egy objektív (fizikai-csillagászati) és egy szubjektív (fiziológiai-ismeretelméleti) összetevőből áll. Az objektív összetevő a fizika két alapproblémáját tartalmazza: a mozgás és a szállítás révén történő mozgásátvitel problémáját; a szubjektív összetevő a *relativitásnak azt a tulajdonképpeni elvét*, amely idegen a fizika számára, és amelyet az előbbieken megpróbáltunk bemutatni. Így a kopernikuszi gondolat kétszeres, mind objektív, mind szubjektív kényszerrel annak a *minden mozgással szükségszerűen összekötött, észrevehetetlen, titokzatos mozgásátvitelnek* kutatására ösztönöz bennünket, amely a mozgással kapcsolatos illúzióink szülőanyja. És ezt a kettős, öserejű indítást követi a fizika immáron ötszáz éve. A kopernikuszi gondolat objektív komponensét azonban összecseréli annak szubjektív komponensével – azaz a mozgás észlelését magával a mozgással –, és ami talán éppoly végzetesen hat: az objektív komponensen belül a mozgás folyamatát a mozgás átvitelével. Ebből a kettős cseréből származnak a relativitás modern fizikájának zavaros mozzanatai és ellentmondásai.

Ezért nagy jelentősége van annak, hogy mindenekelőtt tisztázzuk: a jármű által szállított tárgy állapota egy mindmáig figyelmen kívül hagyott titkot rejt magában, és hogy ez az állapot az emberi szellemtől kategorikusan megköveteli egyik oldalról a jármű mozgásának, másik oldalról a benne található dolgokra és személyekre történő mozgásátvitelnek egymástól való éles megkülönböztetését, mivel *a mozgás és a mozgás átvitele – bár egymás nélkül egyaránt nem állhatnának fenn – alapvetően különböző fogalmak*. Említsük meg azt is, hogy a mozgás átvitelére azonos értékű kifejezések egész sorával rendelkezünk, így ilyen a mozgás közlése, a mozgás továbbadása, a mozgás tovaterjedése, sőt akár még a mozgás kisugárzása is. Már a szavak e halmaza is ráirányítja a figyelmet arra, hogy itt valami olyasmiről van szó, ami még mély sötétségben rejtekezik. A fizikusok annak érdekében, hogy időnként valami olyasmiről beszéljenek, mint amire itt mi gondolunk, olyan kifejezéseket használnak, mint „transzláció” vagy akár „eltolódás”. Nyilvánvalóan valami olyat szeretnének sejtetni ezekkel az egyébként egészen kötetlen terminusokkal, amit valószínűleg a mozgás fogalmával nem lehet megfelelő módon kifejezni, ám végül mindig visszatérnek a megszokott mechanisztikus gondolkodásmódhoz, amely minden természeti történést kizárólagosan mozgásként fog föl, és ezzel éppen annak az alapvető fogalomcserének az áldozatává válnak, amelyről itt beszélünk. Engedjék meg, hogy a mozgásátvitel fogalmára rendelkezésünkre álló sok kifejezés közül a *tovaterjedést* részesítsük előnyben, mert ez némileg megvilágítja, hogy egészen másról van szó akkor, ha azt mondjuk, hogy egy test mozog, vagy akkor, ha a mozgás tovaterjedéséről beszélünk. Sőt, meg vagyunk győződve arról, hogy a mozgás és a tovaterjedés – még igen pontosan meghatározandó értelemben – a természeti események

egymásra nem visszavezethető osztályait alkotják, s ez már abban is megjelenik, hogy a mozgás szemléletes jellegű, míg ezzel szemben a tovaterjedés *sohasem látható*, hanem *mindig csak az értelem által válik hozzáférhetővé*, és éppen ez a sajátossága az, amin mélyen titokzatos jellege alapul.

Nem szokás arra figyelmet fordítani, hogy már maga az *utazás*, azaz az az állapot, amelyet egy jármű (matematikailag: egy koordináta-rendszer) általi szállítás jelent, magában foglal egy kellően meg nem világított mozzanatot, ami azután a mozgásprobléma matematikai tárgyalásában súlyosan megbosszulja magát. Tegyük föl, hogy mindenki nyugalomban van egy járműben, és mégis mozog a térben (mondjuk egy gőzhajóban) 12 méter per szekundum sebességgel. Minden vércseppjét, testének minden sejtjét áthatja a 12 méter per szekundumos sebesség, de teljességgel mindegy számára, hogy ez így van-e vagy sem. Miképpen oldható föl az a paradoxon, hogy bár egy dolog nyugalomban lévőnek tűnik, ám valójában mozgásnak van alávetve?

Éppen ez a relativitás elve, válaszol az egyik fél, hiszen a hajó falaihoz viszonyítva testünk nyugalomban van, mialatt a parthoz képest viszonyítva mozog. – Nem, veti ellen a másik, itt a Galilei–Newton-féle tehetetlenségi elvről van szó. Ennek az elvnek értelmében egy test olyankor, amikor nincs kitéve semmiféle erőhatásnak, állandó irányban, állandó sebességgel (egyenes vonalúan és egyenletesen) fog továbbhaladni, azaz a *tehetetlenségi mozgás* állapotában fogjuk találni, mint például esetünkben a belső hajóteret és a benne található, látszólag nyugvó dolgokat. – Már bocsásson meg, vitatkozik az első fél, a jelen esetnek semmi köze sincs a tehetetlenség elvéhez, mivel a hajóban látszólag nyugvó dolgok sebessége csak azért 12 méter per szekundum, mert a hajósebesség *áttevődik* rájuk.⁶ – Nagyon helyes, véli a második. Az elindulás első pillanatában, amikor a hajó mozgásba jött, és sebessége nulláról 12-re emelkedett, valóban „sebességátvitel” történt, s ez akkor jelentékenyen érezhető is volt, amennyiben egy rándítás révén az utasok kis híján hanyatt estek. A cipőtálpak már mozgottak, de a mozgás még nem terjedt át a tehetetlen fölső testre, és ebből fakad az a fenyegetően kellemetlen érzés, hogy az utas hátrafelé elveszíti egyensúlyát. Miután azonban a hajó állandó sebességét elérte, minden benne található

⁶ Itt Palágyi vagy egy olyan valós, önmagát relativistának tartó személyt idéz, aki e tekintetben félreérti a relativitás elméletét, vagy egy csupán általa kigondolt, „fiktív relativistá”-t állít elénk, hiszen a relativitás elméletében nincs szó mozgásátvitelről. E helyett az elmélet matematikai-fizikai modelljéhez kapcsolt verbális elbeszélés azt állítja, hogy a magára hagyott testek a „tér-idő” – azaz a gravitációs mező – görbületéhez „igazodnak”, illetve e „görbület” térbeli vetülete a magára hagyott test mozgásának pályája. Ezzel azonban némileg visszatér az arisztotelianus fizika szemléletmódjához. Mert hiszen miért is követné egy test vagy részecske e „görbületet”? Az „kényszeríti” valamilyen módon, hogy kövesse? Vagy a részecske magától halad ezen a pályán? S ha ez az utóbbi, egyáltalában miképpen „érezkeli” a részecske azt, miképpen „tudhat” róla? (*A fordító megjegyzése.*)

látszólag nyugalomban lévő dolog úgynevezett tehetetlenségi mozgást végez. – Mily különös, jegyzi meg az első, azt hittem, hogy *a tizenkét méter per szekundumos sebesség átvitele újra és újra, folyamatosan történik*, csak ez éppen a relativitás elve következtében a bent tartózkodók számára nem észlelhető.⁷ – Ha a tizenkét méter per másodperces sebesség újra és újra átvitelre kerülne, akkor a sebességek *gyorsuló mozgássá* összegződnének, és a tárgyak nagy lendülettel előrerepülnének a hajó falának, vagy egyenesen kirepülnének a hajóból! Ha tehát egyszer a hajó sebessége átvitelre került, a hajótérben található, látszólag nyugvó dolgok elvi okokból csak tehetetlenségi mozgást végezhetnek. – Bocsásson meg, kontráz az első, sohasem hallottam arról, hogy a fizikusok a hajóban nyugvó tárgyakra úgy tekintenek, mint amelyek tehetetlenségi mozgást végeznének, mert ez esetben a tehetetlenségi mozgás oly tiszta tapasztalati tény volna, amelyet bármely járműn gyermeki könnyedséggel be lehetne mutatni, miközben a legtöbb fizikus azt a nézetet vallja, hogy a tehetetlenségi elv közvetlen empirikus bizonyítása lehetetlenség. De ettől eltekintve sem tudok abban hinni, hogy a hajó sebessége ne kerülne újra és újra átvitelre a hajóban lévő dolgokra, mivel bizonyítékként a dolgok azonnal elvesztik sebességüket, mihelyt a hajó megáll. – Sőt, vitatkozik a második, éppen a dolgok ezen viselkedése a hajó megállásakor az, ami új bizonyítékkal szolgál a tehetetlenségi elv számára, hiszen azok továbbfolytatnák tehetetlenségi mozgásukat, ha nem ütköznének ellenállásba. A hajó megállásakor tényszerűen ki vagyunk téve az előrebukás veszélyének, mivel fölső testünk tehetetlenségi mozgása továbbfolytatódik, miközben már cipőtalpunk nyugalomba került.

Ezt a párbeszédet (kis részben valós modellek alapján) azért alkottuk meg, hogy jelezzük azt a gondolkodásbeli zavart, amelyben a jármű által szállított tárgyak mindennapi ténye kapcsán évszázadok óta szenvedünk. Az A és a B személy ezt a zavart két eltérő oldalról jeleníti meg. Ami az A személyt illeti, ő a szubjektívnek az objektívval, a mozgásnak a mozgás észlelésével való fölcserélését testesíti meg, azért véli úgy, hogy ha a „relatív” varázsszót kimondja, egy csapásra mindent a világon megmagyaráz. Ártatlanul arra hívja föl figyelmünket, hogy a „relativitás elve” folyamatosan a mozgás objektív törvényeinek beszippantására irányul, mégpedig azért, hogy ezzel a sajátos módszerrel valamiféle objektív tartalmat testesíthessen meg magában. A relativitás elve ezúttal kertelés nélkül a tehetetlenség elvét szippantotta volna magába, ha ez ellen a B személy nem lépett volna föl. Ez utóbbi, jóllehet fölényt mutat az A személlyel szemben az objektív és a szubjektív megkülönböztetésének tekintetében, ennek áráként viszont a mozgás és a mozgásátvitel annál rosszabb összecserélésébe bonyolódik. *Teljesen elfödi az átvitel folyamatát, amennyiben a tehetetlenség-*

⁷ Mint már jeleztük: egy fiktív relativista fiktív relativitási elvéről van itt szó, aminél azonban semmivel sem jobb „a test követi a tér-idő görbületét” ma általánosan használt, divatos formulája. (*A fordító megjegyzése.*)

gi mozgás eszméjét állítja annak helyébe. Az átvitel folyamatát sajátos egyértelműséggel a sebesség két végpontján történő változására redukálja, azaz egy rövid ideig tartó pozitív, és egy ugyanilyen rövid ideig tartó negatív gyorsuló mozgásra. Ez olyan, mintha azt akarná mondani nekünk, hogy *a misztikus tehetetlenségi mozgást kézzelfoghatóan elétek kívánom tární, még pedig oly módon, hogy a látszólagos nyugalomban megmutatkozó valóságossága tekintetében minden kétség elnémuljon.* Ám ebben a szenvedélyes törekvésben az átviteli folyamat fogalma, mely iránt az A személy több fogékonyságot mutat, teljesen elvész. Minden természeti esemény mozgássá oldódik föl számára, mégpedig gyorsuló és tehetetlenségi mozgássá, miközben a tulajdonképpeni átviteli vagy tovaterjedési jelenségek mintegy elillanni látszanak. Ezáltal pedig a B személy annak *a mechanikus természetfölfogásnak* tipikus képviselőjévé válik, amely minden természeti eseményt mozgásfolyamatokra vezet vissza, s amely ezt a tehetetlenségi elv és a tehetetlenségi mozgás sajátos misztikájának segítségével szeretné elérni. Sokáig ez a mechanikus irányzat uralkodott a fizikán belül, mígnem végül *az éterelméleti irányzat* korszakos úttörői, így Huygens, Fresnel, Faraday, Maxwell, Herz és a többiek a tovaterjedési folyamatok (az átvitel, az átadás, a sugárzás) érvényre juttatására törekedtek. Ám az éterelmélet tovaterjedési folyamatait még ma is folytonosan fenyegeti a veszély, hogy mechanikus (anyagi) mozgásfolyamatokká értelmezik át őket, mint amiképpen fordítva, a mechanikus folyamatok is észrevétlenül éterelméleti folyamatokba csaphatnak át. Ez a súlyos bizonytalanság abból a körülményből fakad, hogy a mozgás és a tovaterjedés fogalmát mindmáig nem körvonalazták egzakt módon, és emiatt ezek kölcsönösen elhomályosítják egymást. Ez a fogyatékoság ráadásul igen régi, és gyökerei már a tehetetlenség elvében megtalálhatóak. Arra kell tehát törekednünk, hogy amennyire lehetséges, a „mechanika első alaptörvényé”-ről lefejtsük paradox és misztikus jellegét. Jelszavunk ennek megfelelően: Vissza Galileihez!

Fordította: Székely László

**III. Válogatás
Palágyi Menyhért
művészetelméleti
és irodalomtudományi
írásaiból**



Vajda János és a magyar lyra

Koszorú, VII. évfolyam 20. és 21. szám
Budapest, 1885. május 17. és 24. 305–307, 321–324. o.

A tanulmányt az eredeti írásmód és helyesírás szerint közöljük.

I.

Mikor Arany János annak idején kimondta volt, hogy a költészetünkben túltengő a lyrai elem és ezen belül a dalszerű hang, nem annyira azt a hatvanezer lantpengetőt tarthatta szem előtt, kik lírai költészetünket a közönség előtt diskreditálják, mint inkább a komoly, és történetileg is számba vehető irodalmat, melyben ő a Petőfi-utánzáson kívül semmi egyebet sem vélt fölfedezhetni. Azért hangsúlyozta, hogy új utakat kell törni ugy a lyra, mint az éposz terén. Ő maga természetesen főleg az utóbbira, az époszra gondolt és talán erre akarta a közfigyelmet irányítani, mikor a lírai költészet túltengését fejtegette.

A magyar műéposz és a ballada létrejötte után ismét beállott az «új utak törésének» szüksége, de úgy látszott, hogy a tehetségek kiapadtak és a költészet korának egyelőre vége. Az újabb nemzedéknek ugyan megvoltak saját alkotási vágyai, ámde szemben találta magát az irodalom ama tekintélyes képviselőivel, kik Arany után az irodalomtörténet könyvét lezártak tekintették és annak lapján még csak a maguk számára tartottak fenn tiszta helyet, melyet azóta szépen be is töltettek.

A haladás és a maradás ellentétéből fejlődött ki aztán ama hosszas küzdelem, melynél természetlenebbet irodalomtörténetünk nem mutathat fel, mert a jól fegyelmezett és szervezett tehetlenség a maga részére hódítván az iskolát, egyetemét és akadémiát, diadalmat aratott az önálló és szervezkedésre nem hajlandó egyéniségek fölött. Még ma is az a néhány maradi ember áll irodalmunk élén, a kik nemcsak hogy új eszmékkel megtermékenyíteni nem tudták, hanem a multtal szemben is ferde állást foglaltak el, sőt saját mesterük költészetének beható esztetikai méltatására is képteleneknek bizonyultak. A jövő pedig reájuk nézve egyáltalán nem is létezik.

Arany iskolájával csak egyetlen egy önálló, izmos nagy tehetség állott kapcsolatban és ez az egy elegendő lett volna arra, hogy egész irodalmunknak új lendületet adjon és új erőt, lelket öntsön beléje. Tolnai Lajost nagy alkotóereje, széles és mély tudományossága, nemzeti irányzata valamint önzetlen nemes jelleme arra képesítették volna, hogy a tehetségeket maga köré csoportosítva, irodalmunkat újabb virágzásra emelje. Igen, de Tolnai nem illett az érdeksző-

vetkezethe, nem mint ember és nem is mint költő, a ki a maga útján jár. Azok tehát, a kik Arany köre csak azért csoportosultak, hogy a költő dicsfényében fűrödjenek és így maguk között eredeti, a középszerűség fölé emelkedő tehetséget nem tűrhettek meg, Tolnait csakhamar mellőzték, majd meg üldöző hadjáratot indítottak ellene, melynek eszközeiben nem igen válogatósak.

Tolnai mellőzésével az Arany-iskola emberei világosan kimutatták, hogy nekik irodalmi jövő nem kell, mert ha van manap író, a ki Aranyval rokon és mégis új epocha megnyitója, az csak Tolnai lehet. Ha majd a közvélemény ennek tudatára ép úgy ébred, mint az íróknak már is nagy része, akkor beállhat az újabb fordulat.

Egyelőre azonban a fonál itt megszakad és vissza kell nyulni egy régebbihez, melyet maga Arany metszett el. Mert nem áll az, hogy a forradalom utáni költészet merő Petőfi utánzás volt. Tanu rá Vajda János költészete, melyben, mint ezt most ellenfelei is kénytelenek bevallani, semmi nyoma az utánzásnak nincs. Sőt ma már utat tör magának az a meggyőződés, hogy Vajda nemcsak korunk legnagyobb lyrai költője, de egyáltalán irodalmunk egyik tüneményeszerű jelensége.

[306] Régebben ez másképp állott és Vajda költészetének nem volt annyi tisztelője mint ma. A kik ugyanis Arany szavát a lyrai költészetéről ismételték – és hány ezer volt ilyen! – már lyrai vértódulást, petőfiaszkodást, fenegyerekséget és több ilyen zsenialis jelszót vágtak a lyrai költő fejéhez. Majd átvették Aranytól a «kozropolita» jelszót, mely a «hazaárulónak» eszthetikai analogonja, hogy egész biztosan ölhessenek.

El is érték, hogy az eredeti tehetség nevetségessé kezdett válni a közönség szemében. A természetesség durvának, az erőteljes hang sértőnek, a szenvedély, a páthosz pedig épenséggel kiállhatatlannak tetszett. Az elnyomatás korában lyrai költészetünk sötét, érthetetlen allegóriákba burkolódzott és hangja tompa, fátyolozott maradt még az újabb érában is, holott a szilárd alapon bámulatos gyorsasággal fejlődő közélet erőt és bizalmat önthetett volna a lelkekbe. Míg minden téren örvendetes lendület érezhető, addig a lyra az élet szinpadáról leszállva, az iskola falai közé szorult és professzorok meg iskolás fiúk prédája lett. A társadalom átalakul, a műveltség emelkedik, a nemzeti erő segédforrásai szaporodnak, az öntudatosság növekedőben és az uralkodó akadémiai lyra és kritika ez alatt tettett népies naivságban, álszerű csendes mélaságban tetszeleg magának, tudákos gyerekségével a közizlést megrontja, az eredeti, önálló tehetségeket a nagy közönségtől mintegy elszakítani és közbefurakodó tekintélye által a költők hatását korunkra lehetetlenné tenni iparkodik.

A viszonyok ma már lassacskán javulnak, de a közelmúlt korszakban önzertes költőnek lenni martiromság volt. Ez a sors jutott pedig Vajda osztályrészül. És miért? Azért, mert igazi költő volt, a ki hivatását érzi és komolyan

veszi. Mert önálló volt és nem akarta földni önönmagát. Mert követte szívének sugallatát és hű maradt magához és múzsájához. Mert nem hajtotta nyakát a konvencionalizmus igájába és természetes, törzsökös lényét nem tagadta meg a vásári dicsőség kedvéért.

Hogy Vajda költészetének egyszerre középpontjába helyezkedjünk, olvassuk el «Gina emléke» című versciklusát. Ez egy visszautasított, de lemondani nem tudó szerelem benső történetének nagy emlékoszlopa, melyhez a költő évtizedek múltán is vissza-visszatér, hogy azt mintegy egyéniségének növekedéséhez képest mind magasabbra és magasabbra emelje.

Vajda szerelme a természetes és erős érzékiség talajában gyökeredzik, onnan hajt a magasba és a tökéletes szép eszményében tisztul meg. A befejezett szépség ideálja után való sovárgás a szerelemmel összeolvadva sajátos módon vonul végig Vajda egész költészetén. A szépség általános eszménye a női szépségbe megy át és Ginában ölt testet, a szépnak imádata szerelemmé válik és a művészi lélek fájdalma, hogy az eszményhez közeledve azt mégis mind nagyobb távolságban látja maga előtt, a visszautasított szerelem gyötrelmeivel olvad egybe. Ezt kiérezni «A kiállhatatlan szépről» című töredékből és még inkább «A jávorfa regéjéből», melyben Dalima királyleány, ki oly szép «a minő csak egyszer lett és soha, soha többé nem lesz», tulajdonképp nem egyéb, mint a szépség eszményének allegórikus képviselője.

A «Gina emléke» című ciklusban is foglaltatik egy a szépségre irt himnusz. A himnusz megjelölés csak azért nem egészen találó, mert a költő a szépség dicsőítését az elmulása fölötti gyász eszméjéhez kapcsolja. Te szép, dicső, egyetlen zsarnok vagy – mondja Ginának – egyetlen nézésedre hódol neked minden, de ha elmerengek látásodon:

Mint fákyailat temetőből,
Egy gondolat mély gyászba von;
Megered a köny szememből,
S én szánni kezdelek nagyon.

Mert semmi sem mul el a földön, a jónak, rossznak egyaránt nyoma marad:

Örökre, végkép, menthetetlen
Te mulsz el egyedül magad,
A halhatatlan egyetemben
Mindent fölrő áldozat!

Tán mert irigyed e tárgy-limlom,
 A nap legforróbb sugarát,
 Fehér arczát a szende liljom,
 A rózsza tündérrillatát,

Mind követelik vissza tőled,
 És vissza kell adnod nekik,
 Az ellened lázongó földnek
 Zsákmányul trónod elesik.

[307]

Hódító szépséged csodája
 Még rajtad élön elenyész,
 Arczod tündöklő színpompája
 Végkép, örökre odavész.

Hóhér idő ádáz kezével
 Letörli ajkad bitorát,
 Bepókhálózza csúf redővel
 Fölséges arczod himporát.

Azért csak tépd a virágot és tipord el, hiszen mi kárpótolhatna téged veszteségédért:

Ne szánd e korcs önző világot,
 Marczangolj embersziveket!
 Nevetik a mulandóságot,
 Hervadni látván tégedet.

Minden bűnös, hibás e földön,
 És semmi sem lakol meg itt.
 Mert hogy te elmulsz mindörökkön
 Eltöröld a lét bűneit.

Az egész költemény tele a szebbnél szebb, ragyogó nagy gondolatokkal. Már itt megjegyezhetem, hogy a magasabb eszmék világát Vajda hódította meg a magyar lyrának. A bölcséleti elem minden más költőnkél száraz tanköltészetet termelt volna, de Vajda sajátos egyénisége, mely a szárnyaló gondolkodást a képzelet erejével és a szenvedély hevével egyesíti, épen arra látszott hivatottnak, hogy lyránkat a paraszt gondolkodás süppedékeiből kiemelje.

Vajda kedélye eredetileg csupa fény és tűzláng volt. Izzó vérmérsékletéhez, erős és mégis finom érzékiségéhez közvetlenül csak a szépség, gyönyör és kép

tudott férközni; a bú, fájdalom és kétségbeesés csak kerülő utakon törhettek szívébe. Neki az élet tündöklő nyári fényben pompázott, mert ő maga körül mindenre saját bensejének naphevét árasztotta szét. A mily határtalan azonban kiejzete, mikor szerelmének világába tekint, ép oly mértéktelen fájdalma, midőn szenvedélyét viszonzatlannak látja. Kétségbeesése olyan mint Kainé, kit a khérubok tüzes lángpallossal üznek el a paradicsom bejáratától. A visszautasított és megcsalt szerelem fájdalma, haragja, szégyene lávaszerűen tör elé költeményeiben. Olykor természetesen a vulkanikus kitörést hamueső is kíséri.

A megrázó szenvedély kifejezésében Vajda költeményei között a legkimagaslóbb «A kárhozat helyén». Ide iktatom két középső versszakát, melyekben a páthosz oly magasságig emelkedik, hogy az többé nem fokozható.

Itt, eme függöny éjjelében,
Mint egy-egy villogó gyilok,
Röpködnek, fuldokolva kéjben
Tüzet lehellő sohajok.
Megelevenül tőlük itten
S remeg minden butordarab;
Árulkodik, suttog szememben,
Hátam mögött föl-föl kaczag:

«Hogy gyalázatfolt ég a napban,
Virágkehelyben ronda pók;
Nincs szemérem a csillagokban,
Zsibáru lett a szüzi csók.
Hogy koldussá szegényült a lét,
Leélte tündöklő nyarát;
Üres a végetlen mindenség,
Ki van rabolva a világ».

Ha mintegy egyetlen pillantással át akarjuk tekinteni Vajda egész lyrai költészetét és minden jellemző vonásának alapvonását keressük, akkor ezt abban a sajátosságban találhatnók fel, hogy Vajda a saját szenvedélyeit és általában egész lelkületét a tragikum képében fogja föl, és így egész költészetét, kiválókép pedig a «Gina emlékét» ugyszólván monodrámává teszi. Hangjai oly erősek, hogy a gyöngye lírai hangszerből ilyeket kicsalni nem lehet, vagy legalább lehetetlennek hittük. Innen származik Vajda költészetének minden más lyrikusunkétól elütő egyéni jellege. Költészete olyszerű benyomást tesz, mintha valamely drámának lyrai részét szűrték volna le. Egyes verseinek hangja kitör a lyra megszokott korlátaiból és szinte a dráma skálájába csap át.

Vajdában tehát olyan kiváló költőt kell tisztelnünk, a ki – mint mondtam – a magyar lyrának a magasabb eszmék világát hódította meg és a ki ezen felül hurjait – az érzelemskála tekintetében – ujabbakkal és erősebbekkel bővítette ki.

II.

[321] Vajda költészetét – mint előbbi cikkemben mondtam volt – ugyszólván monodrámának tekinthetjük, melynek közepén úgy áll ő maga, mint a hős a dráma középpontjában. Költészetének számai szorosán egyéniségébe futnak össze: minden versében ott van ő maga, ott él lelke, ott lüktet férfias, erős szive. Már egyéniségének ilyen erős kidomborítása által különálló, eredeti jelenségé válik az uralkodó konvencionális iskolai lyrával szemben, melynek fagyos geometriai verselésén igaz egyéni érzés soha át nem tör. Minél jobban törülte le magáról ez utóbbi az egyéni szint, annál erősebben érvényesítette egyéniségét Vajda a maga költészetében, mintha csak egymaga ellensúlyozni akarná mind azt az erőszakot, a mit a konvencionalizmus lyrai költészetünkön elkövetett. Midőn a lyra az Arany-epigonok kezében pusztá rythmus- és rimjátékká súlylyedt, akkor az igazi emberi szenvedély a maga természetes mivoltában csak Vajda lantján talált kifejezést. Nehéz volt az egyéniséget sorvasztó ár ellen úszni, de Vajda ezt évtizedeken át következetesen megtette.

Ebbeli küzdelmének politikai háttere, vagy jobban mondva előjátéka volt. Két politikai költeményét kell itt kiemelni. «A virrasztók», (Vajda legismeretebb verse), az elnyomatás korából származik és a költő egyéniségének megfelelően az allegóriának nagyon áttetsző, könnyed fátyolába van burkolva, mi által előnyösen különbözik az egykoru sötét szimbolizáló (Tompá-féle) versektől. A fájdalom benne bizonyos férfias erély és keserűség hangjával egyesül; a kétség és reményből összetett közhangulat mesterien van festve. Vajda e költeményéből megítélhetni, hogy mire lett volna képes, ha hangulata mindig a közérzületből merit tápot s erőt; míg a «Luzitán dal» azt a Vajdát ismerteti meg velünk, ki az uralkodó politikai áramlattal ellenkezésbe jut. A «Luzitán dal» még a viruló férfikor erélyével van megírva és a legmerészebb, a mit irodalmunk e nemből fölmutathat. Petőfi szólalt volna meg ilyen hangból, ha a kiegyezés létrejöttkor még él. Csak ő merte volna kérdezni:

Hazám, hazám, minő uton jársz?
Mit tartsak immár felüled?
Szeresselek-e ezután is?
Megengedi a becsület?

És csak ő szólott volna hazájához ilyformán:

És elcsérélted özvegy fátylad,
Mit tisztelet, dics övezett,
A mennyezettel, haj! a honnan
Elköltözött a becsület.

E költeménynek ma már politikai szempontból jelentősége nincs és csak azért hozom fel, mert legtisztább fényben mutatja Vajdának páratlanul álló egyenes lelkű, férfias szó-kimondását. A mi a politikában idealizmusnak tetszhetik, az a szenvedélyek festésében elragadó realizmussá válik. Valóban lyrai költő a szenvedélyeket természetesebben és erősebb vonásokkal nálunk még nem festette, mint Vajda. De az uralkodó költői iskola eszthetikusai azt hitték, hogy, mert a politikai alap, melyen ma állunk, bölcs megalkuvás által jött létre, hát ezt a szellemet a lyrai költészetbe is át kell plántálni és az emberi érzelmekkel diplomata módjára megalkudozni. A mi a politikában helyes volt, azt a kislelkűség az eszthetikába és költészetbe vitte át és a közizlésben uralkodóvá is tette. Vajda törzsökös egyéni költészete tehát visszhangra nem talált és szava a pusztába kiáltó szava volt. Innen támadt [322] életének legnagyobb fájdalma, mely a legkülönbözőbb hangokban jut kifejezésre és belevegyül természeti, szerelmi és bölceleti költészetébe is. Végül az egyedül állás átkának képében jelen meg és belőle származnak Vajda legszebb költeményei. Első helyen említem a «Megnyugvás»-t, mely eszthetikai szempontból azért fölötte érdekes, mert Vajda benne megpendit minden húrt, mely fölött lantja rendelkezik. Féktelen harag, szilaj fájdalom, megindító panasz, lágy epedés, fényes ábránd, emelkedő bizalom, föllengző remény s bölceleti megnyugvás majdnem teljes összhangban egyesülnek benne.

De a költő tulajdonképeni «Megnyugvás»-ának «Az üstökös» című versét kell tekintenünk, mert benne a költő fenséges és nyugodt öntudata szólal meg. E költeményből ismerhetni meg Vajdának a végtelent hasító fényes képzetét. Ide iktatom:

Az égen fényes üstökös; uszálya
Az ég felétől le a földre ér.
Mondják ez ama «nagy», melynek pályája
Egyenes; vissza hát soha se tér.

Csillagvilágok fénylő táborán át
A végtelenséggel versenyt rohan.
Forogni körbe nem tud, nem akar, hát
Örökké társtalan, boldogtalan.

Imádjja más a változékony holdat,
A kaczéron keringő csillagot;
Fenséges Niobéja az égboltnak,
Lobogó gyász, én neked hódolok.

Szomoru csillag, életátkom képe,
Sugár ecset, mely festi végzetem;
Akárhová mégysz a mérhetlen égbe,
Te mindenütt egyetlen, idegen!...

A fenség kifejezésében e költeménnyel még csak a «Hús év mulva» című versenyez, mely a Gina-ciklusba tartozik. Hagyjuk el a «Kárhozat helyén» már idézett versből a szenvedély hevét és helyezzük tárgyát a multba úgy, hogy a költő csak mint emlékre tekint rá vissza, akkor eléáll a «Hús év mulva», melyben a kiégett fenséges szenvedélyre már a melankholia borítja árnyát, mi által a költő egyénisége még a közönségesebb szívnek is rokonszenvesse válik. A hol Vajda a szenvedélyt a maga félelmetességében tünteti föl, ott a közönséges szívek tőle elriadnak, de visszatérnek hozzá, mikor valamely gyöngédebb érzelem kapcsán ismét visszahajlik hozzájuk. Nem veszik észre, hogy a félelmetes és rokonszenves elem mint tételezik föl egymást Vajda költészetében, és nem bírnak érzékkel a fenséges iránt, ha az véletlenül a lyrában olyformán jelentkezik, a mint ezt különben csak a tragédiában szoktunk meg.

Eddig Vajda költészetében főleg a fenséges elemet tartottuk szem előtt. Most már az általa kifejezett érzelmek skáláján lejjebb kell szállanunk. Számos költeménye, főleg «A szerelem átka» majdnem mindenik és a Gina-ciklus utolsó darabjai, közép fokon maradnak az elégia és óda hangja között. A megolvadott fájdalmat széles áradatban önti ki, ámbár ilyenkor is helyenként ki-ki tör a szilaj hajthatatlan indulat. Végül egészen megtörni látszik és eléállnak hangulatversei, melyek a legtöbb változatosságot hozzák költészetébe. Ezek nélkül Vajda egész költészete nagyon is egyhangú és egyszínű maradna.

A «Sirámok» többnyire ily hangulatdalokból állanak. Ezekben a fájdalom már szelid alakjában lép fel; nehéz ború sötét melankholia terjed el rajtuk. Olykor pessimista gondolatok kerülnek felszínre, mint például: «Száll a hegyre barana felhő» bekezdésében, mely a ciklus legszebb darabja. Hasonló hangú versek vannak különben a Gina ciklusban is, sőt ezek közt egy két olyan is található, mely egészen a népies költészet szebb termékeire emlékeztet.

A pessimizmus, a világfájdalom csak mint átmeneti hangulat, és nem mint világnézet lép fel Vajda költészetében, ámbár van egy olyan verse is – és ez a Vajda szebb költeményeinek egyike – melyben igen erős kifejezésre jut. A «Tavaszh felé» (II)-ben a kiábrándulás mély keserőséggel párosulva jut kifejezésre:

Én már kijártam, elvégeztem
Az egész életiskolát.
Komédia csak már előttem
Maga a zord valóság.

A nagy természet csak diszítmény
És zenekar – az elemek,
Az élők benne szereplvén,
A hogy szerzék az istenek.

Nem ismert más világ lakói –
Ezek a tisztelt publikum,
Egy-egy halál a bemenetij –
Örökre – nem sok: bum, bum, bum!

[323] De ez is mily harmonikusan végződik:

Ah, mert ha járok a tavaszban,
És látom hegy-völgy mint virul;
Szűz rózsabimbó szép hajnalban
Hogyan nyílik ki, hogy pirul,

Eltörpül szégyenkedve minden
Hijábalavó böleselet;
Mint aeolhárfa, emlékemben
Zendül bűbájos éneked –

Tündérvilág, bezárult éden:
Gyermekkor, első szerelem!
S egyszerre csak fáj, fáj a szívem,
És könybe lábad a szemem.

E versben Vajda különben még nem áll filozófiai költészetének magaslatán. A pessimizmus egyáltalában nem tartozik lényegéhez, sőt mondhatnók, egyenes ellentétben áll vele. Már előbbi cikkemben volt alkalmam rá utalni, hogy Vajda kedélye eredetileg csupa fény és tüzláng. Erős érzéki természete merően pozitív és a lemondásnak nyoma sincs benne. A tagadás szelleme csak környezetében volt meg, de ő maga nem egyéb, mint a megtestesült igenlés az élet minden szépségével és gyönyörével szemben. Ép ebből az ellentétből fejlődik ki egész költészete. A ki Vajdát világfájdalmas költőnek tartaná, az teljesen félreismerné törzsökös egyéniségét, sőt egyáltalán megtagadná eredetiségének alapját. Mert eredetisége lényének úgy szólván abszolút igenlegességében sarkal.

A pessimistikus hangulat Vajdának csak átmenetül szolgál, hogy a természet ölen enyhülést keresve, oda térjen vissza, ahonnan költészete származott. Vajdának a természet iránti mély érzéke – úgy látszik – családi örökség. (Vajda Péter!) Költészetének valódi kulminációját természet-költészetében kell fölismernünk. Ebből fakadnak bölceleti színezetű versei is.

Az élő természet buja gazdagsága, fénye, pompája ragadta meg legerősebben Vajda képzeletét. Egyes költeményeiben szétszórt természet-festései fényben, szingazdagságban és érzékítő erőben felülmulthatlanok. Költői beszélyeinek («A jáborfa regéje», «Alfréd regénye», «Találkozások», «Ábel és Aranka») ezek képezik legfőbb szépségét. Helyesen nevezte őt egyik fiatal írónk az erdő költőjének, mert ennek rejtelmes, misztikus világa elevenedik meg leírásaiban ép úgy, mint hangulat-költeményeiben. Vajda nyelvének bámulatos kép gazdagsága épen a természetnek mély szemléletéből származik.

Egy-egy nyolcz soros versszakban («Találkozások») Vajda egy egész bájos kis idillt fest. Majd az erdő milliom életét, mely egy nagy életbe látszik olvadni, támasztja fel előttünk. Lelkének a természettel számtalan érintkezési pontja van; minden érzelméhez megtalálja a megfelelő természeti képet, és minden természeti kép a megfelelő hangulatot kelti benne. A növény-, az állatvilág, a napnak és évnék minden szaka: mind külön sajátos jelleggel bírnak előtte. Mindeniknek fiziognomiája iránt erős festői érzékkel bír. De legjobban szereti a nyári delet; ezt akarná ő úgy festeni, hogy a napnak heve szinte ott égjen soraiban. A tündöklő fény versenyre kelti, hogy a nyelv pompájával tul tegyen a természetten. Szereti a nyári éjt, mikor az alvó és álmadozó természet végtelen kéjben uszni látszik. Ennek festésében kifáradhatlan («A jáborfa regéje»). Merész, szokatlan szóösszetételei mutatják, hogy utánozza ő magát a természetet. A nyár iránti előszeretet egyszersmind rávall Vajda egész költői egyéniségére, mert a szenvedélyeket is a kulmináció pontján festi. Erős érzéke van a félelmetes iránt a természetben, mint ezt például a vadonnak festése mutatja vihar alkalmával. («Találkozások»). Ennek aztán megfelel az a tulajdona, hogy a szenvedélyek félelmetes oldalát szereti feltüntetni, (mint ezt túlozva az «Ártor és Idá»-ban vagy az «Alfréd regényé»-ben teszi).

Szóval Vajda költői lényegének egész alapja természetköltészetében letéve található. Itt csirázik mindaz, a mit élményei oly fenséges alakban fejlesztettek ki.

Természetköltészetének sejtelmes eleméből fejlődik költészetének metafizikai oldala. Csodálatos, hogy törzsökös természeti lényege mennyire tud itt finomulni. Szinte hihetetlen, hogy mily végletes ellentéteket egyesít magában, mert a telhetetlen érzékiségen kezdi és a legmagasabb bölceleti eszméig emelkedik. A «Hajón», a «Jelenetek», a «Balaton mellett», a «Bikoli fák alatt» lyrai költészetünk gyöngyei és nemükben egyedül állanak. Mind megannyian arról az igazi mély szemlélődésről és intuiczióról tesznek tanúságot, mely a lángelméknek jellemző vonása.

[324] Vajda legújabb versei abból a hangból indulnak, melyben a «Váli erdő» van írva. Ilyenek például az «Otthon», a «Váli völgyhöz» stb. Ezekben Vajda művészetének tetőpontját érte el, mert az átlátszó, tiszta és mégis tengermélységű érzelmeket a képzelhető legegyszerűbb eszközökkel oly megindítóan, a szívet oly megkapóan fejezi ki, a mint ez neki viruló férfikorának delelő pontján, a nyelvnek minden ciklopsi erejével, a színezésnek minden ragyogó pompájával sem sikerült.

Vajdát első rangú költőinkkel egy sorba kell helyeznünk. Ha visszatekintünk irodalmunk multjára, csodálkoznunk kell, hogy viszonyaink közt oly lángelme fejlődhetett ki, mint a Petőfié. A jövő kor hasonlóan nem fogja megérteni, hogy a korban, melyben most élünk és a mely ezt közvetlenül megelőzte, olyan őszerejű költői egyéniség létezhetett, mint Vajdáié.

Komjáthy Jenő emlékezete

– Felolvastatott a Petőfi-társaságban –

Jelenkor, I. évfolyam 8. szám 1896. április 19. 121–125. o.

A tanulmányt az eredeti írásmód és helyesírás szerint közöljük.

Egy sajátos szellem költözött el közülünk, kinek nagy bűne az volt, hogy mértéktelen szerelemmel áldozott az örökszépnek oltárán. Komjáthy Jenő a költészet halottja, nemcsak abban az értelemben, hogy halála a költészet vesztesége, de abban az értelemben is, hogy a költészet volt okozója az ő korai halálának. Ő igazán saját műzsájának áldozatja. Az ihlet perceit órákká és óráit napokká szerette kinyújtani és volt idő nem egyszer, midőn éjt és napot, napot és éjt egygyé téve, hevületből hevületbe sodortatva, egy nemében a lyrai önkívületnek leledzett, mely a hozzá közelállókát mély aggodalommal töltötte el. És ha elmúlt a nagy láz, ő megpihenni akkor sem tudott. Hevület nélkül létezni: neki kín volt; évszázadok kezdett és kételkedni, mintha csak attól kellett volna tartania, hogy az ihlet órája elmúlván, soha többé visszatérni nem fog. Addig gyötörte magát a kétségbeesés minden gyötrelmeivel, míg szíve ismét lángra gyúlt és szent dobzódásban megfeledkezhetett minden földi dolgokról. Így hamvasztotta el önmagát időnek előtte.

Ha visszatért valamely régebbi költeményéhez, teljes erővel újra átélte annak izgalmait s e visszatérésből valóságos rendszert csinált: nehéz óráiban így melengetve magát saját lelkének eltűnt melegén. Nagyon rászorult e módszerre, mert egészen magára volt utalva. Nem lévén közönsége, dalait visszhangtalan magányban dalolta. Hát teremtett önmagának saját lelkében közönséget és visszhangot: nemcsak költője volt verseinek, de lelkes közönsége is, kritikusa, dicsőítője, sőt előadó művésze egy személyben. Nem közönséges élvezet volt szavalamat hallgatni; jobb szavaló közvetítőjét verseinek alig képzelhetni, mint a milyen ő maga volt. Csodálatos nagy kék szemében nem földi derű fénylett. Ajkai körül mély fájdalommal vegyülő kéjes elragadtatás ült, emlékeztető ama vértanúkra, kik hitükért örömmel szenvedtek tűzhalált. Hanglejtésében a tiszta elvont értelmesség különös módon egyesült a lelkesedés hihetetlen emelkedéseivel. Az elvont logika és a túlradó szónoki elem épp oly furcsa frigyre lépett előadásában, mint magában költészetében, úgy, hogy szavolata teljesen föltárta költő-bölcselő lényének minden alkatelemét. Föllengzésében soha nem volt semmi csináltság, semmi színfalhasogatás s ezért ellenállhatatlan erővel magá-

val ragadott. Az egyhangúságot is el tudta kerülni: fönnszárnyalásába gyakran megrázó démoni hangokat vegyített, melyek pillanatra betekinteni engedtek egy fényes szellem mély, sötétlő örvényeibe. De teljes, összhangzatos gyönyört még sem tudott kelteni szavalatával: valami nyugtalanságot hagyott hátra, valami bántó aggodalmat, melyről – kik őt hallottuk – magunknak világosan beszámolni nem tudtunk. Most már értjük nyugtalanságukat, legalább utólag minden dolgán fölfedezni véljük az elmúlásnak előérzetét, a korai halálnak előre vetett gyászos árnyékát, mely sejtelmesen ott lebegett a rajongó költő nyulánk, magas alakja körül.

A mi Komjáthy Jenő költészetét a maga nemében egyedül állóvá teszi: az az elvont ihlet, melyről nem tudni, hogy mi túlnyomó benne, az elmének nagy elvontsága, avagy inkább a tüzelő szenvedélynek féktelen föllángolása. A dal mindig az alkalom szülöttje, így tanítják ezt a lírai költészet realistái. De a nagy kérdés az, hogy mit tekint valaki lyrai alkalomnak, és a mi fő, hogyan tud valaki élni az alkalommal. Ki akarna a költőnek utasítást adni, hogy életét mily pontosan ragadja meg és mely mozzanatait öntse dalba? Száz látszólag nevezetes alkalom múlik el és a költő néma marad, míg egyszerre csak megszólal a lant és a szem hasztalan fürkészi, hogy mily külső esemény zendítette meg húrjait. Száz külső alkalomból leszűrődött a belső alkalom, mely az igazi dalnak szülőanyja. A mi kedves csicsergő dalosaink egész serege nagyon jól tudja, hogy a dalnak csak akkor van lyrai hitele, ha jelezve benne az alkalom, melyben fogantatott; mégis őket olvasva hányszor kell fölsóhajtanunk: mit ér a legszebb alkalom, ha hiányzik hozzá a költő. Komjáthynál éppen fordítva áll a dolog: ő minden ízében poétikus lélek, a leghamisítatlanabb fajtából vett lyrikus, de szegény az alkalmakban. A gyakorlati érzék ama teljes hiánya, mely Komjáthyt az életben jellemezte, valami módon átragadt még költészetére is. Hiányzott belőle, hogy úgy mondjam, a költői élelmesség, mely a maga nagy ajándékait valami ügyesen megragadott festői helyzetekhez, regényes mozzanatokhoz, ünnepies színű alkalmatosságokhoz fűzné. Pedig a kicsiny szíveket és a kicsiny elméket csak ily apró fortélyokkal nyerhetjük meg. A pillanatot és helyzetet ügyesen fölhasználni valamely látszat keltésére, ez volt mindenha a szemvesztők nagy művésze, és a világ mindenha fölült nékiök az irodalomban csak éppen úgy mint a politikában. Komjáthy Jenő nem értett ahhoz a mesterséghez, hogyan kelljen önmagát színre hozni; holott a divatos világ a művészetekben éppen csak ezt a mesterséget fejleszti bámulandó tökélyre. Csak egy kicsit tudott volna komédiás lenni, és kétségtelenül országra szóló sikereket arat vala. De mit neki minden kicsinyes ügyeskedés az alkalmak megragadása körül! Hát az egész élet – így kérdezné ő – egyéb-e mint egyetlen nagy alkalom a lyrai túlsapongásra? És az egész mindenség egyéb-e mint egyetlen elégia, vagy himnus, mely az ember-szívből árad? Mily hitvány szív lehet az, melynek még külön alkalmatosságok is kellenek a kétségbeesésre avagy a gyönyöríttaságra! És valóban, Komjáthy szíve nem volt egyéb egy himnuszóczeánál. Örökké hullámzó tenger, melyre

délszaki nap feküdt és melyen fölváltva [122] tomboló vész viharzott által. Csupa habtaréj, csupa toronyfelhő; avagy csupa aeter és azur égbolt. Szóval nedves elem és levegőég, de sehol semmi szárazföld. Tenger, melynek partja nincsen. Ha Noé galambját e vizekre bocsájtják kémlelés végett, az bizonyára az idők végeig mindig csak a bárkába térne vissza. Mert a meddig csak a szem elhatol és túl minden láthatáron csak áradat és áradat, mely vagy a fényes eget tükrözi, vagy magából ki kelve telhetlen vágygal ostromolja a mennyeiket. Főnséges játéka az elemeknek, de mily jól esnék valami nyugodt, száraz helyről szemlélni őket. Komjáthy azonban legkisebb mértékig sem törődött olvasóinak szellemi kényelmével. A ki őt élvezni akarja, annak Madách Ádámjaként röplülni kell tudni a világűrön keresztül.

Könnyen érthető ily módon, hogy a siker elkerülte őt, vagy pedig ő a sikert. Nem találtak egymásra és ha találkoztak volna, azt hiszem, akkor sem értették volna egymást. A szép munka létrejöttének szükséges föltétele a siker? – kérdezné Komjáthy, ha maga beszélhetne. Nem elébb támad-e a remekmű, és nem utóbb érkezik-e az elismerés? Nos, ha csak később érkezik, akkor talán el is maradhatna. Miféle sikert aratott Reviczky Gyula? Az elismerésnek halvány, hideg sugara éppen csakhogy a haldoklót érinthette még, ki pedig már akkor érzéketlen volt minden földi hiúság iránt. – És miféle sikereket aratott lyrai költészetünk tüneményes alakja, Vajda János? Ötven éven át írta a költeményeit, a nélkül, hogy a dicsőség a szárnyaira vette volna. Utóbb üdvözlő iratot intéztek hozzá közéletünk összes vezérlő egyéniségei. Ez szép dolog, és úgy látszik, hogy ez az, a mit sikernek mondanak. De vajjon kinek sikere ez? Én azt hiszem, a költő tulajdonképeni sikere csakis a munka, melyet alkot. Viszont ha valaki egy szép művet fölfog és átérez, az elsősorban az illetőnek magának a sikere. Ha valamikor Vajda költői jelentőségét az egész nemzet megismeri, akkor az legfőképen a nemzet sikere leend. Megengedem, hogy gyönyörű szép dolog lehet, ha valamely kiváló egyéniség egy hatalmas érzésben vagy eszmében találkozik az egész nemzettel és mindkét félnek a sikere úgyszólván egybe csattan össze. A világtörténelem ünnepi nagy pillanatait ilyeneknek képelem, a hol az egyéni lángész és a nemzet egésze egymásra találnak mint vőlegény az arára. Ily pillanat lehetett az, midőn Petőfi dalain lelkesült nemzet. Dicső pillanat! Vagy csak mi látjuk szépnek a távolból, és a történelem mindig egyformán sivár. De bármint legyen, ha kérdeznék tőlem, mi szebb: a népszerűség árja által emeltetve létesíteni a szépet, avagy megfordítva, az ár ellenére ismeretlen magányban alkotni maradandót, én nem haboznám az utóbbit dicsőbbnek mondani.

Így szólt volna Komjáthy, vagy ha mindezt el is hallgatja, így érzett és gondolkozott valójában. Ama túlérzékeny lelkek közé tartozott, kik félnek az elismeréstől. Mintha csak a kiválóságban is volna valami szégyen és az elismerés e szégyent leplezné le. Vagy mintha a lelki fensőbbség bosszantaná a világot és jobb volna azt félénken elrejtteni. Vagy mintha talán oly végtelen gyönyör volna a dicsőség, hogy jobb volna a jövőre halasztani és addig is csak ábrán-

dozni róla. Vagy megfordítva, mintha az elismerésben valami lefőzetés rejlenék, valami végkielégítés, koldus-alamizsna, melyet az igazán büszke szív el nem viselhet. Elég az hozzá, hogy Komjáthy a költő érvényesülési hiúságát le tudta magában küzdeni, természetesen csak folyton megújuló nagy benső vívódások árán, melyek végig húzódnak egész költészetén. Az önbecsét érző, de gyakorlatias cselekvésre képtelen, a magányos álmodozásra kárhozott, és mégis az egész emberiséget magához ölelő költőlélek minden búját, keservét, szégyenét, haragját, epedését, tehetetlenségét, kételyét, föllengzését, újjongását és végül megdicsősülését a legváltozatosabb árnyalatokban tudja kifejezni. Mikor öntudata nyugodt, önmagát bemutatva, így szólal meg:

Ki fény vagyok, homályban éltem,
Világ elől elrejtezőm,
Nagy, ismeretlen messzeségben
Magányosan lobogtam én.

Majd elborúlva évődik és menti magát:

S kérdem magamtól, olykor elborúltan:
Minden ragyog; hát sűrű ködborúban
mért jársz te köztük, mért jársz koszorútlan?

Hamar beláttam: jobb, hogy ismeretlen
Mi szép, mi nagy e vágyak dúlta mellben:
Beh jó, hogy lelkem tőlük illetetlen!

Nem vont könnyű siker, vásári lárma,
És ködruhában, nesztelenül járva,
Maradtam ismeretlen, néma, árva.

Vagy keserű kacajjal kérdi:

Mondjátok óh, hogy van-e dúsabb
És van-e mégis nyomorultabb
E koldus-gazdag földtekén,
Miként az álmok fejedelme
A vágyak óriása, én.

Aztán az élet meghurczoltatásai között méltatlankodva:

Mindig gyűlölte a nagyot a kisebb
Alkotni kontár, de bosszúra frissebb
Azért, bár átokért kiált e nyílt seb,

És bár méltó harag pirítja arczom,
Czívódni nem fogok a közpiacson,
Borostyán vár reám másféle harczon.

Vagy egy nemével a büszke kétségbeesésnek:

«Nem lesz belőled semmi sem!»
Ezt olvasám le én, igen,
Mióta öntudatra ébredék;
Megjósolá mindenki kudarczom'
S én semmi, semmi nem levék,
Nincs áram a világpiaracson.

Nem lesz belőlem semmi sem!
Úszom a végtelen vizen
Az örök feledés honába
Szinén a hírnév tengerének
Csillog a hitvány és a kába,
De én velök mégsem cserélek,
Vonz e magányos, büszke pálya.

Máskor meg egészen elernyedve:

Feledni és feledve lenni vágyom!
Hogy ne maradjon hír, csalóka lányom,
Üres, hamis zaj, mi kétségbeejt,
Elmúlni vágyok mindenestül,
Kitépni létem gyökerestül,
Elfűni mint egy olvatag pehelyt.
Óh lelkem részi szakadozzatok,
Nem vágyom többé soha lenni,
Ne tudjam azt, hogy voltam és vagyok
Feledni, mindent elfeledni.

[123] Avagy tragikai hangulatban:

Árnyék borúlt rám, néma, hosszú!
A régi kín, a régi bosszú
Szívembe nyúlt.

Tudom, hogy győzni fog az eszme,
De útja vérrel van jegyezve,
A hősré gyász.

Az Eszme lesz diadalívem,
Fönnen csapong az ész, de szívem
Titokba sír.

Az idézetek e sorozatában azon életindítékra akartam rámutatni, mely Komjáthy költészetében lüktet és egyszersmind azon fölöttébb jellemző vonást kiemelni, hogy a külső sikertelenség mint válik a költőben fokozatosan növekvő belső sikerre. Az egyéni dicsvágy hiúsága egyre jobban háttérbe szorul, és egyre fényesebben lobog fel a költői hivatás lángoló érzete. Minden vereség benső diadallá változik át e sajátos rajongó szívében és mikor teljesen leszorúlva a küzdőtérrel, feladja a külső érvényesülés minden reményét, akkor magasztosul csak éneke isteni mámortól ittas himnuszra. E tekintetben érdemes őt barátjával, Reviczky Gyulával összehasonlítani. Reviczky az álmok embere volt szintén; vele azonban alig találkozunk saját álmországa közepén; mert ő mindig úgy mutatja be magát, mint a kit a keserű életpróba kiűzött, kivert szebb eszméinek honából. Ő az örökké paradicsomvesztes lélek, kinek paradicsomával még soha közvetlenül meg nem ösmerkedhettünk, mert az valahol egy ismeretlen múltnak homályában virul mögötte. Méla, hervatag dalnok, kit minden lépéssel egy csalkép temet el, és minden lépéssel beljebb süpped a prózaiság száraz avarába. Komjáthy e szempontból Reviczkynek tökéletes ellentéte. Ő minden lépéssel, a mit megtesz, egy darab prósai világot veszít el lábai alól, és minden lépéssel jobban viszszaszorúl költői álmainak birodalmába. Ő az örök paradicsomvívó lélek, ki épp mikor tökéletes vereséget szenved a köznapi harctéren, akkor jut el csak igazán álmaink hetedik egébe. Komjáthy mint a költői eszményiség embere, messze magasban áll Reviczky fölött; viszont ez könnyebben hozzáférközik szívünkhöz méla hangulatú elmélkedéseivel. Komjáthy nem mutatja meg eléggé, hogy mi az, a mit a földi javakból elveszít, mert egyre csak ideális nyereségeit zengi. Reviczky viszont nem érezteti velünk eléggé, hogy mi az az ideális kincs, melyet a sorstól nyert, mert egyre csak azt dalolja, mit veszít, a mindennapi küzdelemben. Ily különös mód egészíti ki egymást a két szellembarát, kinek útja idővel mindjobban széjjelvált.

II.

Hogy Komjáthy a külső érvényesülés hiúságát le tudta magában küzdeni: az benne már nem a költőre, hanem a bölcselő természetre vall. Azok a benső vívódások, melyek Komjáthy költeményein végig húzódnak, valósággal bölcselmi jellegűek és a meglepő e versekben az, hogy annak daczára sem mondvá csináltak, hanem igazi költemények, melyekben szertelen tűz árad, s melyek a lejtés-, rím- és a nagyfejlettségű nyelvművészet sajátos bájaival gyönyörködtetnek. Egészen különálló költői egyéniségének titka itt rejlik. Két természet küzdött benne. A nemes álmódzást és az önfeláldozásra való hajlamot ritka jóságú anyjától, Balogh Bertától örökölte, a vérmes úri magyar vérmérsékletet pedig atyjától, Komjáthy Anzelmtől, kinek Nógrád megye magyarosítása körül vannak érdemei és kit jóbaráti viszony fűzött Madách Imre házához. Jenő már gyermekkorában árult el költői hajlamokat; tíz éves volt, amikor egyik leánya-játszódtársát, K. Ágnest verssel felköszöntötte, sőt akkoriban drámát is követett el, melyet pajtásaival eljátszatott. Egyébként fölötte érzékeny, magába mélyedő fiú volt és minden hajlékonysága mellett büszke és a fegyelmet el nem tűrő. Mikor én vele szorosabb baráti viszonyba léptem, már Szeniczen professorkodott. Beszélgetésben nagyon szerette a bölcsőlem és a költészet viszonyát feszegetni. E kérdés engem is érdekelt elméletileg, de mert únos-untalan visszatért reá, már fárasztani kezdett. Nem gondoltam meg akkoriban, hogy reá nézve a kérdés valóságos életkérdés volt; körülbelül olyan, mint pl. Apponyira⁸ nézve a művészet és a politika viszonyának a kérdése lehetett. Megjegyzem, hogy Komjáthy igen alapos ismerője és sokáig föltétlen bámulója volt Schopenhauernek. Hátrahagyott jegyzetei között Schopenhauer-fordítások töredékei is foglaltatnak; lefordította a «Kritik der reinen Vernunft»-nak is egy nagyobb fejezetét. Csak legutóbb tanulmányozta Spinózáét és annyira lelkesedett érte, hogy minden bölcsők fölé helyezte. Igen nagy hévvel bölcselkedett és folyton azt tervezte, hogy költői terveinek kivitele után egészen a bölcselmi tervekre adja fejét. Nemcsak az álmok, hanem a tervek embere is volt.

Ezekre gondolva, eszembe jutnak azok az alkalmak, melyekhez elmélkedéseink fűződnek és különösen azok a napok, melyeket Madách Aladár barátunk házában töltöttünk együtt. A kastélynak az a szárnya volt számunkra kijelölve, mely Madách Imre lakosztálya volt. A szolganép ezt «belejár»-nak nevezte, mert ott állott volt a nagy bölcselő-költő billiard asztala. Ha belép az ember, mindenünnen a tömörség benyomását nyeri. Vastag falak, íves boltozat; nehéz, régi butorok, ugyanazok, melyeket Madách Imre használt. Ott az ő régies, eset-

⁸ Palágyi itt föltehetőleg gróf Apponyi Albertre gondolt, aki politikai tevékenysége mellett 1876 és 1888 között munkatársa volt a *Kelet Népe*, a *Magyarország és az Ország-Világ* című lapoknak, és 1893-tól tagja volt a Kisfaludy Társaságnak. (Szerkesztői megjegyzés.)

len hintaszéke, íróasztala, írószerszáma, kézikönyvtára: minden a multat lehelli, mintha az idő megállott volna e terem fölött. A múltnak hangulata oly erősen ragadja meg ott az ember lelkét, hogy folyton oda képzelet az asztalhoz Madách Imrét, a mint az Ember tragédiáját írja. Egy folyosón áthaladva, a nagy szalomba jutunk, mely mintha mosolyogna ránk, csupa derű, világosság. Itt szavalt a nem egyszer Komjáthy az ő démoni hangulatú vagy túlhajtott gyönyörtől áradó verseit. A salon főbejárata a parkra nyílik. Ott mulattunk, sétálgattunk és bizony megvallom bölcselkedtünk is. Gyönyörű napok, de élveztük is ifjú lélekkel. A világ prósai zakatolása mintha megtörött volna a régi kastélyon, a dolgok súrlódása mintha megszűnt volna abban a légkörben, mely egy nagy ember emlékével volt telítve. A verselgetés és bölcselkedés itt igazán stilszerű foglalkozásnak látszott. A kettőnek viszonya pedig éppenséggel stilszerű tárgy volt.

Vannak, kik csak sarkias ellentétet tudnak látni a bölcselem és a költészet között és rokonságukat, illetve egységüket meg sem értik. A bölcselem, mondják, a való világot értelmezi, holott a költészet egy képzeleti világot alkot. Gondolható-e sarkalatosabb ellentét, mint a mely a képzelet szabad szárnyalása és a valónak legszigorúbb értelmezése között fönnáll. Így szólnak a fölületes elmék. Mert hiszen a valóságot véli fölismerni az is, ki a napot fölkelni és lenyugodni látja, valamint Kopernikus is, kinek a nap áll és a föld forog tengelye körül. A gondolkozó más valóságot lát, mint a fölszines lélek. Dalton az atóm-elmélet alapján másképp látja az anyagi világot, és Huyghens a hullámelmélet alapján másképp fogja föl a fénytüneményeket, mint azok, kik valóság alatt csak kézzelfoghatóságot értenek. [124] Íme, a mi a kezdetleges életnek készen adva van, a valóság: az a gondolkozóra nézve problémává lesz, úgy, hogy egyre kérdi, mi a valóság, az igazi valóság? És a költő, nem más életvalóságot lát-e ő is, mint a kába köznapi lélek, ki a dolgok fölszínén úszik?

Mint a hogy a természetbölcselő elméleteivel – legyen az atóm-elmélet, hullámelmélet vagy más eféle – törekszik közel férkőzni az igazi valóhoz, azon módon a költő is ihletett érzellemmel és képzelettel keresi az igazi valót. A bölcselem végcélja minden elméletet egy elméletbe foglalva, a létnek igazi valóságát megragadni. A mindenség minden életét egyetlen gondolatban átélni: ez az, a mire törtek minden kornak bölcselő elméi. És a költőművész becsvágya nem hasonló-e, nem legmagasb célja-e a létnek minden valóságát egyetlen nagy érzésben éreztetni s egyetlen hatalmas képben szemlélhetővé tenni?

A kérdést ily módon az érzés és a gondolat viszonyának kérdésére vezettük vissza. Sokan csak az érzést tartják igazi élménynek. A gondolat nekik nem is élmény, sőt ha gondolkozniok kell, csak az élmények hiányának gyötrelmét érezik.

A bölcselőre nézve azonban a gondolat igazi élmény, mely egész lényét megragadja, áthatja és mivoltát idomítja, talán még jobban, mint mindaz, a mit közönségesen élménynek nevezünk. Ő tehát nem láthat áthidalhatatlan űrt az érzés és a gondolat között. Ha másokra az érzés elemi erővel hat, ő nem kevésbé elemi

őserőnek érzi azt, a mit gondolatnak nevez; és ezért lehetetlen, hogy meg ne érlelődjék benne az érzés és a gondolat egységének elve, melynek behatóbb fejtegetésébe itt nem bocsátkozhatom. Érzés és gondolat lényegben egyek, vagyis ugyanazon lényegnek különböző oldalai. Tanúság reá maga az emberi nyelv, mely épp oly mértékben az érzelmeknek, mint a gondolatoknak kifejezője. A nyelveket az emberi nem költői és bölcselmi szellemének egyesült ereje alkotta és ily módon a nyelv maga nem egyéb, mint a költészet és bölcsélet örök frigyének élő jelképe.

Érintenem kellett ezeket, mert tudom, hogy Komjáthy lelkéből beszélek és mert e kérdésekben gyökeredzik költészetének sajátos alaptitka. Lényének jellemző vonása, hogy ő az elvont gondolatokat is érzelmi oldalukról fogta fel úgy, hogy benne minden gondolati folyamatot egy érzelmi viharra változtatott át, és a hideg logikai válságok igazi szívgyötrelemekké lettek. (Itt a «Kérdések» című szép költeményre utalok.) Ehhez járul még, hogy élete eseményekben szegény és jóformán semmi egyéb nem volt, mint példázata egy benső bölcséleti fejlődésnek. Egész életrajzát két mondatba foglalhatom. Nem értették meg, tehát szertelenül boldogtalannak érezte magát. Mindent magában kellett megtalálnia, tehát a belső gyönyöröknek rajongója lett. Ehhez képest fejlődésében két szakot kell megkülönböztetni, melyek külsőleg a Reviczkyhez és a hozzám való viszonyban, olvasmányaiiban pedig Schopenhauer és Spinoza által jelezvék. A Schopenhauer-tiszteletben egy volt Reviczkyvel. A nagy hatás, melyet a frankfurti haragos bölcselő e két lyrikusra gyakorolt, könnyen érthető. Az a subjectivista tétel, hogy «a világ az én képzetem» minden erősen alanyias lélekre mély benyomást tesz, mert hiszen nem egyéb, mint bensőségünk fölmagasztalása. Másrészt az a tan, hogy a világ lényege az akarat és hogy az akarat az ösgonosz és ősbuta, mért ne tetszenék gyakorlatlan álmódzóknak. Az a lángoló gyűlölet pedig, melylyel Schopenhauer a nyárspolgári lapos optimismus iránt viselkedik, éppenséggel minden föllengző költőszív közepéből van merítve. Betetőzésül Schopenhauer maga is saját kora által meg nem értett lángeszű író, ki hasztalan sújtotta haragjának villámaival az akkoriban uralkodó álbölcselő Hegelt. Íme egy bölcselő, ki maga is példázta és szakaszokba szedi mindazt, mit meg nem értett álmódók kívánhatnak. Csoda-e, hogy Reviczky és Komjáthy testvérek lettek Schopenhauerben.

Komjáthynek az első fejlődési szakból származó verseiben néha bántóan hat a hiú becsvágy szertelen ágaskodása és a nagyon is áradozó bombast. De e korból is sok szép költeménye származik.

Fejlődésének második szakában mindjobban felszabadította magát Schopenhauer hatása alól. Erőt vett magán és megtanult lemondani a külső sikerről. S miután mindent önmagában kellett föltalálnia, az egyéniség eszméje a mindenség eszméjévé tágult ki nála: az egyoldalú subjectivistából pantheista lett, ki saját lényét szétáradni látja a természetben, majd ismét a természet minden elemét összefolytati magában. Ez érzelemből egész sora a hymnusszerű daloknak

származott, minő az «Elöntöm lelkemet», «El akarok égni», «Rejtelmek», «Harmónia», «Jelenések», «Az ősigé», «Egyszerre», «Diadalének». A hangra nézve, mely ezekben uralkodik, jellemző ez a versszak:

Elöntöm lelkemet a végtelenben,
Munkálni láthatatlan, mint a Szellem,
Mely a vizek fölött lebeg,
Hogy láthassam minden parányban
S élhessek örök tisztaságban,
Magamtól mindent elvetek.

vagy például a következő:

Egyszerre egy dicső tudatban
Átfogtam magamat magamban,
Földrétm a szellem szavát
És megpillantám Istent magát.

vagy

Úr vagyok az időn,
Úr vagyok a téren,
Lelkimmel a mindent
Már játszva elérem.

Legkiemelkedőbb köztük a Naphoz írt óda.

A pantheistikus dalokat csak egy lépés választja el a természetköltészettől. E ponton Komjáthy Jenő a természetköltészet kiváló mestere, Vajda János hatása alá kerül, ámbar itt is megővja egyéniségének sajátosságát. Vajda fölöttébb finom, fogékony érzékkel bír a természet jelenségei iránt, lelke telve van a természet életéből közvetlen merített képekkel és képzeletének hatalmas röpte e látományokat metaphysikai magaslatra emeli. Komjáthy fordított módszert követ. Ő kész metaphysikával közeledik a természethez, és elvont fogalmainak közvetítésével keresi az érintkezést az őszanyával. De ezen visszas módszerrel is célhoz ér. A természeti benyomások alatt fogalmai áthevülnek, megszínésednek, élökké lesznek. Helyenként pedig egész közvetlenséggel is hat.

Természethangulatai is általában azon szélsőségeket tünteti föl, melyek egész költészetét jellemzik. Vagy a határtalan kétségbeesés, vagy a mindent elöntő mámor kifejezői. A telet pl. így írja le:

A természet holtra bágyadt,
 Hült szerelmek, néma vágyak
 Zizegnek a hó alatt.
 A táj mint egy hulla fekszik
 Istennel nem vetekszik
 A kifáradt gondolat.

[125]

Fönt az ormon gondok ülnek
 Rém a rémmel elvegyülnek,
 Köztük átok a viszony.
 Lent az aljba vad kaczajba
 Tör a szélvész; vérbe, fagyba
 veti vehét az iszony.

Kétségbeesése így tör ki:

Onts könnyet széldajkálta felhő,
 Üvöls a kintől, fergegeteg.
 Szaggassa meg haját az erdő.
 Zokogjatok kevély hegyek.

Ezekkel szembeállítok egy tavaszi verset:

A ragyogó tavaszt,
 A pirban foganót,
 A lángokba rohanót,
 Az illatos mezőket,
 Miket azúr tető fed,
 Hol szeretet fakaszt
 Lombot s virágot,
 Az illatot, a lángot:
 Már alig várom azt!

Rajongva várom őt,
 A bájolót, dicsőt!
 Hatalmas vágy emel
 Keblén pihennem,
 Ajkán lehellnem
 Sugalmas szavakat,
 És újraélnem,
 Mit általéltem,
 A ragyogó tavaszt!

A kéjben születőt,
 Sugárban feredőt,
 A jót, a dúsát,
 Ibolyakoszorúsát,
 A balzsamot lehellőt:
 Ölelni vágyom azt,
 S dalolva járom
 Pacsirta-szárnynon
 A ragyogó magast!

Jövel óh ragyogó,
 Álomba ringató,
 Jer vissza szép tavasz!
 Hatalma nagy szívemnek,
 Életgyönyörbe' reszket,
 Bár odakünn havaz:
 Itt van, óh érzem,
 Belengi vérem'
 A ragyogó tavasz!

A képből, melyet rajzolni akartam, még egy vonás hiányzik. A kudarczok lo-
 vagja egy téren sikert aratott, és e sikere talán egymagában többet nyom az élet
 mérlegben, mint minden veresége együtt véve. Ez az álmodó egyszer életében,
 még pedig egy igen jelentős pillanatban, ügyes vagy legalább is szerencsés volt.
 Megtalálta élete párját, a nőt, ki őt teljesen fölfogta, és egész pályáján jó szelle-
 me volt. Komjáthy a kötetének utolsó sorozatát «Éloa» címen neki szentelte.
 Szerelmi boldogság árad e költeményekből, melyek a kötet legszebbjei közé
 tartoznak. Kiemelem közülök: «Éola sír», «Éola győztél», «Oh mennyi fény»
 címűeket. Sajátos költemények ezek, s föltöbb elütők mindattól, a mit közön-
 ségesen szerelmi dalnak és általában érzéki költészetnek nevezünk. A szerelem
 kicsiny, édes alkalmi mint elkerülvék; a hangulatoknak váltakozó, könnyed va-
 rázsjátéka mintha nem is léteznék. Az életvalóság partvonalai a nagy távol kép-
 jében mosódnak el. A mi előttünk föltornyosúl: az egyetlen hatalmas hulláma a
 vívódó és üdvözülő szerelemnek. Ez a föllengző szenvedély kiragadja a nő alak-
 ját a földiség gőzköréből, fölmagasztosítja, megisteníti. Lángoló himnuszokban
 a költő még egyszer kifejezi életküzdelmének egész benső tartalmát. A nő az, ki
 a férfi züllékeny élettörekvésének biztos formát ad, az elkallódó jót, a veszendő
 szépet megmenti. A tiszta nőiesség dicséretét senki sem zengette erősebb meg-
 győződéssel, mint Komjáthy Jenő.

A valószerű vonások szertelen elmosódottságában rejlik Komjáthy költésze-
 tének nagyon is érezhető hiánya. Versei gyakran szétfolyók, áradozók, szóno-
 kiasak, a szerkezetben lazák. De a mi benne egyfelől nagyfokú gyöngeség, az

másik oldalról föllengző erőnek bizonyúl. A lelki hevületnek oly nemeit, melyek már az érzékítő költészet minden határán túl esni látszanak, hódítja meg a költészet számára. Igaz, a földön járni sehogysem tud: de viszont otthonos oly magaslatokban, melyekben sok kedvesen csicsergő dalosnak utolsó lélekzete is elfogyna. Fenkölt, légies költő-alkat, mely hogy korunkban megjelenhetett, szinte hihetetlennek látszik. Az átszellemültség bája ömlik el lényén; szava lenge, zenei, színes, metaphysikai finomságú. Fölöttébb merész a jelzők választásában és meglepő szóösszetételek alkotásában. A mai ortholog világban ő az utolsó nyelvújító.

Azok közé tartozik, kik nemzeti költészetünkbe magasabb eszmetartalmat oltanak. E sort Madách és Vajda nyitják meg újabb irodalmunkban. Hozzájuk csatlakoznak másokkal együtt Reviczky és Komjáthy is. Következnek utánuk ugyancsak magasba törő, de egyszersmind valóságosabb szellemek, kik megalapítják a nemzeti classicismust költészetünkben.

Magány. Reviczky Gyula költeményeiről

A Pesti Napló Tárcaja

Pesti Napló, 41. évfolyam 71. szám, Budapest 1889. márczius 12. kedd 1–2. o.

A tanulmányt az eredeti írásmód és helyesírás szerint közöljük.

Újabb lírai költőink sorában Reviczky Gyula már abból az okból is sajátos helyet foglal el, mert gondolkodásmódját Schopenhauer divatos pesszimizmusa idomította. Költőnél azonban első sorban nem azt kérdezzük, hogy mikép hatott rá egy könyv, hanem azt hogy milyenné formálta őt az élet. Ebből a szempontból Reviczky igen találóan jellemezte magát mindjárt könyvének címével, mert ő valóban a magány költője. De milyen ez a magány? Gyönyörű oáz-e, melyen a sivatag vándora pihenőt talál; avagy bús sziklaszirt, melyre hajótöröttet az élet hulláma sodrott? Nem, egyik sem a kettő közül. A Reviczky magánya nem valamely sorsfordulatból származik: az, hogy úgy mondjam, vele született, tartós, másíthatatlan állapot. A magányok magánya ez, melyet ember sehol a világon úgy föl nem találhat, mint a nagy városban és a nagy városban is talán sehol úgy, mint az irodalmi életen belül.

A költőt kietlen magányában csak egy fiataalkori szerelem emléke kíséri. Emlékezetünkben vannak az ábrándos versek, melyeket Reviczky egykor Emmájához, a kék ruhás leánykához írt. Az elválás fájdalmát sok költői dialektikával dalolta meg. Azt hittük, hogy az első virágzás után egy mélyebb szenvedély fog következni. Most azonban a költő arról biztosít bennünket, hogy első szerelme egyszersmind az utolsó is volt. »Szívem más névre nem nyílik meg, Emmával tér a sírba.« De ha a költő szívében ily csodálatos, tartós, nagy szenvedély lobog, melynek lángja soha ki nem alhatik, miért kell éppen a szenvedély hangját egész költészetében nélkülöznünk. Zordon, társtalan magányban és mégis olt-hatatlan örök lánggal szívében, ódai szárnyalású verseket kellene a költőnek írnia; miért hiányzik hát éppen az ódai emelkedés Reviczky verseiből. A magány gondolata már magában véve fenségesen hangolja az embert, miért találunk hát mindent inkább, mint fenséget Reviczky költeményeiben?

Az Emmához írt utóhangok e kötet leggyöngébb darabjai; nem is annyira a szerelem, mint inkább a szerelem iránti kegyelet szólal meg bennök. Reviczky nem a nagy vagy tartós szenvedélyek, hanem a hangulatok költője. »A világ csak hangulat«: ez a költői szép mondás Reviczkynél igaz önismeretből fakadt. Újabb lírai költőink között ő és Endrődi Sándor azok, kik mindig legfőképen

»hangulatosság«-ra törtek, ámbár igen különböző eszközökkel és majdnem el-
lentétes irányban. Reviczky lelkének alaphangja legtisztábban a »Salamon ki-
rály álma« című költeményében jut kifejezésre: e vers nem egyéb, mint a költő
saját életének allegóriája. – Salamon királynak álma volt és összehívja tudósait,
hogy fejtsék meg neki. Maga az álom nem tartalmaz valamelyes mesét, hanem
inkább csak költői metafora. A király csolnakban siklik lefelé a Jordánon; gyö-
nyörű tájkép nyílik meg előtte, csodás szép nőket lát a parton. Titkos zene által
csábítva kikötni, partra szállni akar, de hasztalan, nem leli a kormányt, az evező-
t. A csolnak viszi tovább, az ég elsötétül, az ígéző kép eltűnt. Ennyi az egész.
A tudósok hízelegni akarnak a királynak, egyik hatalmát, másik bölcsességét dí-
csőíti az álom megfejtésével. Egyedül Nátán próféta adja azt a megfejtést, mely
a királyt kielégíti és könnyekre indítja:

S föláll Nátán, szakála mint a hó:
»Hogy álmod mit jelent, nyilvánvaló,
A nap ragyog, a szüzek lejtnek,
Nyit a virág, de óh, már nem neked.
Öreg lelkednek nincsen lángja, szine;
Társid lemondás, bánat, éjmagány;
S a vágyak evezőjét elveszítve
Haladsz a vénség rozzant csolnakán,
Míg eltűnik előled a világ,
És sírod örök éjét hinti rád.«

E sorokban benne van Reviczky egész költőisége, szívének egész szelid melan-
choliája; a ki ezt a verset ismeri, ismeri a kötet nagy részét, mert a költemények
hossza sora mind ennek az egynek a változata. Egy édes dallama van Revicz-
kynek, az eltűnt ifjúságnak fájó melodiája, melyet verseiben száz alakban vari-
ál. »Gib meine Jugend mir zurück«⁹: ez az ő költészetének édes-bus refrainje.
Egyenként véve e versek, az embert kedves méla hangulatba ringatják, összes-
ségükben azonban a költő egyéniségének egy igen különös jellemző vonását
tárják föl. Ha ugyanis több oly költeményt olvasunk, minők pl. a »Hiú vágy«
vagy »Lehetnék még egyszer husz éves«, kedvünk támad Reviczky könyvét
visszafelé lapozgatni és keresni azokat a verseket, melyekben ifjúsága egész
üdeségében, föllengzésében, ragyogásában jelentkezett. Így visszafelé lapozgat-
va eljutunk a költő első kötetéhez és ez első kötetének első verséhez is, mely-
ben azonban meglepetésünkre szintén a »Tűnő ifjúság«-ot dalolja. Szóval, az
ifjúság, melynek elmulását Reviczky folyton dicsőítve siratja, költészetében se-
hol föl nem található. Ebben a csodálatos visszásságban gyökerezik Reviczky

⁹ „Add vissza ifjúságomat!” (A „Költő” szavai Goethe *Faustjának* színpadi előjátéká-
ból. Sz. L. megjegyzése.)

pessimismusa, mely tulajdonképen nem egyéb, mint a közönséges optimizmus megfordítottja, mert csalálmait nem a jövőbe, hanem a múltba üzi. E tekintetben Reviczky egyenes ellentéte Endrődinek: az egyiknek eszményei alaktalanul gomolyognak a jövőben, a másiknak ideáljai egy ismeretlen multnak homályában vesztek el.

Endrődi a hangulatot természeti színekkel és hangokkal, fényhullással és habmorajlással törekedett földidézni. Reviczky dicséretére legyen mondva, hogy ő sohasem hajhászta a hangulatot; inkább lemondott a külső hatás eszközeiről, csakhogy egyszerű maradjon, csakhogy igazán szívünkhöz szólhasson. Nem kereste a ragyogó színeket, nem csillogott álfényben, hanem legfőképpen édes bensőségre tört. De épp ez az erénye nagyon feltűnővé tette költői erejének fogyatékoságát. A hangulatnak költői – példaképen csak Lenaura emlékeztetek – mind mély érzéssel birtak a természet iránt; és vajjon van-e a hangulatkeltésnek hatalmasabb eszköze, mint a természeti kép? Reviczky magánya azért oly kietlen, mert neki a természet iránt egyáltalán nincs érzéke. Ha egy verskötetből csak a költő beteg, bus én-je mered ki, hadd lássuk őt legalább valamely természeti környezetben; ha emberek között rokon szivekre nem talált, hadd halljuk őt legalább társalogni a közös őszanyával. De Reviczkynek hegy, völgy, erdő, liget, mit sem mondanak. Költeményeinek tulajdonképpen helyszíne nincs is. Első kötetében még elvezetett a parkba, hol Emmájával találkozott, most már ez a park is elmaradt. Reviczky újabb lírai költőink között a legvárosiasabb.

A természet iránti érzék hiánya okozza, hogy Reviczky hangulatai szürkék maradnak, bár igaz bensőségből fakadtak. Innen van továbbá, hogy leírásai oly gyöngék, bágyadtak. Hideg, a természet képein föl nem melegedő fantáziával, élénk hangulatot kelteni lehetetlenség. A fent idézett költeményében Salamon király álomlátományát sehogy sem tudja kiszínezni:

Szelid fuvalmak árja csókdosott,
Meg-meglibbentve ősz szakállomat.
A szellő nárduszillatot hozott,
Kőszikla is termett virágokat.

Oly fényes volt a táj, oly meleg:
A fákon, földön nyílt a sok virág.
Láttam csodás nézésű szüzeket;
Közöttük rémeskeblű Jemimát.

És mily bágyadt a kép, melyet a »Pán halála« című költeményében a tenger-ről ad:

Alkonybíborban uszik a hajó.
A tenger keble álmódón piheg.
Csél csap Zefír, az arra illanó
Hableplét pajkosan lebbenti meg.
Langyos párázat van a légben;
A holdtányér az alkonyégen
Bágyadt színéből lángba olvad át...
Köröskörül merengő némaság.

Nemcsak a tengerről, de még a városligeti tóról sem szabad ily képet adni. Az ilyen merő »szóköltészet« egészen a század első felének idealisztikus iskoláira emlékeztet. Különbö az idézett verssorok még a legszínesebbek Reviczky egész könyvében és ezek képviselik a benne foglalt természet-poézis összességét.

De ha Reviczkyt a természet nem inspirálja, lehet ő még a helyzet-hangulatok poétája. Csakhogy milyen helyzeteket nyújtson a magány, különösen akkor, ha tartós, ha állandó? Átlapozva Reviczky könyvét, mi sem tűnik föl inkább, mint az, hogy a költő mennyire szegény élményekben, mennyire nem érzik meg versein az eleven helyzet, melyből fakadnak. Pedig ettől függ a lírai költészet közvetlensége. Nem akarok nagy példákra hivatkozni, nem akarok arra utalni, hogy Petőfi eleven helyzetekben hogy adja egész életének költői képét; Reviczkyt csak kortársaihoz mérem, és bármiben is álljon ő Endrődi vagy Rudnyánszky fölött, annyi bizonyos, hogy a közvetlenséget nála legnagyobb mértékben nélkülözzük. Virág a költemény, melynek gyökerét mindig valamely megkapó életmozzanatban kell keresnünk. És minél távolabb esik a vers attól az élet-helyzettől melyben gyökeredzett, annál szintelenebb, annál kevésbé bír a közvetlenség megbüvölő erejével. Virágok a Reviczky versei is, csakhogy nagyon messze estek már a talajtól, melyből életerejüket szívták: leszakasztott virágok, melyek sokáig pohárban állottak; illatuk még van, szelid, éles illatuk, csakhogy szinehagyottak és hervatagok. De a ki ezért Reviczky költészetét tulságosan kicsinyelné, annak azt mondanám, ne feledjük el, hogy e virágok nem csináltak és bármilyen legyen különben állapotuk, de igaz virágok. Már pedig ez nagy érdem olyan korban, mikor rímpengetőktől, kik az irodalomban főlemlítést sem érdemelnének, tizenkét hasábos tárczákat közölnek némely napilapok.

Ha Reviczky éreztetné velünk, hogy mi okozta, hogy most panaszkodik, majd megint megnyugszik, most kikel a világ ellen, majd meg csendesen évődik: szóval ha közelebb hozná hangulatait saját élete folyásához, akkor poézise úgy fölelevenednék, mint a lankatag növényzet, ha hosszú szárazság után jótékony eső érte. De Reviczkyre nézve épp az jellemző, hogy hangulatai sem nem természeti képekből, sem nem eleven életmozzanatokból, hanem reflexiókból

származnak. Ő a hangulatos reflexió poétája és e nemben fiatal kortársai között a legkiválóbb. Reflexiója által emelkedik ő úgy Endrődi, mint Rudnyánszky fölé, ámbár a poézis egyéb eszközeit tekintve alattuk marad. E ponton érkeztem oda, ahol Reviczkyról elismeréssel kell szólni a kritikának.

Hogy Reviczky mennyire a reflexióból eredő hangulat költője, az kitűnik oktató hangu verseinek nagy számából. Ilyenek a »Jó lelkek«, »Viktor keresztfiammak«, »Mi baj van a világon?«, »Intés«, »Ifju pesszimistának«, »Az új nyolc boldogság« stb. De kitűnik még inkább azon versekből, melyekben a költő mintegy önmagát elemzi, milyenek a »Propia laus«, »Vallomások«, a hol szeretetreméltó őszinteséggel önmagának kritikusává lesz. De én mindezekről szólni nem akarok, hanem azon költeményeire térek át, a hol a reflexió nála valóban hangulattá, költészetté válik. Ezek közt a legkiválóbbak allegorikus jellegűek és már ez által is mutatják, hogy reflexióból származtak. Ilyenek például a már említett »Salamon király álma«, »Tantalusz«, »Jób siralma«, »Pán halála«. Ezek egyszersmind az egész kötetnek legjellemzőbb darabjai, melyek Reviczky poézisének nivóját megállapítják. Hogy nő ezekben a költő, mert látjuk a nagy eszmékhez közeledni. Látjuk életének problémájába elmerülni, látjuk küzdeni a vezérlő gondolatért, mely őt elhagyatottságának, betegségének, szenvedéseinek fölébe emelje. Mert hiszen rokonszenvünk, részvétünk sokszor, nagyon sokszor vele volt, midőn hallottuk fájdalmát, panaszait, siralmait azért, a mi elmúlt és többé vissza nem kerül; de végül is mindig azt kellett kérdeznünk, hát az élet annyiból áll csak, hogy árvák vagyunk, hogy családunk nincs, hogy betegek, agglegények vagyunk és a halálra készülődünk? Bizony könnyen érthető, hogy az ilyenü magányból származó költészetért minden részvétünk daczára lelkesedni nem tudtunk. De midőn látjuk, hogy Reviczky allegorikus költeményeiben, hol Jóbnak, hol Tantalusznak érezve magát mintegy keresi vezérlő eszményét: az a gondolat támad bennünk, hátha mégis felragyogna lelkében az az ideál, mely kietlen magányát a költészet igazi dicsfényébe vonhatná! És e tekintetben leginkább felkelti figyelmünket a »Pán halála« című költeménye. A pogányság halála, a kereszténység megszületése, mily fenséges tárgya a poézisnek. De Reviczky nem otthonos a fenség birodalmában és a nagy feladatot megoldotta úgy, a hogy költészetének eszközei megengedték: – hangulatosan. Így is azonban igen szép, a hogy a görög pogányságot elsiratja:

A természetből elszállott a lélek.
Eztán a földön isten nem mulat.
Nem lesznek többé gondtalan kedélyek;
Jön a szívet fásító öntudat.
Egyhanguság, elmélkedés unalma ...
Óh Thamus, azt jelenti jóslatod,
Meggzűnt az istenek pogány uralma.
Megghalt a nagy Pán! A nagy Pán halott.

Hasonlóan hangulatos, amit a kereszténységről mond:

[2]

Pán és családja meghalt. Él az Isten:
 Nem fűben, fában, kőben, de a szívben.
 A kicsapongó istenek halottak,
 Kora lejárt a dölyfös boldogoknak,
 A szenvedők birják eztán a földet.
 Édes gyönyör leszen hullatni könnyet.
 Az erdő hallgatag, szelíd magánya
 A busulóknak lesz vigasztalása.
 Ki szomorú nem volt, az mind pogány,
 Ő rendelé ezt így a Golgothán.
 Ő, a ki jámbor, irgalmas, szelíd
 S elvette a világnak bűneit.

És ím kelet felől, a hol pirosra
 Leget, párát a hajnal fénye fest:
 Az ég alján, a földdel összefolyva
 Feltűnik a kereszt.

És itt eljutottunk Reviczky költészetnek határához. Az eszmék poéziséhez föl-emelkedni nem tud, mert maguk az eszmék neki csak hangulatnak tárgyai. Innen van, hogy egyszer Epikur elveit hirdeti, máskor meg budhista lesz, majd istent, majd meg a sátánt dicsőíti. »Ellentmondás van dalaimban, majd ragyogók, majd éjsötétek«, így szól ő maga. Erre csak azt jegyzem meg, hogy a fény és az árnyék váltakozását a poézisben senki sem tekinti ellentmondásnak. A költő kifejezi a hangulatokat és gondolatokat, melyek benne az élethelyzetek változó benyomásai folytán támadnak. Ha a benyomások ellentétesek, arról ő mit sem tehet. De Reviczky poézisében nem annyira az élethelyzetek, mint inkább az élet fölötti elmélkedések jutnak néha összeütközésbe. Elég e tekintetben »Isten« és »A kenyér« című verseit összehasonlítani, de könnyű volna még egy néhány pár oly verset idézni, melyek egymással össze nem férnek. Szóval vannak neki igazi benső ellentmondásai, melyek onnan származnak, hogy hangulatait nem a változó élethelyzetekből, hanem a megváltozott reflexióiból meríti.

De Reviczky legfőképp azért nem emelkedhetik az eszmék poéziséhez, mert ezt neki visszás életnézete lehetetlenné teszi. Mint a hogy ifjúságára kezdettől fogva mint valami elmultra tekint vissza, úgy a nagy eszméket is kezdetnek kezdetétől fogva, mint elvesztetteket siratja. Egyéniségének és költészetének ez

a vonása az, melylyel kibékülni lehetetlen. Én értem azt, ha valaki harczol eszmékért és e harczban olykor vereséget szenved, de hogy valaki örökké veszített csatákról énekeljen a nélkül, hogy őt valaha csatázni láttuk volna: az előttem megfoghatatlan marad. Így a »Rezignáció« című versében Reviczky elmondja, hogy őt már hidegen hagyják a dolgok, nem bánja, akárhogy forog a föld, akár szenved az erény, akár győz a bűn, akár sárral dobálják az eszmét: ő már ezentúl egykedvű és közönyös marad. Minden azt sejteti, hogy valamikor éppen ellenkezőleg érezett, csak hogy én ezt az ellenkező érzést épp úgy, mint az ifjúságot, hiába kerestem Reviczky poézisében.

Egyetlen egy verse van Reviczkynek és ez a »Szabadság« című, melyben eszmei emelkedettséget találunk. Minél több panaszozni valója van a költőnek, annál több emelkedettséget is követelünk tőle. Lám a költők legszomorubbja, Byron, egyszersmind a legfenségesebb volt. Ha azonban egy poéta az érzéshullámnak folyton csak az aláeső felét ragadja meg, az utóvégre elkedvteleníti az olvasót. Azért örülünk, hogy Reviczky költeményei között olyat is találunk, minő a »Szabadság«. Nem arról a szabadságról van itt ugyan szó, melyért a magyar nemzet, vagy a népek általában lelkesednek, de mégis csak szabadságról, ha másról nem, hát a szemlélődő emberéről. Reviczky e költeményében megragadta magányának azt a momentumát, mely őt nem részvétünknek szolgáltatja ki, hanem velünk egy szemlélődő lélek fölényét érezteti:

Dicsőség néked égi szellem,
Kit nemtóm osztott részemül!
Míg a világ rajzik fejemben,
Nem élek búsan, egyedül.
Elnézem, élet, ár-apályod,
Merengek változó habon,
S az életzajtól félreállok
Egyedül, elhagyatva, szabadon!

Nem, ne álljon félre, mert a költőnek hivatása az életzajnak kellő közepén megőrizni lelke szabadságát!

Van még újabb lírai költőink között egy-kettő, a kinek poézise eszmények szolgálatában áll, de a legtöbbször alapbaja az, hogy az ideálokhoz fölemelkedni nem képes. Minden életnek megvan a maga problémája, és minden lírai költőnek fel kell ismernie a saját egyéni problémáját. Változó élethelyzetekben változó hangulatoknak adhat kifejezést, de azért föltétlenül szükséges, hogy valamely állandó fény vezesse őt a létharczokon keresztül. A ki ezt meg nem értette, annak nincs fogalma a költői egyéniségről.

Reviczky poézisének érdeme, hogy kifejezésre juttatja a korszellem némely pesszimiztikus hangulatait. Nagy olvasottságu, művelt szellemű költő, ki igazi

művésziességre tör és sulyt fektet a választékosságra, a formák szabatoságára, a szerkezet belső kerektségére és kinek erős érzéke van a dallam, a rhytmus iránt. De hátat fordít a dolgoknak és egy képtelen életfölfogás rabja. Mindazon által melancholiára hajló kedélyek sok lelki táplálékot fognak találni költeményeiben, mert van bennök érzékeny és fásult, panaszos és megnyugvó, édes és keserű szomorúság.

Részletek Palágyi Menyhért *Petőfi című művéből*

Petőfi-könyvtár XIII. füzet (szerkesztők: Endrődi Sándor és dr. Ferenczi Zoltán)
Kunossy, Szilágyi és társa kiadása Budapesten, 1909.

A tanulmányt az eredeti írásmód és helyesírás szerint közöljük.

Szerkesztői jegyzet:

Palágyi első Petőfiről készült dolgozatát 1889-ben jelentette meg, a Petőfi-monográfia 20 évre rá, 1909-ben – a Petőfi-könyvtárban – látott napvilágot. Az előbbi írás megjelenése idején még túlnyomórészt irodalomkritikával foglalkozott, az utóbbi idején már elsősorban filozófusnak számított. Ekkorra kidolgozta vitalista elméletét és ezzel összefüggésben fantáziáit is, amelyeket könyvében a költőre alkalmazott.

Palágyi – a kritikusok kritikusaként – az elsők között bírálja (metszően) Petőfi nép-nemzeti költőként való értékelését, s eredetiségének kulcsát nem ebben, hanem sajátos, csak a költőre jellemző – csapongó, dinamikus – fantáziájában látja. Sokrétűen méltatja a költőt: mint a modern művészi individualizmus úttörőjét, mint a nemzeti géniusz megtestesülését, mint a világszabadság apostolát, mint bölcsész-költőt – e böcsészeti affinitás visszatérő eleme Palágyi monografikus elemzéseinek, Székely Bertalant például festő-bölcsészként jellemzi. Palágyi olvasatában Petőfi hazafias verseiben a nemzeti eszmét, a nemzeti gondolatot fogalmazza meg, mely egyúttal az emberiségi eszményt is magában foglalja. Ahogy azt a monográfiában, de részletesen „A nemzeti gondolat philosophiája” című tanulmányában is kifejtette (1908), a különböző nemzetek a maguk egyéni módja szerint járulnak hozzá az általános emberi haladáshoz, s így a nemzeti és emberiségi eszme nem állnak egymással ellentétben, hanem éppen ellenkezőleg, szoros együttműködésben vannak.

Bogdanov Edit

[12] (...) Amióta Petőfi először tűnt föl költészetével, mind mai napig nem támadt költőnk, ki vele népszerűségben versenyezhetett volna. De noha népszerűsége még egyre növekedik, a kritika valójában mégis mindig nagyon meg volt akadva vele, s lényét nem csak életében, de halála után sem volt képes igazában fölfejteni vagy visszatükröztetni. Ismeretes, hogy az egykorú kritika

bárha kezdetben elismeréssel fogadta a föltűnő tehetséget, csakhamar mily ádáz személyeskedéssel támadt [13] ellene, és mily fülhasogató macskazenével iparkodott ellensúlyozni a költőnek rohamosan fokozódó népszerűségét. Ha egymás mellé rakjuk azt a sok becsmélő és gyalázó cikket, pamphletet és pasquilt, melyet 1845 és 1847 tájáknál zugirók, álbarátok, poëta-sterék, bérelt tollak, de nagyképű aesthetikusok is zúdítanak Petőfi egyénisége és költészete ellen, akkor ez érdekes sajtótermékekből olyan a maga nemében páratlan kis irodalom alakul ki, a minővel sem azelőtt, sem azután költészetünk egyetlen nagyját sem tisztelték meg. És bámulatos, hogy ezek a legkülönbözőbb motívumokból eredő támadások vagy piszkolódások mennyire egy húron pendülnek. Közös tartalmuk, hogy Petőfitől ugyan egynémi tehetséget avagy genialitást megtagadni nem lehet, de ő voltaképen csak „népköltő”, ki a „magasabb poësis”-hez nem ért, s a népiességet fölcsereelvén a póriassággal, durva nyersségekbe, betyáros szitkozódásokba, sőt aljas obscoenitásokba téved stb. stb. Ő maga nem átalja verseiben adósságaival, korhelységével, dorbézolásaival dicsekedni, s amellet hallatlanul arrogáns, pöffeszkedő, önbálványozó szájhős stb. stb. A vastagabb jelzőkből nem idézek. Mulatságos hogy a *Honderű* miként emeli Hiadort Petőfi fölé: „Hiador munkái a divatos Petőfiéi felett – csekély véleményünk szerint – annyira fönnebb állanak, mennyivel egy európai műveltségű költér fönnebb áll oly költőnél, ki saját hona keskeny szellemkörén túl mitsem ismer.”

Kivánatos volna, hogy a Petőfi-ellenes irodalom [14] összegyűjtve mindenki számára könnyen hozzáférhetővé tétessék, aki költészetünk iránt mélyebben érdeklődik. Főleg a fiatalság gondolkozó része mennyi tanulságot meríthetne ebből a különös olvasmányból. Látná, hogy mily drága áron szerezte Petőfi a babért, mely homlokát övezi, és hogy tulajdonképen ez a babér okozta a költő korai halálát. Föltárulna előtte, hogy egy-egy kiadói irodalmi üzér hogyan aknázza ki anyagilag a költői tehetséget, és hogy lapoknak üzleti versenye s egy más ellen való rút agyarkodása hogyan válik egyszerre csak személyeskedő hajszává – a költő ellen, aki az egyik lapnak segédszerkesztője. Hogyan törnek elő az irodalomnak leghétköznapibb, vásári alakjai, hogy kritika czimén lesajnálják, nagyképűen kioktassák avagy megrágalmazzák az egyre fényesebben bontakozó lángelmét. A háttérben pedig mily sanda szemmel nézi a hivatalos irodalom, hogy íme egy ismeretlen vándorszínész jövevény hogy ostromolja meg tisztán a maga erejéből a Parnassust, hogyan merészkedik a klikk segítsége és beleegyezése nélkül, tisztán hivatottságánál fogva a halhatatlanok közé emelkedni. Hát lehet ezt valaha megbocsájtani? Én azt hiszem, hogy soha.

Az a kö- és sárhalmaz, melylyel az egykorú kritika Petőfit megdobálta, az idők folyamán az ő dicsőségének legszebb emlékoszlopává lett. Mert aki az értelmetlenségnek és rosszhiszeműségnek ezt az irodalomtörténeti obeliszkjét szemléli, egyszerre megérti, – jobban mint száz fényesen [15] megírt aesthetikai értekezésből, – hogy tüneményes léleknek, kivételesen nagy ujtító szellemnek kellett annak lennie, akin a korlátoltság s az irigy féltékenység így meg tud

botránkozni. És ki tudja, nem tornyosult volna-e még magasabbra ama kő- és sárhalmaz, ha az irodalmi csatazajt el nem nyeli egy komolyabb háború förgetege, s a kritikai hangzavar belé nem enyészik a puskák ropogásába és ágyuk bömbölésébe. Ki tudja, hogy ha a költő túléli vala szabadságharcunk bukását, nem ujult volna-e ki ellene fokozódó dühvel a régi irodalmi gyűlölködés? Hogy ez nem hiú kérdés, azt mindenki érzi, aki Petőfi egyéniségét ismeri, és tudja, hogy ő utóbb mennyire elszakadt már barátaitól, s mily rettentő meghasonlás küszöbén állott saját nemzetével szemben. A költő, aki határt nem ismert elvi hajthatatlanságában, képes lett volna – jobban mint Byron – hazáját maga ellen lázítani! De a Gondviselés nem engedte meg, hogy az a tragikum, mely Petőfi lényében lappangott, teljesen kifejlődhessék. Paradoxonnak látszik, pedig valóság, hogy a korai halál óvta meg Petőfit tragikai végzetének beteljesedésétől. A halál szabadította ki egy mindeneknél súlyosabb lelki válságból... S mire a forradalmi vérzivatar elvonult, ő már a csillagokból vigasztalóan tekinthetett alá balsorsú nemzetére.

A megdicsőülten szemben természetesen végkép el kellett némulnia minden becsmérő kritikának és elkövetkezhetett az istenítés, majd meg a komolyabb esztétikai méltatás korszaka. Ámde [16] nagyon tévedne, aki azt hinné, hogy most már megszűnt az a kancsal féltékenység, melylyel az egykorú kritika mérlegelte volt a tüneményes jövevényt. Ez a féltékenység csak mélyebbre húzódott, hogy a tökéletes tudományos tárgyiasság talárjába burkolódzva annál hathatósabban homályosítsa el azt, ami Petőfi valódi nagyságát alkotja. Csak a hivatalos kritikáról szólok itten s távol állok attól, hogy az elfogulatlan Petőfi-búvárok és kritikuskok lelkes rajának érdemeire árnyékot borítani akarnék; ámde mi túság-tagadás: az újabb kritika is csak azon a nyomon indult tovább minden elismerésével és dicsőítésével, amelyre őt az egykorú Petőfi-kritika ócsárlásai terelték volt! Mert mi ellen támadt az egykorú kritika Petőfi költészetében? Nemde „népiessége” ellen. És az újabb kritika mit magasztalt benne? Megint népiességét. Kétségtelenül örvendetes haladás rejlett abban, hogy az újabb kritika lelkesedni kezdett azért a népiességért, mely ellen a régebbi kontár és émelygős lantpengetők vagy zugirók föllázadtak volt: ámde nagy kérdés, hogy kik homályosították el jobban a rendkívüli újítást, mely Petőfi költészetének igazi dicsősége: azok-e, akik népiességét szidalmazták, vagy azok-e akik népiességét magasztalták? Én azt hiszem, hogy az utóbbiak. Mert amíg izetlen irodalmi illem- s tánczmesterek (mint pl. Császár Ferencz) megfélemezve az illem- s táncztan minden szabályairól, vak dühvel támadtak neki Petőfi népiességének, addig mindenki érezhette, hogy csodálatos új ember jelent- [17] kezett irodalmunkban, aki maga ellen lázít minden vizenyős, conventionális divatbábot. De mikor a hivatalos kritika tudálékosan elismerte Petőfi költészetének népies elemeit s egyre terjengősebben fejtegette, hogy régiebb költők, valamint a népköltészet tudós ismerői és gyűjtői, továbbá a korszaknak demokrata irányban való átalakulása miként készítették elő a népies elem diadalát költé-

szetünkben: egyre kétesebbé vált, hogy voltaképpen ujító volt-e Petőfi és hogy miben rejlett az ő tisztán egyéni szellemének varázsa, melylyel nemcsak a magyarságot, de a művelt Európát is megigézte. Szabaduljunk tehát végre amaz egyoldalú félszeg irodalmi jelszavak hatása alól, melyekkel Petőfi ellenfelei és álbarátai egyéniségét elhomályosítani iparkodtak. A kérdés az, hogy mi teszi Petőfit nemcsak a magyar, de a világirodalomban is egyetlen jelenséggé, vagyis hogy mi az ő páratlan eredetiségének titka? Ez az a kérdés, melyre felelnünk kell, ha Petőfi művészetét jellemezni akarjuk; mert nyilvánvaló, hogy a „népies” és a („volkstümlich-national” mintájára gyúrt) „nép-nemzeti” általános szólamokkal Petőfi eredetiségét valósággal megvilágítani nem lehet.

[18] Petőfi művészlélkét vizsgálva, az ember mindenekelőtt azon akad fönn, hogy a lírai műzsának különös kegyeltje fejlődésének első szakában semmiért a világon sem lángol oly hevesen, mint a színészetért. Azt vallja, hogy ugyan a „művészetek egyike sem követelhet magának elsőbbséget a másik fölött, de a színészet kivételt szenved, mert ez a művészetek összege s mint ilyen a többiek fölött áll.” Sőt *Színészdalában* (1844) egyenesen így apostrophálja a színművészetet: „Minden művészetek fején a korona”. És tudjuk, nagyon is tudjuk, hogy ez a hit szíve mélyéből forrott, hiszen úgy megszenvedett érette, hogy majdnem belepusztult. Semmi kétség, hogy határtalanul dicsőségszomjas lelkének első álma a dicsőségről – színészalom volt. (...)

[20] (...) már évek hosszú sora előtt, valahányszor Petőfivel foglalkoztam, mindannyiszor az a kérdés vetődött fel bennem: vajjon miféle kapcsolat állhat elé a lírai és a színészi ihlet között, miképen olvadhat át a színész láza a dalnokéba? És e kérdés annál jobban izgatott, mert Petőfi költészetének nagyszerű lírai hullámverésén keresztül akárhányszor érezni véltem az alakító színészi ihlet párhuzamos munkálkodását is.

Régi meggyőződésesem, hogy az esztétikát csak úgy helyezhetjük szigorúan tudományos alapra, ha szoros vizsgálatnak vetjük alá azokat a csodálatos állapotokat, melyekből a műalkotás megszülemlik, s melyeket az ihlet lázának szoktunk nevezni. Magától értetődik, hogy a művészi ihletnek emez állapotait mindenek előtt lélektanilag kell elemezni, de mert a szellemi élet érthetetlen marad, ha legszorosabb kapcsolatba nem hozzuk a fizikai étellel, hát az ihlet állapotainak titkát physiologiai úton is meg kell világítani. Hiszem is, hogy az [21] élettudománynak (biologia) az idők folyamán sikerülni fog új fényt deríteni ama nagy titokra, hogy a művész-ihlet hogyan gyökeredzik a művészember idegrendszerében s egyáltalán egész szervezetében. Továbbá, hogy a különböző művészeteknek minő más és más jellegű ihlet felel meg s főképen, hogy az, amit művészi egyéniségnek mondunk, hogy van megalapozva az ihletett állapotnak egyéni jellegében. Midőn ezekkel a bölcsészeti kérdésekkel foglalkoztam, gyakran gondoltam arra, hogy milyen érdekes lett volna Petőfit alkotás közben megfigyelni. Az a nézetem támadt ugyanis, hogy Petőfi irásközből maga verseit bensőleg nemcsak scandaálta, hanem bizonyos mértékben bensőleg el is

játszotta. Vagyis, hogy a lírai alkotás láza nála átterjedt azokra az idegpályákra is, melyek a mimelő izmok rendszerét szolgálják. Olyan benső mimeléssel kísérte versalkotó ihletét, amilyen a színészemberben támad, ha valamely neki nagyon megfelelő szerepet olvas és azt képzeletben mindjárt eljátssza. Ha ez a fölvetésem helyes, akkor Petőfi jobban átadta egész testét az alkotás lázának, mint a világ bármely más lírai költője. Ez a sejtelem fog el engem néha, Petőfi költeményeit olvasván. (...)

[23] (...) Valóban Petőfi lírai költészetének rendkívül jellemző és minden más lírikusétól föltűnően megkülönböztető vonása, hogy a színészi ihlet titokzatosan belejátszik, beleolvad lírai alkotó hevületébe. Csakis így válik érthetővé, hogy Petőfi mindaddig, míg a lírai költő kellően meg nem erősödött és föltétlenül túlsulyra nem jutott benne, mindig színészhivatást vélt magában fölfedezhetni. (...)

[25] (...) Ő küzd ki a *művészi individualizmus* sarkalatos ujkori (modern) elvének uralmát irodalmunkban. Ez az elv szigorú bölcsészeti megfogalmazásban így hangzik:

Minden igazi művészléleknek legszentebb joga s egyben legszentebb kötelessége, hogy az élet forgandóságain és saját fejlődésének szakaszain keresztül egészen a maga souverain *egyénies módja szerint vagyis törhetetlen hűséggel önlényéhez* szolgálja a nemzeti s ez által az általános emberi haladás örök eszményeit. Ez az elv minden módosítás nélkül átvihető az igazi tudós és politikus egyéniségére. Petőfi ugyan sehol sem hangoztatja a művészi individualizmusnak ezt az ujkori elvét, de csak rá kell tekintetnünk, hogy megismerjük benne ez alapelv uttörő harcosságát, a messzi jövőbe világító fényoszlopát.

Hogy Petőfi mily végtelen makacssággal ragaszkodik mindenhez, amit valamiképpen művészi egyéniségéhez tartozónak tekint, azt egy csekélyke, de jellemző és megindító vonással akarom szemléltetni. Ugyanakkor, mikor búcsút vesz a színészettől és már azt hisszük, hogy valóban lemon- [26] dott róla, egyszerre csak kitűnik, hogy lehetetlen neki arról lemondania, ami valóban szívéhez van növe. „Búcsú a színészettől” című költeményét ugyanis így végzi be:

De sorsom egykor még ezt mondja,
Ha majd rám megbékülve néz:
„Eredj ahonnan számüzélek,
Légy ami voltál, légy színész!”

Hát addig is, mig újra elzárt
Mennyszögomba léphetek:
Isten veled regényes élet!
Kalandok, Isten veletek!

(*Búcsú a színészettől.*)

És ha jól átgondoljuk Petőfi egész élete folyását, akkor észrevevesszük, hogy midőn a színészi szinpadról lelép, voltaképpen csak egy másik szinpadra, a közélet s a forradalom szinpadára lép át. Mert ő lényénél fogva mindig szinpadon állott, de nem azért, hogy komédiázzék, hanem hogy mindhalálig önlényéhez és hivatásához híven játssza el önmagát.

[28] (...) Az bizonyos, hogy ha 1844-ben vesztettük volna el Petőfit, akkor ő róla valóban inkább csak mint népies költőről lehetne szó és legalább is nem dicsőíthetnők benne a művészi individualismus nagy úttörőjét, aki az egyéniség sarkalatos művészi jogait vivja ki irodalmunkban. Mert 1844-ig Petőfi költészetében az új, a tüneményes egyéniségnek még csak ígérete lappang: de ez ígéretnek beváltása még csak a következő négy évben (1845–49) teljesezhetett. Fontos ezt így látnunk, mert különben lényének legcsodálatosabb vonását: a világirodalomban páratlanul álló rohamos, fürgetegszerű kibontakozását szem elől tévesztjük.

Már húsz év előtt (1889-ben) írott kis dolgoza- [29] tomban rámutattam, hogy Petőfi lángelméjének rendkívülisége mindenek fölött fejlődése menetének forradalmi tempójában nyilatkozik meg. (...) A nép fia, ki csak tudattalan szükségyszerűségből látszik dalolni, később alföldi genre képeiben úgy bánik a genrefestő ecsetével, mint a bevégezett mesterek. Kezdetben összes lelkesedését bordalaiba önti, de hogy minémű az a láng, mely benne lobog, csak később tűnik ki. A bormámor könnyelmű dalnokából a világszabadság profétái ihletű költője lesz. A Kukoricza Jancsi hőstetteinek megéneklője az európai szabadságmozgalom eszméinek apostolává emelkedik. S ez az egész evolutio mindössze négy esztendő vesz igénybe (1845–49), mert hiszen fejlődésének első szaka (1842–44) csak vedlés, csak átmenet a vándorszínész állapotából a poétáiba. De alig hogy positiót foglal az irodalomban s benne megerősödik, rövid négy esztendő alatt korszakalkotó munkát végez. Korszakalkotónak kell e munkát mondani, mert Petőfi általa nem csak világhírűvé lett, hanem valósággal a magyar művészi genius megszemélyesítőjeként áll a külföldi közvélemény előtt. Petőfit a költői tehetség [30] gek fényes sora előzte meg irodalmunk ujjászületésének korszakában, de az ő föllépéseig irodalmunk mégis jóformán a mi elszigetelt belügyünk volt. Petőfi az első, aki egyéniségének erejével beleviszi nemzeti szellemünket az általános világirodalmi áramlatokba, bekapcsolja költészetünket a nyugoti nemzetek nagy érzés- és gondolatközösségébe.

Ilyen munkát ily rövid idő alatt csak egészen különyszerű ihlet tud elvégezni, mely mintegy mennydörgés és villámlás közt tombolja ki magát. Erre az ihletre áll, mit a költő mond:

Építs vagy ronts, mint a vihar,
S hallgass, ha műved kész,
Mint a vihar, ha megtevé
Munkáját, elenyész.

(Ha férfi vagy, légy férfi.)

Ő így enyészett el végezett munka után. Aki az ő alkotó lázának néhány évi viharzását áttekinti, önkéntelenül arra gondol, hogy az ilyen költőtünemény csak forradalmi időszakban állhat elé, mikor a közélet hófoka a robbanásig emelkedik. De ne feledjük el, hogy ugyanebben az időszakban olyan nyálkáslelkű ál-idealisták lepik el az irodalmat, kik akár az örök béke korszakába is beleillettek volna. A korszellem kedvezett ugyan az olyan kivételes egyéniség kifejlődésének, amilyen Petőfi volt, de azért e kifejlődést első sorban a költő egyéniségéből, kedélyalkatából kell magyarázni.

[28] Petőfi kedélyalkatának legföltünőbb jellemvonása, hogy rohamosan csap át egyik hangulatból a másikba, s mert képzelete, gondolata együtt száguldozik hangulatainak gyors hullámvetésével: a költő képessé válik hangulatváltozásait mintegy röptükben megragadva, egész hangulati skálát egyazon költeményben kifejezésre juttatni. Csak olyan viharszárnyakon száguldó ihlet, milyen a Petőfié, oldhatta meg azt a szinte megoldhatatlannak látszó föladatot, hogy a különböző minőségű hangulatok egész skáláját egyazon költeményben művészi egységben összefoglalni tudja. Néhány példán akarom szemléltetni Petőfi kedélyalkatának ezt a speciális jellegét.

Minthogy a költő nagyon szereti a gyors hangulatváltozásokat, hát a természetben mindenkéféül a gyors képváltozásokhoz vonzódik, mert ezek őt az egyik hangulatból a másikba ragadják.

[35] (...) Már most hogyan nevezzük el a lírai alkotó láznak azt a formáját, mely gyorsan egymás után következő többszöri termékenyülés által a különböző hangulatképek egész skáláján úgy ragad bennünket végig, hogy mégis egy alaphangulat árján lebegünk tova? Közönségesen ezt „csapongás”-nak nevezik, s ez szép s találó szó, de azért mégis gyöngé talán még csak annak is a kifejezésére, ami ebben a négy sorban foglaltatik:

Könnyelműség szárnyát
Vállaimra vettem,
És a csapodárság
Pillangója lettem.

(Kit feledni vágytam.)

Csapongani csaponghat a könnyelmű, a hűtlen lélek is: ámde hogyan nevezzük azt a csapongást, mely magából az örök hűségéből fakad és fölragad bennünket a tiszta eszményhit világába? Ennek a csapongásnak megnevezésére a kellő műszavunk hiányzik: de hiszen sebj, megtestesült az egy magyar költő személyében, aki a költői csapongásnak legtökéletesebb művésze a világirodalomban.

[36] A lírai ihletnek azt a formáját, mely különmemű hangulatokon köröszkül szökelve törekszik magasabb hangulati egységet létrehozni, jobb kifejezés híján dinamikus ihletnek akarom nevezni, mert az ilyen műszót Petőfi költészetének jellemzésében nem nélkülözhetjük. Hogy ez a dinamikus ihlet mily nagy s jel-

lemző szerepet játszik Petőfi lirájában, azt csak bőséges idézetekkel bizonyíthatjuk: kérnem kell tehát az olvasót, vegye kézhez Petőfi költeményeit, hogy csak a legszükségesebb esetekben legyenek kénytelen egész költeményeket ide iktatni. Elég, ha a bizonyításban 1847-re szorítkozunk: a magyar lira történetének erre az ünnepi esztendejére, melyben Petőfi alkotó láza a tetőpontot éri el s művésze is a legteljesebb mértékben kibontakozott és kiforrott már. Föl fog tűnni, hogy éppen legjellemzőbb, s leghatásosabb költeményeiben mennyire nem marad meg egy hangulat medrében s lázongó vére mennyire készleti, hogy ha már nem egész hangulatskálán rohan végig, akkor legalább is két ellentétes hangulat kaczer versenyével fokozza föl gyönyörűségünket.

Itt van pl. „A Tisza” című híres tájképe. A költő tudatos művészettel a lehető legszelídebben, [37] leggyöngédebben árnyalt képet fõsti kedves folyamáról csak azért, hogy az idyllt, melybe bennünket oly mesterien beleringatott, minél féktelenebb tombolással zárhassa le. Mindjárt az első ütemekkel tökéletes csendéletet varázsol elénk, mert ott ragadja meg a Tisza képét, ahol a kis Túr szalad beléje, mint gyermek az anyja ölébe:

Sima tükrén a piros sugárok
 (Mint megannyi tündér) tánczot jártak,
 Szinte hallott lépteik csengése,
 Mint parányi sarkantyúk pengése.

 Semmi zaj. Az ünnepélyes csendbe
 Egy madár csak néha füttyentett be.
 Nagy távolban a malom zúgása
 Csak olyan volt mint szunyog dongása.

(A Tisza.)

Bizonyára minden más költő megmaradt volna az ünnepi csöndnek bővölő hangulatrajza mellett; de Petőfi dinamikus lelkületéhez híven így fejezi be a költeményt:

Pár nap mulva félszendergésemből
 Félrevert harang zugása vert föl.
 „Jön az árvíz! Jön az árvíz!” hangzék,
 S tengert láttam, ahogy kitekinték.

Mint az örült, ki letépte lánczát,
 Vágtatott a Tisza a rónán át,
 Zúgva, bõgve törte át a gátot,
 El akarta nyelni a világot!

(A Tisza.)

[38] Még jóval érdekesebben világítja meg azonban Petőfinek ellentétes hangulatok közt csapongó költői hevületét a „Beszél a fákkal a bús őszi szél” című költeménye, mely bámulatos könnyedséggel egyesíti a szerelem leggyöngédebb bensőségét a szabadság forradalmi indulatának legvéresebb fölzajlásával. A költemény ugyanazon a szerkezeti elven élül fel, mint az előbb idézett („A Tisza”), csak azzal a különbséggel, hogy a két ellentétes hangulat egészen egymásba van szöve. Az első versszak ugyancsak az ifjú házaspár (a költő és Júliája) idylljének tündéri finomságú rajzát tartalmazza, de a második szakaszban már két ellentétes hangulat szövődik egybe:

Egyik kezemben édes szendergőm
Szelíden hullámzó kebele,
Másik kezemben imakönyvem: a
Szabadságháborúk története!

(Beszél a fákkal a bús őszi szél.)

De az utolsó versszakban már ilyen véres látományokban fürdik a költő képzelete:

Vérpanoráma leng előttem el,
A jövődő kor jelenései,
Saját vérök tavába fulnak bé
A szabadságnak ellenségei! ...
Egy kis mennydörgés szívem dobogása,
S villámok futnak által fejemen,
S keblemre hajtva fejecskejét, alszik
Kis feleségem mélyen, csendesen

(Beszél a fákkal a bús őszi szél)

[39] (...) Mily szabadon nyúl bele mézes heteinek világtól eltakart költői csendjébe s mégis egy pillanatig sem jut eszünkbe arra gondolni, hogy művészi vakmerőségével a legkisebb csorbát is ejtette volna a szerelmes elvonúltság leggyöngédebb kényes hangulatán. És szerelmi Pegasusa mily játszi szerrel válik vértől tajtékozó hadi paripává anélkül, hogy egy perczig is kiesnék az igazi lírai hangultából s talán valami lármás, hideg szónokiasság csapná meg fülünket. Hallatlanul merész művészi játszmát nyert itt meg a nagy költőművész: de nem ajánljuk senkinek, hogy hasonlót megselekedni próbáljon.

Mert még Petőfivel is megesik, hogy kétféle hangulattal vagy még inkább kétféle emberi eszménynyel kaczer játékot űzván, az egyiket összeveszíti a másikkal. Mindenki ismeri Petőfi úgynevezett jelszavát, melyet (1846-ban) költeményeinek élére tesz:

Szabadság, szerelem!
 E kettő kell nekem.
 Szerelmemért föláldozom
 Az életet,
 Szabadságért föláldozom
 Szerelmemet.

[40] Van e jelszóban valami, ami visszásan hat, különösen akkor, ha az embernek véletlenül eszébe juttatja Petőfinek 1845-ben Mednyánszky Bertához írt versét, melynek első szakasza így hangzik

Háboruval álmodám az éjjel,
 Háboruba hitták a magyart;
 Fölhívó jeléül, mint hajdanában,
 Országszerte járt a véres kard.
 (*Háborúval álmodám.*)

s melynek harmadik szakaszában az álmodó költő ily módon vall szerelmet a kedves leánynak:

Éppen e nap volt menyegzőnk napja,
 Az enyém, leányka, s a tiéd;
 S én, hogy haljak a honért, elhagytam
 Házasságunk első éjjelét.
 (*Háborúval álmodám.*)

Lám itt is kétféle hangulat vagyis inkább kétféle eszmény van oly módon versenytársként szembe állítva, hogy egyik (a szabadság) leüti a másikat (a szerelmet). Hát arra valók az emberi eszmények, hogy hetvenkedve egymásba gázoljanak? Arra valók-e a mennybolt örök csillagai, hogy egymásnak neki rontva a hozzájuk föltekintő hajóst úttalan tengeri útján megtévesszék? Tekintsen mindenki magába és ítéljen: vajjon a szerelem és a hazaszeretet olyan érzések-e, melyek a lélekben egymással megférni nem tudnak, és természetükben rejlik-e, hogy [41] egymással hajba kapjanak? Avagy nem merő külső casuistica-e, mely közöttük összeférhetlenséget akar megállapítani? (...) Petőfit is tisztán az ifjúi romanticizmus hatásadászata vitte rá, hogy ugynevezett „jelszavában” kétféle eszményt, mely egyaránt örök értéke az emberi léleknek, játszszon ki minden belső szükség nélkül egymás ellen. (...)

Rá kellett mutatnom a veszedelemre, melybe a [42] költő jut, ha egymással össze nem mérhető (specifikusan különböző) eszményi vágyakat és hangulatokat akar egyazon compositioban kifejezésre juttatni: mert csak így értékelhető igazán az a rendkívüli művészet, melyet Petőfi az ilyen nehézségek játszai

leküzdésében kifejt. Ámde művészetének minden káprázatát csak akkor csillogtatja igazán, ha ihletett képzelete nem is kétféle hangulaton, hanem a hangulatok egész során szárnyal végig a fecske könnyedségével, a sólyommadár merészségével.

[48] (...) Ez a példa [ti. *A csárda romjai* című vers – B. E.] a legjobban világítja meg azt, hogy mi is az a dinamikus ihlet. Olyan költői kedélyt jelent ez, mely nem tud hova lenni a termékenységtől és gazdagságtól, s melynek csapongania kell, hogy szabadulhasson pazar kincseinek el nem viselhető terhétől. Valóban Petőfi olyan Kroesusa a lírai kedély- s képzelemvilágnak, hogy hozzá mérve még a nála nagyobb kaliberű költői lángelmék is olykor szürkéknek és szegényesnek tűnnek föl.

De ha így föltártuk Petőfi költői erejének legragyogóbb oldalát, akkor mindjárt jeleznünk kell az árnyékot is, mely annak szükségszerű kísérője. Egy, csakis egy az, aminek Petőfi költészetéből szükségszerűen hiányozni kellett. És ez: a nyugalom. Oh, nem a közönséges nyugalomról beszélek, hanem arról a nyugalomról, mely leborulásra készít, mert az erő tökélyének megjelenése. Petőfi [49] költészetéből, éppen mert dinamikus ihletből származik s mert a forradalom orkánja süvölt rajta keresztül, okvetlenül egy elemnek hiányoznia kellett: és ez a nyugodt fönség, melynek nincs szüksége csapongásra, szökellésre, mert ő maga az erő bevégeztsége. (...)

Még csak azt az önjellemzést akarom ide iktatni, melyet Petőfi saját dinamikus lelkületéről adott, és mely oly hiánytalan, hogy vele szemben minden aesthetikai elemzés megszegyenül. Amit összes előző fejtegetéseimben elmondani akartam, de nem tudtam: ime itt van dalban, zenében kifejezve:

DALAIM

Elmerengek gondolkodva gyakran,
S nem tudom, hogy mi gondolatom van,
Átröpülök hosszában hazámon,
Át a földön, az egész világon! –
Dalaim, mik ilyenkor teremnek,
Holdsugári ábrándos lelkemnek.

Ahelyett, hogy ábrándoknak élek,
Tán jobb volna élnem a jövőnek,
S gondoskodnom ... eh, mért gondoskodnám?
Jó az isten, majd gondot visel rám. –
[50] Dalaim, mik ilyenkor teremnek,
Pillangói könnyelmű lelkemnek.

Ha szép lánynyal van találkozásom,
 Gondomat még mélyebb sirba ásom,
 S mélyen nézek a szép lány szemébe,
 Mint a csillag csendes tó vizébe. –
 Dalaim, mik ilyenkor teremnek,
 Vadrózsái szerelmes lelkemnek.

Szeret a lány? iszom örömömben;
 Nem szeret? kell inni keservemben,
 S hol pohár és a pohárban bor van,
 Tarka jókedv születik meg ottan. –
 Dalaim, mik ilyenkor teremnek,
 Szivárványi mámoros lelkemnek.

Oh, de míg a pohár van kezemben,
 Nemzeteknek keze van bilincsben;
 S amilyen vig a pohár csengése,
 Olyan bús a rabbilincs csörgése!
 Dalaim, mik ilyenkor teremnek,
 Fellegei bánatos lelkemnek.

De mit tűr a szolgaságnak népe?
 Mért nem kél föl, hogy lánczát letépje?
 Arra vár, hogy isten kegyelméből
 Azt a rozstda rágja le kezéről? –
 Dalaim, mik ilyenkor teremnek,
 Villámlási haragos lelkemnek.

Ehhez talán több magyarázat nem kívántatik.

Petőfi itt maga írja meg versben saját kedélyalkatának természetrajzát úgy, ahogy azt prózában megírni nem lehet. A költő itt maga teljes öntuda- [51] tosággal fejt ki előttünk ihletének dinamikus jellemét, még pedig olyan költeményben, melyben hat különböző hangulatnem árajain ragad bennünket végig, hogy ily módon mintegy oktatta szemléltesse velünk, mi is az a dinamikus ihlet. És e föladatot oly könnyedséggel, annyi eleven hangulatsapongással oldja meg, hogy észre sem vesszük a költeménynek oktató jellegét. De éppen ezért azt a nevezetes okulást meríthetjük ebből a jellemzetes költeményből, hogy az igazi költő, mily nagyon el tudja velünk *feledtetni* azt a *rendkívüli öntudatosságot*, melylyel ő műveit megalkotja. Együgyű aesthetikusok, korlátolt értelmű nyárs-polgárok azt hiszik és hirdetik, hogy a költői ihlet nem egyéb, mint valamelyes botor, öntudatlan állapot, mely benső szellemi világosság nélkül termeli a szép műveket. Holott a művészi ihlet mindig két componensből áll: az öntudatlan

sötétségben munkáló termő erők fölzajlásából, és egy átható napfényes világosságból, melyet a teljes öntudatossággal működő eszmélet vetit az öntudatlan sötétségből feltörő kedélymozgalmakra. Minél tudattalanabb mélyekből szakad föl a költői láz és minél élesebb világosságot vetit reá a gondolkozó öntudat, annál nagyszerűbb a művészi alkotás, amely létre jő. És e két tényezőnek bármelyike is szenvedjen csorbát, mindjárt megsínyli azt az ilyen suta ihletből eredő költemény. Éppen Petőfi költészete nagyon alkalmas annak az esztétikai alapigazságnak megvilágítására, hogy a költői [52] ihletben a tudatos és tudattalan tényezők teljesen egyenrangú szerepet játszanak, és hogy az ihlet csodája éppen abból áll, hogy benne a tudatlan zajlás és a tudatos eszmélet teljes összhangban működnek össze egymással. Aki ebből a szempontból vizsgálná végig Petőfi költészetét, külön nagy tanulmányban bebizonyíthatná, hogy mennél *öntudatosabbá* vált ez a lángelme, annál jobban bele tudott markolni saját lelkének öntudatlan mélyeibe, vagyis a szívnek annál több kincsével halmozott el bennünket, minél erősebben kifejezett öntudatos gondolkozása.

[61] (...) Petőfi fiatal világggyűlöletének eme legjellemzőbb darabja [ti. *Az örült* – B. E.], mely egy széttűzött lélek törött tükör-részleteiben szemlélteti a költő világggyűlölő hangulatának minden motívumát. „Az örült” olvasása közben érzi az ember legjobban, mennyire igaza van Jókainak, hogy a költő irva szavalta, valósággal színésziesszen szavalta verseit és különösen ezt a verset, mely minden ízében a legnagyobb hatásszámítással van kialakítva és mely a benne lappangó fényes ifjui eszményhitnél fogva, nemes fiatal lelkekre igéző hatást gyakorol. Van egy részlete, mely hihetetlenül bizarr eredetisége által mindig újabb ámulatba ejt, valahágysszor újból elolvasom:

[62]

Oh ég, oh ég, te vén kiszolgált katona,
Érdempézz melleden a nap,
S ruhád, rongyos ruhád a felhő.
Hm, így eresztik el a vén katonát,
A hosszú szolgálat jutalma
Egy érdempézz és rongyos öltözet.
Hahaha!

(*Az örült*)

Petőfi itt már világosan tudja, hogy mi is az a jutalom, (az az úgynevezett dicsőség) melylyel a nemzet éppen legjobb fiait kifizetni és útnak eresztetni szokta: egy érdempézz és rongyos öltözet. De az ő páratlan phantáziája mindjárt az egész világot ilyen érdempézzel és rongyos ruhával lefőzött és elbocsájtott katonának teszi meg!

Igy tölti meg a saját csalódottságának érzésével az egész világegyetemet! Nem ismerek a világirodalomban annál vakmerőbb megszemélyesítést, mint

amelyre Petőfit itt föllázadt képzelme ragadja. Mert az egyenesen formai lehetlenségnek látszik, hogy valaki magát az égboltozatot személynek képében fogja föl. De Petőfi képzelmét épp ez a lehetlenség ingerli. Ime, az eget magát, kiszolgált katona képében állítja elének, a napot érdempénzként biggyeszti mellére, a felhőczafrangot pedig rongyos ruházat gyanánt ölti reá. Az alakító képzellemnek mily örjögő szertelensége: de épp ez a szertelenség helyezi legélesebb világításba Petőfi képzeletének azt a páratlan jellemvonását, hogy [63] ihlete a természet megelevenítésében, megszemélyesítésében határt s akadályt nem ismer. A fentebbi hat soros idézet olyan, hogy az a világirodalomban senkitől sem, csak Petőfitől telhetett ki. (...)

[81] A virágnak nincsen oly szüksége harmatra, napfényre, mint amely szüksége volt Petőfi költészetének a boldogságra, mely a vizontszerelemből fakad. Bámulatos, hogy Petőfi egyénisége mennyire megnövekedik, költői alkotóereje mennyire meghatványozódik a szerelmi boldogság napsütése alatt. Különösen jól eső látvány, hogy a költő szívébe 1847-ben valami nyugalom vonul be, mely azelőtt sohasem lakott benne. Először kelti azt a benyomást, hogy erejét nemcsak büszke daczból, hanem nyugodt férfiöntudatából meríti. Megvetette lábát a földön, szilárd talajon áll, nem zaklatott a lelke, nem lázong örökké, hanem szívének boldog összhangjából csak úgy ontja, árasztja a költői nyárnak gazdag termését.

Mindjárt fejtegetéseim elején kiemelttem volt, hogy Petőfi főképp dinamikus ihlete által különbözik más poétáktól, vagyis, hogy gyorsan váltakozó külön-nemű hangulatokon át csapong a költészet virányain vagy szökel merész futamokban a légi magasságokba. Egyéniségének képe azonban nagyon hiányos maradna, ha megfeledkeznénk arról, hogy főképpen szerelmi boldogsága idején, [82] vagyis művészetének zenithjén épp oly mestere az egyhangulatú, mint a szivárványos ihletből eredő lírának. Csak benső megnyugvásra van szüksége, hogy ugyanazon egy hangulat csapásán is tudjon tetszőleges magasságokba emelkedni, vagy nagy mélységekbe alámerülni. Szivárványos kedve természetesen most sem hagyja el és épp az 1847-iki költészetének legfőbb varázsa, hogy dinamikai hevülete mellett egyre gyönyörűbben érvényesül statikai (egy csapáson maradó) ihlete is; sőt ez utóbbi talán már fölül is múlja amazt, mint azt a következő példák szemléltetik.

Itt van pl. a „Látom kelet leggazdagabb virányit” című hymnusa, melyet Júliához írt és melyben elmondja, hogy mi mindent lát imádotja szemében. (...)

Látom kelet leggazdagabb virányit,
A természetnek virág-háremét,
S a napnak rózsaszínű szempilláit:
Hasadt felhő mosolygó peremét;

Látok homályos pálmaligetet,
 Hol a szellő rejtélyesen susog,
 És énekel fényes madársereg...
 Madarak? vagy tán zengő csillagok?
 – Látok nagy hegyről egy kék szigetet
 A tenger és a messzeség ölében;
 Körülem ősz van, amott kikelet,
 Vándorló darvak úsznak át az égen
 Az őszből a tavaszba, és utánok
 Elküldi a szív minden vágyait,
 S e vágy talán még jobban boldogít,
 Mint ha ott volnék, ahol lenni vágyok.
 – Látok mesés, holdfényes éjszakát,
 Az élet alszik, a halál viraszt:
 A légen szellemek suhannak át,
 Ruháiktól megrezzen a haraszt;
 Nem alvilági rémes szellemek:
 Boldog halottak, kik lejöttenek
 A holdsugárok arany fonalán
 Csillagjaidból, mennyei magasság,
 Hogy kedveseiket meglátogassák,
 S hogy ajkaikra csókolják talán
 Az édes álmat, melyben lelkeik
 Az ég üdvét előre érzik.
 Látok mindent, mi sohasem a szemnek,
 Csak a sejtésnek látható az éjben...
 S mindezt két szemben látom: kedvesemnek
 Sötét világú, ábrándos szemében.

(Látom kelet leggazdagabb virányit.)

Azért is közlöm ezt a költeményt, mert van ennek egy gyönyörű párja, némiképen hasonmása, de egyébként ellentétje, mert a boldogtalan szerelem ihletéből fakadt: Vajda János írta. Aki szereti az igazi költészetet, keresse föl és gyönyörködje benne.

[84] (...) Ezekkel a csapongó költeményekkel [ti. a *Szeretlek kedvesem és Minek nevezzetek*-kel – B. E.] szembe állítom „A csillagos ég” című himnust, mely nyugtalan szökellés nélkül egyenes futammal emelkedik a csillagok közé, s mely Petőfi föllengző költészetének gondolati tartalom szempontjából talán legkiválóbb darabja, mert ez szűri le legtisztábban azt a jellemző, hogy úgy mondjam „érzelmi filosofiát”, melyet Petőfi magának megalkotott. [85] (...) Ebben az eredeti fölfogással megalkotott költeményben az a metafysikai gondolat lappang, hogy a világ igazi lényege az érzelem, illetve a szerelem, és hogy

olyan világ, melyből éppen ez hiányzanék, üres, értéktelen semmiség volna. Petőfi ugyan nem foglalkozott filozófiával, de hátrahagyott könyvei mutatják, hogy érdeklődött iránta; és ami ennél fontosabb, az, hogy vele született érzéke volt a bölcsészeti világfelfogás alapkérdései iránt. Nagy kár, hogy sem alkalmá, sem nyugalma, sem olyan baráti köre nem volt, mely lehetővé tette volna, hogy rendkívüli fogékonyságú elméje az elvont bölcsészeti kérdéseket megszeresse és azt a finom metaphysikai hangot, mely pl. Byron poesisét jellemzi, belevigye költészetébe. Ez a metaphysikai elem, mely pedig minden nagyszabású költészetnek (s általában művészetnek) legbecesebb alkatrésze, csak Vajda János óta indul nálunk erősebb fejlődésnek.

[110] (...) Petőfi az ő nemzeti és szabadság-költészetének két legjelentősebb darabját 1846 végén írta. Ennek az esztendőnek két legutolsó verse: „A magyar nemzet” és az „Egy gondolat bánt engemet” szorososan összetartoznak és közelebbi megvilágítást igényelnek.

Ami „A magyar nemzet”-et illeti, elég abból két sort idéznem: Ha a föld Isten kalapja – Hazánk a bokréta rajta! hogy annak egész tartalma az olvasó előtt álljon. A költeménynek bátran ilyen címet is adhatnánk: A nemzeti eszme vagy A nemzeti gondolat, mert aki annak érzelmi tartalmát a bölcsészet vagyis a gondolatok nyelvére lefordítani próbálja, az megtalálja benne mindazt, ami a nemzeti eszme lényegéhez tartozik. Petőfi ebben a költeményben foglalta össze minden rajongását a magyar földért és nemzetért és minden bánatát, szegénykezését, haragját nemzeti elmaradottságunk miatt. Éppen az ő dinamikus ihletének megfelelő föladat volt az, hogy egy versben két ellentétes hagulatot egyesítsen és ugyanakkor [111] mikor lángoló öleléssel karolja át nemzetét, egyben meg is korbácsolja nagy önérzethijasságát. „Csak a magyar büszkeséget – Csak ezt ne emlegessétek!” Minden égbetörő pathos nélkül a legegyszerűbb szavakkal a világtörténet ítélőszéke elé állítja a magyarságot, fölvetvén a kérdést, hogy a nemzetnek most jönne halála, vajjon mit hagyna örökségül az emberiség számára? Vagyis azt nézi, hogy a magyar nemzet mennyire felel meg világtörténeti, emberiségi küldetésének. Abból a szempontból tekinti a nemzetet, amelyből minden modern embernek a nemzeteket tekinteni kell. Hogy Petőfi *ilyen szempontból*, az emberiségi küldetés szempontjából nézi a magyarságot, az adja meg költeményének eszmei jelentőségét.

És mégis vannak közöttünk még ma is sokan, akik a nemzeti és emberiségi gondolat közt ellentétet látnak! Vannak olyanok, akik a nemzeti gondolatot fölcserélik a kizárólagosság, az elszigetelődés, szóval a maradiság gondolatával! Hát Széchenyi hiába ébresztette volna a magyarságot emberiségi küldetésének gyakorlatias tudatára? És Petőfi ugyan e tudatot hiába ruházta volna föl a költészet minden hódító varázsával? A világtörténelem minden tanítása is csak mi rajtunk nem fogna semmit? Mert mit tanít a történelem? Tanítja azt, hogy csak az ókori népek, a zsidók, görögök és rómaiak állottak a kizárólagosság álláspontján: mert az idők még nem érettek volt meg arra, hogy művelődésünk emez

úttörő népei föl- [112] emelkedjenek az emberiség életközösségének gondolatához. És miért kellett megbuknia, romba dőlnie a római világbirodalommal együtt az egész ókori civilisationak? Azért, mert a római világbirodalom a rab-szolgaság alapjain nyugodott, vagyis mert kizárta, hogy a különböző népek a maguk egyénisége szerint emberiségi hivatásuknak élhessenek. És mit köszönhetünk a zsidóságból kivirágzó kereszténységnek? Köszönhetjük azt, hogy új és magasabb érzésmód gyökeredzett meg a szivekben, mely olyan közösséget tudott teremteni a népek között, minő az ókorban még nem fejlődhetett ki. Ezen az új érzésmódon építette föl az ujkori fölvilágosodás (a tudomány, művészet, technika stb.) az ujkori nemzeti gondolatot, mely tehát lényegesen különbözik az ókoritól. Az ujkori nemzeti gondolat már az olasz renaissance nagyszerű szellemi mozgalmáiban sarjadt ki, de csak a francia forradalom világot rázó katastrófájában érlelődött meg teljesen. Ennek a modern nemzeti gondolatnak értelmében a nemzetek csak az egymással való közösségben, vagyis folytonos versenyben és kölcsönhatásban fejthetik ki egyediségüket, nem pedig a közösség megtagadása, az elzárkózás és elszigetelődés által. Minden nemzet a maga egyedisége, vagyis a maga természetadta és történelmi helyzetének módja szerint szolgálja az általános emberiségi föladatokat és csak oly mértékben érdemli meg a nemzet nevét, amily mértékben hozzájárul az emberiség örök javainak szapori- [113] tásához.

Viszont az emberiség haladása menten lehetetlenséggé válnék, ha nem léteznének egymással folyton versenyző és legbensőbb kölcsönhatásban álló nemzetek, akik egyéniségüket mennél határozottabban kifejezni, differentiálni iparkodnak. A nemzeti és általános emberiségi gondolat tehát nem csak hogy nem zárják ki egymást, de sőt egymást oly mértékben föltételezik, hogy egymás nélkül pillanatig sem állhatnak meg. Ez modern gondolkodásmód, mely ötszáz esztendő óta alakul ki mind világosabban az európai államok történeti életében, de legfőképpen a nagy francia forradalom óta, melynek egyik legfőbb hatása az volt, hogy a nemzetek souverain egyediségük, önrendelkezésük, szabadságuk, szóval emberiségi hivatásuk világos tudatára ébredtek. (...)

Bocsánatot kérek e kitérésért, de a nemzeti önérték nálunk annyira elhomályosodott, hogy egyre szaporodik azoknak száma, akik a nemzeti eszmét az emberi haladásba ütközőnek látják. Ha ez így áll, akkor nagyon megérett az idő, hogy Petőfihez visszatérjünk.

[115] (...) Az „Egy gondolat bánt engemet”, melylyel Petőfi 1846-iki verseit lezárja, az ő szabadságköltészetének jól ismert csúcspontját képviseli. Akadt tudós kritikus, aki ezt a költeményt a világszabadságról alkotott zavaros német elméletek hatásának tulajdonította, a költőt magát pedig szájhóskodással vádolta, amiért azt kívánta, magának, hogy „Ott essem el én – A harcz mezején” stb. És általán tapasztalható, hogy bizonyos kritikusok nagyon meg vannak akadva a „világszabadság” fogalmával. Szomorú fényt vet a mi műveltségünkre, hogy még ilyen fogalom is magyarázatra szorul. Mert ez arra vall, hogy nálunk va-

lóban nem ismerik vagy legalább elfeledték a nemzeti és az emberiségi gondolat válthatatlan kapcsolatának elvét, [116] mely pedig nemzeti újjászületésünk alapgondolata volt. (...) Midőn tehát Petőfi a magyar szabadságért lángolt, ő úgy érezte – s vele éreztek annak a kornak fölvilágosodott fiai mind, – hogy a világszabadságért akar sikra szállani. Amint hogy az, aki helyesen érez, másként nem is érezhet. Mert ahol valamely elnyomott nemzetnek a maga szabadságát kivivnia sikerül, ott ül csak igazi ünnepet az emberiség géniusa. Petőfi ezt daldolja: s a magyar nemzetnek dicsősége, hogy a nyugat minden nagy költői közt nem támadt a világszabadságnak olyan dalnoka, mint Petőfi.

Szokássá vált nálunk Petőfi jelentőségét, hogy úgy mondjam, localis szempontokból vett mértékkel méricskélni és ily módon az ő világirodalmi nagyságát a mi szomorú kicsinyes viszonyainkhoz letörpíteni. Nemzeti életünk, fájdalom, nagyon elszigetelődött; félkörben körül vagyunk véve osztrák tartományokkal, melyek a nagy világ eleven életáramlataitól elszakítanak és nem csak anyagi fej- [117] lődésünket zsibbasztják meg, hanem ami még talán ennél is lehangolóbb: még szellemi látásunkat is elhomályosítják, úgy, hogy nemzeti öntudatunk apályával együtt megapadt általános emberiségi föladataink, a nyugati nemzetekkel való életközösségünkben eredő nagy történelmi kötelességink iránti érzékünk is. Innen van, hogy nagyjainkat sem tudjuk többé méltányolni. Csak még egy dolog iránt maradt érzékünk: az általános vad életversenyben, mely már valósággal „bellum omnium contra omnes” jellegét kezdi nálunk öltetni, az egymásnak szenvedélyes lekicsinyítése végett látszunk már csak létezni. Ebbe a pártos forgatagba vesznek bele a lelki értékek mind; ebbe a sötét örvénybe ragadtatva, már-már azt a mértéket is elveszítjük, melylyel történelmi nagyságainknak általános emberiségi jelentőségét értékelnünk kellene.

A 19. század nagy lírai költői közül vajjon ki az, akit mint Petőfit egyenesen a világszabadság apostolának nevezhetnénk? Ki az, akit a francia forradalmi szellemből kisugárzó ama nagy gondolatnak, melyet a világszabadság szóval jelölünk, olyan megszemélyesítője volna, mint Petőfi? Sem Béranger, sem Heine vagy Hugo erre a jelzőre nem pályázhatnak. Legföljebb Byron lehet az, aki életének végén az újgörög nemzet szabadságáért való hősiés fáradozásával, fényesen szemlélteti a modern nemzetek solidaritásának azt az elvét, mely az ujkori szellemnek már eddig is legnagyobb szociális vívmánya, s mely a jövőben is belátha- [118] tatlan nagy társadalmi haladásnak leszen elsőrangú tényezője. De ha Byron-t (1788–1824) emlegetjük, ne feledjük el, hogy a 19-ik századnak eme legnagyobb szabású lírai költője tíz évvel idősebb lett, mint Petőfi, vagyis harminczhat éves kort ért el, úgy hogy őt a világ férfikorának teljesen kifejlett erejében láthatta, amikor jóformán már mindent beváltott, ami költői lángelméjében ígéretként foglaltatott. Ne feledjük el továbbá, hogy az angol nemzet vajmi más talapzatra állíthatja jeles fiait, mint a léteért küzdő, s elemi válságokban leledző magyarság. Mégis, ha tisztán a világszabadság eszméjét tekintjük, akkor vajjon ki nem érzi, hogy annak legigazibb megszemélyesítője Petőfi volt? Byron költé-

szete ugyanis éppenséggel nem a világszabadság gondolatában culminál, holott Petőfi költészete legmagasabb kilángolásában éppen ezt az ígét hirdeti öröktüzű égi betűkkel a késő századoknak. A magyar nemzet történelmi helyzetében rejlik annak titka, hogy csak magyar költő érezheti át teljesen, mennyire egybeesik a nemzeti szabadság (vagy függetlenség) gondolata a világszabadságéval.

[127] (...) Bármily szertelenkedő léleknek is lássék Petőfi az első tekintetre, ő a francia forradalom szelleméből némely poétai túlzásoktól eltekintve, mégis csak annak legbecsesebb alkatrészeit szűrte le költészetében. Mert az igazi költészet olyan, mint az igazi philosophia: szűrőjén a salakot át nem bocsáthatja. Petőfi, aki a nép fiának érzi magát, a nép védelmezője akar lenni elnyomóival szemben, ámde a demagógia útjaira sohasem téved. Mikor megfenyegeti az uralkodó osztályokat, mégis egy pillanatra sem feledkezik meg a nemzetről, mint egésről és csak igazságos kiegyenlítést követel a különböző társadalmi rétegek között:

Az alkotmány rózsája a tiétek,
Töviseit a nép közé vetétek;
Ide a rózsza néhány levelét,
S vegyétek vissza a tövis felét.

(A nép nevében.)

A nép boldogítására vonatkozó poétai álmait legérdekesebben „A XIX. század költői” című versében (1847) fejezi ki:

Ha majd a bőség kosarából
Mindenki egyaránt vehet,
Ha majd a jognak asztalánál
Mindenki egyaránt foglal helyet,
Ha majd a szellem napvilága
Ragyog minden ház ablakán:
Akkor mondhatjuk, hogy megálljunk,
Mert itt van már a Kánaán.

(A XIX. század költői.)

[127] Lehetne-e azt, amit itt a költő kifejezni kívánt, még szebben és még helyesebben megmondani? Valóban Petőfi legnagyobb költői erénye, hogy gondolatait olyan világosan, élesen és mégis a szívet és képzelmet megigéző módon tudja kifejezni, hogy akárhányszor minden esztétikai kívánalmunkat teljesen betölti. A fentebbi nyolcz sorban például meg van mondva mindaz, amit socialista írók vaskos kötetekben nem tudnak ily egyszerűen és hatásosan kifejezni. És érdekes a sorrendre ügyelni, melyben a népboldogságra vonatkozó álmait előadja; utolsó helyre teszi ugyanis azt a kívánalmát, hogy minden ember szel-

lemileg megvilágosodjék: utolsó helyre azért, mert nyilván ezt tartja a legjelentősebbnek, erre esik az egész versszak súlypontja. Petőfi versben és prózában több ízben fejezi ki, hogy a népek sorsa elsősorban szellemi életüktől függ, s ahol megvan még a nemzeti életnek szellemi épsége, ott minden anyagi nyomor és balsors ellenére a nemzeti élet talpra állítható, a függetlenség s a jólét teljes mértékben kivívható. Szóval Petőfi az *ideális* socialisták közé tartozik vagyis a lehető legélesebb ellentétben áll a ma divatos materialista socialismussal (marxizmus), mely egyedül a gazdasági életnek tulajdonít jelentőséget, a szellemi életet ellenben az „ideológia” gúnynévvel akarja csuffá tenni, vagy legalább olybá föltüntetni, mintha az csak pusztá viszfénye volna az egyedül jelentőséges gazdasági harcoknak.

[151] (...) Ha már most azt a philosophiát részletezzük, mely Petőfi költészetében részint sejtelmesen, részint egészen világosan átgondolva jelentkezik, akkor azt kell mondanunk, hogy Petőfi elsősorban és mindenk fölött társadalmi és csak másodsorban természet-bölcselelő. Az olyan mértéktelenül forrón érző és szerető szív, mint a Petőfié, ezen alkatánál fogva annyira lángol a nemzetért, az emberiségért, szóval a társadalmi életközösségért, hogy bármily mély költői érzéke legyen is a természet iránt, mégis érzéseivel, gondolataival túlnyomóan ott jár a társadalmi boldogság körül. Láttuk, hogy „Az apostol”-ban mily világosan fejezi ki a társadalom evolutiojába vetett alaphitét és most kiegészítésül a „Világosságot” című költeményére utalunk, mely philosophiai szempontból egyik figyelemre legméltóbb költeménye. Itt ugyanis világos tanubizonyosságát adja annak, hogy bölcsező módjára elmélkedik, töpreng a társadalmi fejlődés problémája fölött, vagyis hogy nem dogma gyanánt fogadta el a fejlődés fogalmát, hanem nyugtalanítja, vajjon az, ami szívének leghőbb követelése, hogy az emberiség folyvást haladjon egy magasabb cél felé, megvalósul-e a jövőben?

[152]

Eljő-e a kor,
Melyet gátolnak a rosszak
S amelyre a jók törekednek,
Az általános boldogság kora?
S tulajdonképen
Mi a boldogság?
Hisz minden ember ezt másban leli;
Vagy senki sem találta még meg?
(Világosságot!)

E sorok azért oly jelentősek, mert Petőfi itt egész világfölfogásának legfontosabb fogalma, a boldogság fölött töprengedik és minden szavából kihallik, hogy valósággal nem is annyira mint költő, hanem inkább mint bölcsező feszegeti a reá nézve legjelentősebb kérdést. „S tulajdonképen – Mi a boldogság?” Petőfi

gyakran ilyen egész prózai alakban és prózai élezettséggel veti föl kérdéseit a legemelkedettebb szellemű poémákban, jelül annak, hogy a művészet egy csöppet sem zavarja őt tisztán logikai észjárásában. Ő minden költő tehetségétől eltekintve igen nagy eszű ember volt, amint hogy nagy értelmi erő nélkül poétai nagyság nem jöhet létre. Oly egyenesen megy neki a problémáknak, hogy a philosophus ember roppant gyönyörűséggel követi elmékedéseit és csak azt sajnálja, hogy ily tiszta értelmiségű egyéniség miért nem érhetett el legalább is hatvan esztendőskort, hogy mindenről, amit átélt, előadhatta volna elmékedéseit is. Mert ahol ő valamely kérdést magában már tisztázott, ott oly éles logikával, oly hajthatatlan határozottsággal, oly napfényes világossággal beszél, mint a legnagyobb bölcsészek.

[162] (...) Petőfi, mint mondom, az ő optimista lelkületét, az ő túlradó szerelmét (és gyűlöletét) viszi természetköltészetébe; de éppen ezért valami olyat alkot, amit más modern költőnél hiába keresnénk.

Mert bárha költészetének tartalmát túlnyomóan a társadalmi motívumokból meríti, mégis – majdnem azt mondanám, hogy az ő akarata ellenére – művésze nem a társadalmi kérdésekben (hazafiság, demokratia, világszabadság, általános boldogság), hanem a természeti képek festésében (s ezzel oly rokon szerelmi költészetben) éri el tetőpontját. Az ő tulajdonképeni ereje, ha kedélyének gazdagságától, hőfokától, dinamikus voltától eltekintünk, mindenek fölött a természet iránti mély érzéken, rendkívüli szemlélő képességén, vagyis jobban mondva a természet szemléletéből táplálkozó hatalmas képzeletén alapul. Petőfi a képzelő tehetségnek óriása, és ha ő azt mondja, hogy:

Az én képzeletem nem a por magzatja,
Mennydörgés volt apja, villámlás volt anyja,
Csecsemő korában sárkánytejet szopott,
Ifjú korában oroszlánvért ivott...

(Az én képzeletem nem...)

akkor még csak szelid képet fest arról a páratlan adományról, melylyel őt az anyatermészet fölruházta. Ha mindjárt tanulmányom elején Petőfi dinamikus kedélyalkatának tüneményes voltát emeltem ki, most kiegészítőleg hozzá kell tennem, hogy ez a kedélyalkat csak azért válhatott oly tüneményessé, mert egy kivételesen hatalmas kép- [163] zetet kölcsönzött neki szárnyakat. A János vitéz második fele voltaképpen nem egyéb, mint ennek a képzelő erőnek allegorikus megdicsőítése, mert azok a kőevő óriások, kiket János vitéz jobbágyaivá tesz, az ő képzeletének világhódító erejét jelképezik.

Az ilyen képzelőtehetségre volt szükség, hogy a második, a költői honfoglalás megtörténhessék, vagyis, hogy a magyar alföld nemcsak a hatalmi hódítás, hanem a szív és lélekbéli beolvasztás erejénél fogva örök időkre a magyar nemzetévé váljék. Jöhetnek ugyan költők, kik Petőfit hol egyik, hol másik te-

kintetben fölülmúlják, de azt a legnagyobbak is mindenkor irigyelhetik majd tőle, ahogy ő kedélyének és képzelmenek hódító erejével egy országot birtokba vett, úgy, hogy ezentúl már csak Petőfi költői országa lehet. Az ő természet-költeményei, hogy úgy mondjam, egyben hazafias honfoglaló költemények, és mint ilyenek semmi más modern természetköltészettel össze nem hasonlíthatók.

Mi a titka Petőfi természetköltészetének? Az, hogy kedélye épp oly teljes összhangban van az alföld világával, mint pl. a görög kedély a déli tengerek derűjével.

A görög derű mellett Petőfi egy egészen új nemét a napfényes természetköltészetnek, a délibábos magyar derűt teremti meg, aminőt más nemzetek természetköltészetében hiába keresnénk. És valamint a görög phantasia a természeti jelenségek mythologiai megszemélyesítésével kelt páratlan esztétikai gyönyörűséget, azonképen Petőfi phan- [164] tasiája is első sorban a természeti jelenségeknek oly hatalmas megszemélyesítő ereje által tűnik ki, mely szinte versenyre kél a görög mythos-alkotó erővel.

[168] (...) Úgy vagyunk Petőfivel, mint magával a magyar nemzettel: bárhol ragadjuk meg nemzeti életünk történeti fonálát, mindenütt ama nagy kérdés előtt állunk, hogy hova fejlődött volna a magyarság már eddig is, ha szabadságharczát diadalmasan fejezi be? – Szabadságharczunk voltképpen most is folyamatban van és nem nyughatunk meg addig, amíg meg nem valósítottuk önállóságunk összes föltételeit. Minden jelek arra mutatnak, hogy történelmünk nagy fordulópontjához most közeledünk, amikor végtére valósággá lesz, amiért évszázadok óta eped a magyar nemzet. Ha eljő az a nemzedék, mely az álmodott szabadságot valóságra váltja, akkor érti meg igazán a magyarság és az egész művelt világ is, hogy ki volt tulajdonképpen Petőfi. Ma őt még mindig csak sejteni lehet.

Részletek Palágyi Menyhért *Székely Bertalan és a festészet esztétikája* című művéből

Budapest: Eggenberger-féle könyvkereskedés, 1910.

A részleteket az eredeti írásmód és helyesírás szerint közöljük.

Szerkesztői jegyzet:

Palágyi Menyhért 1910-ben, második, legtermékenyebb alkotói korszakában publikálta a Székely-monográfiát. Ekkorra kialakította vitalista rendszerét, megszülettek legfontosabb filozófiai írásai: ismerettana, téridő elmélete, fantáziaelmélete, a tudat diszkontinuitására vonatkozó gondolatai, természetfilozófiai előadásai. A Székely-könyv megírását tíz évvel megelőzi a festőművésszel való személyes kapcsolata, akitől így Palágyi tulajdonképpen filozófiai kibontakozása előtt gondolkodása számára fontos képzőművészet-elméleti impulzusokat kapott, melyek nyomot hagytak több filozófiai írásában is; másrészt a Székely Bertalan-monográfiába integrálta filozófiai és pszichológiai írásainak eredményeit. E műben a mind művészi gyakorlata, mind elméleti képzettsége alapján kiemelkedő kvalitású Székely Bertalant *az önálló magyar festészeti és képzőművészeti iskola* megalapítására hivatott filozófus alkatú festőművészként mutatja be Palágyi, s egyúttal egy vitalista képzőművészeti esztétika kialakítására is törekszik.¹

Bogdanov Edit

[I. fejezet 3. o.] Nemzeti festészetünk nagy tanítómestere, Székely Bertalan, még itt él közöttünk: de mily kevesen tudják, hogy ki ő, s hogy működése mit jelent a nemzetre, sőt általán a művelt emberiségre nézve is. Ha ő valami gögös főúr volna, ki féktelen önző becsvágyból kész az ország békéjét s a nemzet jólétét bármely pillanatban kockára tenni, akkor nevét bizonyára a népszerűség dicsfénye övezné; de mert ő egy hosszú életen át csendes visszavonultságban csak azon fáradozott, hogy új meg új kincsekkel gyarapítsa nemzeti művésze-

¹Palágyi Menyhért Székely Bertalan-monográfiájáról részletesen: Bogdanov Edit, 2004.

tünket, és hogy minél dúsabb szellemi örökséget hagyjon hazájára, hát szerencsésen sikerült a közfigyelmet elkerülnie s a háttér félhomályába beléenyésznie.

[4] (...) Székely művészi egyéniségének leginkább szembeötlő jellemvonása, hogy ő nem elégszik meg magának az alkotásnak gyönyörével és fáradalmával, hanem a művészet fölött való elmélkedés és gondolkodás neki ép oly gyönyör és életszükséglet, mint maga az alkotás láza és munkája. Ő hogy úgy mondjam, bölcsész-festő vagy festő-bölcsész, aki mihelyt innen vagy túl van az ihlet állapotán, mindjárt saját művészetének tudósává, philosophusává leszen. E tekintetben nem is tudnám hazai művészvilágunk valamelyik jelesét melléje állítani, sőt a festészet általános történetében is alig-alig találni nagyságot, akivel össze lehetne mérni vagy hasonlítani. Csak az egy Reynolds az, akire élénken em- [5] lékeztet a mi Székelyünk: természetesen nem művészi tartalom, hanem az elmélkedő és didaktikai hajlam szempontjából. Mert ami a művészet tartalmát illeti, Reynolds és Székely között párhuzamot vonni már azért is képtelen vállalkozás volna, mivel Reynolds testestül-lelkestül a tizenyolcadik század fia s egészen annak a kornak jellemzetes bölcsészeti szellemében él és lélezkzik, holott Székely annak a sajátos történelmi-drámai festészetnek egyik legnagyobb képviselője, mely a tizenkilencedik századnak specifikus terméke és talán legfőbb képzőművészeti dicsősége is. (...)

[6] (...) Székely már annál fogva is kiváltságos helyet foglal el a tizenkilencedik század történelmi festői között, mert ő az, aki ennek a történelmi festészetnek problémáit, módszereit, lélektanát és technikáját legmélyebben átgondolta s elveit tudományosan megfogalmazni iparkodott: elannyira, hogy ha alkotó művész voltától még el is tekintünk, mint a művészet elméletének embere is nevezetes szerephez jut az európai festészet történetében. (...)

[7] (...) Mint annak idején Reynolds, úgy nálunk Székely is egy új és önálló nemzeti festészeti iskola megalapításának eszméjével volt eltelve, és hiszem is, hogy miként Reynoldshoz az angol, úgy Székelyhez a magyar festészeti iskola megalakulása fog hozzáfűződni.

[11] (...) Emlékszem, hogy Székely Bertalan nagyságát akkor éreztem át először, mikor észrevettem, hogy ez a festő, ép úgy, mint nagy költőink: Vörösmarty, Madách, Vajda János sat. egész világfölfogást iparkodik alkotásaiban kifejezésre juttatni. Föllélekeztem, hogy van festőnk, ki művészetét a költészettel egyenrangúnak tekinti, és ki műveiben, valamint elméleteiben azt hirdeti, hogy a festészet tárgya a világ, a festészet tartalma egy világfölfogás, mely a kedélyen átszűrődve az ecset munkája által színes látománnyá válik. (...)

[12] (...) Az *egyetemes* művészi gyakorlat, mely a festészet minden ágára, vagy ha úgy tetszik mindenik műfajára kiterjedt, megkülönböztetett helyet biztosít Székelynek a XIX. század festészetének történetében. [13] Ez az egyetemes gyakorlat tette lehetővé, hogy a festészet egész birodalmát átölelő elméletet fejtsen ki, a minőt régibb mestereknél hiába keresnénk. Reynolds pl., mivel művészete egyoldalúan az arcképre irányul, és cselekvényes jelenetek ábrázolására

nem törekszik, nem is bocsájtkozik mélyebben a componálás titkainak feszegetésébe, holott Székely tanítása első sorban a compositiora vonatkozik, vagyis arra, a mi minden művészeti alkotásnak a legfőbb princípiuma, életeleme. Az ember azt hinné, hogy az olyan művész, aki tekintetét minden alkotó tevékenységnek legszellemibb, legbölcsebb részére, a compositiora irányítja, bizonyára el fogja hanyagolni a művészetnek mesterségszerű, anyagias oldalát, a technikát. Ámde Székely épen az által tűnik ki, hogy rendkívüli odaadással merült el a technika kérdéseibe, a colorismus problémáiba, régi elveszett technikai eljárások titkainak kifürkészésébe sat. sat. szóval mindabba, ami a festőművészetnek mesterségszerű, anyagias részét alkotja. Az anyagias technikának oly nagy jelentősége van a festőművészet világában, a minőről költő vagy íróember alig tud magának fogalmat alkotni, és ami nagy mértékben hozzájárul ahhoz, hogy író és festő csak fölszínesen értik meg egymást, s az irodalmár kritikát valamely mélységes örvény szakítja el attól a szakszertű kritikától, melylyel egy nagy festőművész tekinti a szakmájába tartozó alkotásokat.

A technikai problémák annyira ólomsúly gyanánt nehezednek a festőművész lelkére, hogy többnyire ezek bénítják meg a festészet tartományainak vagy épenséggel egész birodalmának áttekintésében. [14] Ezeknek a nehéz anyagias technikai kérdéseknek szempontjából a festészetet nézetem szerint épenséggel nem valamely más művészethez, főképp nem a költészetéhez, hanem inkább a modern biológus bűvőműködéséhez kellene hasonlítani. Mikor a festő a „rögzítés“ nehéz mesterségéről beszél, mindjárt a biológusok „rögzítő“ munkája vagy „fixálása“ jut eszembe. A biológusnak pl. valamely apró állati szervezetet, vagy annak egy szervét, egy szervi szövét, esetleg csak egyetlen sejtjét kell „fixálnia“, azaz nagy hirtelenül életétől megfosztani, de úgy hogy ne menjen hosszas elváltozásokon keresztül, hanem amennyire csak lehet abban a pillanatnyi állapotban teljes változatlansággal hosszú időközön keresztül főtartassék, a melyben kimúlt. De míg a biológus a halál pillanatát fixálja készítményeiben, addig a festőművészetnek valamely élő pillanatot kell a vászonra fixálnia oly módon, hogy az a varázs, melyet képe mint az élet tükre lehel magából, még századokon túl is változatlan igézzel ragadja meg a szemlélők lelkét. (...)

Székely ennek az anyagias technikának nagy mestere és buvája volt, de bármennyire is elmerült sulyos kérdéseinek vizsgálatába, lelke mégis szabadon foglalkozott a művészi alkotás minden magasabb problémáival. Van egy biztos ismertetőjegye annak, hogy valamely művész elég magas szempontból te- [15] kinti-e földatát és valóban áttekinti-e művészetének egész birodalmát. Aki ugyanis egy birodalmat áttekint, az észreveszi annak szomszédjait is; hasonlóan aki egy tudományt áttekint, azt épen azok a határkérdések izgatják legjobban, melyekben szakmája a szomszédos tudományokkal összetalálkozik. Így van ez a művészetek világában is. Aki valamely egyes művészet legmélyébe akar hatolni, az mindenképp fölötte más művészetekhez való viszonyát fogja éles határvizsgálat tárgyává tenni. A múzsák mind testvérek, és aki bármelyiküket is

valóban megismerni kívánja, annak a titkos rokonsági viszonylatokat kell kutatni, melyekben mindenikük valamennyi többivel áll.

Mert merem mondani, hogy semelyik művészet sem dolgozik pusztán a maga sajátlagos eszközeivel, hanem mindenkik titkon vagy nyíltan rászorúl a többiek segédletére. (...)

Mert noha minden művészetnek féltékenyen óvnia kell a maga egyedies különállását és tisztaságát, mégis mindannyian egyek az örökszépnek művelésében, érzéki megjelenítésében, minélfogva egyazon magasabb élet pulsusa lüktet valamennyiökben. (...)

[16] (...) Az olasz renaissance nagy mesterei valami csodálatos mértékben át voltak hatva a művészetek egységének érzésétől és semmi kétség, hogy kivételesen tüneményes alkotó erejük ebből az elemi érzésből szítta táplálékát. (...)

Ámde nem elég, hogy az ilyen tünemény fölött elálmélkodjunk: az olasz renaissance-szal való foglalkozás arra serkentsen bennünket, hogy elméletileg fölfejtjük, miként függenek össze az emberi lélek és az emberi szervezet titokzatos mélyeiben a különmemű ihletfajták és az alkotó phantasia különmemű irányai, melyekből a különmemű művészetek származnak. A mi napjaink aesthetikai búvárlata főképp ettől a vágytól van áthatva, hogy minél mélyebben bevilágíthasson a különmemű művészetek physiológiai és lélektani kapcsolatának rejtélyeibe. Az a roppant lendület, melyet napjainkba a lélektani és élettani vizsgálódás vett, új eszközöket és fegyvereket nyújt az aesthetika alapkérdéseinek, a művészetek egymásba kapcsolódásának és egységének elméleti földerítéséhez. Azon az úton vagyunk hogy ismerettanilag átértsük, ami az olasz renaissance nagymestereiben alkotó ösztön gyanánt élt. És ne kicsinyeljük az ilyen elméleti fáradozást, mert a hol az elmék kigyúlnak, ott csakhamar tüzet fognak a kedély és phantasia alkotó erői is.

[II. fejezet 17. o.]

A festészet és a plastika viszonya

Annak az új képzőművészeti aesthetikának, mely a renaissanceban megnyilatkozó erőt elméletileg minél teljesebben fölfejtteni iparkodik, volt egy nagy úttörő bajnoka: Székely Bertalan. Tanítványai fognak arról részletes tanúságot tenni, mennyire hangsúlyozta a különböző művészeti ágak benső kapcsolatát, és főképpen mennyire belement a festészet és a plastika kapcsolatának, egymásra való utaltságának, hogy ne mondjam, ikertestvéri viszonyának tanulmányozásába. Igaz, hogy a képzőművészetek aesthetikájával foglalkozó rengeteg irodalom már néhány évszázadon körösztil folyton a plastika egymáshoz való viszonyának kérdéseit hánytorgatja, de mily kevés az, ami e hánytorgatásokból mag gyanánt kihámozható. Itt van pl. Lessing-nek híres „Laokoon”-ja, vagyis a „festészet és a költészet

határaitól” szóló nevezetes tanulmánya, mely valóságos mintája, legmagasabb typusa azoknak a tengernyi elmélkedéseknek, melyeket az előző századok szóttek a különböző művészetek különbségéről és rokonságáról. Mennyi tanulmányt, mennyi elmésséget halmoz a német szépirodalom nagy kritikai mestere arra a [18] kérdésre, hogy az irtózatosan szenvedő Laokoon miért nem kiabál oly szörnyen a szoborműben, mint Vergilius költeményében, vagy pedig Timanthes, a festő, az Iphigenia fölállózását ábrázoló képben miért mutatta az összes körülállóknak arcán tükröződő szomorúságot, és miért látta jónak, épen csak az apai kétségbeesést elfődni a szemlélő előtt. Valljuk meg őszintén, hogy mennél több elmésséget pazarol Lessing az eféle finomkodó kérdések feszegetésére, annál fáradtabban, sőt ha kegyelet nélkül szólunk, annál unottabban teszi le a könyvét a mai olvasó. És miért? Talán nem tudja többé méltányolni a német fölvilágosodás eme bátorlelkű, éles elméjű és legszellemesebb bajnokának nagy történeti érdemeit? Avagy nem látja benne az értekező német szépprózának uttörő és talán legjelesebb képviselőjét? Szó sincs róla. Lessinget ma ép úgy, mint annak előtte az általános emberi művelődés legkitünőbb előharcosai közé sorozhatjuk, de Laokoonjában alig láthatunk egyebet, mint a 18-ik század sajátságos egyoldalú philologiai műveltségének egy igen tipikus maradványát. Az ízlésnek mily kötöttsége, mily függése a fölturkált görög régiségektől, mily tulságos finomkodás és jólneveltség! És a francia izü elménczésnek túltengése mily furcsán keveredik a német philologia pedansságának túlzásaival! Honnan van az, hogy a fényes elméjű Lessing csak nagy körökben járkal a képzőművészetek problémája körül, és semmitől sem óvakodik annyira, mint hogy nagyon is közelébe jusson és így kénytelen legyen azt komolyan megmarkolni? Én ezt egyoldalú philologiai és humanista gondolkozásmód- [19] jának tulajdonítom, mely tulságosan a szavakon csüng, és minden alkalmat megragad, hogy vagy elrefinomságot csillogtasson, vagy pedig roppant nagy antiquarius tudást és olvasottságot fitogtasson. A mai ember azonban, aki a természet-tudományok iskoláján ment köröszkül, az szereti a dolgokat erősen megtapogatni, a kérdésekhez minden cikornya nélkül egyenesen hozzányúlni és addig nem nyugodni, míg emberi és egyéni lehetőség szerint végükre nem járt. Mily jellemző pl., hogy Lessing úgy véli a költészet és a képzőművészetek közötti különbséget megállapíthatni, hogy valamely egyes költeményt és valamely azonos tárgyú szoborművet avagy festményt összehasonlítgat. Pedig *kész műtárgyak* ilyen összeméretezése legjobb esetben is csak elmés megjegyzésekhez, aperçu-khoz vezet, de nem visz a művészetek kapcsolatának és különbségeinek igazi mélyeibe. Elvégre a költemény, a festmény és a szobormű a költő, a festő, illetve a szobrász lelkéből születik meg, és ha meg akarjuk érteni, hogy a művészetek miben különböznek és rokonulnak, akkor a költő, festő és szobrász alkotó phantasiájának különbségébe és rokonulásába kell mélyebben belétekintenünk. Már pedig épen az ilyen vizsgálódásnak alig találjuk nyomát is a Lessing Laokoonjában; hiszen ő annyira megy, hogy művének előszavában kijelenti, hogy a „Malerei” szót minden képzőművészetre (tehát a szobrászatra is) ki fogja terjeszteni, vagyis ő még csak

nem is látja szükségesnek, a festészet és a szobrászat közötti különbséget vizsgálat tárgyává tenni, holott a festészetnek mint művészetnek lényegére [20] épen a plastikával való összehasonlítás veti a legélesebb világosságot, elannyira, hogy ily összehasonlítás nélkül annak igazi mivoltába be sem hatolhatunk. Arra pedig, hogy a szobrász képzeletének működése mily jellemzően különbözik a festőtől, s mind a kettő a költőtől, nem is látszik gondolni: aminthogy Lessing egyáltalán a műtárgyának külső leírásához tapadva alig sejti még, hogy a képzőművészetek elméletét nemcsak a kész alkotásokból, hanem magának az *alkotó tevékenységnek* vizsgálatából kell levezetni. Az alkotó tevékenység elméletében pedig a képzelem különböző irányainak (minők pl. a zenei képzelem, festői képzelem, plastikai képzelem sat. sat.) vizsgálatára kell a főszűlyt helyezni. Igaz, hogy az ilyen vizsgálódás az ember érzéki életének, az ideg-élettannak beható tanulmányozását is követeli, és erről a XVIII. században még nem lehetett szó.

Midőn eféle nézeteket pendítettem meg Székely mester előtt, úgy éreztem, hogy nem volt ellenük valamely komoly kifogása, sőt bizonyos mértékben azzal duplázott reájuk, hogy általában a *literatorok* képzőművészeti aesthetizálására terelte a beszélgetést. Vannak írók, mondta a mester, kik igen kellemesen tudnak írni Michel Angeloról és a többi művészekről, nagyon finoman jellemzik őket mint embereket, valamint a kort is, a melyben éltek, nagyon ismerik műveiket és azoknak sorsát, és antiquárius tudással is írnak a művészet multjáról: úgy, hogy laikusok vagy amateurők sok örömet lelhetnek munkáikban, de a *művészember* számára alig van mondanivalójuk. Hiába a literator csak [21] literator marad és nem hatol be a képzőművészet világába, bármily vaskos könyveket írjon róla! Megkérdeztem tehát a mestert, hogy vannak-e a képzőművészetről szóló olyan szakmunkák, melyeket a gyakorló művész is mélyebb érdeklődéssel forgathat, mert maga is tanulságokat meríthet belőlük, melyek művészetét előbbre vihetik: mert az ilyen könyvek aztán megérdemelnék, hogy mindenki, aki a művészet iránt komolyan érdeklődik, behatóan foglalkozzék velük. A mester némi habozás után elsorolgatta a képzőművészeti irodalom jelességeit, mindeniknek munkáihoz bizonyos jellemző széljegyzeteket csatolván. Végül is azonban kiderült, hogy ő, legalább magára nézve, csak egy oly szerzőt fedezett föl, akinek szerinte nem csak a laikusok, hanem a szakember számára is van fontos mondani valója, és ez: Eastlake nevű angol képzőművészeti író, aki a régi mesterek technikájának elveszett titkait kutatta, de ennek is két kötetes jeles munkája, fájdalom, épen ott szakad meg, a hol a legérdekesebb tárgyára, Tizián és a velencei iskola colorismusára kellene áttérnie.²

² Minden bizonnyal Sir Charles Lock Eastlake (1793–1865) két kötetes *History of Oil Painting* című, Londonban kiadott munkájáról van szó, melynek első kötete 1847-ben, míg a velencei festészetnél záruló második kötete 1869-ben – posztumusz – jelent meg. (Szerkesztői megjegyzés.)

A Székelylyel való beszélgetések megerősítettek abban a meggyőződésben, hogy egy komoly tudományos aesthetikának mindenek fölött a különböző művészetek kapcsolatára, egységére kell fősulyt helyeznie; ami pedig a képzőművészeteket illeti, első sorban a festészet és a plastika egymáshoz való viszonyát kell megvilágítani, mert ilyen vizsgálódás nélkül sem az egyik, sem a másik művészet lényegébe behatolni nem lehet. Legyen szabad itt azt az elméletet, melyhez a festészet és a plastika [22] viszonyára vonatkozólag az évek folyamán eljutottam, legalább főbb vonásaiban jeleznem, főtartván magamnak, hogy azt más alkalommal teljesen részletezzem.

A festészet s a plasztika, noha legszorosabb kapcsolatban állnak egymással, mégis a bennük működő alkotó tevékenység szempontjából igen sajátos és igen éles, sarkias ellentétben állanak egymással, a melynek mibenlétét a tudomány kellően föl nem derítette még. A festő ugyanis alkotásában a háromméretű valóságból indul ki és ama nagy földadat előtt áll, hogy azt kétméretű lapon kétméretű jelek, t. i.: színfoltok és azoknak határvonalai segítségével ábrázolja. A szobrász ellenben éppen fordítva: kétméretű látományokból*) indul ki, melyek képzelete előtt lebegnek, és ezeket a háromméretű anyagba, márványba vagy agyagba törekszik belédolgozni, beléoltani. Ellentétesebb *irányú* munkálódás, mint amely a két ikerművészet között fönnáll, már alig képzelhető. Mert ami a festészetben kiindulópont (t. i. a háromméretű valóság), az a plasztikának célpontja, és fordítva, ami a festői alkotó tevékenység célpontja (t. i. a kétméretbe való transponálás), az a szobrász képzelő tevékenységének kiindulópontja.**)

Világos tehát, hogy úgy a háromméretű valóság, mint [23] annak kétméretű képe egyaránt nagy szerepet játszanak a festészetben és a plasztikában, és csak ha egymáshoz való vonatkozásukban tekintjük őket, vesszük észre, hogy a két művészetben uralkodó eljárás egymásnak teljes visszáját mutatja. Aki ezt az ellentétet részletesen átgondolja, lépésről-lépésre fölfedezheti mindazokat a sajátos különbségeket, melyek a festészetet és a plasztikát egymástól elválasztják.

Mindenek előtt észreveheti azt, hogy a festészet a plasztikához képest *elvont* jellegű művészet, mert eljárásában rejlik, hogy a harmadik mérettől elvonatkoztatván, kétméretű jelekkel kell a háromméretű érzeki világot jelképeznie. A plastika fordítva *concretizáló* művészetnek nevezhető a festészettel szemben, mert a kétméretű látományokat a háromméretű anyagba plántálja át. Ennek a sarkias ellentétességnek folyománya, hogy a festő az ő világát a háromméretűségéből, a hol a gravitatio és általában a mechanikai erők uralkodnak, némileg

*) Minden látomány, mint *tiszta* látomány, csak kétméretű. Hogy az emberi képzelem miként viszi bele a kétméretű *tiszta* látományokba a harmadik méretet is: erről a gyönyörű nagy problémáról itt nem értekezhetem.

**) Némiképen rokon gondolatmenetet találók egy hírneves német művésznek, Adolf Hildebrandnak „Das Problem der Form in der bildenden Kunst” című munkájában. Azt hiszen azonban, hogy Hildebrand nem tudta nézeteit elméletileg eléggé világosan megfogalmazni.

kiszabadítja és a kétméretű jelképek (szinfolt és határvonal) birodalmába viszi át, ahol a gravitatio és a mechanismus csak másodsorban jönnek tekintetbe és az optika s a perspectiva veszi át az uralmat. A festészet tehát *aetherizáló* művészet, a mennyiben a háromméretű nehézkedő világot mintegy a fénynek aetheri birodalmába lopja át; holott a plastika épen fordítva a könnyed aetheri látományt a háromméretben működő gravitációnak és a mechanikának rabságába hajtja, *materializálja*.

Míg a festő a foltoknak csak szín- és fényértékével, addig a szobrász a tömböknek súlyával, nehézkedésével is köteles számolni; és míg a festészet világában az emberek ép úgy mint az angyalok már kez- [24] detől fogva *röpülni* tudó lények, addig a plastikának mindenek fölött a *statika* törvényeivel kell bibelődnie, és a röpülés neki egyáltalán nem kenyere, sőt minden hevesebb mozdulat ábrázolásánál mindjárt azt kell kutatnia, hogy hova esik ilyen mozdulat következtében a test súlypontja. Az a hires nyugalom és méltóság, melyet Winckelmann a görög szobrokon nem győz eléggé magasztalni és melyet pusztán erkölcsi és izlésbeli motívumokból akar magyarázni, kissé magának a plastikának, mint művészetnek abból a természetéből következik, hogy t. i. a szobrász az ő látományát márványból faragván ki folyton a gravitatioval kénytelen megalkudni, hogy műve a statika törvényei szerint megállhasson. Ha a festőnek a szinfoltok elhelyezésénél úgy kellene a gravitatoria ügyelnie, mint a szobrásznak a tömbök beosztásánál, akkor meglátta volna Winckelmann, hogy a festészetbe is rögtön mennyi nyugalom és méltóság költözne be kénytelen-kelletlenül.

De a festészet, mivel a háromméretű valóságot a kétméretű jelek szín- és fényvilágába helyezi át, kihagyhatja a dolgokból azoknak súlyát, nehézségét, míg fordítva a szobrászat, mivel a látományt a vaskos háromméretű valóságba ülteti át, kihagyja belőle a szín-, fény- és árnyjátéknak minden varázsát. Így magyarázódik meg igen egyszerűen, hogy miért kell durva izléstelenségnek tekintenünk a szobroknak színekkel való bemázolását. A plastika a kétméretűségből a három méretbe való átmenetnél a szint ejti el, míg a festészet fordítva a háromméretűségből a két méretbe való átmenetnél úgy kidobja a gravitációt, mint a léghajós a homokzsákokat. Ez az a sarkias ellen- [25] tét, melyből minden plastika és festészet közötti különbséget szigorúan levezethetünk.

A többek közt azt is, hogy miért oly nehéz festőnek és szobrásznak lenni egy személyben. A kinek phantasiája megszokta a háromméretű valóságból a két méretbe való áttérést, az nehezen szokja meg a fordított alkotási módot, mely a kétméretű képtől a háromméretű valósághoz vezet. A két ellenkező hajlandóságot és képességet talán soha művész még nem egyesítette úgy magában, mint Michel Angelo. Ő ép oly szenvedélylyel dolgozta bele látományait a carrarai márványba, mint a mily gyönyörrel szabadította föl azokat festményeiben a gravitatio béklyói alól. És bizony nehéz volna megmondani, hogy az alkotásnak mely irányában vált nagyobb mesterré, vagyis nehéz volna eldönteni, vajjon alkotó képzeletének járása inkább szobrászi, avagy inkább festői jellegű volt-e?

Festészetének van azonban egy igen feltűnő és öt minden más festőművészek fölé emelő vonása, mely nézetem szerint épen onnan ered, hogy ő egyben oly nagy plastikai művész is volt. Ha ugyanis az ő hatalmas, szinte emberfölötti prófétai alakjait és sibilláit tekintjük, izoméletük hihetetlen óriás arányaival, melyek a valósággal ellenkezni látszanak, és mégis csak egy magasabb rendű életvalóságot varázsolnak elénk: akkor lehetetlen nem éreznünk, hogy a művésznek itt sikerült egy tisztán szobrászi kvalitást a legnagyobb mértékben a festészetben belül is érvényesíteni.

A festészet ugyanis, mint mondtam, aetherizáló művészet és jelképeinek kétméretűségénél fogva egyet legkevésbé képes kifejezni: a tömbök- [26] ben működő gavitatiót, vagy a gravitatioval szemben működő anyagi, elementáris életerőt. A plastika épen fordítva a gravitatioval szemben működő elemi életerőt tudja tömbjeiben leghathatósabb kifejezésre juttatni. Michel Angelonak azonban sikerült a plastikának ezt a kiváltságos jellemvonását a festészetbe átültetni, anélkül, hogy ezáltal alakjainak könnyed festői lendületét legkevésbé is csorbitotta volna, vagyis az ő festészetének sajátos aetheri lendülete a plastikának nehézkes pathosát oly módon oltotta belé, ahogy ez többé ő utána soha más művésznek nem sikerült. Raffael is csak az aetheri lendület és báj elbűvölő festő költője volt, de a plasztikának nehézkes pathosából csak keveset visz bele alakjaiba. Mig ellenben Michel Angelo művészetében festői lendület és plasztikai súlyerő egymással legbensőbb frigyre lépve, e frigyből születik meg az a titáni férfiaság, mely az ujkori művészet atyamesterének legjellemzőbb vonása.

Ismeretes, hogy Michel Angelo mily mesteri rajzoló, a formák világának mily absolut ura volt. Ha nem tévedek, úgy művészetének e kiválóságát is abból magyarázhatjuk, hogy szobrász és festő egy személyben. Abból az ellentétes viszonyból ugyanis, mely festészet és plastika között fennáll, az következik, hogy az egyik a másiknak leghivatottabb ellenőre, kritikusa. A festő, mint mondtam, a háromméretű valóságból indul ki és azt kétméretű jelek segítségével síkba viszi át, tehát a háromméretű valóság mindig bíró gyanánt ott áll a háta mögött, hogy ítéletet mondjon kétméretű művének becsületessége fölött. Valóban a múgond- [27] dal alkotó igazi festőművésznek hogy úgy mondjam állandó szobrászati lelki furdalásai vannak, vagyis az nyugtalanítja legjobban, hogy vajjon ha azt a kétméretű látszatot, melyet vásznára varázsol, három méretű domborműben dolgozná ki, nem derülne-e ki ez által festményének valamely elleplezett nagy hamissága. Fordítva a szobrász abból indulván ki, ami kétméretű látományként képzelme előtt lebeg, úgy érzi, hogy háta mögött ott áll a rajznak embere, minden oldalról leselkedve, vajjon a plastikai műnek különböző álláspontokból fölvevett kétméretű rajzolatai megállhatnak-e és beigazolják-e plastikai conceptiojának helyességét? A szoborművet ugyanis körül kell járni, vizsgálva, hogy annak alkotója szem előtt tartotta-e művének compositiojában a fő-látományt és kellően számolt-e az oldal-látományokkal, melyek a körüljárás

közben eléadódnak. Míg tehát a festészetet igazában csak plastikus művel lehet ellenőrizni, addig fordítva a plastikus művek kritikáját a kétméretű rajzbeli átmetszések nyújtják. Amiből következik, hogy az igazi festő a szobrászt, az igazi szobrász pedig a festőt hordja lelkében mint kritikust. Ez az a sarkias ellentét, mely a két művészet között fönnáll, s melyet itt természetesen csak nagyjából jellemezhettem.

Mert ha jobban belé akarnánk mélyedni a két művészet egymáshoz való viszonyába, akkor a *látó* és a *tapintó képzelem* egymáshoz való viszonyát kellene szigorúan megvizsgálni, ami egyrészt a látó és tapintó *érzék* physiologiai kapcsolatának, másrészt a *phantásia* általános elméletének kifejtését tenné szükségessé. Ezekre vonatkozólag „Naturphiloso- [28] phische Vorlesungen” és „Theorie der Phantasie” című munkáimra kell utalnom, melyekben képzőművészeti aestetikámnak élettani és lélektani alapjai bennfoglaltatnak. Otton megállapítom a tapintó és látó képzelem közötti nevezetes különbséget, melyet a lélekbuvárok elhanyagolnak, a mint hogy általában a képzelem elmélete alkotja a modern lélektannak legszomorúbb, legkezdetlegesebb részét. Az imént említett munkáimban kimutatom, hogy az úgynevezett „associatio idearum” elve, mely az angol psychologia vesszőparipája, tette lehetetlenné a phantásia különálló, sajátos mibenlétének fölismerését, és így természetesen a hallási, látási és tapintási képzelem differentiálódásának kimutatását s ezzel együtt a különböző művészetek egymáshoz való viszonyának tudományos megalapozását is.

A plastika és a festészet viszonyának fönt jellemzett sarkias ellentéte pl. azon alapul, hogy bárha mindkét művészet igénybe veszi úgy a látó, mint a tapintó képzelmet, mégis a plastikában a tapintó phantásia képviseli a vezető és ihletett alkotó tényezőt, úgy hogy a látó képzelemnek inkább csak az ellenőrző kritikus szerepe jut: a festészetben ellenben nyilvánvalóan a látó képzelmet illeti meg az ihletett vezér szerepe, de azért ez is titokban igen nagy mértékben rászorul a tapintó képzelem kritikái támogatására, úgy hogy e segítség nélkül a festőművész alkotása légiésen imbolygóvá, anyagtalanná és hazuggá válik.

Székely Bertalan nem is győzte tanítványai előtt eléggé hangsúlyozni, hogy a festőnek okvetlenül mintázni is kell tudnia. Példaként ez irányban [29] (Michel Angelo-tól eltekintve) Raffaelt említette, továbbá Horace Vernet csatafestőt, akik képeik egyes főcsoportjait nagyjából nyersen kimodellírozzák, valamint Gainsborough-t, aki még a tájképben is segítségül vette a plastikát. Mikor Székely fiát, Árpádot a tájképfestészetre tanította, kimintáztatta vele agyagból a kép elő- és középterrénumát. De hogy ily nagy súlyt helyezett Székely saját alkotásaiban a plastikai ellenőrzésre, arról érdekes bizonytságot tesznek az ő „manneken”-jei, azok a homonculusok, vagyis inkább homonculus-csontvázok, melyeken minden az ember által végezhető mozgásokat és attitude-öket szemléltetővé tett. Ezeknek a kis skelet-utánezatoknak tengelyét és alapformáit drótból görbitette, magukat a csonttesteket pedig guttaperchából mintázta a drót-

alapra. Sok próbát tett, míg a mannekenek csontrendszerének kimintázásához szükséges és megfelelő anyagot megtalálta.*

Különösen nagy gonddal készítette el az emberi kéz drótvázát. Általában azonban ezen vázakra a húsmasszát viaszból vagy plastilimból csak nagyjából, nyersen mintázta ki, mert nem a finomabb részletek föltüntetésére szolgáltak, hanem inkább az egyes tagok végforgópontjainak meghatározására és a képzelt térben helyes arányméretek szerint való beállításra. Különösen [30] pedig a „grupp”-ok szerkesztésénél, ahol két vagy három alakot is belső vonatkozásokba kellett hozni, tettek fontos ellenőrző szolgálatokat. Jellemző, hogy Székely a plastikai ellenőrzés elvét kiterjesztette a draperia, a ruházat festésére is: a festendő ruhákat ugyanis híven kipróbálta nagyobb méretben készült mannekenjain. A redőzet és fodrozat állandósítására agyagos vizet használt, ami különben a tiroli Herrgott-faragók régi hagyománya. Röpülő drapériákat sós vízben úztatott és rendezgetett, hogy redőzetük a sűrű folyadékban rögzítve maradjon. Egyébként azonban a drapéria festésénél sohasem ragaszkodott pontosan egy adott mintához, hanem több beállítás alapján komponálta meg a festendő draperiát.

Ezekből talán eléggé kitűnik már, hogy Székely mennyire át volt hatva a plastikai ellenőrzés elvétől minden festői alkotásban. Hangsúlyoznom kell ezt, mert Székely alapján véve eszményies lelkületű festőművész, úgy hogy őt mai fölfogás szerint a túlzó idealisták közé kellene soroznunk, holott még az úgynevezett realisták között is alig találhatunk mestert, ki munkáját az övéhez fogható realista műgonddal végezte volna. Ez irányban talán némi túlzásba is esett; legalább abbéli fáradozása, hogy az emberi test arányméreteire vonatkozólag saját és mások mérései alapján szilárd kánont állapítson meg, ilyen túlzásnak volna mondható. Már Michel Angelo ellenezte ilyen szilárd kánon megállapítását. A művészet ugyanis az ihlet által sugalmazott látszatokkal dolgozik, és ezek nem engedik meg, hogy a művész a méreteknek valamely szigorúan előre rögzített kánonjához ragaszkod- [31] jék, amint különben Székely maga sem kötötte magát mindig saját kánonjához. Egyébként már az Iliásban olvashatjuk, hogy a szélesvállú Menelaos állva jóval nagyobb volt Odysseusnál, de mikor mindketten ültek, Odysseus látszott a nagyobbiknak, a miből következik, hogy a két hős felső és alsó testének arányméretei fordított viszonyban állottak egymáshoz.

Tehát már a régi görögök tudták, hogy az arányméretek egyéni különbsége az egyének jellemzésének fontos eszköze és nem arra való, hogy belőle általánosan kötelező ideális arányméreteket vezessünk le.

*) Előbb spanyolviaszkkal próbálkozott, de ezt törekénysége miatt mellőzni kellett, aztán viasz és gipszkeveréket gyúrt, de ennek az a hátránya volt, hogy a mintázó viasz terpentinjé föloldja a csontot ábrázoló viasz-gipsz és kolofonium keveréket. Folyamodott olyan gyantaféleséghez is, melyet a fogorvosok használnak, mikor a két fog közötti rést állapítják meg, hogy ehhez alkalmazzák a műfogat. A mesternek egész nagy gyűjteménye volt a jelzett manneken-ekből, melyek felnőtteket, gyermekeket, férfiakat, nőket, de állatokat is, főként lovakat ábrázoltak.

Ámde a fődologban Székely-nek az az elve, hogy a festőművészet plasztikai ellenőrzés nélkül előbb utóbb okvetlenül eltévelyedik, a képzőművészetek elméletének és oktatásának sarkalatos elve marad minden időközön köröszűl. Székely főképpen a *művészi realizmus* szempontjából tartotta szükségesnek, hogy a festő a mintázó munkát használja utbaigazító és ellenőrző eszköz gyanánt. Én azonban azt hiszem, hogy a *művészeti idealismus* szintén megköveteli, hogy a festő lelkében ott rejtőzzék a szobrász tanácsadó és kritikus gyanánt. Michel Angelo példája mutatja ugyanis a legfényesebben, hogy elementáris életerőt, nehézkedő hősi pathost csak szobrász tud bevinni a festészetnek nagyon is könnyed lendületébe. Aki igazán nagyra tör a festészetben, az jól teszi, ha legalább egyes időszakokban, függetlenül a festészettől, tisztán plasztikai alkotásba merül el, hogy ne szokja meg a festészet egyoldalúságát, a három méretből a két méretbe történő átmenetelt, hanem gyönyört lelteni tanuljon a [32] fordított átmenetben is. Más szavakkal: föltétlenül szükséges, hogy a festőnek ne csak látó, hanem tapintó képzelete is üde, friss és erőtől duzzadó maradjon, ami pedig csak úgy lehetséges, ha a festő időnként a plastika muzsájának szolgálatában keres lelki megifjodást.

A tapintó képzeletnek ugyanis az a physiologiai jellemvonása, hogy a legtöbb embernél könnyen elernyed, elzsibbad, elsorvad és szomorú tehetetlenségbe sülyed. Oka ennek abban rejlik, hogy a látással bíró embernél, a tapintó képzelet sohasem működik a látó képzelettől teljesen függetlenül, vagyis teljes autonómiára sohasem tehet szert. Csak a vakon született ember, akinek látó érzetei sohasem voltak, és aki alakokat sohasem látóképzelettel állít maga elé, bír teljesen autonóm tapintóképzelettel. Mert, nemde az nem szorúl bővebb magyarázatra, hogy a vakon született ember is megtanúl emberi alakokat, vagy egyáltalán tetszőlegesen más alakokat, formákat képzeletben maga elé állítani: de nem a látó képzelet segítségével, mert ilyen képzelő tehetsége nincsen, hanem főként *kezeinek képzelt mozdulatai*, vagyis tapintó képzelete segítségével. Mi látó emberek nem vagyunk képesek pusztán a tapintó képzelet erejével valamely alakot magunk elé állítani, mert amit képzeletben tapintunk, azt képzeletben mindjárt látjuk is. És fordítva, ha valamit képzeletben látunk, azt ha csak nagyon gyengén és fölületesen is, de képzeletben meg is simogatjuk, vagy legalább képzelt mozdulatokkal futólag körül is rajzoljuk.

Ezek a képzelt mozdulatok, melyekkel a tárgyak [33] körvonalain látásközben is végig futunk, gyakran oly könnyedek, röpkék és annyira fejletlenek, hogy nem is válnak többé tudatosakká, elannyira, hogy a látó ember alapján nem is bír többé tiszta fogalommal arról, hogy mi is az a tapintó képzelet? Ha egy látó embernek megakarom magyarázni a tapintó phantasia fogalmát, akkor ennek egyetlen módja, ha fölszólítom, hogy gondolja el élenken, miképpen képzel maga elé egy vakon született ember háromszögű, négyszögű vagy akármilyen más alakú idomokat. Akkor egyszeriben világossá lesz előtte, hogy mi is az a tapintó képzelet. A látó embereknél, mint mondom, a tapintó képzelet külön

önállóan nem működik, hanem mintegy össze van nőve a látó képzelemmel, még pedig úgy, hogy ez utóbbi uralkodik az első fölött. A látó képzelem oly zsarnoki hatalmat nyer a tapintó képzelem fölött, hogy ez utóbbi a legtöbb emberben elbágyad és szinte elenyészni látszik. A festőművész is ki van téve annak a veszedelemnek, hogy folyton látóképzeletének kifejlesztésén fáradozván, tapintóképzeletét elsorvadni engedi. Ennek a bajnak egyetlen igazi ellenszere a plastikai alkotással való foglalkozás. A mesteri mintázásnak titka ugyanis abban rejlik, hogy valaki tapintó képzeletét teszi, a mennyire csak lehet, urrá látó képzelete fölött. Már pedig ezt meg kell tanulnia a festőnek is, mert a látó képzelem is csak akkor tud nagyszerű műveket alkotni, ha titkon egy egészséges, erős és finom tapintó képzelem támogatja minden munkájában.

[III. fejezet 46. o.] (...) [Székely] Megkívánta első sorban, hogy a művész valamely ábrázolandó történeti cselekményt a lehető legtermékenyebb pillanatban ragadja meg, vagyis olyan pillanatban, mikor a jelenet legtöbb sejtelmét kelti föl az előzményeknek, legélesebb világítást vet a jövőbeli következményekre és így legtöbb alkalmat nyújt a szereplő főszemélyek jellemének megnyilatkozására, egymáshoz való lelki vonatkozásaik- [47] nak kiszínezésére, szóval az egész cselekményben rejlő *eszmének*, vagy gondolatnak minél tökéletesebb *festői* kiaknázására. (...)

Tudjuk ugyanis, hogy a festő valamely történeti cselekménynek csak egy pillanatát, hogy úgy mondjam: csak egy időpontban való keresztmetszetét képes ábrázolni. Igaz ugyan, hogy ezt az egy pillanatot oly rendkívüli érzéki eleven-séggel állíthatja elénk, mint a világ semmi más művészete, viszont azonban teljesen meg van fosztva az ábrázolásnak amaz időbeli folyamatosságától, mely a költészetet, zenét és színészetet a többi testvérművészetek fölött kitünteti. A festői alkotás élvezetében még annyi időbeli folyamatosság sincsen, mint pl. a szobormű- vagy építményiben, mely utóbbiakat legalább körül lehet járni és így különböző álláspontokból időbeli folyamatossággal élvezni. Minden művészetek között a festészet az, mely az ábrázolásnak időbeli folyamatossága szempontjából a legjobban meg van szorítva és bárha azt a rövidke pillanatot, mely rendelkezésére áll, ő ragadhatja meg a legintenzívebb érzéki erővel, viszont őt gyötörheti legégetőbb szomjúság a pillanatnak rabságából való kiszabadulás után. A nagy festőművész tehát önkéntelenül is arra fog törekedni, hogy abban a pillanatnyi keresztmetszetben, melyet elénk állít, minél többet éreztesen ve-lünk az előzményekből és minél többet sejtessen [48] a következményekből, vagyis, hogy minél több időbeli folyamatosságot sűrítsen össze egyetlen pillanatba. És nyilvánvaló, hogy aki a festőművészetet elébbre akarja vinni, annak főképen abban az irányban kell új utakat törnie, hogyan lehessen a jelen pillanat keresztmetszetében minél többet a multból és jövőből is szemlélhetővé tenni, illetve megsejtetni. (...) Nos hát a [49] 19-ik század történelmi-drámai festői közt a legnagyobbak a drámai költészet *időméretét* akarják bele vinni a festészetnek

pusztán *térméretű* jelképeibe, vagyis egy világtörténeti folyamatos esemény pillanatnyi festői keresztmetszetében akarják minél hathatósabban éreztetni annak a történetnek előzményeit és következményeit, szóval annak egész eszmei jelentőségét. És meg vagyok győződve, hogy a festőművészet még óriási hódításokat tehet a drámaiság mezején. És kell is tennie, mert mint mondom életkérdés reá nézve, hogy a múltból és jövőből minél többet tudjon sejtetni a jelen pillanatnak keresztmetszetében.

[V. fejezet 60. o.] (...) Hogy folt és vonal hogyan viszonylanak egymáshoz a festészet nyelvében, azt Székely nem csak gyakorlatilag mutatta meg, hanem elméletileg föl is fejtette. Az erre vonatkozó esztétikai alaptételt Székelynek egy genialis tanítványa, Tardos Krenner Viktor, a mesterről írt cikksorozatában így fejezi ki: „Ha oly távolból nézzük Székely képeit, a honnan formát még nem láthatunk, a színfoltok beszélnek el nekünk előre azt, amit közelből a plasztikai forma jóváhagy, megerősít, bizonyít. A szín nála *introductio*, mint a zenemű első akkordjai, úgy keltik föl bennünk ez alaphangulatot a színfoltok, úgy zsongják körül az eszmét, mint a hír a tényt”. E szavak nem csak azért oly találók, mert híven jellemzik [61] Székely festő-módszerét, melyben folt és vonal hatásukban harmónikusan összejátszanak, hanem azért is, mert a festészet esztétikájának sarkalatos alapelvét juttatják kifejezésre.

Valóban úgy áll a dolog, hogy valamely festmény színfoltrendszerének már *előbb* kell kedélyünket megragadni, semmint a vonalzat annak tartalmát elmondhatná. A színfoltok rendszere hangulati előhírnöke és előcsatárja a vonalrendszernek, mely a festmény tartalmát kifejezi. És az a hangulat, melyet a színfoltok rendszere már eleve fölkelt, kell, hogy annak a tárgynak teljesen megfeleljen, melyet a vonalzat ábrázolni akar. Székely, illetve Tardos azonban bizonyára nem sejtették, hogy az esztétikai alapelv, melyet ők folt és vonal viszonyára vonatkozólag fölállítottak, egy *physiologiai* alapigazságnak szükségszerű következménye. Ha ugyanis a látás folyamatát elemezzük, akkor ahhoz a meggyőződéshez jutunk, hogy a színfoltoknak megfelelő inger időben előbb támad idegzetünkben és csak ez az inger váltja ki a képzelt mozdulatot, melylyel a foltot körülhatároljuk, vagyis mely által a folt határozottan körülírt alakot nyer. Igaz, hogy rendkívül csekély idő, talán a másodpercnek huszad vagy harmincad része telik el, míg a foltoszerű impressio a képzeletbeli mozdulatnak reakcióját kiváltotta és mi ennél fogva nem is vehetünk észre időkülönbséget a foltimpressio és a vonalas képzeleti reactio között, de ez mit sem változtat a tényen, hogy a foltimpressio előbb támad föl és csak ő váltja ki az alakot körülíró képzelt mozdulatot. A látományon belül tehát meg kell különböztetni egy [62] teljesen passzív részt, a foltoszerű impressiot, mely időben elüljár és melylyel szemben életfolyamatunk tisztán befogadó (receptív) módon viseltetik és egy ez által kiváltott actív részt, mely az életfolyamatnak reakciója a befogadott impressio-ra és ez a képzelt mozdulat, mely határozottan körülírt alakot kölcsönöz az impressionak.

Magán a passiv részen, az impression belül még tovább meg kell különböztetni a tulajdonképeni benyomást (érzetet) a hangulattól (érzelemtől), mely közvetlenül hozzá csatlakozik. A benyomás ugyanis az által, hogy beiktatódik az életfolyamatunk egységes egészébe, ebben egy kellemes, vagy kellemetlen állapotérzést, illetve hangulatot idéz elő. További részletezésbe itt nem bocsájt-kozhatom, de az úgy hiszem nem is szorúl bővebb magyarázatra, hogy a festői nagy látótehetség mindenek előtt a nagy befogadó képességen nyugszik, vagyis a nagyon érzékeny és erős felt-impression, minél fogva a nagy festői hatásnak első sorban felt- és színhatásnak kell lennie. (...) Már pedig, nemde, azt külön hangsúlyozni nem kell, hogy a látás befogadó képességének közvetlensége első életfeltétele minden igazi képzőművészetnek. (...)

[63] De midőn aestetikai alapelv gyanánt mondjuk ki, hogy a festészetben a színfoltot illeti meg az elsőbbség a vonalzat, vagy rajzolat fölött, ez utóbbinak jelentőségét korántsem szabad kicsinyelnünk, ha csak minden józan észből kivetközni nem akarunk. Hiszen a színfolt számára csak azért kellett elsőbbséget követelnünk, mert benne lakik az a plastikai súly, az a melegség, az az érzéki tűz, mely áthévíti, lángba borítja a phantásiát, hogy ez aztán a vonalzatban lendületet, szenvedélyt, erkölcsi energiát tudjon kifejezésre juttatni. Az impressio váltja ki a képzelt mozdulatot; vagyis aesthetikai alakban kifejezve: folthatáson épül föl a vonalhatás. Ez Székely Bertalan egészséges, magyaros művészeti álláspontja. (...)

Honnan van az, hogy csak olyan festmény válhatik pusztán irodalmi szócsővé, melynek folthatása [64] elenyészett és mely túltengő vonalasságban szenved? E kérdésre rögtön megkapjuk a választ, mihelyt az „irodalmi képzelet”-et kellően megkülönböztettük a „festői képzelem”-től. Az irodalmi képzeletnek ugyanis az a jellemvonása, hogy az a beszédhez, a szóhoz annyira hozzá van nőve, hogy e nélkül egyáltalán nem létezhetik, egy pillanatig sem működhetik. Ha ugyanis megfigyeljük, mi történik bennünk, midőn pl. e szavakat: patak, híd, torony, ház, négyszög sat. kiejtjük, akkor észre vesszük, hogy képzeletünk e szavak mindenikét valami nagyon futólagos, nagyon durványos, schematikus rajzolatokkal, vagyis inkább rajz-csőkevényekkel kíséretti. Ezek a rajzolatok teljesen önkéntelenül, automatikusan állanak elő, akár hangosan beszélünk, akár halk magánbeszédet folytatunk és néha oly nagy mértékben tündék, csőkevényesek, hogy létezésükben már-már kételkedni kezdünk. Ámde hogy léteznek, arról igen érdekes bizonyosságot tesznek azok a schematikus rajzolatok, melyekkel a gyermekek házat, tornyot, asztalt, széket, emberarcot sat. ábrázolnak, mert ezek voltaképen nem egyebek, mint a beszédet kísérő képzeletbeli illu-
stratiók-
nak papírra vetett utánzatai. (...) Nos hát ezek az emberi beszédet automatiku-
san kísérő képzeletbeli illu-
stratiók, legcélszerűbben a „*discursiv képzelet*” mű-
vének volnának nevezhetők, megkülönböztetésül [65] a tulajdonképeni festői
vagyis „*érzékies képzelet*”-től, melynek visioi egyáltalán nincsenek a beszéd-
jelekhez hozzá nőve, sőt minden beszéd-től függetlenül, forró színességgel és

részletekben való gazdagsággal támadhatnak föl. A discursiv képzelet rajzolatai ellenben többnyire teljesen szintelenek, szárazok, vonalas jellegűek, sőt e vonalosságukban is roppant szegényesek, mert nem állnak egyébből, mint fölöttébb csökevényes képzelt mozdulatokból.

[VI. fejezet 72. o.] (...) A Székely Bertalan életírójára háramlik majd többek közt az a súlyos föladat is, hogy föltárja vétkes közönyünket, nemzeti művelődésünk legjelentősebb föladataival, nevezetesen egy önálló képzőművészeti iskola kifejlesztésével és fölvirágoztatásával szemben. (...)

[VII. fejezet 88. o.] (...) Nem is jelentkezett még az újabb festészet történetében művész, ki a nemzeti élet erkölcsi alapjait az ecset erejével úgy föltárta volna, mint Székely Bertalan. Határozottan merem mondani, hogy ebben a tekintetben páratlanul áll a festészet és különösen a XIX. század festészetének történetében. (...)

[89] (...) Mutassanak csak egyet is a 19-ik század történeti festői közül, aki így gyökerében ragadta volna meg a nemzeti élet mivoltát és egyben magának a történeti festészetnek tulajdonképeni föladatát. (...) Azt a nagy föladatot, melyet a magyar költők megoldani nem tudtak, hogy t. i. történeti magyar drámát irjanak: azt ime egy magyar festő oldotta meg. És a nemzeti gondolat bölcsészetének alapjait ime egy festőművész rakta le. Néma bölcsész [90] volt ő, de némaságával ékeesebben beszél, mint a magyar nemzet legnagyobb szónokai. (...)

[92] Úgy látszik, hogy az olyan művészek, kik mindenek fölött az erkölcsi érzés kiválósága által tűnnek ki, sajátosképen a *compositio egységének* is legnagyobb mesterei. (...)

[93] (...) A festői componálás titkaiba is csak úgy hatolhatnak mélyebben, ha a festői alkotás módját más művészetével hasonlítjuk össze. Itt is az az elv érvényesül, mely e kis tanulmányomnak legfőbb tárgyát alkotja, s melyet a „művészetek egysége”-ként több ponton feszegettem már. Ennek értelmében az egyik művészetet a másikkal magyarázhatjuk a legjobban, főként ha sikerül azt a sarkias ellentétet megtalálnunk, mely által az egyik a másiknak kiegészítőjévé válik. Ilyen *sarkias ellentét* kapcsolja össze a festői [94] és költői componálást egymással, úgy hogy csak az egymással való szembeállítás által érthetők meg igazában. A költészetnek az ugyanis a legfőbb jellemvonása, hogy a beszéd jelei, melyekkel a világot ábrázolja, tisztán időrendi egymásutánat alkotnak, úgy hogy náluk térbeli egymásmellettiség szóba sem jön. Innen van, hogy a költő még akkor is midőn valamely térbeli egymásmellettiséget leírni kíván, ezt csak a beszéd jeleinek időrendi egymásutánóságával érheti el. A festészetnek épen fordítva, még az időben történőt is a színfoltoknak és vonalzatnak síkbeli egymásmellettiségével kénytelen valahogy kifejezni. Ami a költészetnek az ereje, az a festészetnek a gyöngéje és vice versa.

A poesis meg van akadva a térbeli egymásmellettséggel, a festészet az időbeli egymásutánisággal. A mi az egyikben legnagyobb nehézségként jelentkezik, az a másikban gyerekjátéknak látszik. Ehhez képest a költői componálásnak legfőbb gondja, hogyan lehet az időt mintegy megállítani, úgy hogy a térben egyidejűleg jelentkezőt egyszeriben képzeletünk elé állítsa: miglen a festészetnek legnagyobb problémája, hogyan lehet mintegy magát a teret folyósítani, vagyis az időben történőt is úgy elé adni, hogy az egy térbeli keresztmetszetbe beleférjen. Nyilvánvaló tehát, hogy a költői és festői componálás módja között a lehető legsarkiasabb antagonizmus áll fönn. (...)

Székely ebbe az antagonizmusba mélyebben [95] bele látott, mint bármelyik elődje, és gondolkodásának legfőbb tárgya mindig az volt, hogyan lehessen egy nagyszabású időbeli actiót, szóval drámát, a térbeli egymásmellettségnek hátlójába belékeríteni. (...) Pedig épen arról van szó, hogyan lehessen jellemeket s a szereplők közötti legmélyebb lelki vonatkozásokat egy pillanatnak keresztmetszetében oly hathatósan oly világosan bemutatni, mintha ezek a jellemek és vonatkozások egy időbeli actió folyamán valamely drámai műben fejlődhetek volna ki előttünk. Ez az izgató gyönyörű nagy probléma foglalkoztatja Székely mestert egész művészi pályáján: vagy hogy egy szóval megmondjam, ő egy *festészeti dramaturgia* megalapítója akar lenni.

[VIII. fejezet 126. o.] (...) És most még egyszer visszatérve Székely mesterhez, csak azt mondhatom róla, hogy ő a nagy jelképképző szellemek közé tartozik. Amíg ő vele és körével nem érintkeztem, addig a művészetek közül [127] egyoldalúan csak a költészetet iránt érdeklődtem mélyebben; de ő egy új világot nyitott meg előttem, mutatván hogy még a költészetet sem értheti meg egészen, aki a testvérművészetek lényegébe hatolni nem törekszik. Azóta egyre világosabban látom, hogy sokféle jelképképző erő lakozik az emberi lélekben, és a hányféle symbolizáló tehetség, annyiféle művészet állhat elé. A költészetben a „discursiv képzelem”, a többi művészetekben az „érzékies képzelem”-nek különböző fajtái, a tapintó-, látó- és halló-képzelem szolgáltatják a jelképeket, melyekből a szépnak vagyis a kedélyszabadságnak világa fölépül. És a képzelemnek e különböző formái nem csak közös cél felé törnek, de bámulatatos mély kölcsönhatásban állnak egymással. A költészetben a discursiv képzelem játszsza ugyan a vezető szerepet, de azért maga a poesis is elsorvadna, ha a zenei, festői és plastikai képzelem föl nem frissitené, meg nem ifjítaná. Nem is ösmeri igazán a phantasia világát, aki csak a discursiv képzelmet és műveit kutatja; mert az *elementáris* phantasia ott dolgozik a zenében és a képzőművészetekben. Ennek az elementáris képzelemnek tanulmányozásába vezetett be engem Székely mester, és azóta új gyönyört találtam az aesthetikai elmélkedésben is. Azóta tudom, hogy a költészet mellett a festészet mily hatalmas tényezőjévé emelkedhetik, nemzeti művelődésünknek, és hogy a Székely Bertalan által alapított festői iskola még nagy szerepet fog játszani nemzeti művelődésünk történetében.



**IV. Palágyi
társadalomelméleti
és tudománypolitikai
írásaiból**



Az Akadémia és az önálló magyar tudományosság

A tanulmányt az eredeti írásmód és helyesírás szerint közöljük.

I.

Koszorú, VII. évfolyam 8. szám, 1885. február 22. 113–115. o.

Nem régebbe a «Pesti Napló» Kossuth Lajosnak egy kis tanulmányát közölte a magyar tudományos műnyelvről. Ez a tanulmány sokkal érdekesebb és nagyobb jelentőségű fejtegetéseket tartalmaz, semmint tárgya előre sejtethetné. Látszólag csak aprólékos detail kérdésekkel foglalkozik, de tulajdonképpen oly elvi követelésekből indul ki, melyek századunk szellemével ép annyira megegyezők, mint a hogy nagy hazánkfia egyéniségéhez illők és méltók. Vigyük ki a tudományt az életbe és vigyük be az életet a tudományba: ezt követeli Kossuth és azonnal érezzük, hogy ez az irányzat szorosan összefügg az államférfi demokratikus tendenciáival. Sőt mondhatjuk, hogy Kossuth ritkán adta valóban tiszta demokratikus gondolkodásának egyszerűbb és megkapóbb bizonyágát, mint éppen a szóban forgó kis tanulmányban és hozzátehetjük, hogy az a mély és nagy szeretet, melylyel ő nemzetét átkarolja, nem juthat megindítóbb kifejezésre, mint mikor látszólag apró érdekek fejlesztése mögé rejtőzködik. Midőn Kossuth a botanikai nevek magyarságának kérdéseit fejtegeti, akkor a tudomány nemzeti jellegének eszméje lebeg lelke előtt és hallgatag szeretet fénye s melege sugárzik a különben oly komoly hangu elmélkedésből.

Demokratikus elvéből kiindulva Kossuth a magyar tudományos műnyelv kérdését a lehető legegyszerűbben oldja meg. E megoldást némileg általánosítva talán így lehetne fogalmazni. A gyakorlati élet egy bizonyos határvonalig felhatolhat a tudományos élet köreibe ép úgy, mint az élő növényzet egy bizonyos határig felkúszhatik a magas hegyek lejtőin. E határon túl az elvont elmélet, a hó és a jég birodalma terjed el. Szóval van egy bizonyos neme a hóvonalnak, melyen túl tudomány és gyakorlat egymást áthatni nem képesek. A műveltség terjedése, a tudomány demokratizálása ezt a hóvonalat egyre magasabbra tolja és vele együtt a holt tudományos műnyelv hátrálni kényszerül a gyakorlati élet élő nyelve előtt.

Elég lesz talán az elvet csak így általánosságban jelezni. Hiszen a műnyelv kérdése csak egy része annak az általánosabb és nagyobb problémának, hogy miként lehessen önálló magyar tudományosságot teremteni.

Mennél jobban érezzük politikai életünk léha opportunizmusának és a társadalom szakgatoságának deprimáló hatását, annál inkább kell, hogy a nemzet művelődési érdekeire fordítsuk főfigyelmünket, mert az adott viszonyok között csak ezen az egy téren lehet nagyobb és messzire ható tevékenységet kifejteni. Néhány évtized óta épen a kultura terén tett a nemzet valóban számbavehető nagy haladást, de a kivivott eredmény még mindig nem áll arányban sem az erőfeszítésekkel és áldozatokkal, sem pedig a kor követelményeivel, még pedig azon egy oknál fogva, mert a nemzeti nagy törekvések nem testesültek meg egy-egy kiváló emberben vagy intézményben, kire vagy melyre az összeműködő erők támaszkodhattak és tőle határozott irányt, öntudatos célzatot nyerhettek volna.

A turini remete elmélkedhetik magában a gyakorlati élet és a tudomány kölcsönhatásáról vagy az utóbbinak nemzeti jellegéről, ábrándozhatik talán az önálló magyar tudományosságról, de hiába, az ő nagy lelke, akárki akármit mondjon, rég nem él közöttünk.

Valamint a gondolatnak jelképre, az élő szóra kell támaszkodnia, úgy a nemzet törekvései is kell hogy egyes emberekben vagy intézményekben mint jelképekben jussanak kifejezésre. Hiába lappang a legszebb törekvés millió szívben, ha nincsen élő szimboluma. Meddőnek, terméketlennek azt a kor- [114] szakot kell nevezni, melyben a nemzetet éltető érzelmek és vágyak nem tudnak húst ölteni egyes vezérlő alakokban. Az összesség mindig jó – mondja valahol Schiller – csak az egyesek rosszak.

Hisz megvolna az önálló magyar tudományosságnak a maga szimboluma, hiszen megteremtette volna a legnagyobb magyar az akadémiát: de kérdezzük, vajjon valóban élő jelkép-e a haza első tudományos intézete és nem inkább csak forma, keret, melyből a nemzet lelke mintha elszállni akarna? Oly bágyadt mint alapszabályainak első pontja, mely szerint «célja a tudomány és az irodalom magyar nyelven művelése és terjesztése», oly bágyadt lett ő maga is.

A művelt nyugaton már felvetették általában azt a kérdést, vajjon a különböző tudományos testületek több hasznára voltak-e a tudományos életnek, mint kárára? (Emberi intézmény nem lévén tökéletes, a kérdést minden esetre csak ily formában szabad fölvetni.) Az akadémiák benső életének története sok oly tényrt hozott felszínre, melyek a tudós közösségeket nem a legszebb színben tüntették fel. Régi dolog, hogy nincs arisztokratikusabb hajlamu ember, mint az egyoldalú szaktudós, kinek gondolatait csak egynéhány ember érti meg és talán az is mosolyog felettük. A születési arisztokrácia büszkesége, a tőkepenzes parvenü felfuvalkodottsága még arany az egyoldalú szakember gögijéhez képest. Képzeltető tehát, hogy a közösség, mely az üres gógnak súlyt és tekintélyt ad, mily melegágya az önzés, hiuság és főnhéjázás mindennemű üzelmeinek.

Minálunk már Kölcsey volt elvi ellenfele az akadémikus életnek. Ő mint filozof belátta, hogy a testületi élet általában mily kárára lehet a szabad fejlődésnek. Mindazonáltal senki sem kétkeedik abban, hogy az akadémia van hivatva tudományos életünk törekvéseit központosítani és azoknak irányt és céljt kijelölni.

De a napi sajtóban folyton folyvást fölhangzik a panasz, hogy az akadémia ebbeli hivatásának eleget nem tesz. Főleg akkor támad nagy zsvivaj, ha tagválasztásokról, pályadíjak kiosztásáról, vagy az akadémia kiadványairól van szó, melyeket senki sem olvas. Világos, hogy az ilyen vitákba okvetlenül minden oldalról több-kevesebb önrdek és hiúság vegyülhet és a közönség aztán nem tudja, hogy ugyan hova álljon és kinek adjon igazat. Mert tény az, hogy az akadémia kiadványai nem mindig érdekes vagy hasznos olvasmányok; tény továbbá, hogy jeles művek a pályázatoknál tekintetbe nem vétetnek, sőt talán még nagyobb igazságtalanságok történnek; végre tény az is, hogy például legnagyobb élő lyrai költőnk nem tagja az akadémianak és úgy szintén nem tagja a realiztikus regény jelenlegi egyedül álló nagy képviselője sem: de mindez, úgy hiszem, csekély jelentőségű azzal a nagy elvi kérdéssel szemben, hogy az akadémia mennyiben törekszik működése által az önálló magyar tudományosság eszményképét megvalósítani.

De hisz ennek az eszménynek a fejtegetését sem halljuk mostanában. Vagy tán ez teljesen fölösleges volna? Talán már annyira ben volnánk a buvárgodásban, hogy minden szó csak háborgathatna? És a cselekvés lázas sietsége talán fölöslegessé tenne minden szót, mely a célnak elméleti tisztázására vonatkozik és mellőzhetővé minden kritikát az eddig használt vagy még használandó eszközök fölött? Vagy éppen ellenkezőleg, nem láthatjuk-e napról-napra jobban, hogy a tudományos munkálkodásnak ép úgy nincsen vezérembere, a mint hogy nincs a szépirodalomnak és hogy a nagy tevékenység, melyet a tudományok legkülönbözőbb ágaiiban kifejteni látunk, úton-útfélen elárulja szervezetlenségét és iránytalanságát?

Azt hiszem, az öntudatosság nem árt a cselekvésnek és a tervszerűség nem teszi tönkre a vállalatot. Vessük tehát fel a kérdést, hogy mi úton-módon és mily eszközök felhasználása által juthatunk az önálló magyar tudományosság eszményképének megvalósításához.

Tudományunk fejlődésmenetében három stádiumot, fokozatot kell megkülönböztetnünk. A fejlődés első fokán a tudomány még csak formájában magyar. Az összes tevékenység főleg csak fordításokból áll és a legtöbb vita a magyar műnyelv megalkotása körül forog.

A fejlődés második fokán a tudomány már tárgyában kezd magyar lenni. A tudósok átkutatják a haza földjét geológiai, kőzettani és ásványtani szempontból, leírják ásványait, flóráját és faunáját, főlshállnak a magosba, behatolnak mélységeibe, megszerkesztik az orográfiai és hydrográfiai viszonyok képét, [115] rendszeres meteorológiai és földdelejességi észleleteket tesznek, fizikai és khemiai szempontokból kutatják, elemzik a talajt, a vizet, a légkört majd meg áttérnek a népnek, életének, történeti fejlődésének, jelen állapotának, a természethez való viszonyának, gazdálkodásának, ösztöneinek, szokásainak, fizikumának, jellemének, gondolkodásának, költészetének stb. stb. tanulmányozásához: szóval leírják, megmagyarázzák, okaikra vezetik vissza mindazt, a mi a haza természeti és a nemzet életviszonyaira vonatkozik az idők folyamában.

A magyar tudományosság legfőbb vívmányai, az akadémia működésének legjelentősebb része a tudományos fejlődés eme második stádiumába tartoznak.

A valódi tudományos élet, az önálló magyar tudományosság azonban csak ott kezdődik, a hol a kutatás módszerében lesz önállóvá, a mikor a buvárlat szelleme annyira megerősödött, hogy a külföld tudományos életétől függetlenül halad biztosan a maga útjain. A mikor a magyar tudományosság nem csak befogad és átalakít, hanem kölcsönhatásba lép a nyugati tudományos szellemével és így tényezőjévé válik az általános európai haladásnak.

Meglehet, hogy e harmadik fokozatnak a követelése merésznek látszik. Azonban az előkészületek évtizedek óta már megtörténtek és a ki az első két lépést megtette, annak a harmadiktól sem szabad visszarettenie. A ki az eszközöket megszerezte, az nem térhet ki a cél megvalósítása elől. A cél pedig nem egyéb, mint a magyar tudományos élet önállósága vagyis más szavakkal: a nemzeti önállóság sem maradhat el.

És már mostan kérdezhetjük: úgy tervezi és szervezi-e a magyar tudományos akadémia minden cselekvését és működését, hogy az önálló magyar tudományosság eszményképét megvalósítsa? Abba központosítja-e minden erejét, hogy a nemzetet önállóvá tegye szellemi tekintetben, az által, hogy a magyar tudományosságot kölcsönhatásba hozza a nyugati szellemével és tényezőjévé emeli az általános európai haladásnak? És ha igen, az öntudatosság, a gyorsaság és erély mily fokával felel meg e nagy hivatásának?

A kérdést úgy vetettük fel, hogy a felelet már félig-meddig benne foglaltatik. Mert világos, hogy az akadémia működését a szerint kell megítélni, hogy mily mértékben lép kölcsönhatásba a nyugati tudományossággal. Kérdezni kell, hogy az a szellemi mozgalom, mely akadémiánktól kiindul mily hullámokat idéz elő a francia, angol és német szellemi áramlatokban.

Az akadémiának magának legnagyobb érdeke, hogy működése fölött a közvélemény magának ítéletet alkothasson. És így nagyon sajnálatos dolog, hogy nem értesülünk arról, milyen szellemi mozgalmakat ébreszt akadémiánk működése a párizsi, londoni és berlini tudományos körökben.

II.

Koszorú, VII. évfolyam, 9. szám, 1885. márczius 1. 129–131. o.

[129] A külföld nem ismer bennünket, viszonyainkról fölületes, téves és elferdített információkat kap: ez a panasz alkalomadtával elégikus refrainképen ismétlődik napisajtónkban. A bajnak okait azonban nem igen szokás szellőztetni. A külföld hanyagsága és rosszakarata joggal méltatlankodást kelthet, de kérdés, hogy nincs-e okunk magunkat is vádolni? Az önvádból – a mi a hazafiassággal egyáltalán nem áll ellentétben, sőt inkább annak kifolyása – az akadémia is ki-

vehetné a maga részét. Volna csak a külföldi professzor és akadémikus abban a kényszerhelyzetben, hogy számon kellene tartania, a mit budapesti kollegája ir erről vagy arról a tudományos kérdéstről: bizony csakhamar vége volna a rossz információknak és a félreismertetésnek.

Legtöbb rosszakaratot árulnak el irántunk a németek. Csak nem rég egy hó-bortos német professzor azt akarta bebizonyítani, hogy Magyarország a történelmi jog alapján Bajorországhoz tartozik. No de ne feledkezzünk meg arról, hogy ugyancsak egy bajor ember, *Ditz*, oly szép ismertetést irt hazánk gazdasági és főleg az alföld mezőgazdasági viszonyairól, hogy akármelyik magyar tudós becsületére válhatnék, ha ilyen munkát a magáénak vallhatna.³ Egy másik német ember, *Dehn* Pál, pedig a «Dunakérdést» tárgyalván, Budapest jövődő nagyságáról oly képet tár elénk, hogy mi magunk hazafias ábrándjainkban nem tudnánk szebbet, merészebbet képzelni.

Nem akarok példákat halmozni. Elég az hozzá, hogy a mink van, azt tőlünk senki el nem tagadhatja. Petőfi, Jókai, Munkácsi nevei ünnepeltek egész Európában. Hátra volna tehát, hogy a külföld tudományos életünkre is kezdjen figyelmessé lenni. Vannak ugyan már most is egyes jelesebb tudósaink, kik tudományos munkálataikban európai színvonalon állnak, de ez még csak a kezdet kezdete. Az akadémia hivatása, hogy a magyar tudományosságot az egyetemes művelődés számbavehető tényezőjévé emelje.

És ez nem ábrándkép, nem utópia, hanem a kor kérlelhetlen követelése, sőt mondhatnám: létfeltétel. Magából az akadémia ülésterméből hangzott ki az a nagy beszéd, mely a magyar faj közvetítő szerepéről a nyugat és kelet között oly ékes szólamokat tartalmazott. De ha közvetíteni akarunk a nyugat és kelet között, akkor közvetitenünk kell mindenekelőtt a nyugat és mimagunk között. Nem új perspektívák megnyitására van tehát itt szó, mint abban a nagyszabású akadémiai szónoklatban, hanem egyszerűen csak az évtizedek óta folyó munkálkodás szervezéséről.

A tudományok beolvasztásánál szem előtt kell tartani azt az elvet, hogy csak történetükkel együtt lehet őket más talajba átplántálni. Valamint a fát nem úgy ültetjük át, hogy azt törzsöke alján lefűrészeljük, ugy a tudományokat sem lehet történelmi gyökerüktől elvágva más földön meghonosítani. Az akadémia azonban úgy látszik, ezt a magában egészen világos elvet egészen tekinteten kívül hagyja. Pedig hiába fordítjuk le az újabb nevezetes jelenségeket, ha nem hozzuk át azt az életesirát is, melyekből azok kifejlődtek.

Miért ápoljuk a klasszikai filológiát? Azért, mert a görög-latin műveltség alapját képezi a jelen polgárosultságnak. De a mai civilizációnak még más alapjai is vannak, melyek körülbelül a tizenötödik század óta fejlődtek ki. A clas-

³ Palágyi Henrik *Ditz* („Ditz Henrik”) *Die ungarische Landwirtschaft* című, németül 1867-ben kiadott munkájára gondol, amely magyarul 1869-ben jelent meg *A magyar mezőgazdaság* címmel. (Szerkesztői megjegyzés.)

sica-filologiai állandó bizottság kiegészítéseül szükség van egy tudománytörténeti bizottságra, melynek feladata volna a tudomány epochális jelenségeit a Galilei, Descartes és Verulamio korszaka [130] óta magyarra fordítani, történeti bevezetésekkel ellátni és magyarázó, valamint kritikai szöveggel kísélni. A feldolgozandó anyag rengeteg nagyságánál fogva csak a valóban klasszikus vagy epochális művek volnának kiválasztandók. Ez által az ország tanári kara oly olvasmányt kapna kezébe, melyből tudását történetileg kiegészíthetné, míg ellenben mostan a történeti forrásokig hatolni oly munka, melylyel csak egyes, szerencsésebb helyzetben lévő emberek birkózhatnak meg. Másrészt: volna e művek sorában akárhány olyan, mely a művelt közönségnek fölötte érdekes olvasmányt nyújtana. Fiatal tudósaink tág munkálkodási talajt szereznének és az egész operáció kapcsolatba volna hozható a felső tanodák szemináriumával. A fiatal emberek úgy is csak ritkán tudnak önállót teremteni és így nagyon hasznos volna őket a magyarázó és kritikai szövegek elkészítése által annyira begyakorolni, hogy önálló tevékenységre képesek legyenek.

A főszűly ebben az egész működésben a magyarázatra, de még inkább a kritikára volna helyezendő. A valódi beolvasztás a kritikával kezdődik. A pusztá fordítás csak holt anyagot szolgáltat, melyet megemésztethetővé csak a kritikai szellem tesz. Ezt a szellemet kell a mai fiatal nemzedéknek abban a részében nevelni, mely a tudományos pályára lépett. Az akadémia már eddig is a tudomány különböző ágaiban, így például a historiában óriási anyaggyűjteményeket rendezett. De a feldolgozás kedvé még mindig hiányzik tudósainkban, még pedig azért, mert a kritikai szellem nincs nálunk kellően kifejlődve.

Ennek megint meg van a maga természetes oka. Nemzeti érzékenységünk sokkal nagyobb, semhogy a magunk alkotásait élesen megbírálni szeretnők. No, ha ez így van, akkor gyakoroljuk magunkat idegen műveken. Ha nem szívesen bonczoljuk önönmagunkat, hát szedjük szét az idegeneket. Semmi nemzeti kegyelet bennünket az idegen alkotások kérlelhetlen kritikájában elfogultakká nem tehet. Valóban nem kellene egyebet tennünk mint az elfogulatlan kritika álláspontjára helyezkedni az idegen kultúra alkotásaival szemben, és már is tényezőjévé válnánk az általános haladásnak. De ha teszem, valaki Kantról nem mondana nekünk egyebet, mint a mit a németek maguk róla akárhányszor elmondottak, az valóban nagyon fölösleges munkát végezne. Mert minekünk önállóknak és eredetieknek mindenekelőtt az idegen munkák megítélésében kell lennünk. Ha még a kritikában sem leszünk függetlenek és folyton csak azt ismétéljük, a mi másoknak véleménye, akkor az alkotásban sem válhatunk önállókká.

Az említett tudománytörténeti vállalattal egy másik folyóirati vállalat haladna párhuzamosan, mely a tudományok legújabb mozgalmait rövid és velős ismertetésekben folytonosan regisztrálná. Ne álljon elé a külföldön semmi nevezetes szellemi mozgalom, mely ezekben a folyóiratokban azonnal visszhangot ne keltsen. Ez által tudósaink kényszerülnének a tudomány fejlődését folyton szemmel tartani és egészen belesodortatnának az általános európai

szellemi áramlatokba. A vállalatot szintén lehetne a főtanodai szemináriumokkal kapcsolatba hozni.

Végül létesíteni kell olyan folyóiratot, mely tudományos életünk minden nevezetes mozgalmát a külföld elé vigye. Az „Ungarische Revue” nem igen felel meg ennek a feladatnak. Belőle a külföld nem fogja megtudni, hogy mi tulajdonképpen mit művelünk.

Akár fogadjuk el ez eszméket, akár nem, az elvhez, melyből folynak, kétség nem férhet. Hogy minél tágabb csatornákat kell nyitni, melyeken keresztül a nyugat tudományossága hozzánk áradjon és hogy viszont saját munkálkodásunk eredményét a külföld elé kell vinnünk, szóval, hogy kölcsönhatást kell létesítenünk köztünk és a nyugat szellemi mozgalmi között: az oly magában világos dolog, hogy tovább vitatni annál kevésbé szükséges, mert az akadémia különben is ily irányban működik, csak hogy nézetünk szerint nem elég öntudatosan és tervszerűen.

Nem pedig azért, mely a bajok, melyek a külföldi akadémiai életet is jellemzik, nálunk fokozódott mértékben nyilvánulnak. A külföld például megengedheti magának még a túlzásba menő munkafelosztás luxusát is és az egyes erőknél minél szűkebb munkakört szabhat ki. De a mi a németeknél és francziáknál csak betegség, az nálunk azonnal veszedelem lesz. Nálunk nincs a tudományok oly régi története és az erők, melyek fölött rendelkezünk, nem oly számosak, hogy mi a munkaszétforgácsolást oly mértékben üzhethetők, mint a nyugati nagy nemzetek. A munka- [131] központosításra, melyet különben már a külföldön is sürgetnek, nálunk igen nagy szükség van a tudományok terén. Ezt a központosítást pedig csak a bölcelet vállalhatja magára: az a bölcelet, melyről mi gyakran józan eszünkre hivatkozva oly kicsinylőleg beszélünk. Maguk a németek is nagyon idegenkednek ma a bölcelkedéstől, de ők tehetik, mert ők annakidején már eleget filozófiáltak. Ők megengedhetik maguknak azt a luxust, hogy a filozófiát fitymálják, mert ő nekik van filozófiájuk, de minékünk ez idő szerint a tudományok között a bölceletre kellene a fősúlyt fektetnünk, mert csak ez tehet bennünket képessé a tudományok magvát átültetni és csak ez szervezi munkáságunkat egységesen és központosítja az erőket tervszerűen olyformán, hogy később a nagyobb és nagyobb munkafelosztásra is áttérhetünk, sőt még az erőszétforgácsolás sem igen válhat ártalmunkra.

A külföldi akadémiaiak azt a luxust is megengedhetik maguknak, hogy párturalmat honosítanak meg maguk közt, a pénzt elosztják maguk közt és azt választják maguk közé, a ki a legjobb mameluknak ígérkezik lenni. Tehetik pedig azért, mert a tudós, kit ők maguk közé nem vesznek be, még mindig támaszkodhatik egy hatalmas társadalomra, egy egész művelt világra, hogy ne mondjam egy tudós közvéleményre, mely neki igazságot szolgáltat. De hogy minálunk ez nincs így, azt talán mondani se kell. Az akadémiai élet egészséges voltától függ jóformán tudományos életünk egész fejlődése.

Nálunk az akadémia második és harmadik osztályában a friss életnek sok szép jele mutatkozik. De az első osztályban a legexkluzivebb párturalom vert gyökeret. Jellemző, hogy ép a szépirodalmi osztályban, hol legszabadabban kellene lenni a mozgalomnak, a legnagyobb kötöttséggel találkozunk. Nem is két párt küzd ott egymással, a mint ez rendesen mindenütt meg van, hanem egyetlen egy párttömb élvezi az abszolút uralkodás gyönyöreit. *Pártnak nevezem nem pedig «irodalmi iskolának», mert esztetikai elvei nincsenek*, és mert új erőket az irodalomnak nem nevel, de igen is kizárja azokat, a kik erre képesek volnának. A míg e pártnak uralma a magyar irodalom és a közízlés felett meg nem szűnik, addig költészetünk erősebb fejlődésnek, újabb virágzásnak nem indulhat.

A nemzeti gondolat philosophiája

Magyar Társadalomtudományi Szemle, I. évfolyam 1. szám,
Budapest, 1908. januárus, 24–44. o.

A tanulmányt az eredeti írásmód és helyesírás szerint közöljük.

Minél behatóbban tanulmányozzuk azt a viruló, fiatal tudományt, mely a múlt század elején francia talajon született meg, s melynek neve »sociologia«, annál jobban elcsodálkozunk ama különös tény fölött, hogy ez a tudomány, legalább idáig, mennyire háttérbe szorítja, sőt gyakran egészen elenyésztetti a nemzeti élet vizsgálatát és e helyett mennyire előtérbe állítja az úgynevezett osztályharcok kérdéseit.

Ha a sociologia tükrében nézzük az embervilágot, gyakran az az érzés fog el bennünket, mint ha nem is a földön járnánk, és mint ha nem is volna igaz, hogy az európai társadalmat olyan nemzeti egységek alkotják, mint a francia, angol, német, magyar stb. nemzetek.

Ez a furesasága az ifjú sociologiai tudománynak azonban mindjárt érthetővé válik, mihelyt eredetére visszamegyünk és látjuk, hogy tudatos ellentétben fejlődött ki azzal a régibb államtudománnyal, vagy »Politiká«-val, amelylyel GROTIUS, HOBBS, SPINOZA, LOCKE, PUFENDORF, LEIBNIZ, MONTESQUIEU, ROUSSEAU stb. foglalkoztak volt. Ez a régibb »Politika« annyira csak az államszerkezetre, alkotmányra irányítja elmékedését és annyira mellőzi azt, amit manapság »társadalom«-nak nevezünk az állammal szemben, hogy az ellenhatás végül is nem maradhatott el, és így az új politikai tudomány, mely épen a »társadalom« vizsgálatára helyezi a súlyt, a réginek még a nevét is elvetvén, magát sociológiának körösztolte el.

Ennek az új tudománynak eszméje a lángoló becsvágyú és nemes indulatú gróf C. H. SAINT-SIMON-nak lelkében fogamzott meg, ki a francia forradalom viharait átélte és e viharokban roppant ősi vagyonát elvesztette volt. Ő huszonhat év leforgása alatt (1789–1815), mint maga beszéli, tíz alkot- (25) mányváltozáson látja körösztülni Franciaországot, s mert ezekből az idegbeteg átalakulásokból nem lát előnyt háramlani a társadalom állapotára, abba a végzetes tévedésbe esik, hogy tehát az alkotmányok voltaképen nem is tartoznak a társadalmi élet lényegéhez. Így ingatta volt meg a francia forradalom a nemzeti élet egyik sarkalatos létföltételének, az alkotmánynak jelentőségébe vetett hitet. Az alkotmánynak ez a lebecsülése okozza aztán, hogy a nemzetfogalom kezd észrevétlenül elpárologni az új sociológiából.

Lélektanilag az is könnyen érthető, hogy olyan férfú, mint SAINT-SIMON, ki fejedelmi jólét magaslatairól zuhant alá a koldusállapot szélső nyomorába, az osztálykülönbségek problémájába merül el, valamint hogy politikai rendszerében a vagyonnal és termeléssel kapcsolatosan az osztályok keletkezésének és uralmának kérdése játszsza a főszerepet. Így lép a francia forradalom hatása alatt az osztályok tülekedésének eszméje az egységesítő nemzeti gondolat helyébe.

Ahhoz sem kell sok magyarázat, hogy aki teljesen lekicsinyli az államszerkezetet, az alkotmányt, s az állam elhanyagolásával pusztán a társadalmi életre veti a súlyt: az voltaképpen szélsőséges »naturalista« gondolkozásnak hódol. Mert hiszen egy nemzet életében még arányoslag leginkább az alkotmány az, aminek létrejöttében és kialakulásában a tudatos gondolkozásnak, a tudatos akaratnak van része; ellenben az, amit »társadalmi« életnek nevezünk, az esik legnehezebben az emberi gondolkozás és akarat befolyása alá, abban működnek leginkább azok az »ösztönszerű« hatalmak, melyeket »természeti«-eknek szoktunk mondani.

Holott tehát a régibb »Politika« egyoldalúan scholasticus ízű tudomány volt, az új politikai tudománynak egyoldalúan naturalista jellegűvé kellett válnia. És SAINT-SIMON valóban azt követeli, hogy az új politikai tudomány tökéletesen olyan positivus szellemű legyen, mint pl. a physika. A sociologia tehát születésének első perczétől fogva naturalista irányzata által tűnik ki s ezt az alapjellemét a COMTE rendszerében és még jóval hatványozottabb mértékben a SPENCER-ében fejt ki.

Egyáltalán, ha a sociológiának immár jóformán száz évre terjedő történetét megérteni akarjuk, egyről sohsem szabad megfedkezünk, hogy t. i. a francia forradalom egy hajó- (26) töröttjének lelkében született meg, kit az a nagy világtörténeti válság egyrészt mélységes-mélyen kiábrándított, másrészt pedig a legtüzesebb messiási álmokra ragadt s aki a forradalomnak, valamint saját egyéni életének tönkjéből egy emberboldogító szándékkal eltelt, de egyszersmind a nemzeti élet alapföltételeiről megfedkező tudományos kísérletet mentett ki. Csoda-e, ha ez az új tudomány, mely forradalmi lázban és kiábrándulásban fogant meg, nyughatatlan, forrongó szellemű maradt a mai napig is, és, szünettelen rohamos átalakulásokon menve köröszkül, szilárd, dönthetetlen alapokra helyezkedni még mindig nem tudott.

Egy szellemes amerikai sociologus, L. F. WARD a *Mai sociológia* című becses tanulmányában finom humorral világítja meg az új tudománynak ezt az állapotát. Azon kezdi, »hogy nagyon súlyos föladat a mai sociologiai mozgalmakról megfelelő képet nyújtani, mert épen most jutottunk tudományunk ama kezdő fokához, mikor a valóban becsületes és komoly munkások egész hadserege foglalkozik vele, egyelőre természetesen minden szervezkedés nélkül. Ez a kitűnő hadsereg, hogy úgy mondjam, csupa tisztből áll, kik egyenlő rangfokozatban vannak és kik közül egyik sem tartozik a másiknak rendelkezéseit

elfogadni. Mindenik a maga saját külön irányát követi, melyet ő maga választott szabadon. Majdnem mindenik egyetlen eszmét ragad meg, melyről azt hiszi, hogy annak szempontjából a sociologia egész világát felölelheti.« – Ha WARD eme jellemző szavaiban túlzás is rejlenék, abban bizonyára nem túloz, hogy a mai társadalomtani kutatásokban tizenegy különböző irányzatot állapít meg, melyek mindmegannyian egészen más alapokra akarják helyezni a sociológiát. Valóban, az egyik ezt a tudományt merően emberboldogító gyakorlattá akarja tenni, a másik tisztán elméletté, az egyik leíró tudománynak, a másik ellenben okfejtőnek tekinti, az egyik tiszta fajta (race-) elméletté, a másik társadalmi gazdaságtanná akarja zsugorítani, az egyik az élettudományra (biologia), a másik egy úgynevezett szellemtudományra akarja visszavezetni stb. Némelyek e zürzavarból úgy akarnak menekülni, hogy mind ez irányokat egybefoglalják, vagy pedig a sociológiát a történelem bölcsészétével azonosítják.

De, bárha a mai sociologia olyan sokféle tudomány, mint a milyen sokféle az a forradalom volt, melyből született, még- (27) sem olyan fejletlen, aminőnek azt WARD föltüntetni szeretné. Alapjában véve a sociologia eddig nagyon is híven ragaszkodott öröklött alapbajához, a félszeg »naturalismus«-hoz: naturalismuson értvén azt a szellemi irányzatot, mely módfölött rajong a természettudományokért, anélkül, hogy azoknak lelkébe igazán behatolt volna. A természet-tudományok iránt való világtalan rajongásból támadt az a messzire szétágazó »organicista« iskola, mely a társadalmat minden áron a testi szervezet képében fölfogni, sőt egyenesen *testi szervezetnek* minősíteni s ebből kifolyólag a társadalomtant egészen a biológiába süppedtetni kívánja. Már COMTE szereti a fejlettség különböző fokozatán álló társadalmi rendszereket ugyancsak a fejlettség különböző fokán álló állatvilági típusokhoz hasonlítani, de csak amióta SCHLEIDEN és SCHWANN a sejtelméletet megalapítják és lassanként az az áleszme jut uralomra, hogy voltaképen az egyes állati vagy emberi test sejtársadalomnak tekinthető: lendül meg igazán az a nagy hasonlatkutató kedvtelés, mely SPENCER-ben egész sociologiai rendszerré alakul. Az ő nyomán még csak nőttön-növekedik az új analógiák hajszolásának szenvedélye, mely aztán DE GREEF, LILIENFELD és SCHÄEFFLE-ben valóságos orgiákat ül, de még a legújabb sociologusokban, minők WORMS és DURKHEIM is mindegyre föl-föllángol. Lassanként azonban mégis csak kitombolja magát ez a forró láz és tért hódít az a kritikai gondolkodás, hogy metaphorákból, hasonlat sziporkákból tudományt fölépíteni lehetetlenség.

A metaphorákkal való szerelmesdi játékban veszett el végképen a nemzet-fogalom és, ami ezzel, mint látni fogjuk, a legszorosabb kapcsolatban van: az emberiségi fogalom is (humanitas). Ez a szerelmesdi térítette el az ifjú sociológiát saját különszerű (specificus) tárgyának igazi megragadásától. Mert a képes beszéd csak arra jó, hogy tárgyunkra oda kacsintgassunk, nem pedig, hogy azt annak rendje és módja szerint meg is tapintsuk.

Tanulságos példát nyújt erre nézve az újkori lélektan, mely a képes beszéd rendszeres használata által a legsúlyosabb válságokba jutott, a mint ezt már több

bölcsészeti munkámban részletesen fejtegettem. LOCKE abból a hasonlatból indult ki, hogy, valamint a külső dolgokat külső érzékekkel, úgy saját lelki működésünket egy *benső érzékkel* (internal sense) [28] veszszük észre, s az a »belső érzék« vagy »belső szem« volt az, mely az újkori lélektan a legnagyobb zavarokba döntötte. Az ilyen képes beszéd csak arra jó, hogy vele egy problémát megjelöljünk, nem pedig hogy meg is oldjuk. Ha azt mondom, hogy saját lelki működésemet egy »belső szem« segítségével veszem észre, akkor még egyáltalán semmit sem tudok arról, hogy ugyan mivel és miképpen történik ez az észrevétel. A »belső szem« kifejezéssel csak nemtudásomnak adtam színes és érzékeltető kifejezést.

Valóban, a metaphorák azzal a nevezetes hivatással bírnak a tudományos kutatásban, hogy nemtudásunkat színesen élénk állítsák és a megoldandó problémákat mindenki által érzékelhető módon megjelöljék. De ha metaphorákkal, hasonlatokkal s egyáltalán képes beszéddel a problémákat megoldani is lehetne, akkor a tudomány művelését nem tudósokra, hanem költőkre kellene bízunk. Nos hát, a »naturalismus«-t ép az a nagy tévedés jellemzi, hogy a tudományos kérdéseket színes, érzékeltető hasonlatokkal akarja elintézni. A lélektani naturalismus, melynek atyja LOCKE, a belső szem metaphorájával akarta elintézni a lélektan alapkérdését; a sociologiai naturalismusnak legkiválóbb képviselője, SPENCER pedig azt hiszi, hogy a társadalomtan alapkérdését azzal elintézhethetjük, ha az emberi társadalmat képletesen szervezetnek, organismusnak nevezzük. Pedig a társadalomról ép oly keveset tudunk, ha azt metaphorával szervezetnek mondjuk, mint a mily keveset tudunk a lelki életről, ha azt mondjuk, hogy van egy »belső szem«, mely a lelki működéseket megfigyeli.

A metaphorás módszerből, melyet a sociologia használt, kettős nagy veszedelem hármlott az ifjú tudományra. Az egyik az, hogy a hasonlatokban való kéjelgés közepett teljesen szem elől tévesztette a legjelentősebb sociologiai fogalmat, a nemzetet; a másik az, hogy nem tudott számot adni arról, hogy miféle joron beszélünk egy egészen különálló tudományról, a sociológiáról, mint olyanról, melynek egészen különálló, semminemű más tudományéval össze nem téveszthető tárgya van.

Ezt az utóbbi gyökeres baját a mai sociológiának ebben a dolgozatomban csak néhány szóval érinthetem, mert ez már magában véve olyan súlyos tárgy, hogy csak külön tanulmányban fejthető ki igazán. Itt csak röviden jelezhetem, hogy van [29] a tényeknek egész sajátos külön osztálya, mely sem a lélektanba, sem az élettudományba nem tartozik, hanem éppen annak az egészen különszerű (specificus) tudománynak a tárgya, melyet társadalomtanak (sociológiának) nevezünk. Vannak *tudatközötti* (interpsychologiai) és *életközötti* (interbiologiai) tények, melyek minden tények között talán a legrejtélyesebbek közé tartoznak, (bárha úgy szólván bennök élünk és lélegzünk) és melyek a társadalomtan sajátlagos tárgyát képezik. De ezeknek tudományos meghatározásába itt, mint mondom, nem bocsájtkozhatom.

Itt csak a nemzeti gondolat alapvető társadalomtani jelentőségét akarom kifejteni és mindenekelőtt arra rámutatni, hogy az eddigi sociológiai hasonlatválasztásokban miként veszett el a nemzet fogalma.

Miután a sociológusok a sejtből, mint biológiai egységből, indultak ki, az előtt a kérdés előtt állottak, hogy vajjon ennek a sejt-egységnek mi felel meg a társadalomban, az egyén-e, a család-e, vagy pl. mint WORMS akarja, a párosodó férfi és nő együttvéve? Fölvetődik továbbá az a kérdés is, hogy az emberi test szöveteinek és szerveinek mi felel meg a társadalomban? SPENCER pl. azt tanítja, hogy az ektoderma a katonai osztálynak, az entoderma a dolgozó szolganépnek, az ektodermából eredő idegszövet a kormányzó osztálynak, az ektoderma és entoderma közé ékelődő mesoderma pedig a kereskedői és iparososztálynak felelne meg. Lapokon köröszűl sorolhatnám föl az olykor igen érdekes, de gyakran igen bohó hasonlatokat, melyeket a fiatal sociológiai tudomány az emberi és általában állati test szervezete és a társadalom alkata között kieszelt: de mind e hasonlatokból csak az tűné ki, hogy a nemzetfogalom tökéletesen elenyészik, vagy legalább csak a legritkább esetben történik róla futólagos említés.

És ez másképen nem is következhetett be. Eredetileg ugyanis a nemzetet az emberi egyén testének mintájára fogták föl, de a sejtelmélet diadalai óta az emberi egyént társadalmi sejtnak akarták tekinteni, úgy hogy a nemzetről lehetőleg hallgatni kellett, mert különben kisült volna az a logikai képtelenség, hogy az összehasonlításnak tulajdonképen kétféle rendszere forog fön: az egyik összehasonlításnak alapja ugyanis az emberi *egyén teste* és akkor a nemzet ennek felelne [30] meg, a másik hasonlításnak alapja ellenben a *sejt* és akkor nem tudni, hogy a nemzetet mihez szabadjon hasonlítani.

Pedig ha a társadalomtan nem csak rajongani akar a természettudományokért, hanem valóban megbecsülni kívánja a természettudományi szellemet, akkor a tapasztalatot kell vezérül fogadnia, és így csakis abból indulhat ki, amit a mindennapi és mindenki számára hozzáférhető szemlélet eléje tár, hogy t. i. egy nemzet fiai vagyunk és hogy e nemzet be van iktatva a többi nemzetek művelődésének rendszerébe. Józan tapasztalat alapján állva, a társadalomtan más alapvető tényből nem indulhat ki, mint hogy együttműködő és egymással kölcsönhatásban élő nemzetek alkotják az emberiséget. Ha egyszer így látjuk az embervilágot és azt hiszem, a *jelen* tapasztalatából kiindulva, bajos volna azt másképen láthatni, akkor aztán föltámadhat az a kérdés is, hogy ez a mai nemzetrendszer miként jött létre az idők folyamán és hogy minő célokat tűzhetünk ki jövődöbeli fejlődése elé. De mindenekelőtt ezeket a jelenben élő nemzeteket kell szemlélnünk, mert máskülönben lehetetlen volna, hogy bármely nemzetfejlődési vagy emberiségfejlődési kérdéshez és egyáltalán valamely sociológiához eljussunk. Ha NEWTON még azt se vette volna észre, hogy a földön van s hogy az égen nap süt, éjjel meg hold világít, akkor, kérem, hogyan alkothatta volna meg gravitatio-rendszerét? Ha, mi, mint sociológusok, még azt sem vennők észre,

hogy az emberiséget nemzeti egységek alkotják, akkor igazán nem tudom, hogy minek kellene bennünket nevezni.

A mai nemzetek rendszere a középkorban még nem létezett mostani alakjában, úgy, hogy a középkor vizsgálata azt a nagy problémát rejti magában, hogy új nemzeti egyéniségek miként keletkeznek. Amit »renaissance«-nak nevezünk, az társadalomtani szempontból az a korszak, melyben az új nemzeti egyéniségek kifeszlenek. A hová a renaissance szelleme ér, ott a népek, mint ha valamely megbabonázott állapotból, súlyos álomkórságbólocsúdnának, nemzeti önérzetre és öntudatra kelnek, hogy egyéniségüket művészetben, tudományban s az emberi iparkodás minden ágában kibontsák, kifejezésre juttassák. Mintha valami új tavasz, a nemzetek tavasza zsendülne, melynek éltető lehellete az áldott olasz ég alól árad széjjel, hogy, lángra gyújtván a spanyol, francia, hollandus, angol, német, skandináv, [31] magyar stb. nemzetek geniusát, a szellemi spectrum minden színében ragyogtassa az általános emberinek eszméjét. És nem kell hinni, hogy talán csak a költészet s a művészetek pompáznak mindenütt nemzeti színeikben, de nemzeti jelleget öltenek a tudományok is: még olyan tudomány, mint a matematika, is. Mert más matematikai szellem a DESCARTES-é, más a NEWTON-é és megint más a LEIBNIZ-é. Nem mintha az igazság nem volna mindenütt egy, de más annak módja és rendszere, ahogy azt a különböző nemzetek termelik. És csak a termelési rendszerek sokféleségében virágozhatnak igazán a tudomány. Még a bölcelem is, sőt épen ez legfőképpen, bárha egyenest a tudás egységesítését tekinti céljául, más színekben sugározhatja egységre való örök törekvését a különböző nemzetek fejlődési folyamatán belül. Másként egységesít pl. MALEBRANCHE, mint BERKELEY vagy mint SPINOZA, pedig akaratlanul is mennyi szellemi közösség van közöttük és mégis mily élesen válnak el egymástól. De ki győzné példákon szemléltetni, hogy a renaissance hatása alatt miként különülnek el a nemzeti egyéniségek és hogyan szolgálgják mégis ugyanazt az egyetemes emberiségi célzatot?

Látván a nemzeteknek ezt az óriási, virágzó erdejét, az ember önkéntelenül kérdezi: micsoda világtörténeti erő az, mely a nemzeti egyéniségeket külön útra tereli, hogy egymástól mind élesebben távolodni látszanak, holott voltaképpen csak egy cél felé törnek. Hogy e kérdésre mindjárt meg is adjam a választ, hát az én nézetem szerint: ez a világtörténeti erő nem más, mint az örök nemzeti gondolat, melyet az újkor művészei közt MICHEL ANGELO titáni szelleme tudott legjobban megérezkíteni.

Mert vessük csak föl azt az akadémiainak látszó, de voltaképpen mérhetetlen gyakorlati jelentőségű kérdést, hogy micsoda értelmet fűzünk ahhoz a nevezetes fogalomhoz, melyet a »nemzet« szóval jelölünk. És menten föl fog tűnni, hogy az államtudósok e fogalommal nagyon meg vannak akadva, a sociológusok pedig a társadalmi osztálykérdésektől annyira meg vannak babonázva, hogy a nemzeti lét jelentőségét teljesen szem elől tévesztik. Sokan, kik a nemzet fogalmában egyoldalúan a physiologiai tényezőre, a leszármazásra, a fajtára

(race) helyezik a fősúlyt, kénytelenek elismerni, hogy tiszta fajtákról beszélni képtelenség és hogy minden erőlködés daczára a nemzeti [32] gondolatot a fajtafogalomba beléfullasztani nem lehet. Mások, kik a nyelvre és művelődésre helyezik a fősúlyt, meghökkenve állanak a tény előtt, hogy az egy nemzeti testet alkotó rétegek között különböző nemzetiségek foglalhatnak helyet. Ismét mások, kiknek gondolkozása nagyon is az államiság fogalmához tapad, nem tudják, mit szóljanak az olyan tényhez, hogy többféle nemzeti componens egy államiságban egyesül – lásd a Svájc példáját –, vagy hogy fordítva egy alapnemzet oszlik széjjel több államiságra, mint a hogy ezt Svédország, Norvégia és Dánia példája mutatja. A nemzeti alakulatok oly hihetetlenül változatosak, a történelem folyása oly határtalanul kalandos, a népek sorsa oly végtelenül bonyodalmas, hogy a nemzet fogalma vajmi könnyen elhomályosodik az olyan tudálékos elmék előtt, kik a fák miatt az erdőt látni nem képesek.

Érezni kell, hogy mi a nemzet és akkor bölcséleti fogalma is megvilágosodhatik előttünk. Hány mindenféle czimen társulhatnak, egyesülhetnek, szövetkezhetnek az emberek háborús vagy békés, ipari, kereskedelmi, művelődési, tudományos sat. célokra, mégis e millió féle alakúlatokat soha senki sem cseréli föl egy nemzeti formációval. És miért? Mert a nemzet oly közösség, mely ama mindenféle más társulásokat, egyesüléseket, szövetkezéseket magába felölelheti, illetve magából kifejtheti. Szóval, a nemzet *mindenoldalú szövetkezés*, a melyhez fogható más e földön nem létezik és nem fog létezni. De épen az *egyetemességnek* ezt az isteni jegyét nem veszik rajta észre az iskolás államtudósok, ami által gerincztelenné teszik a nemzet fogalmát. Már pedig, ha semmi kétséget sem szenvedhet, hogy a nemzetet a szövetkezésnek mindenoldalú, egyetemes jellege tünteti ki minden más a földön lehetséges szövetkezések fölött, akkor, ugyan kérem, mi egyébire vallhat ez, mint a nemzet által végezendő életműködések, functiók, mindenoldalúságára vagy egyetemességére. *A nemzet tehát oly közösség, mely a saját egyéni módja szerint az emberiség összes életföladatainak megoldására vállalkozik.* Igaz, hogy csak része az emberiség testének, de olyan csodálatos része, melyben az egész emberiség minden föladataival és ideáljaival együtt egyénies módon tükröződik. Maga az emberiségi eszme, vagyis maga a humanitás az, ami a nemzetekben egyénszerű testet ölt. És ha [33] a humanitás nem egyénülhetne meg nemzeti alakulatokban, akkor a humanitás nem is létezhetnék, mert a mi egyénszerű formát nem ölt, az földi életet nem élhet.

Tisztán kell látni, hogy az *emberi nem* természeti valóság, de az *emberiség* csak mint emberi fogalom vagy eszme létezik, nem pedig mint egyénszerű alany, aki valamelyes föladatokra vállalkozik vagy eszményeket megvalósítani iparkodik. Hogy általános emberiségi föladatokról és azoknak megvalósításáról szó lehet, azt kizárólag annak köszönhetjük, hogy vannak nemzeti közösségek, melyeknek fiai annak tudatára ébredtek már, hogy a nemzeti közösségek vannak hivatva általános emberi föladatok körösztülvitelére. Ha pl. valaki tudományos

igazságot fedez föl, vagy szépművet hoz létre, vagy új gépet szerkeszt, s nem akad a világon nemzet, mely azt a tudományos tételt vagy szépművet vagy gépet az ő művelődésének rendszerébe beiktatni és annak értékes alkatrészeül elismerni akarná, akkor ugyan hiába keresne az illető egy általános emberiségi fórumot, mely elméleti tételének vagy művészi alkotásának vagy géptalálmányának érvényt szerezhetne. Olyan világforum, mely minden nemzetek fölött állana, vagyis olyan szövetkezés, mely minden nemzeti közösségek fölött uralkodnék, szóval egy nemzetfölötti nemzet nincsen sehol és nem is jöhet létre sohasem, mert semelyik nemzet sem adhatja föl souverainitását vagyis szabadságát, semelyik sem mondhat le arról a hivatásáról, hogy egyénies módon bár, de az összes emberiségi föladatak megoldására törjön. Hiszen, amely pillanatban erről lemondana, megszűnik a nemzet nevét megérdemelni és elvesztené létezésének minden jogosultságát.

Ámde nem egyszer hallottam már társaságban azt a kérdést vitatni, hogy miért szakadozzék széjjel az emberi nem egyes nemzetekre, miért versengjenek és gyűlölködjenek egymással a nemzetek, holott az volna a fejlettség magasabb állapota, ha a nemzeti különbségek enyészetével az emberiség egy nemzetté szervezkednék, egyetlen nagy világállamban. Még oly jeles magyar államtudós, a nemzeti eszmének oly lelkes és mély fejtegetője mint KUNCZ IGNÁCZ sem állhatta meg, hogy a világállamról, mint a jövő idők eszményies alakulásáról ne ábrándozzék. És az ember nem képzelné, hogy az efféle álmok mennyire megbonthatják a gyöngébb elméket s utóbb mennyire [34] alááshatják egy nemzet egész szellemi életét. Pedig mit tartanánk az olyan emberről, ki a NEWTON-féle gravitatio nevében azt követelné, hogy a bolygók omoljanak tüstént a Napba, mely körül forognak? Nos, hát az emberiség eszméje, a humanitás, az a Nap, mely körül a nemzetek saját egyéni pályáikon forognak és mely körül lényük törvénye szerint forogniok kell, hogy emberiség létezhessek. A világnemzet és a világállam, – ha e szavaknak egyáltalán van valamelyes értelmük, – nem jelenthetne egyebet, mint az emberiség halálát, ép úgy, mint a hogy naprendszerünk halálát jelentené az, ha a bolygók a Napba rohannának bele. És mint ahogy csak annak volna igazi fogalma naprendszerünkről, aki föltárná a törvényt, mely szerint a bolygóknak és bolygócskáknak így s nem másképen lehetett csak a Nap körül elhelyezkedniök: azonképen csak az tekintene bele igazán az emberiség titokzatos lényébe, aki föltárná előttünk, hogy éppen ilyen nemzeteknek és éppen így kellett elhelyezkedniük világtörténeti pályáikon a humanitás napja körül, a hogyan azok előttünk valósággal jelentkeznek.

De ne beszéljünk képletekben! Hanem értsük meg, hogy az emberiség földadatait semmiképen sem oldhatná meg az egész emberi nemet felölelő világnemzet, mert földadatainak megoldásában nem volna magát kihez mérnie vagy hasonlítani. Hiszen érezzük, tudjuk mindannyian, hogy emberi földadataink benső természetüknél fogva végtelenek, és hogy hivatásunkat mindmegannyian csak megközelíteni tudjuk, és hogy ez a közelítés csak úgy eszközölhető, ha ön-

kéntelenül és tudatosan folyton egymáshoz hasonlítjuk, egymáshoz mérjük magunkat, mert csak ilyen összehasonlítás, összemérés által tehetünk önismeretre szert, tudhatjuk, hol tartunk, mit végeztünk már, miben maradtunk el, hol tévedtünk, mit kell helyrehoznunk és mire kell még törekednünk. A lelkeknek ezt a kölcsönös összemérését, mely által, önismeretre jutva, hivatásuk betöltésére képesítetnek, nevezem szellemi versenynek. E nélkül a verseny nélkül nincsen önmegismerés, nincsen javulás, nincsen haladás. A mily képtelenség tehát azt kívánni, hogy egy szál ember önmagában véve alkossa az egész emberi nemzet, ép oly meddő gondolat az, hogy egyetlen világnemzet vállalkozzék a humanitás föladatainak megoldására. Csakis nemzeti egyéniségek versenye által töltheti be az emberi nem földi hivatását, mert [35] csakis ez a verseny teszi nyilvánvalóvá, hogy mi is rejlett emberi mivoltunkban, mit kell magunkból kiirtanunk és mit kell, magunkból kifejtve, napfényre hoznunk.

Ha a »sociologia« valóban komoly tudomány akar lenni, akkor mindenekelőtt szigorúan *be kell bizonyítania, hogy az emberiségnek nemzetekre való szétkülönlülése természeti (biológiai) és szellemi szükségyszerűség, és hogy a szétkülönlülés, illetve a nemzeti egyéniségek örökös versengése nélkül minden általános emberi haladás merő lehetetlenség volna*, elannyira, hogy az »általános emberi«-nek még csak a fogalma sem állhatott volna soha másképen elő, mint egymással versengő nemzeteknek nemzeti művelődésén belül. Be kell bizonyítania a sociológiának azt, hogy – amint APÁTHY mondja – az emberi továbbfejlődés csak nemzetekként szétterő irányvonalakban lehetséges.

Úgy látszik, hogy a francia nemzetben támadt föl először annak erős érzése, hogy neki az egész emberi nem boldogulása körül van világtörténeti nagy hivatása, aminthogy egyáltalán alig lehet elvitatni, hogy a társadalmi érintkezések és érzelmek kifejlésztése és finomításában a francziákat illeti meg az elsőség. Az encyclopédisták és a nagy francia forradalom hatása alatt a németek is fölkezdik fedezni, hogy nekik is különös módon közük van mindenhez, ami »általános emberi«, a mint ezt költőik és főképen bölcselőik, LESSING, HERDER, SCHILLER, KANT, FICHTE sat. műveiből ezernyi idézettel lehetne igazolni. Ámde a németeknek jellemző vonása, hogy mihelyt magasabb szempontokhoz emelkednek, rendszerint ködösekké, alaktalanokká, mysticusokká válnak. Sajátságos ellentétet állapítanak meg a »Patriotismus« és a »Weltbürgertum« (kozmetopolitaság) között, melynek értelmében a hazafi kizárólag a saját hazájának, ellenben a Weltbürger az egész emberiségnek javáért fáradozik. KANT is ábrándozik egy világpolgári állapotról (»weltbürgerlicher Zustand«), mely felé, mint a természetnek legfölsőbb czélzata felé, a világtörténelem folyása lassankint terelődne. Óvakodik ugyan részletezni, hogy milyennek képzei azt a világpolgári állapotot, de szavait másképen értelmezni nem lehet, mint hogy a távol jövőknek ködében olyas állapot lebeg előtte, mikor a nemzeti különbségek elenyésztek [36] és mikoron az emberi nem minden tehetségeit akadálytalanul kifejthetendi. (Lásd 1784-ben megjelent kis tanulmányát: »Idee zu einer allgemeinen Geschichte in

weltpürgerlicher Absicht.« IMM. KANT's sämtliche Werke, herausgegeben von G. HARTENSTEIN, IV. kötet, 154. old.)¹

Bizony szomorú dolog volna, ha az emberiség tehetségeinek egyetemes kifejtését egy szárnalmas szürke utópiától kellene függővé tennünk. Itt és most kell minden tehetségeinket kifejtenünk, annál is inkább, mert világosan látjuk, hogy a nemzeti közösségeknek épen az a hivatásuk: a maguk sajátos életkörülményei között, a maguk sajátos módszerével és eszközeivel az általános emberit minél tökéletesebb kifejezésre juttatni.

Egyébként fölösleges is volna a XVIII. század hálósipkás német weltpürgerségét bírálgatni, mivelhogy a világtörténelem maga oly módon tört pálczát fölötté, mint alig más valamely téves fogalom fölött. Hogy ezt emlékezetbe hozzam, elég lesz FICHTE-re mutatom, ki, a francia forradalom eszméiért hevülve, világpolgári gondolkodókben kéjelgett, de azoknak a rettenő pörölycsapásoknak hatása alatt, melyekkel Corsica nagy fia a német világot elemeire zúzta, hogy világbirodalmának engedékeny alkatrészeivé tegye: lassacskán föleszmélt és saját lelkének német mivoltát ugyancsak föl kezdte fedezni. Egy Napóleonnak kellett Európa hátán végigtombolnia, hogy a fellegekben járó német »Weltbürger« az életvalóság tudatára ébredjen: de meg kell adni FICHTE-nek, hogy, ha egyszer már fölbredett, akkor azt német alapossággal cselekedte. Mostan épen száz esztendeje annak, hogy ama híres szózatait a német nemzethez (»Reden an die deutsche Nation«) a berlini akadémia épületében elmondotta, melyek még ma is a német bölcséleti ízü, nemzeties gondolkozásmódnak legtüneményesebb okmányai közé tartoznak. Egy tűzhányó tört ki; a német bölcséleti öntudat tűzhányó hegye ontotta ki láváját. A német szellemi gögnek ilyen eget verő megnyilatkozását a világ még nem hallotta volt, pedig akkor volt Németország legmélyebben megalázva, és Nagy Frigyes királysága akkor vonaglott, minden tagján és minden életműszerében megcsonkítva, a föld porában. De, úgy látszik, hogy ép ez ihlette meg a nagy idealista bölcselőt, ép ez ösztökélte annak nyelvbölcséleti és nemzetlélektani alapon való bizonyítására, hogy az újlatin nemzeteknek [37] (már t. i. első sorban a francziának) nyelve voltaképen nem is nyelv, értelmi ereje nem is értelmi erő, nemzetisége nem is nemzetiség, hazája nem haza, és hogy igazában csak a németnek van nemzeti egyénisége, hazája, honszerelme, szabadságra termettsége, őseréjű nyelve, önálló és eredeti gondolkozó ereje, költészete, philosophiája, istene és egyáltalán igazi emberi öntudata.

¹ A mű eredetileg a *Berliner Monatschrift* 1784. évfolyamának novemberi számában jelent meg a 385–411. oldalon. Vö. még *Kants Werke VIII. Abhandlungen nach 1781*. Berlin und Leipzig: Walter de Gruyter, 1923. 15–31. o.; illetve <https://archive.org/stream/kantsgesammeltes08imma#page/14/mode/2up>. Magyar fordításban megtalálható a következő kötetben: Immanuel Kant: *A vallás a pusztán belül és más írások*. Válogatta: Hermann István, fordította: Vidrányi Katalin. Budapest: Gondolat Kiadó, 1974 és 1980. (*Székelny László megjegyzése.*)

De ne akadjunk fönn ezeken az óriási szertelenségeken, melyek lélektani-
lag oly könnyen magyarázhatók, hanem vonjuk le inkább belőlük a célunknak
szolgáló nagy tanulságokat. Az egyik tanulság az, amelyben a nagy Napoleon
résziesítette a kosmopolita ábrándokba elmerült igen tisztelt német »Weltbürger«
urakat. Szinte kaczagató látvány, hogy a jámbor német »ideologusok« miként
ébrednek a corsicai hős öklözései alatt német nemzeti öntudatra. Ha egy nem-
zetnek leelőkelőbb elméi nemzeti szempontból oly önérzethíjasok, hogy még
a »világpolgárság« phrasisának gyöngé pókhálója is foglyúl tudja őket ejteni:
akkor igazán nem marad egyéb hátra, mint hogy eléálljon egy világhódító had-
vezér, aki vasvesszővel oktassa ki őket arról, hogy mi is voltaképpen az a bizo-
nyos világpolgárság. Hát nem lehet elvitatni: a világtörténelmi nagy lecke meg
is tette kellő hatását a poroszokra és elsősorban egy philosophusból váltotta ki
a német nemzeti öntudat legmagasabb C-jét; mégis jellemző, hogy FICHTE en-
nek daczára sem tudott eljutni a nemzeti gondolat világos megfogalmazásához.
Nyolczadik előadásában ugyanis a nemzet-fogalomnak következő mysticus ma-
gyarázatát adja: »Az egymás társaságában mindegyre tova élő és egymást testi-
leg-szellemileg mindegyre tovanemző emberek összessége, kik azt, ami isteni,
a fejlődésnek bizonyos külön törvénye szerint fejtik ki magukból«, nemzetet al-
kotnak. (Ein Volk ist: »das Ganze der in Gesellschaft mit einander fortlebenden
und sich aus sich selbst immerfort natürlich und geistig erzeugenden Menschen,
das insgesamt unter einem gewissen besonderen Gesetze der Entwicklung
des Göttlichen aus ihm steht.«)² Ez az értelmezés olyan, hogy inkább valamely
vallásfelekezetre, mint nemzetre látszik illeni. És aki FICHTE-t ismeri, az tudja,
hogy nemzeti érzülete jórészt rajongásig fokozódó lutheri vallásosságából és
antipapismusából táplálkozott: elannyira, hogy egy SPINOZÁ-n és KANT-on átszü-
rődött és ma- [38] gasabbrendű Luther Mártonnak mondható. Szívesen elismer-
jük, hogy a vallásos és nemzeti érzésnek egymáshoz való viszonya a sociologia
legsúlyosabb kérdései közé tartozik; de FICHTE e kérdésnek még csak tudatára
sem ébred: annyira összezavarja németségét vallásos és metaphysikai lelküle-
tével. A második tanulság tehát, amit FICHTE beszédeiből levonhatunk, az, hogy
szörnyű nagy baj, ha nem tudunk vallásos és nemzeti érzésünk között különb-
séget tenni, mert a nemzet-fogalom akkor teljesen elhomályosodhatik előttünk.
A FICHTE értelmezéséből továbbá az is kitűnik, hogy nem is állítja be a nemzetet
más nemzetek társaságába, mert eleitől kezdve azt feszegette volt, hogy a többi
idegen nemzetek, melyek a németet környezik, a nemzet nevét alig érdemlik
meg. Aki saját nemzetének kiválóságát a többinek lebecsülésére alapítja, az nem

² Fichte: Achte Rede an die deutsche Nation. In Johann Gottlieb Fichte: *Reden an die deutsche Nation*. Berlin: Realschulbuchhandlung, 1808, 243–280. o. Az idézet helye: 251. o. (Vö. még: uő.: *Reden an die deutsche Nation*. 1808. In *Philosophische Bibliothek*. 5. Auflage Band 204, Hamburg: Meiner, 1978.; illetve http://www.deutschestextarchiv.de/book/show/fichte_reden_1808 (Székely László megjegyzése.)

juthat el a nemzet igazi fogalmához. És ez a harmadik nagy tanulság, melyet FICHTE szónoklataiból meríthetünk.

A nemzetek csak egymás társaságában, csak az egymásra való folytonos kölcsönhatásban és örökös versengésben fejthetik ki egyéniségüket és ébredhetnek emberiségi hivatásuk tiszta tudatára. És ezzel eljutottam a renaissance, illetve az újkori szellem mibenlétének sociologiai magyarázatához. Az újkor társadalmi szempontból nem egyéb, mint a nemzeti egyéniségek eszméjének igazi hajnalhasadása. A hol a földön csak életképes csirája van a nemzeti egyénülésnek, az mind a nap felé tör, az mind kifeszül és kivirágzik és létezőnyörrel telíti az embervilágot.

Az olyan *nemzetrendszer*, melynek tagjai tudatosan versenyeztek volna egymással az emberiségi eszme megvalósítása körül, az ó-korban nem létezett még. Ezzel megjelöltem azt a különbséget és haladást, melyet az újkori szellem mutat az ó-korival szemben. Nem mintha a nemzeti gondolat nem élt és nem lángolt volna hatalmasan az ó-kori népek lelkében is; hiszen amióta csak ember lakik a földön, mindig csak a nemzeti tagolódásra való ösztön-szerű, majd meg egyre tudatosabb törekvés volt történetének tartalma: de az ó-kor legkiválóbb népeiben is a nemzeti gondolat csak az egyeduralkodás, a kizárólagosság és elzárkózás alakjában jelentkezik. A római impérium minden népkülönbségek megsemmisítésével tört a világalom felé; a görög szellem barbárnak látott mindent, ami [39] nem görög; a zsidó nép meg épenséggel meg is fogalmazta és állami létének alapvető tanává tette a kizárólagos nemzeti elvet. Midőn magát isten kiválasztott népének tekintette és hirdette, nagy igazságot fedezett föl, fájdalom, egy nagy tévedéssel kapcsolatosan. Világtörténeti alapigazságot fedezett föl, mert a nemzeti gondolat valóban nem egyéb, mint a kiválasztottság (illetve *selectio!*) gondolata: de egyúttal világtörténeti alaptévedésbe is esett, amennyiben nem vette észre, hogy a kiválasztottság minden nemzetet kivétel nélkül és egyaránt megillet. Minden nemzet kiválasztott nemzet, amennyiben mindenik ki van szemelve arra, hogy az emberiségi eszmét a maga egyéni módja szerint ő valósítsa meg úgy, ahogy ezt csakis ő teheti meg és a miben semminemű más nemzet, ha még oly hatalmasnak és kiválóknak is látszik, nem helyettesítheti. Íme, ez a keresztény, vagyis újkori fölfogása a nemzeti gondolatnak, mely, természetesen, még távolról sem érvényesült kellőképpen a nemzetek versenyében. De ne feledjük el, hogy csak négy-ötszáz éve annak, mióta ebbe a kerékvágásba terelődött az emberiség fejlődési folyamata: pedig négy-ötszáz esztendőcske mily csekélyke idő ahhoz, hogy az újkornak jellemzetes nemzeti és emberiségi rendszere mintegy kézzelfoghatóan domborodjék ki minden öntudatos lélek számára.

Mindazonáltal már ma is láthat az, aki látni akar. Tekintsük csak a francia, angol és német művelődés fejlődését az utolsó néhány század folyamán: nem kell-e akkor csodálkozva észlelnünk, hogy egyrészt mindhárman kölcsönösen növekedő befolyást gyakorolnak egymásra, úgy, hogy az egyiknek lelke szinte

átáramlani látszik a másikéba, másrészt mégis egyre tudatosabban különül széjjel mindegyiknek egyéni jelleme. Milyen féltékenyen figyelik egymást e nagy nemzetek, mennyire bántja őket, ha a gyakorlati iparkodás, művészet, tudomány bármely ágában is el-elmaradoznak egymástól, mennyire megszegyenítőnek tartaná mindenik magára nézve, ha az általános emberiségi törekvéseket nem tudná méltóan képviselni.

Nincsen megírva sehol az a törvény, hogy mindenik nemzet köteles egyéniségét minél tökéletesebben kifejteni, mert csak így szolgálhatja igazán az emberiséget, és fordítva, minden nemzet kötelessége az emberiséget szolgálni, mert csak ez által fejtheti [40] ki igazán egyéniségét: és mégis ez az irratlan törvény uralkodik az újkori nemzetrendszer fejlődése (evolúciója) fölött.

Hogy hová vezet ez a nagyszerű fejlődési folyamat, vajjon ki annak a megmondhatója? Csak annyit láthatunk teljes világossággal, hogy egyre bensőbbek lesznek a nemzetközi kapcsolatok és mégis egyre hatalmasabban domborodik ki a hivatásos nemzetek egyéni önérzete és öntudata. Szóval, a socialis fejlődésnek immár több évszázados világos irányzata semmit sem czáfol meg oly határozottan, mint a gyermeteg világpolgárius és communista ábrándokat. Az emberiség valóságos fejlődésmenete sokkal csodásabb és elragadóbb képeket tár elénk, mint a minőket jámbor vagy megvadult képzelősködő elmék kieszelni tudnak. Ne higgye pl. senki, hogy nem jöhetne létre az idők folyamán akár az összes nemzetek világszövetsége is: csak azzal ne áltassa magát senki, hogy az ilyen szövetkezésnek célja a nemzeti különbségek megszüntetése lehetne. Ha a nemzetek testileg annyira elfajulnának és szellemileg annyira becstelenné válhatnának mind, hogy, önmagukról lemondva, egyéniségüket tovább fejleszteni nem akarnák, vagy nem tudnák, akkor ez az állatóságba való teljes elsüllyedést, illetve az emberiségnek, mint ilyennek, halálát jelentené. Világszövetséget is csak azért és csak oly módon köthetnének egymással a nemzetek, hogy ez által újabb biztosítékokat szerezzenek egyéniségük minél hatalmasabb kifejtésére. Aki ezt átlátta, az egyszer s mindenkorra megszabadul a képtelen társadalmi álmadozásoktól, de annak egyszersmind olyan jövőbe nyílik belepillantása, mely egyezik a természet és emberi szellem törvényeivel és mely igazi nagyszerűség tekintetében mérhetetlenül fölülmúlja azokat a társadalmi csalképeket, melyekben korunk szülöttei oly túlon-túl szeretnek tobzódni.

Minden társadalmi tudománynak közepe a nemzetfogalom: ebből kell kiindulni és ehhez kell visszatérni, hogy sociologia létesüljön. És ha már most azt kérdi valaki, hogy ki volt eddig az, akinek lelkében legtüzesebben és egyúttal legvilágosabban élt a nemzet fogalma, akkor nyugodt lélekkel azt mondhatom, hogy a nemzeti gondolat eddigelé magyar ember lelkében rajzolódtott legtisztábban és hogy ez a magyar ember gróf SZÉCHENYI ISTVÁN volt. Átkutathatunk könyvtárakat és áttanulmányozhatjuk az újkori államtudósok és bölcsészek munkáit: de a [41] SZÉCHENYI-éhez fogható tanítást a nemzet

mibenlétéről alig fogunk másutt találhatni. Ő egy már-már halódó nemzetet törekedett föltámasztani és, mert saját lelkét lehelte beléje, valóban új életre keltette. Már pedig a ki halottat támaszt föl, az tudja csak igazán, hogy mi a halál és mi az élet. És aki nemzetet kelt új életre, az tekintett bele igazán a nemzethalál és nemzetélet mérhetetlen rejtelseibe. »A Kelet népé«-nek csak néhány sorát akarom itt idézni, melyek már magukban eléggé mutatják, hogy SZÉCHENYI mily élesen fogta föl a nemzet és az emberiség fogalmainak válhatatlan kapcsolatát:

»A magyar népnek nincs csekélyebb hivatása, mint képviselni – Európában egyedüli heterogén sarjadék – ázsiai bölcsőjében rejtező, eddigelé sehol ki nem fejlett, sehol érettségre nem virult sajátságait; sajátságait egy törzsokfajnak, mely, jóllehet mindent maga előtt ledöntő dagályként már több ízben gyászba borítá földgolyóink legkiképzettebb részeit, s fel-felbőszülésében mint isten ostroma mindenütt vérrel járt, bizonyosan annyi különöst s erejénél fogva bizonyosan annyi jót és nemest rejt magában, mint az emberi nemnek akármely lelkes és erős családja, csak hogy mint azoknál, úgy ennél, külön sajátsági árnyéklatokban, a korlátlan tűznek nemes hévre, a vad erőnek bajnoki szilárdságra, a romboló ittasságnak nagylelkűségre kell tisztúlni, felemelkedni.«³

»Az emberiségnek egy nemzetet megtartani, sajátságait mint ereklyét megőrizni s szeplőtlen mineműségében kifejteni, nemesíteni erőit s így egészen új, eddig nem ismert alakokban kiképezve, végcéljához, az emberiség feldicsőítéséhez vezetni«,⁴ ezt tekintette Széchenyi minden föladatok legszebbikének. Íme, mily gyönyörűen fogta föl a nemzetnek az emberiséghez való viszonyát. És mennyire fölötte áll a dualista, kétlelkű német bölcsészeknek és költőknek, kik a »Patriot« és a »Weltbürger« között összeférhetetlen ellentétet állapítanak meg, mivel azt hiszik, hogy az ember vagy a saját hazáját szolgálja és akkor nem lehet barátja az emberiségnek, vagy az emberiséget szolgálja és akkor nem lehet híve a saját hazájának. Mily gyászos lelki bomlottság, mely ilyen logikai képtelenségekbe keveredhetik és mely az újkori társadalmi gondolkozásnak még azt a sarkételét sem fogta föl, hogy nem lehet az emberiséget másként szolgálni, mint egy nemzet lelkén körösztülni és nem lehet egy [42] nemzet haladásán munkálkodni, ha nem az örök emberire függesztjük kutató tekintetünket! Ennek az újkori társadalmi gondolkozásnak iskoláját SZÉCHENYI alapította meg nálunk. Nem idézhetek tőle egész lapokat és ezért talán elég lesz, ha GAÁL JENŐ munkájából: »Gróf Széchenyi István nemzeti politikája és jövőnk«, melyben a legnagyobb magyarnak gondolatrendszerét tömören összefoglalja, a következő sorokat kiragadom: »Az egyén ugyanis a nemzetet, a nemzet pedig az emberiséget kénytelen szolgálni« (5. old.) – Széchenyi a magyar nemzetet »az emberi nem javára

³ A *Kelet Népe*. Budapest: Trattner-Károlyi, 1841, 18. o. (*Székelly László megjegyzése.*)

⁴ Uo. (*Székelly László megjegyzése.*)

és dicsőségére szolgáló tényezővé akarta emelni és pedig oly mértékben, hogy ha majdan a művelt világ bármely részében derék embert emlegetnek, a hallgatók önkéntelenül is a magyarra gondoljanak» (198. és 199. old.)⁵

De költészetünk nagyjai is mind a SZÉCHENYI szellemében fogják föl a nemzet és az emberiség viszonyát. Ha például VÖRÖSMARTY azt kívánja, hogy minden ember legyen ember és magyar, akkor kedves költői túlzásán körösztil is érezzük, hogy lelke a Széchenyiével azonosul. Leghathatósabban azonban PETŐFI fejezte ki a nemzet s az emberiség fogalmainak elválhatatlan kapcsolatát, mert ő egynek érzi a magyar szabadságot a világszabadsággal és, mikor az egyikért hal meg, egyben a másikkal vértanújává lesz. Aki ebben költői túlzást lát, az vagy nem értette meg a PETŐFI egyéniségét, vagy nincsen áthatva a renaissance, az újkor társadalmi szellemétől.

Mert mi is az a nemzeti szabadság? Semmi egyéb, mint egy nemzetnek az a társadalmi állapota, mely legalkalmasabb arra, hogy az emberiség minden irányú javáért közremunkálhasson és így nemzeti egyéniségét is legteljesebben kifejthesse. PETŐFI ezt ugyan nem fejezte ki ily tantételeszen, de így érezett és, ami ennél is százszorta jelentősebb: így cselekedett. Azért ő nemcsak költő, hanem a szó szoros értelmében apostol. Nagyobb lírai lángelme az övénél az újkorban nem jelentkezett, s az újkor társadalmi lelkületét senki sem fejezte ki oly napfényesen és ragyogóan mint ő.

A múlt század második negyedét (1825–1849) joggal nevezzük a magyar nemzet renaissance-ának, újjászületési korszakának, mert akkor iktatódott be véglegesen a magyarság az újkori nemzeti társadalmak rendszerébe. De hová tűntek azóta ama nagy korszaknak fölséges hagyományai? Hisz már [43] már odajutottunk, hogy, a ki a nemzeti gondolat hívének vallja magát, azt »reactiós« érzelműnek, az emberi haladás ellenségének híresztelik. A fogalmak ilyenén megbomlása természetesen magának a társadalomnak széttagolódásával, elzüllesztésével kell, hogy egybekapcsolódjék. Közéletünk jórészt már alig áll egyébből, mint felekezeteknek felekezetek ellen, osztályoknak osztályok ellen, néptörzseknek a nemzet egésze ellen való iparszerű úszításából. A mi egyesületünk⁶ ezekkel az áldatlan szertehúzó és romboló irányzatokkal szemben mindenkifölött a *társadalmi egységet*, a társadalmi harmóniát akarja képviselni.

⁵ Vö. Gaál Jenő: *Gróf Széchenyi István nemzeti politikája*. Budapest: Hornyánszky Nyomda, 1902–1903. OSZK: <http://nektar.oszk.hu/hu/manifestation/2975920> – <http://mek.oszk.hu/16300/16399/16399.pdf> (*Székely László megjegyzése.*)

⁶ Itt Palágyi a *Magyar Társadalomtudományi Szemlé*t kiadó *Magyar Társadalomtudományi Egyesületre* gondol. Vö. Apáthy István: „A Magyar Társadalomtudományi Egyesület legelső teendői.” *Magyar Társadalomtudományi Szemle*, I. évfolyam 1. szám (1908. januárius) 7–23. o. <http://mtdportal.extra.hu/MTSZ.html> (*Székely László megjegyzése.*)

Minden emberi föladatak közt ugyan az egységesítés a legsúlyosabb, de mi nem fogunk elcsüggedni, mert rendületlenül bízunk abban a hatalomban, melynek napszámosai vagyunk és melynek neve: tudomány. Egy önálló magyar sociologia kifejtése lebeg előttünk: olyan társadalombölcészeté, mely számot tegyen a külföld színe előtt is. Az alapját ennek az eredeti magyar sociológiának, mint láttuk, SZÉCHENYI rakta le, és így abban a szerencsés helyzetben vagyunk, hogy annak az újszerűnek, amit megalkotni kísérlünk, erős történeti alapozására támaszkodhatunk. Egy nagy akadályra azonban, melylyel tudományos törekvéseinknek meg kell küzdeniök, mindjárt a meginduláskor világosan rá kell mutatnunk.

A tudomány műveléséről nálunk az utolsó évtizedek folyamán sokféle igen veszedelmes nézetek váltak uralkodókká. Még vezető körök is abba a tévedésbe estek, hogy egyelőre megfelelünk föladatunknak, ha külföldi tudományt, mint bármely más iparcikket, egyszerűen behozunk, beszállítunk, és talán némi stiláris módosításokkal itthon elterjesztünk. Pedig a tudomány ezt a nevet csak akkor érdemli meg, ha a saját elvi alapjait folyton újabb, meg újabb bírálatnak veti alá, ha tehát nem egyszerűen átvett, dogmatikus tudomány, hanem minden ízében kritikai szellemen szűrődött át. Valódi tudományos kritikát azonban csak az gyakorolhat, aki maga is új igazságokat termel, mivelhogy tévedéseket valósággal föltárni csak az képes, aki magasabb új igazságokhoz emelkedett föl. Szóval, csak az *élő* tudomány, mely szigorú bírálat alapján folyton új világosságot gyűjt, nevezhető igazi tudománynak. A holt, a dogmaticus tudomány azonban, melyet egyszerű [44] átvétel, behozatal útján kebeleztünk be, szellemi méreggé válik, ép úgy mint a hogy méreggé válik a testi szervezetre az olyan táplálék, melyet a szervezet nem assimilál. Évtizedeken körösztil emésztetlen társadalomtudományi, aesthetikai, bölcészeti jelszavak és irányzatok hatoltak be hozzánk, úgy, hogy az ennek folytán beállott rendszeres szellemi mérgezésnek tünetei nemzeti művelődésünk minden pontján egyre ijesztőbb mértékben törnek elé.

A COMTE és SPENCER-féle, de egyáltalán az újabb sociologiai elméletek és szárnypróbálgatások, – mint említettem – majdnem kivétel nélkül háttérbe szorítják, sőt jóformán eltüntetik a nemzetfogalmat, hogy annál inkább előtérbe helyezék az osztályok kölcsönös gyűlölködését és történelmi háborúját. Odakünn, a hol ezek az elméletek támadnak, sem a tudományra, sem a gyakorlati életre nem bírnak oly végzetes hatással, mint ha, hozzánk eljutva, kritikai ellentállás nélkül fertőzik az agyvelőket. Odakünn ugyanis egyik sociologiai elmélet csak úgy kergeti a másikat, és egyik többé kevésbé ellensúlyozza, vagy legalább enyhíti a másinak tévedéseit. A mi talajunkon azonban az ideszakadt idegen elméletek merev dogmákká, azaz szellemi mérgekké lesznek. Odakünn hatalmas nemzeti önérzet eleven lehellete járja át a gyakorlati élet mozgalmait, úgy, hogy nem túlságos nagy baj, ha a sociologia kissé megfélemezik a társadalmi élet alapvető tényéről, a nemzeti létről: mert a műveltebb osztályok lelke anélkül is csak úgy duzzadoz a nemzeti öntudat büszkeségétől. Minálunk azon-

ban, súlyos politikai helyzetünknel fogva, az idegen elméletek menten nemzeti létünk életgyökereit támadják meg, mert ellenségeink a társadalmi egység megbontására használják föl azokat. Ha ez így tovább folyik, akkor valóságos kísérleti állataivá leszünk minden a nyugoton támadó és pillanatra divatosá lett társadalmi, esztétikai vagy filozófiai hóbortnak. Védekezésünk ez ellen csak egy lehet, ha a tudományt magunk termeljük és ha kutatásaink eredményeit a külföld ítélőszéke elé is bocsájtjuk. Mert a külföld is csak oly mértékben becsül meg bennünket, a mily mértékben mi önállóan részt kérünk magunknak minden eszmei és tudományos mozgalmakban, melyek az egész emberiség javát czélozzák. A nemzetről adott meghatározásban, mint dióhéjban, benn rejlik a mi egész programmunk.

Marx és tanítása

Magyar Társadalomtudományi Szemle, I. évfolyam 5–10. szám, 1908. illetve

Pécs: Taizs József könyvsajtója, 1909.

Második, előszóval kiegészített kiadás: Budapest: Szent István Társulat, 1920.

A részleteket az eredeti írásmód és helyesírás szerint közöljük.

Szerkesztői jegyzet:

Már a jelen kötethez írt bevezetőben jeleztük, de itt is fontosnak tartjuk hangsúlyozni, hogy Palágyi Marx-kritikáját 1907-ben jelentette meg, s ennek során semmit sem tudott a „leninizmus”-ról. A tíz évvel később bekövetkezett eseményekről, és az azok nyomán létrejövő államrend kegyetlen, elnyomó természetéről pedig akkor még senkinek sem lehetett elképzelése. Ezért egyáltalában nem vethető szemére, hogy ezen utóbbiak jegyében – azaz a leninizmust és a szovjetunióbeli terrort Marx elméletére visszavetítve – jellemezte volna a német munkásmozgalmárt az „osztálygyűlölet” apostolaként. Éppen ellenkezőleg: ha a magyar filozófus csak és kizárólagosan Marx tanítása alapján jutott el erre a jellemzésre, és ráadásul akkor, amikor az európai munkásmozgalom – a Palágyi által nem ismert orosz bolsevizmustól eltekintve – Marx forradalmi tanait zárójelbe téve („a mozgalom minden, a végcél semmi”) egyre inkább integrálódott a parlamenti demokrácia rendszerébe, akkor ennek alapján azt kell mondanunk, hogy Lenin nem eltorzította a marxizmust, hanem annak osztálygyűlöltre épülő társadalombomlasztó, osztályharcos esszenciáját hozta felszínre, és tette programjává a „misztikus megváltó forradalom” nevében. Mert ha Palágyi Marxot kritizálva a marxizmus idejétmúltságáról és szükségszerű lehanyaglásáról ír is, és elképzelhetetlen számára, hogy erre a teóriára hivatkozva tartós hatalom jöjjön létre, elemzéséből következik, hogy ha ez mégis megtörténne, az a későbbi szovjethatalomhoz hasonlóan viselkedne. Pontosan azért fordít az általa lehanyaglónak ítélt marxizmus kritikájára ekkora figyelmet, mert attól tart, hogy a társadalmi viszonyaiban kevésbé fejlett Magyarországon (és nyilván Európa többi keleti régiójában is) káros következményei lehetnek a társadalmi problémákat osztályharcra és a polgári viszonyokat eltörlő proletárforradalommal megoldani kívánó, társadalombomlasztó marxi tanok terjedésének. Ebben az értelemben pedig mindaz, ami 1917-ben és azután történt, az ő marxizmus-képét támasztotta alá – mondhatjuk úgy is, hogy az ő Marx-kritikáját mint elméletet „korroborálta” a popperi értelemben. *Ennek pedig nagy jelentősége van ma, amikor az utóbbi évtizedekben fölhalmozódó tár-*

sadalmi problémák és egyenlőtlenségek miatt jogosan fölháborodó értelmiségiek egy része – keleten és nyugaton egyaránt – ismét a marxizmus irányában keres tájékozódást. S ami e tekintetben igen fontos: Palágyi *nem csupán kritizál:* alternatívaként ajánlja a bevezetőben általunk „polgári baloldaliság”-ként jellemzett, részben Lassalle-hoz köthető „igazi szocializmus”-t.

Bár ezzel is foglalkoztunk a bevezetőben, itt újra megemlítjük, hogy Palágyinak a marxizmus elhalására vonatkozó előrejelzését csak látszólag cáfolta meg a történelem. S nemcsak arról van szó, hogy hosszabb távon Palágyi elképzelése beigazolódtott, hanem arról is, hogy a marxizmus XX. századi félévszázados fölvirágzása egy „vérrel és vassal” létrehozott és fönntartott hatalomhoz kötődött, azaz nem az európai gondolkodás belső fejlődésének volt köszönhető – s ez még akkor is igaz, ha e hatalomtól elbűvölten a korabeli értelmiség egy része önszántából vált lelkes „proletárforradalmár”-rá.

Székely László

A) „A mystikus megváltó forradalom” párizsi ideája

V. rész

[492] A Párizsban töltött esztendő (1844–45) roppant hatással volt *Marx* gondolatvilágának kialakulására; ekkor éli ő voltaképpen virágkorát. Az akkori Párizst egyenesen a socializmus főiskolájának nevezhetjük, mely minden nemzetek forradalmi viharadarait ellenállhatatlan szellemi igézettel magához ragadta. A »polgárkirály« (Louis Philipp) uralmának időszaka valóságos melegágya volt a társadalomfölforgató elméleteknek és minduntalan kiújuló véres socialista lázongásoknak. A szellemek mind a nagy francia forradalom emlékein kérődtek és nem volt annak a nagy társadalom-bomlásnak mozzanata, mely nem találta volna meg jeles történetíróit és elmés társadalom-bölcészeti magyarázóit. Így aztán a forradalmi talajból olyan dús flórája sarjadt a socialista és communista elméleteknek, iskoláknak és hitágazatoknak, minőt a világ azelőtt még nem látott. »Nagypolgári« és »kispolgári« utópiáknak, szelid és vérengző, hitromboló és katolikus társadalomboldogító rendszereknek bővebb választékát emberi agy már el sem képzelheti. A világszép Párizs, hogy ki tudta rajzolgatni és színézgetni a nemzetek s az emberiség nagy ábrándképeit! s ha ezeknek csak ezer-milliomod része megvalósulhatott volna azóta, azt hiszem, a Földnek ma már egyetlen nagy paradicsomkertnek kellene lennie.

MARX azonban elemében volt. Készen kapta az eszméket világfölforgató és világboldogító terveihez, és csak bizonyos kritikai kiválogatást kellett eszközölnie a nagyon is bőven kínálkozó társadalmi elméletekből, hogy aztán feuerbachi naturalizmussal és hegeli dialektikus processus-sal összeenyvezze őket. A francia socializmus őserdejében így cseperedett föl a német socializmus palántája.

Ám azóta nagyot fordult az idők kereke. A francia hegemonia megtörött és helyét a szárazföldön a német hegemonia foglalta el. S akié a hatalmi elsőbbség, az szabja meg még a socialista divatot is.

[497] (...) MARX logikája szerint abból, hogy a németek nem tudnak »politikai« forradalmat csinálni, éppenséggel az következik, hogy csakis forradalmi úton valósíthatják meg nemzeti felszabadulásukat. Nem furcsa észjárás ez? De MARX megmagyarázza nekünk, hogy a »politikai« forradalom az még nem az igazi forradalom. S a németek csak éppen a „*politikai*” forradalom csinálásához nem értenek. Van azonban egy másik, egy magasabb neme a forradalomnak, melyet tulajdonképpen nem is kell csinálni, mert az magától csinálódik. És ehhez a forradalomhoz értenek a németek, sőt ebben aztán igazi mesterek is. Olyan titokzatos forradalom ez, a minőről a jámbor MARAT, DANTON és ROBESPIERRE még csak nem is álmodtak még, s a milyen csak egy német tudós agyában foganhat meg. Egy mystikus forradalom ez, melyet senki, vagy ha jobban tetszik mindenki csinál, s mely ép ennél fogva magától csinálódik. Hogyan értendő ez?

Mint egykor a feudális, úgy mostan a capitalista termelési rendszer is már méhében rejtí a saját pusztulásának csíráját, és voltaképpen semmit sem termel oly mohón, mint az önromlását. Ez a romlás, ez a tönk az egész mai polgári társadalom tönkje lesz: az egyetemes, a világtönk, melyből az egyetemes boldogság sarjadzik ki. És ez kérelhetlenül fog bekövetkezni a hegeli dialektikai processzus értelmében, melyről tudni kell, hogy az még az istenek fölött is uralkodik. Ami a [498] fatum volt a görögök hitében, azt képviseli a hegeli dialektikus processus a német bölcsészetben. Ez a mystikus processus uralkodik az egész világegyetem fölött, s ennél fogva az emberi társadalom és ennek capitalista termelési rendszere fölött is. Ez hozza létre az utolsó, a nagy, a megváltó forradalmat, mely minden társadalmi kérdést szinte automatikusan fog megoldani.

Ezt a mystikus és megváltó forradalmat, mely MARX-nak legsajátabb eszméje és gondolkodásának mintegy közepe, kell megérteni, ha MARX egyéb elméleteibe hatolni akarunk; ezzel tehát külön és részletesen kell még foglalkoznunk. Itt még csak a következő megjegyzésekre szorítkozom.

Ama nagy és mystikus forradalom hőségé MARX a szóban forgó értekezésében egyenesen a németiséget akarja megtenni. »Németországban – mondja MARX – a szolgaságnak egyetlen nemét sem lehet megtömi úgy, hogy a szolgaságnak egyben valamennyi neme meg ne töressék. Az alapos Németország nem bocsájtkozik másnemű mint lehető leggyökeresebb forradalomba. A németiség emancipatioja ugyanis egyben az emberi nem emancipatioja lesz. Ennek az emancipationak agya a (német) philosophia, szíve a (német) proletariátus.« (Lit. Nachl. Bd. p. 398.)⁷

⁷ Az idézett szöveg Marx „Zur Kritik der Hegel’schen Rechtsphilosophie. Einleitung” című írásának utolsó előtti bekezdésének végéről való, mely eredetileg a Párizsban ki-

Ez a német tudós tehát mint látni, a maga módja szerint még ideális hazafi is volt, mert a legszebbet, a miről lelke csak álmodni tudott, már t. i. a teljes társadalmi fölfordulást imádott hazája és nemzete számára tartotta fenn. A német haza természetesen nagyon is megköszönte volna azt a furcsa fölmagasztaltatást, melyet a jó MARX neki szánt, de hát ő mi egyébbel kínálhatta volna meg hazáját, mint a leggyökeresebb fölbomlással, mikor ő másról mint ilyen fölbomlásról álmodni nem tudott. Ő maga világosan látja, hogy Németország még részleges forradalmat sem tud csinálni, de épen ebből azt következteti, hogy tehát az egyetemes »társadalmi forradalomnak« az »alapos« németek közt kell kitörnie. Mit tartunk annak a gondolkozónak politikai érzékéről, aki így ítéli meg a nemzetet, melynek ő maga is egyik fia. Csodálkozhatunk-e, ha az ilyen gondolkozó számára a politika csak »ideológia.« De a legmulatságosabb a dologban, hogy épen ő az, aki politikai szempontból ideológusoknak csúfolja honfitársait! Hát volt-e annak a kornak németebb ideológusa, mint ő maga?

[499] De hogy mennyire német elme volt MARX, azt főleg mysticismusán fogjuk megösmerni. Mert hiszen mi egyéb az a hegelizmus, melyben az ő gondolkozása gyökeredzik, mint a formulákba szedett és rendszeresített német mysticismus. A mesternek, HEGEL-nek azonban minden mystikus észjárása daczára hatalmas politikai ösztöne volt; olyan erősen érezte a porosz szellem bekövetkezendő hegemoniáját, hogy az ember nem győzi bámulni ennek a mystikus bölcsésznek gyakorlati politikai érzékét. Mellette MARX egy teljességgel ábrándos érzelmi politikus, vagyis jobban mondva olyan gazdaságbölcsész, aki végképen szem elől tévesztette az emberben a politikai embert, a zoon politikont.

Mindez természetesen csak akkor fog egészen kitűnhetni, ha MARX gazdaságbölcsészét fogjuk elemzésnek alávetni. Nagy hiba volna, ha fiatalkori munkáiból akarnók az *egész* MARX-ot megismerni. Mindazonáltal ezek a fiatalkori munkák is már fontos adatokat nyújtanak MARX egész világfölfogásának megértéséhez, mert jobban föltárják lényének érzelmi alapjait mint későbbi művei. Azt világosan láthatjuk már most is, hogy a vallás és politika kérdéseiben, legalább ifjú éveiben, meglepő színvakságot áruul el. És ami fő, hogy egészen korának gyermeke. Arra megy, a merre őt a negyvenes évek forradalmi árja ragadja. Pedig az igazi nagy ember csak az, kit semminemű divatos áramlat el nem ragadhat, és ki korát megelőzván, késő nemzedékeknek tanítómestere lesz.

adott Deutsch-Französische Jahrbücher 1844-es évfolyamában jelent meg a 71–85. oldalon. Az idézet a 85. oldalon található. Az írás maga azóta Marx és Engels műveinek gyűjteményeiben rendszeresen újraközlésre került. (Pl. Karl Marx – Friedrich Engels: Werke. Dietz Verlag, Berlin. Band 1. Berlin/DDR. 1976, 378–391. o., idézet helye: 386. o.)

B) A nemzetek tudományos versengése, a magyar tudomány és a „socialismus”

VI. rész

[618] (...) Nincsen az emberiségre nézve hasznosabb dolog, mint a tudományos Chauvinismus, vagyis a nemzetek ama nemes törekvése, hogy első helyet hódítsanak maguknak a tudományos termelésben; s csak a nemtelen tudományos verseny, mely a másik nemzet érdemeit agyonhallgatni, gőgösen fitymálni vagy épenséggel fondorlatosan a maga számára lefoglalni iparkodik, ejt árnyékot, esetleg szégyenfoltot az illető nemzet jellemére.

Mi magyarok abban a szerencsés helyzetben vagyunk, hogy az emberi művelődés élén haladó angol, német, francia, olasz nemzetek nagyszerű szellemi versenyét teljes tárgyiasággal szemlélhetjük és tökéletes elfogulatlansággal bírálhatjuk meg. És ha kellően élni is fogunk eme történelmileg kialakult helyzetünk hasznával, akkor saját nemzeti tudományunknak mentől hamarabb tiszteletet fogunk szerezhetni a leghaladottabb nemzetek ítélőszéke előtt. De ha – miként az utolsó évtizedekben oly gyakorta – pusztán csak üres viszhangja leszünk a külföldi és főként a német tudománynak, akkor a »szellemi [619] kirtartottak« színében állunk majd a többi nemzetek előtt és a »szellemi gyarmat« szárnalmas szerepére jutunk Európában.

Bocsánat e kis kitérésért; de, kérdem, nem volna-e szomorú, lealázó és mindenekfölött kártékony reánk nézve, ha még a socialismust s annak egyik tudálékos árnyalatát, a marxismust is csak német szemüvegen át tudnók megítélni?

C) A francia forradalom kettős jellegről

VII. rész

[623] (...) Hogy minek köszönheti a 48 előtti socialismus sajátos vad tüzességét és elméletekben, phantasta tervekben túlon túli gazdagságát, azt mondani is alig kell: a francia nemzeti géniusnak, illetve a fölcsigázott francia forradalmi szellemnek. Egyáltalán tisztában kell lennünk azzal, hogy a nagy francia forradalom tekintendő a XIX. századbeli socialismus igazi szülőanyjának. A francia forradalmat illeti meg az a sajátos dicsőség, hogy a társadalombontás orv mesteriségét ő fejlesztette eddigelé a tökéletesség legmagasabb fokára: ő nevelt férfiakat, kik a társadalmi méregkeverés ősrégi mesteriségét finomabb műipar, sőt föllengző tudományként üzték. Ugyanaz a francia nemzet, mely a társadalmi élet kellemessé tételének egyetlen művésze, a finomult társadalmi vonatkozások szövésének első mestere, forradalma által megmutatta, hogy a társadalmi élet fölbontásában, saját testének széttagolásában, önbeleinek kifordításában is

túl tud tenni minden más nemzeten. Pedig eljárása nagyon egyszerű volt. Az »égalité« és »fraternité« jelszavainak örve alatt ő szította föl saját polgárai közt a leggonoszabb gyűlölködést, az úgynevezett »osztálygyűlöletet«, s ő emelte azt, a guillotine hathatós közreműködésével, valóságos tanrendszerre, [624] sőt a hitvallás egy nemévé. Ő főzte, keverte azt a gyilkos társadalmi mérget, melyet a »bourgeois« és »proléttaire« szócskák ellentétével szokás megjelölni, s amely két szócskának betegévé lett a XIX. század második felében az egész művelt világ. Szóval, a tervszerűen és tudományosan tenyésztett osztálygyűlölet és osztályharcz sűrített mérgével ő fertőzte meg az emberi társadalmat.

De ha a francia forradalmat csak erről az árnyoldaláról látjuk, akkor úgy tűnhetik föl, mintha egyéb se volna, mint a francia nemzet sötét, nagy világtörténelmi bűne. Ámde semmi kétség, hogy a francia forradalom nemcsak társadalombomlasztó mérget termelt az emberiség számára, hanem igen jelentős lökessel járult hozzá a XIX. század haladásához is. A forradalmi korszak hatvan esztendeje alatt (1789–1849) a vulcanicussá vált francia szellem nagy átalakító hatást gyakorolt az európai szárazföld nemzeteire, mindenütt új lendületet kölcsönözvén az álmatságából fölrázott nemzeti gondolatnak, mint ezt főként Német-, Olasz- és Magyarországon látjuk. Az újkori nemzetek magasabb öntudata és szabadságvágya ugyan már a renaissance korában, a XV., sőt a XIV. században kezd kialakulni, hiszen, amit renaissancenak nevezünk, az politikai szempontból alig egyéb, mint az *újkori* nemzeti öntudatnak hajnalhasadása; de azért az európai nemzetek még a XVI., XVII. és XVIII. században sem tudtak a középkoriasság és ösies kezdetlegesség tojánhéjaiból kellően kiszabadulni, úgy hogy a francia forradalom fölrázó hatására volt szükség, hogy a testükhöz tapadó feudális maradványok leválhassanak. A francia forradalom tehát úgyszólván egy második és főként politikai renaissance gyanánt hat a nemzetekre, amit épen a magyar történelem 1825–49-iki szakasza szemléltet a legfényesebben.

A francia forradalom e szerint két egymással homlokegyenest ellenkező hatást gyakorol az európai közéletre: egyrészt föléleszti, lángra lobbantja a nemzetek szabadságának és testvériségének nagy gondolatát, másrészt azonban épen ő tör az osztálygyűlölet és osztályharcz mérgének tudományos leszűrése által a nemzetek életének megbontására, az újkori polgárosultság elsorvasztására. Meglehet, hogy külön tanulmányban fogom kifejteni a francia forradalom szellemében rejlő ezt az önellentmondást, melynek keserű levét különben maga a francia [625] nemzet ürítette fenéki. Egyrészt ugyanis, a forradalom lángja által ragadtatva, szinte világhatalomra látszik szert tenni (I. NAPOLEON alatt), másrészt azonban, önlángjától megemészte, végül is porba hull az épen ő általa nagyra szított porosz hatalom előtt (1870).

Szabad legyen itt a XVIII. század egyik híres angol politikusának és írójának, BURKE-nek (1730–1797), jóslatára emlékeztetnem, ki már a nagy francia forradalom idején, a rettentő események hatása alatt megsejtette a francia nemzet életerejének és katonai erényeinek a jövőben bekövetkezendő elhanyatlását. Az

érdekes jóslatot francia fordításból, íme, itt idézem: »Il est à croire, que pour longtemps les facultés guerrières de la France sont éteintes; il se pourrait même qu'elles le fussent pour toujours, et que les hommes de la génération qui va suivre puissent dire comme cet ancien: Gallos quoque in bellis floruisse audivimus.«⁸ BURKE ugyan angol ellenszenvvel szemlélte a francia forradalom fenyegetve tornyosuló zivatarát, s az időpontra vonatkozólag, melyben a francia katonai dicsőség elhanyaglását vélte vagy kívánta, ugyancsak nagyon csalódott: de azért ítéletéből így is kiérzik az angol politikus nagy józansága. És szabad legyen itt arra is emlékeztetnem, hogy a genialis Fox (1749–1806), épen ellenkezőleg, dicső világtörténeti esemény színében látta a francia forradalmat, ami által BURKE-öt és politikai barátainak legnagyobb részét teljesen elidegenítette magától. Csodálkozhatunk-e a fölött, hogy két ily államférfiú ennyire ellenkezően ítéli meg saját korának világeseményét? Épenséggel nem. Ha látjuk a fönt jelzett két ellentétes irányzatot, mely a francia forradalmi korszak válságaiban lappangott, akkor nagyon is megértjük, hogy miért tévedett külön-külön mind a két politikus, illetve miért volt a kettőnek csak együttvéve igaza.

⁸ Palágyi itt pontosan azokat a francia és latin szavakat adja vissza, amelyekkel *Alexis de Tocqueville L'Ancien Régime et la Révolution* című könyvének első fejezetében idézi Burke-öt. Csakhogy Tocqueville nyilvánvalóan emlékezetből teszi ezt, és ennek során a végén található latin mondást a korábbi szövegrészre visszavetítve eltorzítja Burke gondolatát, mely eredetileg egy parlamenti beszédben hangzott el, és amelyet a parlamenti jegyzőkönyvből ismerünk. Tocqueville-nél magyar fordításban ezt találjuk: „Úgy tűnik [– mondta Burke – (*Székely László megjegyzése.*)], hogy a harci erények jó időre kivesztek Franciaországból; az is lehet, hogy örökre, és a következő generáció tagjai ugyanúgy elmondhatják majd, mint a régiek: Gallos quoque in bellis floruisse audivimus. – Úgy hallottuk, hogy egykor maguk a gallok is kitüntek a fegyverforgatásban.” Tocqueville: *A régi rend és a forradalom*. Budapest: Atlantisz, 1994, 44. o. „Az eredeti jegyzőkönyvben viszont a következőket olvashatjuk: „...jelenleg Franciaországot politikai szempontból úgy kell tekintenünk, mint amely kitörlődött Európa rendszeréből. Azt, hogy meg fog-e valaha is jelenni újra vezető hatalomként, nehéz eldönteni. Ám jelenleg ő [mármint Burke (*Székely László megjegyzése.*)] Franciaországot úgy tekint, mint amely politikai értelemben nem létezik, és kifejezetten biztosra veszi, hogy sok időre lesz szükség ahhoz, hogy visszatérjen korábbi aktív létezéséhez. Gallos quoque in bellis floruisse audivimus – lehet, hogy ez lesz majd a most fölnövekvő generáció szólása.” Burke: *Pre-Revolutionary Writings*. (Ed. by Ian Harris) Cambridge: Cambridge University Press, 1993, 308. o.; illetve *Substance of the speech of the Right Honourable Edmund Burke, in thr [sic] debate on the army estimates, in the House of Commons, on Tuesday, the 9th day of February, 1790. Comprehending a discussion of the present situation of affairs in France*: Burke, Edmund, 1729–1797. London: printed from J. Debrett, 1790.

D) Marx mint a francia forradalom örököse és az „osztálygyűlölet” apostola

VII. rész

A francia forradalom kihatásának eme két ellentétes (lendítő és bomlasztó) irányzata különben igen szemlélhető módon jut kifejezésre a 48-as idők forradalmi alakjaiban. Így pl. az olasz egység törhetetlen előharczosának, MAZZINI-nak rajongó egyénisége mily érdekes képviselője a nemzeti szabadság és nemzeti testvériség eszméjének, mely a francia forradalomból sugárzott ki. Ellenben MARX konok egyénisége milyen jellemző megtestesülése annak az égő osztálygyűlöletnek, mely a francia [626] nemzet testét forradalmi vonaglásokba ejtette. MARX történeti jelentősége tulajdonképpen az, hogy ő ezt az osztálygyűlöletet mind magába szította s később az „Internationale” segítségével az európai munkásvilágban széjjelárasztotta. A nemzeti szabadság és a nemzeti testvériség nagy gondolata (PETŐFI világszabadsága) ugyanis *önként* ragadt át a francia forradalomból a többi nemzetekre, s ezeknek mindenike maga termi a saját külön nemzeti szabadsághőseit; az osztálygyűlölet fanatismusa azonban nem terjedt ily könnyen a többi nemzetekre át és nem nevelhetett ily könnyen minden nemzet körében »osztályapostolokat.« Itt már szükség volt egy külön egyéniségre, ki, félig-meddig hazátlannak érezvén magát, az osztálygyűlöletnek általános központi apostolává váljék s a társadalombomlasztás elveit rendszeres kioktatással vigye át a többi nemzetek munkás fiaira, első sorban pedig a német munkásokra. E sötét, de nagyszabású szerepet MARX vállalta magára.

Ha ily módon MARX-ot a francia forradalom növendéke gyanánt fogjuk föl, akkor megtettük az első lépést socialismusának megértéséhez. Ámde a francia forradalom nem csak az által vált a XIX. század socialismusának szülőanyjává, hogy a társadalom megbontásának mesterségére tanította vakbuzgó híveit. Mert, aki pusztán csak a társadalmi bomlasztás elvét hirdetné, az követőkre az emberek közt nem találhatna. Hogy az emberek a társadalmi rend *gyökeres* szétrombolására kaphatók legyenek, el kell velük hitetni, hogy a tökéletesen földúlt rend helyébe egy merőben új és eszményiesen szép társadalmi rendet lehet majd léptetni. A Forradalom ehhez képest nemcsak dühös társadalombontókat, hanem egyszerismind dühös álmodókat nevel, kik egy merőben új társadalmi rend meszelésében és kiszínezésében tobzódnak. Ez a nyitja annak, hogy a Forradalom növendékei között meg kell különböztetni a „*communisták*”-at a „*socialisták*”-tól.

A német állam- és társadalomtudósok e két fogalomnak sokféle scholasticus értelmezését kíséreltek meg, bizonyos programmabeli különbséget keresvén a Forradalom kétféle növendékei között. Pedig nyilvánvaló, hogy az ilyen terminusokat mint »socialista«, »communista« csak történelmi alapon szabad értelmezni. Az idők változásával ugyanis az ilyen fogalmak tartalma is változás-

nak van alávetve, minélfogva az a scholasticus [627] törekvés, mely folyékony tartalmukat mesterségesen meg akarja rögzíteni, e fogalmaknak teljes meghamisításához vezet. Az ilyen folyékony fogalmakkal szemben azt az eljárást kell követnünk, hogy mindenekelőtt eredeti, vagyis kezdetbeli történeti jelentésüket iparkodunk föl kutatni. A jelen esetben a történeti kutatás azt mutatja, hogy a nagy francia forradalom kétféleképpen sodorta magával az elméket: az erőszakos egyéniségeket beleragadta a forradalom fölforgató gyakorlatába, a szemlélődő egyéniségeket arra ingerelte, hogy, a meglévő társadalom bírálata alapján, egy új társadalom képét rajzolják meg. Így nevelt a Forradalom egyrészt communistákat, mint pl. az összeesküvéséről ismert BABEUF-öt, másrészt socialistákat, mint pl. ama kornak legképzelősködőbb fiát, FOURIER-t, kinek »phalans-tère«-je nálunk főképen MADÁCH IMRE világkölteménye által vált ismertté.

A communismus lényege tehát eredetileg abban keresendő, hogy forradalmi erőszakkal tör a társadalmi rend megdöntésére, állítólag azért, hogy az »égalité« és »fraternité« alapján új társadalmat létesítsen. Hogy az ilyen irányzat, melynek lényege a forradalmi erőszak, nem ér rá sem a meglévő társadalom alapos bírálatára, sem az új társadalom intézményeinek és működésének kirajzolására, az nemde magától értetődik. A communismus tehát eredetileg forradalmi erőszakosságán kívül ama jellemző bélyege által tűnik ki, hogy csak igen kezdetleges és fogyatékos elméleti programját tud nyújtani. Végül szembetűnő, hogy ez a csekélyke programja is éles ellentétben áll azzal, amit valósággal művel: mert amíg »égalité«-ről és »fraternité«-ről ábrándozik, addig, valósággal lángoló osztálygyűlölettel hevítve, uszítja a »prolétaire«-t a »bourgeois« ellen, remélvén, hogy a polgárháború útján a kormányhatalmat és az országvagyont magához ragadhatja.

Ami most már a »socialismus«-t illeti, az eredetileg mintegy visszája a »communismus«-nak, mert ez utóbbi a nagyon is tüzes gyakorlat miatt nem jut el a kellő elméleti programma megfogalmazásához, holott amaz a nagyon is tüzes programgyártás miatt veszíti el a gyakorlat iránti minden érzékét. Szomorú és egyben kacagató látvány, hogy a nagy francia forradalom szelleme miként állítja egymással szembe a cselekvő és a szemlélődő furor embereit: a BABEUF és a FOURIER typusa szerint metszett alakokat. A Forradalom nem- [628] csak a francia társadalmat bontotta meg, hanem megbontotta a társadalombomlasztók lelkét is: az egyiket elméleti esztétől, a másikat gyakorlati esztétől fosztván meg. Így hát a Forradalom lélektanából folyik, hogy szükségszerűen kellett communistáknak és socialistáknak előállaniok, hiszen, ha a gyakorlat és elmélet kölcsönösen egymáshoz igazodnak, és egyik a másikat nem veszíti végkép szem elől, akkor nem is támadhat forradalom.

Ezek után könnyen érthető lesz, ha »communita iskolát« csak egyet nemzett a Forradalom, ellenben »socialista iskolákat« a szivárvány minden lehető színárnyalatában ontott magából, úgy, hogy részletes jellemzésük külön könyvnek megírását tenné szükségessé. Csakis egy communita iskola azért volt elegendő,

mert a társadalmi rendet forradalmi erőszakkal ledönteni, ahhoz többféle módzat nem kívántatik. Ellenben a társadalmi rendet szidni vagy bírálni, illetve a meglévő helyébe valamely új rendet kieszelni, arra akárki a maga vérmérséklete, értelmi foka, gyakorlati érzéke, röviden egyénisége szerint fog vállalkozhatni, úgy, hogy socialista árnyalatok tetszés szerinti számban állhatnak elő. Világos továbbá, hogy a socialista iskolák, mivelhogy előttük a fő az új társadalmi rendnek elméleti megszerkesztése és képzeletbeli kiszínezése, önkéntelenül az »osztályok harmóniáját« fogják követelni, sőt ez összehangozásnak és a belőle folyó általános és véghetetlen emberboldogságnak rajongó főtésében fognak egymással vetélkedni, holott a communisták, mivelhogy nekik első sorban a meglévő társadalmat kell forradalmi erőszakkal ledönteniök, mindenképen az osztálygyűlölet és osztályharcz végső elvadítására és elmérgesítésére törnek.

De bárha ily módon az osztályharmonia és az osztályharcz elvei a socialismust és communismust éles ellenkezésben állóknak mutatják, egy percze sem szabad felednünk, hogy mindaketten ugyanazon egy anyának, a Forradalomnak, testvéri szülöttjei. A Forradalom ugyanis ép oly mértékben lobbantotta lángra egy káprázatos jövőnek társadalmi csalképeit, mint a hogy a végletekig fölfokozta a múltak ellen támadó, bőszen romboló szenvedélyeket. A kik azokat a kivételes idöket átélték és látták a vad fejtelenséget, a sötét chaost, melybe a Forradalom a francia társadalmat döntötte volt, [629] majd pedig hihetetlen fölülkerekedését olyan hatalmaknak, melyekről halandó nem képzelte, hogy valaha kormányrúdra juthatnak: mondom, akik ezeket a terrorista idöket átélték, azok ugyan hoztak valamely lendületet magukkal, melyet a csöndesebb korszakok emberei nem ismernek, de elvesztették ítélő képességüket abban a tekintetben, hogy tartósan mi lehetséges és mi nem lehetséges az emberi társadalomban. Így hát ép oly mértékben érthetővé válnak a phalanstère-eket tervező FOURIER-féle, mint a párizsi külvárosokban összeesküvést szító BABEUF-féle alakok. Nem szabad azonban a FOURIER-féle egyéniségeket összetéveszteni azokkal az álmodókkal, kiket, mint THOMAS MORUS-t, CAMPANELLA-t sat. utópia-írók neve alatt szoktunk összefoglalni. FOURIER ugyanis a legmélyebb hittel és meggyőződéssel itt és most megvalósíthatónak és megvalósítandónak hirdeti phalansteriu-mos társadalmi rendszerét. Jellemző reá nézve, hogy tíz éven körösztüln a napnak abban az órájában mindig hazament, a melyet találkozási órául állapított meg egy nála jelentkezendő milliomos maecenással, aki neki az első phalansterium fölépítését lehetővé tenné. BÉRANGER mondja ezt így el és hozzáteszi: »Mi sem meghatóbb, mint ez a szívós, eleven hit. Oh, mily szívesen adtam volna egy milliót, noha tudománya nekem tökéletlennek látszik, hiszen az emberi természetet alig tekintette másként, mint az anyagiasság szempontjából.«

Megvallom, hogy ezt a szívós hitet, melyet a költő itt oly meghatónak mond, éppenséggel nem tartom meghatónak, mert gyökerében azonos a MARAT és BABEUF hitével, hogy t. i. az emberi társadalom minden történelmi gyökereitől teljesen eltérhető. Az a communista vakhit, hogy az emberi társadalom életfáját

elfűrészeltetjük úgy, hogy az többé ne gyökeredzzék a múltnak termő talajában, méltó kiegészítést nyer abban a socialista vakhitben, mely a Társadalom mérőben új életfájának mesterséges, utópiás, hogy ne mondjam gyári úton való előállítását lehetségesnek tartja. Mint a hogy nem lehet retortában »homunculus«-t készíteni, azonképen lehetetlen a társadalmat saját múltjától elmetszeni és utópiás recipe szerint, mesterségesen új társadalmat gyártani. HARVEY-nak az a híres biológiai alapigazsága, hogy »Omne vivum ex ovo«⁹ átvihető a társadalomtanba, és itt az »Omnis societas ex societate« [630] sarkalatos tétel alakjában fejezhető ki, melynek fejtegetésébe azonban ez alkalommal nem bocsájtkozhatom.

Ha megismertük, hogy a FOURIER hite és a BABEUF hite egy tőnek két hajtása, akkor nem fogjuk FOURIER-t egyszerű utópia-írónak tekinteni, aki a képzeletkódásban való gyönyörködésből szerkeszti új társadalmát. Hanem meglátjuk benne a forradalmi *utópistát*, kit az előbbi századok utópistáitól a megvalósítás fanatismusa igen föltűnően megkülönböztet. Ezt a fanatismust pedig a Forradalom oltotta FOURIER-nak különben nagyon szelid egyéniségébe. Meg kell jegyezni, hogy a fourierismusnak s a többi 48 előtti socialista iskoláknak a Forradalom szellemében való gyökeredzését sem a történészek, sem a társadalombúvárok nem világítják meg kellőképen, úgy hogy ezt az előbbieken különös nyomatékkal kellé hangoztatnom, mivel az eredeti »communismus«-nak és »socialismus«-nak sajátos ellentéte és kölcsönös kiegészülése csak így válik érthetővé.

A XIX. század második felében azonban már sem BABEUF-, sem FOURIER-féle egyéniségek nem támadhatnak többé, vagyis a régi értelemben vett »communisták« és »socialisták« fogalmi különbségek szükségszerűen elenyésznek, mivel hogy a világ nem áll többé a nagy francia forradalom ígérete alatt, úgy mint a század első felében. A genialis LASSALLE (1863-ban) német nemzeti alapokra helyezi át a socialismust, midőn a német munkásokat buzdítja, hogy politikai pártot alkossanak, s az általános választói jog kivívása útján nyerjenek olyan politikai befolyást, hogy az államot érdekeik megvédésére fölhasználhassák, így ő adja meg a döntő lökést, mely a socialismus német parlamenti típusának kialakulásához vezetett, s mely aztán mindenfelé utánzásra lelt. Hogy az alkotmányos formákkal való megalkuvás milyen nevezetes fordulatot jelent a socialismus történetében, azt napjainkban egyre jobban érezzük és az a jövőben még nagyobb mértékben fog érezhetővé válni. Egyik következménye a nemzeti és politikai élet formáival való megalkuvásnak az, hogy a régi forradalmi communismus és forradalmi socialismus (utopismus) elvesztik létezési föltételeiket és egyúttal fogalmi értelmüket. Ha tehát fönn akarjuk tartani a socialismus és

⁹ „Minden élő petéből származik.” (Székely László megjegyzése.)

communismus fogalmi különbségét, akkor, [631] a XIX. század második felének megfelelően, új tartalmi megállapításokra lesz szükségünk.

De már a 48 előtti időkben, különösen 1840 óta egyre jobban összehabardnak a communismus és socialismus eredeti fogalmai, úgy hogy nincs mód többé őket a régi értelemben egymástól elkülöníteni. Igen jellemző és érdekes példát nyújt erre vonatkozólag éppen MARX-nak »nemzetközi socialismusa«, melyet ő maga »communismus«-nak tekint a 48 előtti »communista manifestum«-ában, sőt még későbbben is. Amennyiben MARX igazi megtestesülése az osztályharc elvének, annyiban rögtön hajlandók is volnánk őt communistának minősíteni, mert az osztályharc elve forradalmat követel: a proletariátus forradalmát a bourgeois-társadalom eltörlése céljából. És MARX nem is szűnik meg soha e forradalmat hirdetni, csak hogy nem is megy túl a hirdetésen, hiszen ő nem összeesküvő, mint BABEUF, vagy mint BLANQUI. Szóval, az osztályharc és a socialis forradalom a marxismuson belül a doctrina jellegét öltik, minél fogva MARX-ot nem lehet többé olyan értelemben communistának nevezni mint BABEUF-öt vagy Blanqui-t. Ő doctrinarius communista és az ilyet már alig lehet a socialistá-tól megkülönböztetni. Különben is, »nemzetközi« alapon forradalmat csinálni nem is lehetséges. Forradalom ugyanis mindig csak valamely nemzetben törhet ki; ellenben két vagy több nemzet *között* csak háború folyhatik, nem pedig forradalom. A »nemzetközi forradalom« tehát *contradictio in adjecto*. MARX-ról ezért el lehet mondani, hogy ő forradalmi is, nem is; communista is, nem is.

Hasonlóan nem nevezhető többé olyan értelemben socialistának, mint pl. FOURIER, mert ő nem rajzolja és nem színezi ki azt a jövőndő társadalmat, melyet a lerombolt bourgeois-társadalom helyébe tenni szándékozik. Mérhetetlenül óvatos minden olyan kifejezés használatában, mely azt a látszatot kelthetné, mintha ő a jövőndő társadalom képét előre vetíteni akarná. Különben is, szellemének elvontságánál fogva, ilyen képzeleti föladatra nem is vállalkozhatnék. Bármily nagy hatással volt reá FOURIER: a képzelgősség tekintetében ő eme francia mesterének egyenes ellentétje. El kell ismerni MARX-ról, hogy a jövőndő társadalom színes csalképeivel ő sohasem hódította el a munkásvilágot, sőt inkább arra nevelte, hogy az utópiá- [632] kat és utópistákat lenézzék. Fájdalom azonban, ő maga is utópista volt, csak hogy nem abból a fajtából, mely a képzelmet, hanem abból, mely az elvont észet teszi szerelmessé a társadalmi utópiába. Communista manifestumában, mint látni fogjuk, elvont fogalmi alakban megtalálhatók a 48 előtti forradalmi communismus és socialismus minden utópiái, ámde egy újjal és eredetivel megtoldva, mely MARX egyéniségére mindennek fölött jellemző világosságot vet.

Ő ugyanis magát a forradalmat teszi meg utópiának, vagyis, ha ő a jövőbe tekint, akkor az emberi nem minden üdvösségét a proletarius forradalmak sorától, vagy, ha jobban tetszik, egy utolsó nagy proletarius világforradalomnak bekövetkezésétől teszi függővé. Más utópisták azt a Hesperidák kertjét füstik, mely a jövőben hihetetlen gyönyörök teljességével kecsegteti az emberi társa-

dalmat: MARX, a jövőbe szögezvén tekintetét, ott egy mérhetetlen arányú forradalom körvonalainak látja piroslását, mely az emberiség megváltó Forradalma lesz. A bérmunkások hadserege az a megváltó társadalmi osztály, mely abból a végső megváltó forradalomból, mint győztes, fog kikerülni, s mely ez utolsó osztályharczczal minden osztályharcznak, sőt minden *osztálykülönbségnek véget* fog vetni. MARX így fejezi ki az »égalité« elvét. (Lásd: »Das Kommunistische Manifest.« Siebente deutsche Ausgabe, 1906, pag. 38.¹⁰) E gondolkozás értelmében az emberi nem jövőndő üdve három tényezőtől függ: 1. egy megváltó cselekedettől, s ez a proletarius forradalom, 2. egy megváltó osztálytól, s ez a proletariátus, 3. egy megváltó tudóstól, s ez MARX maga. Miután pedig a tudós is megvan, a társadalmi osztály, melyre támaszkodik, is megvan, nagyon természetes, hogy az egész gondolatmenet súlya az 1. pontra, a Forradalomra esik. Míg tehát más utópisták a jövőndő Társadalom képét füstik, addig MARX a jövőndő Forradalmát hirdeti, mint a mely azt a jövőndeli társadalmat ellenállhatatlan erővel meg fogja magából szülni. Szóval a *positivus* jellegű utópiát *negativus* jellegű utópiával pótolja.

E) Marx mint a „Forradalom Tantalusa”

VII. rész

[633] (...) Tudni kell, hogy a negyvenes-évek francia társadalmát sajtósággal izgatottság és *forradalom-váró* hangulat hatja át, és hogy ez a korhangulat MARX-ban, egyéniségénél és hányatott, bizonytalan körülményeinél fogva, életének alaphangulatává lesz. Mikor a 48-as forradalom csakugyan bekövetkezik, ő ebben a tényben elméletének igazolását látja. Azt hiszi, hogy ez lesz az 1789-ikinél is nagyobb méretű forradalom, mely a capitalista termelési rendszert eltörli és helyébe a collectivista köztársaságot teszi. Mikor azonban a mindeneknél vérengzőbb júniusi utcai csata, mely a socialista munkások seregét jóformán megsemmisítette, reményeit halomra dönti, ő a német munkásforradalomban bizakodik és, noha ebben is csalódnai kénytelen, mégsem adja föl soha a bekövetkezendő megváltó forradalomba vetett hitét. A XIX. század második fele egyre jobban fölszabadul a francia forradalmi szellem ígérete alól, de MARX ehhez kötötte egész érzésmódját és gondolatvilágát. Ezentúl ő hát a Forradalom Tantalusa lesz, kinek lelke szünettelenül ég a megváltó forradalom után való szomjúságtól, a nélkül, hogy [634] e szomjúságát valaha a legkisebb mértékben is elolthatta volna. Ha ezt a Tantalust benne megismerjük, akkor minden gondolatát és tettét könnyen meg fogjuk érteni.

¹⁰ A kiáltvány 2. „Proletárok és kommunisták” című fejezetének utolsó két bekezdéséről van szó. (Székely László megjegyzése.)

**F) A babeuvizmus mint a marxizmus meghatározó forrása
és az 1848 előtti Párizs mint Marx forradalmi tanainak bölcsője**

VIII. rész

[634] (...) Aki nem ismeri a XIX. század 30-as és 40-es éveinek történetét, az papolhatja ugyan az agyoncsépeelt MARX-féle jelszavakat, de alapjában véve nem ért meg belőlük semmit. Mert e jelszavak csak elvont lerakódásai ama korhangulatoknak és kor-illúzióknak, melyek a 30-as és 40-es években a nagy francia forradalom emlékeinek hatása alatt támadtak.

[637] (...) Aki tehát a XIX. század socialismusának történetét valóban ismeri óhajta, annak nem csak a socialista elméleti rendszereket kell tanulmányoznia, melyek már a Bourbonok restaurációjának szakában virágzanak, hanem különös figyelemben kell részesítenie a polgárkirályság titkos társulatait, illetve a bennök rejtőző communista mozgalmat, mely sikertelen lázadásokban tör elé, s mely utóbbi a 48-iki forradalomnak határozottan kifejezett socialis bélyeget kölcsönöz. Reánk nézve ezek a titkos francia társulatok azért is különös jelentőségűek, mert MARX-nak socialista agitatori pályafutása, ha nem is egyenesen bennök, de a hatásuk alatt alakuló „*Bund der Communisten*”-ban kezdődik. Német munkások, vándorlegények, szökevények már 1834-ben titkos szövetséget: „*Bund der Geächteten*” alakítanak Párizsban, mely azonban még csak a német nemzeti szabadság és a német nemzeti újjászületés jelszavait hajtogatja. Belőle secessio útján jó létre a „*Bund der Gerechten*”, mely már socialista és communista mederbe jut, miért is nem sokára a „*Bund der Communisten*” nevet veszi föl. Ez a két titkos német összeverődés kifelé, a nyilvánosság előtt, mint munkás-önképzőkör jelentkezett és szellemében csak gyöngécske visszhangja volt két francia titkos forradalmi társulatnak: a Société des „*Droits de l’homme*” és a Société des „*Saisons*”-nak, melyek közül az első az [638] 1832-iki és 34-iki nagy lázadásokat szervezte, az utóbbi pedig az 1839-iki vakmerő puccsot csinálta. E titkos társulatokban mintegy a nagy francia forradalom lelke tér vissza s jár kísértetként az élők között, hogy újra rémítgesse őket. A „*Droits de l’homme*” még csak a jacobinus köztársasági elvnek hazajáró lelke, ellenben a „*Saisons*” ártatlan elnevezés alatt már a BABEUF-féle communista összeesküvésnek újraéledése rejtőzik. Ki hitte volna, hogy egy BABEUF szelleme is föltámadhat még, sőt eleven erővé is válhatik négy évtized múlva? És lám, ez is megtörtént; de, mondhatom, hogy ennél érdekesebb és tanulságosabb esetet alig ismerek a XIX. század társadalmi nyavalyáinak gazdag történetében.

Úgy történt az eset, hogy a „*Droits de l’homme*” republikánusai, lázadásuk leveretése után börtönbe kerülve, ott a börtönben köztársaságiakból communistákká lettek, BABEUF híveivé vedlettek át. Majd, kiszabadulva a fogságból, most már babouvista alapon, communista titkos társulatot, a „*Saisons*”-t, szerveztek. A francia kormány tehát azt érte el, hogy, börtönbe vetve a lázadókat, republi-

canusokból a börtön csöndjében communistákat nevelt magának, kik, kiszabadulva, a régi republicanus társulat helyett új communista társulatot alapítottak. De a legérdekesebb a dologban az, hogy a köztársasági elvűek miként lettek a börtönben babouvistákká.

Ismeretes, hogy BABEUF összeesküvése utolsó és legszélsőbb kilengése volt a nagy francia forradalom rémuralmi korszakának, és hogy nem volt egyéb, mint megakadályozott kísérlet a ROBESPIERRE bukásával véget ért rémuralomnak communista alapon való följújtására. És bizony hajszálon múlt, hogy 1796-ban meg nem ismétlődtek az imént letűnt terrorista korszaknak minden borzalmai: mert BABEUF-nek sikerült a hegypárt maradékaival való egyesülés által vagy 16.000-nyi jól fölfegyverzett fölkelőt összeesküvésébe belevonni. De a tervnek, mely a Directorium uralmára végzetessé válhatott volna, árulója akadt; az összeesküvés fejeit elfogták, BABEUF a vérpadon végezte életét (1797). Az összeesküvők egyike azonban, a pisai származású FILIPPO BUONARROTI, BABEUF kebelbarátja, harmincz évvel későbben Brüsszelben könyvet írt az összeesküvésről: »Conspiration de l'égalité dite de BABEUF etc.« czímen (1828), s ez a könyv az, mely, néhány példában a „*Droits de l' [639] homme*” börtönbe vetett tagjainak kezébe jutva, belőlük vakbuzgó babouvistákat nevelt.

A marxismus számos ősei között első sorban ott szerepel a babouismus. BABEUF tana ugyan még nagyon kezdetleges alakja a communismus-nak, de épen abban rejlik érdekessége, hogy minden rabulista körmönfonság nélkül tárja elének a communismus igazi lényegét. A teljes egyenlőség nevében a magántulajdon megszüntetését, illetve a vagyonközösséget és a termelt javak egyenlő elosztását követeli. Miután a falu és város közötti különbség az emberek egyenlőtlensége által jött létre, a városok lerombolandók. Állam, egyház és mindenemű kormányzat eltörrendő, mert csak egyféle igazgatásra van szükség: arra, mely a javak egyenlő elosztása fölött őröködik. A termelt javak elosztásának pedig minden nap meg kell ismétlődnie, hogy egyenlőtlenségek ne harapódzhasanak el a társadalomban stb. stb. – Ennek a törül metszett elméletnek legfőbb érdeme azonban, hogy merészen levonja az »égalité« elvének szélső következményét, amennyiben a szellemi egyenlőséget is egyszerűen kötelezővé teszi az emberek között. Mindenkinek teljesen egyenlő nevelésben kell részesülnie, s a tanítás anyagát mindenki számára a legszükségesebb elemi ismeretekre kell alászállítani, hogy szellemi egyenlőtlenségek ne támadjanak az emberek között. A tudományok kifejlődését lehetetlenné kell tenni, az írói foglalkozást, mely csak beteges mánia és hiú föltünési viszketegből ered, meg kell szüntetni stb. stb. – S ez az elmélet hódít, BABEUF homlokát a vértanúság dicsfénye övezi, BUONARROTI könyve kapóssá lesz, s, ha nem tévedek, egy akkori antiquarius csinos vagyunkához jut példáiból.

A följújtult babouvista mozgalom vezetői közül csak az egy BLANQUI emelkedik nagyobb történelmi jelentőségre. LOUIS AUGUSTE BLANQUI (1805–1881) a fanaticusok ama tiszteletreméltó osztályához tartozik, akik őszinte hittel és

törhetetlen akarattal helyezik életüket egy képtelen gondolat szolgálatába. Valósággal Don Quijote-ja az új-babouvista mozgalomnak, és csak az kár, hogy nem akad új CERVANTES, aki ezt a szomorú hősi alakot tollára vette volna. Életének egyik fele fölkelések szervezésében telt el, melyek rendszerint vereséggel végződtek, a másik felét, vagy harmincznyolcz esztendő, pedig börtönben töltötte, a meglévő társadalmi rend ellen mindújabb [640] támadásokat tervezve. Lehetetlen, hogy az embert világfájdalom ne fogja el, ha erre a szomorú lovagra szögi tekintetét, akinek komor alakja legjobban személyesíti meg a kísértetként hazajáró nagy forradalom lelkét.

BLANQUI több röpiratban is fejtegette communista elveit, de tevékenységének súlypontja a júliusi királyság alatt a titkos társulatokba, főként pedig a „Saisons” szervezésébe és ennek 1839-iki lázadásába esett. Mint az előző titkos társulatok, úgy a „Saisons” is katonailag volt szervezve, s egyes csapatai csekély számú tagból állottak, hogy a gyülekezési törvényt kijátszhassák. A tagok hatonként csoportokba állottak össze és egy hetedik tagnak, az úgynevezett »Vasárnap«-nak vezetése alatt egy Het-et alkottak; négy ilyen Hét, mely 28 emberből állott, egy Hónapot alkotott, élén a »Julius«-nak nevezett vezetővel; három Hónap együttvéve alkotott egy »Saison«-t s ezektől a saisons-októl kapta az egész társulat nevét. A tagfölvételek bizonyos ünnepiességekkel voltak összekötve, és a belépőnek 15 hozzá intézett kérdésre kellett válaszolnia. A 15-ik kérdés így hangzott: »Politikai forradalmat csinálunk-e vagy társadalmi?« Válasz: »Társadalmi.«

És ez a socialis forradalom 1839-ben ki is tört Párizsban: egy kised pucs alakjában. A közönség tudatában csak a nagyobb arányú és sikeres forradalmak élnek, melyek jelentős kihatással bírtak a nemzetek életére, minők pl. az 1830-iki és 1848-iki forradalmi hullámok: de a társadalombúvárt a közbeeső hullámocskák is mélyen érdeklík, mert ezek előtte egy nagy társadalmi betegség kifejlődési stádiumainak képviselői. Az 1832-iki és 34-iki fölkelések még republicanus jellegűek, de az 1839-iki lázadás, mely a „Saisons”-ból indul ki, már kifejezetten communista vagy pontosabban babouvista irányzatú. Az 1839 tehát igen jelentős dátum a XIX. század communismusának és socialismusának történetében: ez, hogy úgy mondjam, *gyakorlati értelemben vett létezésének születési esztendeje*. Az 1839-48-iki időszakban a nagy francia forradalom emlékének lidércznyomása egyre jobban ránehezedik a francia társadalomra, egyre gazdagabban tenyésznek a socialista elméletek, egyre élesebben válik el a socialista köztársasági irányzat a nemzeti köztársasági irányzattól. Ebbe az [641] 1839-48-iki szakaszba esik bele MARX socialismusának teljes kialakulása is. A nagy francia forradalom emlékének lidércznyomása alatt, mely a francia socialista elméleteket újabb virágzásnak indítja, érlelődik a marxismus is. Csakhogy MARX nem vált francia honpolgárrá, sőt 1845-ben, a porosz kormány kívánságára és HUMBOLDT SÁNDOR közbenjárására, a »Vorwaerts« más munkatársaival együtt Franciaországból kiutasították. Így hát socialismusa nem vá-

lik a francia socialista rendszerek egyik árnyalatává, hanem mint »nemzetközi socializmus« szakad el tőlük. Ha HUMBOLDT nem veti latba befolyását GUIZOT francia miniszterelnöknél, akkor nincs kizárva, hogy MARX elfrancziásodik, és hogy a »nemzetközi socializmus« meg sem születik. Így is azonban világosan látnunk kell, hogy MARX socialismusa egyenesen a *francia életviszonyokból, a francia társadalmi állapotokból, a nagy francia forradalom lidércszerű megújulásából sarjadjik* ki. Ez az, amit a német bűvárok nem tárnak elénk. Ők csak azt feszegetik, hogyan függ MARX gondolkozása a fourierismus-tól és saint-simonismustól, általában a francia socialista *íróktól*. Pedig bármily nagy hatással volt légyen ez az *irodalmi* befolyás MARX nézeteinek kialakulására: még jóval nagyobb hatást gyakorolt reá maga a francia világ, főképen pedig a kísértéként visszajáró nagy francia forradalom. Ő első sorban ennek a Forradalomnak tanítványa és csak másodsorban áll francia socialista írók befolyása alatt.

Hiszen a »bourgeois« és »prolétaire« ellentétei a Forradalom által megbomlasztott francia társadalomban alakultak ki oly módon, mint sehol egyebütt a világon. MARX ebből az ellentétből indul ki és nem is próbálja a »bourgeois« szót németre fordítani, mert teljesen egyenértékűt nem is találhatott volna a német nyelvben, de egyáltalán semmi más nyelvben. Bármily közösség kapcsolja is össze a művelt európai nemzeteket és bármily hasonlatosságok (analógiák) fejlődjenek is ki társadalmi életükben, mégis mindenik nemzeti társadalom mélységes és egyre finomulobb különbségeket fejleszt ki magából, melyek épen egyre élesebben kialakuló nemzeti egyéniségét alkotják. Képzeltünk-e pl. annál nagyobb ízetlenséget, mint ha valaki »magyar bourgeois« emberekről kezdene beszélni.

[642] De MARX socialismusa nemcsak alapvető fogalmaiban árulja el a francia társadalmi viszonyokból való eredetét, hanem véges-végig egész rendszerében is. Egész socialista rendszere ugyanis a nagy francia forradalomnak és kísértetszerű följúlásainak tényére van alapítva. E ténynek hatása alatt állítja, hogy az egész világtörténelem nem áll egyébből, mint osztályharczokból: a kizsákmányoltak föllázadásából a kizsákmányolók ellen, tehát a forradalmaknak egymásután következő sorozatából. Így volt ez a történeti múltban, mely azonban MARX-ot egyelőre csak másodsorban érdekli. Egyelőre ebből a történeti múltból is csak azt emeli ki különösen, amit a nagy francia forradalom tár eléje: a bourgeoisie győzelmét a nemesi előkelőség fölött, illetve a nagytykés termelési rendszer diadalát a feudalizmus fölött. Mint socialista agitator, ő inkább a jövőbe néz, és vajjon ott mit lát? Megint csak osztályharczot és megint csak forradalmat: csak hogy ez lesz szerinte az utolsó osztályharcz s az utolsó forradalom, mely a világot meg fogja váltani. Szembetűnő, hogy a nagy francia forradalom és annak utóhullámai annyira betöltik egész látókörét, hogy ezeknek tartalmát vetíti a múltba, vetíti a jövőbe és ezekkel tölti meg az emberiség egész történetét. Számlálhatatlan millió embert hypnotisalt meg a francia forradalom, de egyet sem oly mértékben mint MARX-ot.

IX. rész

[727] (...) Én tehát a nemzetközi socialismus elméletének megszületését 1845-re teszem, vagyis körülbelül arra az időre, mikor [728] MARX Franciaországot elhagyni kénytelen. Párizsi tartózkodása alatt ugyanis a nagy francia forradalmat könyvekből, annak kísértetszerű fölújulását pedig magának a párizsi társadalomnak szemlélete alapján tanulmányozhatta. Ily módon egészen a forradalmi korhangulat rabjává lesz: de amit olvas és tapasztal, azt német speculativus módszer szerint menten általánosítja és vakmerően az egész világtörténelemre kiterjeszti. Már említettem, hogy a 40-es évek francia társadalmára akár hátra néz a múltba, akár előre néz a jövőbe, nem lát egyebet maga előtt mint forradalmat. Ez az a furcsa korhangulat, mely MARX-ot végkép megigézte, s melyet ő komoly doctrinává emelt oly módon, hogy az egész történelmi múltat, valamint a bekövetkezendő történelmi jövőt csupa osztályharcokból eredő forradalmakkal töltötte meg. De azért tévedés volna hinni, hogy ő valamely eredeti új szempontból tekintette saját korának forradalmi hangulatát. Ő azt is, amit szeméi előtt folyni látott, egészen a SAINT-SIMON szemüvegén keresztül tekintette, aki már 1802-ben hirdette, hogy a francia forradalom nem egyéb, mint a nemesség, polgárság és a vagyontalanok között folyó osztályharc. Hasonlóan magáévá tette MARX a fölújult babouvismus-nak, illetve blanqui-ismusnak azt a reményét, hogy a jövőben bekövetkezendő forradalom »socialis forradalom« lesz, melyben a vagyontalan osztály (proletariátus) legyőzvé a bourgeois-osztályt, új társadalmi rendet fog alapítani. Szóval MARX az alapvető fölfogásokat készen vette át a meglévő francia communista mozgalmakból és socialista elméletekből; de a maga részéről egy sajátos általánosítást toldott hozzájuk, mely a francia jelszavaknak új színt kölcsönzött, a mennyiben érvényességüket az egész világtörténelemre kiterjesztette. A német elmének jellemzetes szenvedélye az, hogy valamely különleges hangulatot vagy irányzatot az »ismus« képzőcske hozzátoldása által általános tanná emeljen, avagy épenséggel philosophiai rendszerré magasztaljon föl. Így csinált MARX a francia osztályharcból egyetemes világtörténetet alkotó osztályharcot s a francia revolutióból egyetemes világtörténetet alkotó revolutionismust. Ez az egyetemes revolutionismus az, amit később ENGELS a »történelmi materialismus« czímen fejteget és divatosabb tesz Németországban (s így tehát nálunk is). A szerencsés új czímszalag: a »történelmi materialismus« nagyon alkalmas volt [729] arra, hogy a marxianus eszméknek francia forradalmi eredetét eltakarja. A németek egyáltalán nagy ügyességet fejtenek ki abban, hogy egyetemes hangzású ismus-ok leple alatt más nemzetek gondolatvilágát kisajátítsák.

A francia socialismus és communismus jelszavainak MARX-féle általánosításában benne rejtett már a nemzetköziség elve is. Mert ha az osztályharc kiterjesztődött az egész világtörténelemre, akkor ki kellett azt terjeszteni az összes nemzetekre is. MARX tehát általánosító módszere által jutott el híres kö-

veteléséhez: »Proletarier aller Länder vereiniget euch!«¹¹ Hogy ez a követelés ne csak pusztán elmélet maradjon, hanem a gyakorlati törekvés formáját is öltesse, ahhoz már csak egy kívülről eredő lökésre volt szükség: arra t. i., hogy MARX-ot Franciaországból kiutasítsák. De a »nemzetközi socializmus« első kialakulásához még egy másik körülmény is nagy mértékben járult hozzá: t. i. MARX-nak a »*Bund der Gerechten*« vagy, mint később nevezték, a »*Bund der Communisten*«-hez való viszonya. Úgy látszik, hogy ez a szövetség, 1840-iki válsága óta, amikor súlypontja Londonba helyeződött át, egyre jobban »internationalis« jelleget öltött, vagyis, jobban mondva, német maradt továbbra is, de maga köré gyűjtött olyan különböző nemzetiségű munkásokat is, kik a nemzetközi érintkezés eszközéül a német nyelvet használták, mint pl. skandinávokat, németalföldieket, magyarokat, oroszokat stb. A szövetség tagsági jegyeire húsz különböző nyelven volt nyomtatva a jelmondat: »Az emberek mind testvérek«. Mindazonáltal nem kell hinni, hogy a szövetségnek valamelyes említésre méltó gyakorlati jelentősége volt, vagy hogy valamiképpen előkészítette, illetve befolyásolta a 48-as eseményeket. A míg főbb vezetői Párizsban tartózkodtak, addig a Bund belesodródhatott a »*Saisons*« által szervezett fölkelésbe, de mikor a Bund súlypontja Londonba helyeződött át, elvesztette forradalmi jellegét és »propaganda-társasággá« alakult át: mintegy jelöl annak, hogy a német ember nem képes forradalmat csinálni, ha nincs közelben francia, aki abba belesodorja. A Bundnak összes történelmi jelentősége – mint említettem – abból áll, hogy már 1848 előtt magáévá teszi MARX fölfogásait és alkalmat nyújt neki nemzetközi socializmusának egy manifestum alakjában való kifejtésére.

X. rész

[733] A communista manifestum sajtóságos kétlelkű irat, mert egyrészt francia forradalmi hangulat hatja át, másrészt egészen a német speculativus gondolkozásmódnak terméke. MARX minden többi írásaiban a német lélek a túlnyomó, ebben az egyben azonban a francia forradalmi szenvedély már-már elnyomja a német elmélkedő hajlamot. Aki figyelemmel olvassa a manifestumot, az, úgy hiszem, igazolva láthatja benne azt a képet, melyet az előbbi fejezetekben MARX-nak felemás írói egyéniségéről rajzoltam. Logikai szempontból tekintve, a communista manifestum elég gyöngé munkát, mivelhogy inkább hangulati egység uralkodik benne, mint valamely világos, következetes gondolatmenet. De, mint lázító irat, kitűnően megfelel céljának, mert fenyegetődzve döngeti a meglévő társadalmi rendet és egyben tudálékos hangjával nagyon imponál a munkás embernek. Tartalmát az az egyetemes revolutionizmus alkotja, me-

¹¹ „Világ proletárjai, egyesüljetek!” (Szekely László megjegyzése.)

lyet MARX a francia forradalmi szellemből szűrte le és melyet ENGELS »történeti materializmus«-ként s új világfölfogás gyanánt ismertet. Ezt a történeti materializmust most már a következő pontokban próbálom összefoglalni és bírálatnak alávetni:

1. »Minden eddigi társadalomnak története nem egyéb, mint osztályharcok története.«¹² – MARX revolutionizmusának ezt a főtételét már nagyon jól ismerjük és tudjuk róla, hogy a francia forradalmi osztályharcok szemléletéből általánosítás útján keletkezett. A kérdés most már csak az, hogy van-e annak értelme, ha MARX az osztályharcot a világtörténelem egyetlen tartalma gyanánt iparkodik föltüntetni? Nos, ha csak egy pillantást is vetünk a történelemre, akkor az első, ami szemünkbe ötlük, hogy a történelmi folyamatok tulajdonképeni hordozói a népek, a nemzetek és hogy úgynevezett »társadalmi [734] osztályok« csakis a nemzeteken belül képzelhetők. Ha nincsenek nemzetek, akkor osztályaik nem is sűrölhatnak és akkor osztályharcokról sem szólhatnánk. Hogy tehát osztályharcok keletkezhessenek, annak előzetes föltétele az, hogy a történelemben *építő* erők is működjenek, melyek nemzeti egységeket állítanak a világesemények színpadára, mert, ha ilyen építő erők hiányzanak és a nemzeti egységek nem szerveződhetnek, akkor osztályok versenyéről vagy harcáról sem lehet szó. Ámde MARX-ra nézve ép az jellemző, hogy ő a történelemben működő építő vagy szervező erőkről tökéletesen megfeledkezik, és hogy ezek reá nézve egyáltalán nem léteznek. Mint a francia forradalom társadalombontató iskolájának növendéke, annyira szerelmes a társadalombontás mesterségébe, hogy ezt a bontást építésnek tekinti, vagy legalább nem is jut eszébe, hogy rombolás és alkotás között kellő különbséget tegyen. De különben is, forradalmi indulattal eltelt munkásoknak nem lehet előadásokat tartani a társadalomban működő építő vagy alkotó erőkről. A lázító mesterségnek szükségszerű következménye, hogy rombolást kell hirdetni és a rombolást kell igazolni. És lehet-e a rombolást jobban igazolni, mintha azt állítjuk, hogy mindig csak ez folyt és hogy a világtörténelemnek nincs is egyéb tartalma? Lehet-e az osztálygyűlöletet és osztályharcot jobban igazolni, mintha elhittetjük, hogy az egész történelem csupa osztályharcból állott?

[736] (...) 2. Úgy látszik, hogy az évek folyamán MARX maga is megérezte, hogy pusztán osztályharcból világtörténetet fölépíteni nem lehet. Gondolkozásának ez a főtétele ugyanis észrevétlenül lesiklik első helyéről és csak a második helyet foglalja el. Első helyre az a tétel jut, hogy a *világtörténelem lényegében véve gazdasági termelési* folyamat és hogy minden egyéb, ami a történelemben előadódik, csak következménye, viszfénye, »reflex«-je a termelési folyamatnak. MARX elmékedéseiben tehát két gondolat versenyez egymással az elsőbbségért: még pedig két olyan gondolat, melyek közül az [737] egyik a másiknak anta-

¹² A *Kommunista Kiáltvány* I. részének első mondata. (Székely László megjegyzése.)

gonistája. Ha ugyanis azt mondom, hogy a társadalmi életnek s egyáltalán a történelemnek lényegét a gazdasági termelési folyamat alkotja, akkor ennek az állításnak nincsen *forradalmi* jellege, mert elismerem, hogy vannak *építő* erők, melyek a társadalmi együttélést lehetővé teszik: hiszen ha valaki gazdasági termelő munkát végez, akkor ezzel a cselekvőleges munkájával a társadalmi élet-közösség fönntartásához, kiépítéséhez járult hozzá. Ha ellenben azt mondom, hogy a társadalmi élet s egyáltalán a történelem merő osztályharcból áll, akkor ezzel a tétellel nyilván a meglévő társadalmi rend folytonos *megbontására* helyeztem a súlyt. Mert mit jelent ez a szó »osztályharcz« MARX szótárában? Jelenti azt, hogy a kiszorolt társadalmi osztály föltámad zsarolói ellen s hatalmukat megtörni, maga úrrá lenni iparkodik.

Már most ha MARX szellemi fejlődésmenetét nyomon kíséjük, azt az érdekes megfigyelést tehetjük, hogy a 48 előtti és 48-as években gondolkozásában az első helyet az osztályharcz, a másodikat pedig a gazdasági termelés foglalja el. A forradalom lezajlása után azonban, a reactio évtizedében, mikor MARX már véglegesen Londonban telepedett le, nyilván angol behatás alatt, egyre jobban elmélyed gazdaságtani tanulmányaiba, minek következtében észrevétlenül a gazdasági termelési folyamat lép érdeklődésének előterébe, míglen az osztályharcz minden föltűnés nélkül a második helyre nem szorul le. Valószínű, hogy MARX maga sem adott magának számot gondolatvilágának eme csöndes, de annál jelentősebb átalakulásáról: írásaiból azonban ezt az átalakulást a figyelmes összehasonlító elég könnyen állapíthatja meg. A communista manifestumban (1848) ugyanis az osztályharcz elvével nyitja meg fejtegetéseit; ellenben »Zur Kritik der politischen Oekonomie« (1859) című munkájában a gazdasági termelési folyamatból indul ki és ebből származtatja le még az osztályharcz elvét is.

G) A termelőeszközök kollektív tulajdona akadályozza az innovációt

XV. fejezet

[995] (...) És lássuk csak a termelés, az alkotás területét! Hogyan földözze föl valaki a röplő-gépet, ha a munka eszközei köztulajdonná lettek és senki sem rendelkezhetik szabadon azzal, ami fölfödözéséhez szükséges. De nemcsak a nagy talál- [996]mányok, hanem azok a millió apró technikai javítások, melyek a műhelyek ezreiben egy-egy lépéssel viszik előre az emberi ipar és magasabb technika különböző ágait, létrejöhetnek-e, ha az illető föltalálók nem tehetnek szabadon száz balsikerű próbát, míg végre valamely szerencsés pillanatban a sikert üstökön ragadhatják? Hát ezek minden pillanatban kénytelenek legyennek valamely hivatalnoksereghez folyamodványt benyújtani, hogy bocsássák rendelkezésükre a közvagyonot alkotó »termelési eszközöket«, melyek föltaláló

munkájukhoz szükségesek? De nem folytatom, hanem csak egyet kérdek még: minden termelő eszközök közt nem az emberi agyvelő-e legfontosabb? Nos hát ez is szűnjék meg magántulajdonnak lenni? Ez is merően collectivus tulajdonná válják? Bizony, úgy látszik, hogy MARX a világ összes termelő eszközei közül egyedül az agyvelőt felejtette ki elméletéből...

H) Zárszó. Marx elméletének kritikájára az „igazi socializmus” felé vezető út egyengetése érdekében van szükség, mely nem más, mint a nemzetben belüli alkotó együttműködés az „emberiség ügyé”-nek szolgálatában

Szerettem volna MARX gazdaságtanának részletkérdéseire is kiterjeszkedni, hogy megmutassam, miként hamisítja meg értékfogalmával a gazdaságtan többi alapfogalmait; ámde azt hiszem, hogy czélszerűbb e tanulmányomban a marxizmus általános bölcsészeti fejtegetésére szorítkoznom. Törekvésem az volt, hogy MARX revolutionizmusában, történeti materializmusában és értéktanában rejlő önellentmondásokat föltárva, egyben azt az igazi socializmust is sejttessem, mely felé mindnyájan törekszünk, kik a nemzeti művelődés eszményeiért hevülünk, és kik át vagyunk hatva attól a tudattól, hogy az emberiség ügyét másként, mint a nemzeti eszmények megvalósítása által, nem szolgálhatjuk. Abban az érzésben, mely valakit arra képesít, hogy munkaerejét, alkotóképességét a nemzeti életközösség szolgálatába helyezze, rejlik az igazi socializmus. Más socializmus ezen a világon nincsen.

Ferdinand Lassalle-ról

Részlet a *Marx és tanítása* című mű XII. részéből

Magyar Társadalomtudományi Szemle, I. évfolyam 10. szám, 1908.

illetve Pécs: Taizs József könyvsajtója 1909.

Második, előszóval kiegészített kiadás: Budapest: Szent István Társulat, 1920.

Az oldalszámok az 1908. évi kiadás oldalszámjai,
a részlet az eredeti írásmódot követi.

[960] (...) Nem bocsájtkozhatom a német socialis demokratia benső ellentmondásainak fejtegetésébe, mert akkor el kellene itt mondanom a pártnak hoszsza-dalmas és bonyodalmas történetét 1863 óta napjainkig; de annyit mindenesetre meg kell jegyeznem, hogy e pártnak tulajdonképeni történeti megalapítója nem MARX, hanem LASSALLE volt. Ez a nagytehetségű politikus, ki csak amolyan gyorsan alátűnő meteorja volt a német közéletnek, ama lángelmék közé tartozott, kik valamely külső balvégtetnél, vagy, ha jobban tetszik, valamely belső tragikai hibánál fogva elébb hunynak el, semmint a bennök rejlő szellemi erőt kellően kifejthetnék. LASSALLE ugyancsak megmagyarázta a német munkásoknak, hogy munkásérdekeiket másként, mint a *politika* fegyvereivel semmi módon meg nem valósíthatják. Ha meg akarjuk mérni a LASSALLE és a MARX közötti különbséget, akkor csak egymás mellé kell állítanunk az állam hivatására, a politika jelentőségére vonatkozó nézeteiket. »Az ép az állam föladata és rendeltetése – mondja LASSALLE a gyönyörű logikai szerkezetű *Offenes Ant-wortschreiben*-jában – hogy az emberiség művelődési haladását *megkönnyítse és közvetítse*. Ez az ő voltaképeni hivatása. *E végből létezik* valójában, erre a célra szolgált mindenha és erre kellett is mindenha szolgálnia.« (Férd. LASSALLE Gesamtwerke, I. k. p. 25.) Ilyen böcsületes fölfogása volt LASSALLE-nak az állami s a politikai élet jelentőségéről, s az ő tiszta logikájával sikerült is a német munkásságot természetes érdekeinek megértésére kioktatni, politikai párttá való szervezkedését lehetővé tenni. De milyen egészen más fogalma volt MARX-nak az állami és politikai élet mibenlétéről: hiszen az előző fejezetben már idéztem azt a jellemzetes tételét, hogy az állam politikai hatalma nem egyéb, mint valamelyik osztálynak hatalmi szervezete, melylyel a többi osztályokat elnyomja, kizsarolja. Míg tehát LASSALLE eszményi (művelődési) célú tűz az állam elé s a munkásságot arra tanítja, hogy saját életérdekeinek megvalósítását amaz eszményi állam kiépítéséhez kösse, addig MARX [961] mephistoi roszhiszeműséggel tekint minden állami és politikai életre, s így főtörekvése arra irányul, hogy minden állami és politikai életet hitel vesztetté tegyen a munkás ember szeméi előtt. Íme, így állanak egymással szemben LASSALLE és MARX, az egyik az idea-

lista, a másik a materialista gondolkozó; az egyik az alkotás, a másik a rombolás lázában égő elme. És mily érdekes látvány: hogy épen az idealista LASSALLE-nak köszönheti a német socialis demokratia, összes alapvető sikereit; ellenben a materialista Marx gyűlölködő szellemének köszönheti, hogy igazhitű marxisták és revisionisták, északnémet és délnémet socialisták a nagy német munkástábornok felekezetekre tépik, szaggatják s elébb-utóbb teljes politikai tehetetlenségbe súlyesztik.

Részlet a *Lassalle és a szocialisták* című tanulmányból

Magyar Figyelő, Harmadik Évfolyam, I. kötet, 1913. január–március, 254–267. o.

Az eredeti írásmód és helyesírás szerint.

[258] (...) Váratlanul elkövetkezett halála (1864. aug. 31.) sehol sem okozhatott olyan megkönnyebbülést és megnyugvást, mint Londonban, Marxék körében. Mert tudni kell, hogy Lassalle és Marx szerepe között nemcsak elméleti, hanem olyan gyakorlati antagonizmus állott fenn, hogy ami az egyik számára napfényt jelentett, az a másikra a napfogyatkozás sötétségét borította. Ha Lassalle csak tíz évig is folytathatja szervező tevékenységét a német munkásvilágban, akkor az ő tiszta erkölcsi alapokon nyugvó hazafias szocializmusa úgy meggyökeredett volna a lelkekben, hogy a Londonban élő Marxnak «internacionális» szocializmusa sohasem szivároghatott volna be a német talajba. Akkor Marx nevét ma csak a tudósok ismernék, és csak a szocializmusról szóló szakmunkák emlegetnék, hogy létezett a szocializmusnak egy «internacionális» árnyalata is, mely azonban a nemzeti irányú [259] szocialista mozgalmak mellett csakhamar és észrevétlenül tönkrement. Akkor német szocializmus alatt manapság mindenki Lassallenak emelkedett és tiszteletreméltó társadalmi gondolkozásmódját értené, és akkor a német hegemonia hatása alatt az egész kontinensen nem a Marx-féle romboló, hanem a Lassalle-féle alkotó szocializmus válhatott volna uralkodóvá. Ime, egy szál ember élete vagy halála ilyen jelentőséggel bírhat a népek történetében. Egy szál ember életén mulhatik, hogy valamely mozgalom ideális irányt vegyen és a nemzetek haladását szolgálja, vagy pedig a dekadencia lejtőjére jusson és a népek életét megmérgezze, megmérgezzék.

Ha valaki arról a mélységes ellentétéről közvetlenül meg akar győződni, mely Marx és Lassalle egyéniségét és világlátását egymástól elválasztja, akkor ajánlhatom neki, hogy olvassa el Marx kommunista manifestumát, de nyomban rá a Lassalle munkásprogramját («Arbeiterprogramm») is. Hasonlítsa össze e két nevezetes iratot már azért is, mert ennél élvezetesebb és tanulságosabb bevezetés a szocializmus világába alig képzelhető. Ugyanahhoz a szöveghez két

ellentétes dallamot hall itt az ember: az egyik (a Marxé) a boszuállás és gyűlölködés, a másik (a Lassalleé) a lovagiasság érzésmódjából fakad. Az egyik a gúnyos, a másik a nemes páthosz hangján szól, az egyik lázít, a másik lelkesít: de abban mind a ketten megegyeznek egymással, hogy a «tudomány» vértetében küzdenek meggyőződésükért. Csakhogy mily ellentét a tudományos célatatokban! Marx a szociális méregkeverés, Lassalle ellenben a szociális ujjászületés tudományát akarja megalapozni. Innen van, hogy Marx manifesztumából semmi sem süvít ki oly élesen, mint «az osztályharc» lázító jelszava, míg ellenben Lassallera nézve ez a szó, ez a fogalom nem létezik. Szégyenlené kiejteni a munkások előtt, és becstelennek tartaná agitációját, ha az osztályharc elvére kelene azt alapítania. A szocializmusnak ez a büszke és becsületos lovagja, inkább lemondott volna minden mértéktelen dicsvágyáról, lemondott volna arról, hogy valaha a nyilvánosság előtt szerepeljen, semhogy ama néprontó demagógia útjára tévedjen, mely az osztályharc és osztálygyűlölet nevében szabadon folyik – az ő halála óta.

[260] Nincsen annál olcsóbb módszere az agitációnak, mint a munkaadó bourgeoisie-t a lehető legsötétebb ördögi színekkel festeni, ellenben a munkásnép uralomra jutását úgy tüntetni föl, hogy ez az emberiség megváltását és a földi paradicsomot jelentené. Mert ez nem egyéb, mint gyáva tömjénezés a nép naiv hiúságának és egyben alacsony fölbiztatása a nép irigy és gyűlölködő hajlamainak. Lassalle azonban irtózik ettől az olcsó marxista módszertől és nyílt férfiasággal veti föl a kérdést munkás hallgatói előtt: való-e az, amit Rousseau hirdetett, hogy csak a nép jó és csak a művelt emberek romlottak? Van-e értelme a francia convent által törvénybe iktatott ama 19-ik paragrafusnak, mely szerint: toute institution qui ne suppose le peuple bon et le magistrat corruptible est vicieuse?¹³ Szabad-e a hatóságot, azért mert hatóság, már is megvesztegethetőnek, s a népet azért mert nép, már is a megvesztegetésre nézve hozzáférhetetlennek tekinteni? Helyes-e a francia forradalmi rémuralom idején kifejtett ama sansculotte fölfogás, hogy a rongyos és mezitláb ember már e minőségeinél fogva is az erényesség és önzetlen hazafiaság benyomását kelti, míg ellenben az, akinek egész kabátja van, már ez oknál fogva azt a gyanut ébreszti, hogy nincsen erkölcsi érzéke és lelkiismerete?... Ilyenféle kérdések azok, melyek Lassalle «mun-

¹³ „Minden olyan intézmény, amely nem azt föltételezi, hogy a nép jó, a fölöttes hatóság pedig romlottságra hajló, rossz.” Palágyi téved, az idézet nem szerepel sem az emberi és polgári jogok 1793-as nyilatkozatában, sem az 1793-as alkotmányban. Viszont Robespierre-nél három helyen is megtalálható, és az 1793 április 21-i javaslatában (Déclaration des Droits de l’Homme et du Citoyen, proposée par Maximilien Robespierre le 21 avril 1793, Imprimée par ordre de la Convention nationale) valóban a XIX. paragrafusban szerepel. (Vö. pl. <http://archive.org/stream/discoursparmaxim29887gut/pg29887.txt>) A magyar filozófus valószínűleg Lassalle-nál olvasta e téves információt, mivel ő idézi a XIX. paragrafusra hivatkozva e szavakat a „Das Arbeiter-programm” című 1862. április 12-i berlini beszédében. (Székely László megjegyzése.)

kás-programmján» vörös fonálként végig húzódnak, jeléül annak, hogy a világ semmi kincséért sem kíván hallgatóságának hízelegni és annak tetszését olcsó demagógiával megnyerni. Ő olyan dolgokat mond ki a munkások előtt, hogy teszem: a reformáció korabeli parasztlázadások épenséggel nem érdemlik meg, hogy a haladást szolgáló tetteknek tekintsük, mert igazában véve «reakcionárius» cselekmények voltak. Vagy pl. kimondja, hogy a bourgeoisnak meg van minden joga ahhoz, hogy jó módját és tehetőségét élvezze, mert a szocializmus nem abból áll, hogy a másíknak életörömét megirigyeljük és megsemmisíteni akarjuk. Szóval Lassalle-nak meg van az a ritka erkölcsi bátorsága, hogy szocialista létére nem riad vissza attól sem, hogy őt konzervatív irányzattal lehessen megvádolni, mert annyira át van hatva igazától, hogy minden alattomos gyanúsítással szemben teljesen vértelve érzi magát.

[261] Lassalle programjából már első tekintetre két nevezetes tétel emelkedik ki: 1. «Mindnyájan polgárok vagyunk, a munkás ép úgy mint a kis, vagy nagy polgár sat.» 2. «Munkások is mindmegannyian vagyunk, hacsak él bennünk az akarat, hogy az emberi közösség számára hasznosakká váljunk.» Vagyis Lassalle, mint látni, nem akarja megengedni, hogy valaki a «polgár» és a «munkás» fogalmi között olynemű végzetes ellentétet akarjon megállapítani, mint azt Marx cselekszi. Anélkül, hogy Marx nevét valahol említene, vagy célzást is tenne annak kommunista manifesztumára, egész munkásprogramja tudatos és nyílt megtagadása a marxizmusnak, főképen pedig az «osztályharc» elvének. Ez okból nem is beszél társadalmi «osztály»-okról, ilyenek reá nézve nem is léteznek, hanem a «Klasse» kifejezést a «Stand»-dal pótolja («Arbeiterstand»¹⁴), jeléül annak, mennyire irtózik attól a visszaéléstől, melyet a marxizmus az «osztály» fogalmával üz. De talán még nagyobb jelentőséggel bír az, hogy Lassalle a munkás embert semmi szín alatt nem nevezné «proletáriusnak», mint azt Marx teszi. Ez a nagy konkolyhintő ugyanis arra vállalkozott, hogy soha ki nem békíthető ellentétet hozzon létre a «polgár» és a «munkás» fogalmi között, amit úgy vélt elérhetni, hogy minden polgári mivoltot a «bourgeois» szóval jelölvén meg, a becstelenség színében tüntetett föl; ellenben minden munkás embert valami vadregényes glóriával övezve «sansculotte»-tá tett meg, egyben pedig ezt a szót a hangzatosabb «proletárius»-sal helyettesítette. Lassalle, aki ezen a rúf fogalmi intrikán keresztül látott, nem mulasztotta el a sansculotte-izmust megbélyegezni, és a «proletárius» szót csak azért kerüli, mert a Marx-szal való személyes kapcsolata nem engedte, hogy azt a silány szofista játékot, melyet az a «bourgeois» és «proletárius» fogalmakkal üzött, nyíltan leleplezze. Különbö is a munkásvilágnak, melyhez Lassalle az ő szónoklatait intézte, sejtelve sem volt még akkor

¹⁴ Bár a német „Stand” jelentésébe a „társadalmi osztály” fogalma is beletartozik, az adott összefüggésben Lassalle kifejezése mint a „munkások közössége” vagy mint „munkásréteg” értendő, hiszen éppen az „osztály” kifejezéssel helyezi azt szembe. (Székely László megjegyzése.)

(1862) Marxnak létezéséről és külföldi titkos egyesületekben való forradalmi működéséről, úgy hogy semmi értelme sem lett volna, vele polémiába bocsátkozni. Mindazonáltal Lassalle a sorok között érezteti, hogy senkivel sem áll oly éles elvi ellentétben mint Marxszal, amint hogy munkásprogramjának az ád klasszikus [262] jelentőséget, hogy elejétől végig következetes állásfoglalást tartalmaz minden szociális méregkeveréssel és úgynevezett «osztályharc»-cal szemben.

Lassalle ugyanis hatalmas ékesszólással kifejti, hogy a munkások politikai szereplésének korunkban nem az kölcsönöz jelentőséget, hogy ők talán valami szakadást, meghasonlást, bomlást visznek a társadalmi életbe, hanem épen ellenkezőleg: a munkások képviselik manapság azt az elemet, mely a különböző társadalmi csoportokat mind egymással kibékíteni, összeforrasztani és egy nagy egységbe foglalni van hivatva. Csak az olyan elemet illetheti meg a társadalmi vezérszerep, mely nem hogy megbontaná a nemzeti életközösséget, hanem ellenkezőleg minden csoport erejét az emberiségi haladás érdekében összecsoportozni és győzelemről győzelemre vezetni képes. Volt idő, mikor a nemesség, majd meg mikor a vagyonos polgárság képviselte a társadalom vezető elemét, most azonban a munkásokra kerül a sor, hogy ők váljanak a társadalom *egységítő* és ennél fogva vezérlő hatalmává. Csak ha a munkások fölül fognak emelkedni az ő különleges munkásérdekeiken, csak ha azonosítani fogják magukat a nemzeti és az emberiségi közérdekkel, vivhatják ki a közérdeken belül a maguk különérdekeinek jogát is. A kérdés tehát az, hogy meg van-e igazán a munkásokban az az emelkedett érzület, mely az emberiség haladásának előharcosaivá avathatja őket? Íme, ez az óriási kérdőjel ez, mely ott lebeg Lassalle munkásprogramja fölött; ez teszi, hogy a Lassalle szocializmusa egy mélyeséges lelkiismereti és erkölcsi problémává lesz minden munkásemberre nézve.

Hadüzenet ez a marxizmusnak. Mert míg Marx a határtalan gyűlölködés magvait akarja elhinteni a munkások lelkébe a polgársággal szemben, addig Lassalle a munkások erkölcsi pulzusát tapogatja, mert azt akarja tudni, hogy képesek-e egyéni érdekeiken fölülemelkedve a közérdekkel összeforrani és ezen erkölcsi erőnél fogva az emberi társadalom vezető elemévé lenni? És meg van Lassallenak az a bátorsága kimondani, hogy sok hibában leledznek a munkások is és hogy egyenkint véve talán nem is jobbak munkaadóiknál, ámde mert elnyomottak, lehetetlen [263] hogy ne lakozzék bennök nagyobb szeretet és mert végre is dolgoznak, lehetetlen, hogy ne éljen bennük cselekvő áldozatkészség. Ennek a cselekvő szeretetnek nevében, kell, hogy vezető hatalomra tegyenek szert a társadalomban. Lassalle híres «munkásprogramja» tehát nem annyira a munkásélelemnek, mint inkább magának a munkának fölséges himnusza: még pedig annak a munkának, mely a nemzeti és emberi életközösség érdekében folyik, amely tehát nem osztályharcot szít a polgárok közt, hanem ellenkezőleg a szociális alkotó szenvedély egységébe foglalja őket össze.

A természettudomány dicsősége és romlása

Részlet a *Madách Imre élete és költészete* című monográfiából

Budapest: Athenaeum, 1900.

A részleteket az eredeti írásmód és helyesírás szerint közöljük.

Szerkesztői jegyzet:

Bár Palágyi alábbi gondolatai Madách Imre műve kapcsán fogalmazódtak meg, azokban megjelenik kora társadalmáról, a korabeli történelmi és szellemi „világállapotról” alkotott elképzelése, és mint ilyenek, egyúttal gondolkodói életprogramjának átfogó fölvezetésaként, mintegy „ars poetikája”-ként is olvashatók. Persze az a Madách-értelmezés, amely a falanszterjelenetben nem egy újabb emberi vállalkozás, nem egy újabb – a korábbi kudarcok után immár az egyetlen elképzelhetőként megmaradó, és ennyiben az evilági, földi boldogság reményét utolsóként fölillantani képes – kísérlet visszájára fordulását és bukását látja, hanem a tudomány belső feszültségének és korabeli lehanyaglásának szimbolizálását, nyilván Palágyi tudományfölfogását és antropológiáját tükrözi.¹ A magyar filozófus szerint ugyan az európai kultúra utóbbi négy százada a tudomány, a művészetek és a bölcsélet fejlődésével emberi voltunk kiteljesedését hozta, ám – állítja – saját korának tudománya letért erről az útról, és lemondott „az emberi elme fölzsabadtásáról a szemfényvesztő érzéki látszatok rab-szolgásga alól”, melynek nyomán „a hivatlan és kontár természetvizsgálók” úgy vélik, hogy „föladatuk minél súlyosabb érzéki bilincsekbe verni az emberi elmét.” Ez az úttévesztés pedig az ő számára nemcsak fenyegető veszély, és nem is csak az egyes tudósok ügye, hanem kora tudományának általános jellemzője. Az empirikus természettudományok egyoldalú kultuszának, és általában az empirizmusnak és a materializmusnak az a korszaka, mely a XIX. század második felét jellemezte, s amely ellen a XIX–XX. század fordulójának bölcsellete lázadt, itt, a *Tragédia* elemzésében, az önmaga visszájára fordult, az emberi elmét „érezki bilincsekbe” verő, elbukott tudomány korszakaként jelenik meg.

¹ A *Tragédia* értelmezéseiről lásd pl.: Máté Zsuzsanna : *Madách Imre, a poeta philosophus*, 2. kiadás. (Magyar Filozófiatörténeti Könyvtár 6.) Miskolc: Bíbor Kiadó, 2004.

Nem tudhatjuk, hogy amikor Palágyi e sorokat leírta, vajon gondolt-e arra, hogy majd filozófusként ő maga is keresni fogja a kiutat a tudománynak és a bölcséletnek e szerinte zsákutcába vezető tendenciájából. Mint ahogyan azt sem, hogy természettudományos műveltsége és a *Tragédia* olvasatának sajátos találkozásaként, alapvetően a *Tragédia* motivációjára alakult-e ki benne e tudománykép, vagy az már korábban világgképének részévé vált, és a *Tragédiát* már e koncepció jegyében olvasta és értelmezte. Annyi azonban bizonyos, hogy későbbi filozófiai műveiből ugyanez a tudományfölfogás rajzolódik ki elénk, és a filozófia megújítására irányuló programjának hátterében éppen a *Tragédia* elemzése során itt kifejtett koncepció sejlik föl. Egész gondolkodói pályáját áthatja az az önértelmezés, mely szerint az ő munkálkodásának végső célja az *emberi elmének az érzéki látszatok alóli fölszabadítása*; a szenzualista filozófiai impresszionizmus és a materializmus meghaladása. S valóban: Palágyi művei tényleg arra irányulnak, hogy a filozófia oldaláról hozzájáruljanak a Madách-elemzésben bukottként jellemzett modern tudomány visszatérítéséhez a kopernikuszi „idealista” útra.

Székely László

8.

A mű kellő közepén ott áll Kepler, a tudomány hőse, kivel a világtörténelem új korszaka kezdődik. Pháraó, Miltiades, Sergiólus és Tankréd, kik Keplert megelőzték, akárminek mondhatók, csak tudósoknak nem. Madách egészen világosan és félreérthetetlenül *a tudományt* állítja oda *mint a világhatalmat*, mely új korszakot idéz föl az emberiség történetében. Költő ezt előtte soha ily határozottan és közérthetően meg nem cselekedte. Az ember tragédiája igazán a művelt emberiség lelkének közepéből van kiírva.

Hogy milyen tudományról beszél Madách, azt ha művének legszebb részletei világosan nem hirdetnék, mindenki számára elárulná a Kepler neve. Nyilvánvaló, hogy Madách az új korszakot – az új hedschrát – attól a tudománytól számítja, melyet Kopernikus, Galilei, Kepler és ezeknek utódjai képviselnek. Az új korszak tehát neki azzal az óriási szellemi mozgalommal kezdődik, melyet a művelődés történetben »renaissance«-nak szokás nevezni, a tudományok és művészetek ujjászületésének. A sokáig alvó görög tudomány és művészet föltámadt és e föltámadásában megújodott, átalakult. Archimedes gondolkodása jóformán egészen statikai (nyugtani) volt; csak Galilei alapítja meg a dinamikát, a mozgás bölcsészetét. Megmozdult a föld, jobban mondva megmozdult az emberiség elméje és azóta vagy négy századon keresztül folyton mozgásban is maradt. A történetirők ugyan ezt a négy századot sok apró epocháskára osztják, de mi érezzük, hogy az új világtörténelmi korszaknak még mindig csak a legelőjén vagyunk. *A renaissance egyre folyamatban van négy század óta*; Madách

egyenesen jelenvalónak érzi a magyar szabadságharcban és önnön elméjében. És jelenvalónak érzi a renaissance szellemét ma is minden természettudós az ő kísérleteiben, minden matematikus az ő műveleteiben, minden bölcész az ő elmélkedéseiben és minden művész az ő alkotásaiban.

Nagyszerű harc az, melyet az emberi elme folytat, mióta Kopernikus megtörte az érzéki látszatot, mely a földet nyugvónak mutatja. Azóta a tudomány voltaképpen egy nagy feladatot tart szem előtt: *meg kell törni minden érzéki látszatot*. De ez csak úgy lehetséges, ha nem fordulunk el az érzéki látszattól, hanem épen e látszatot méltatjuk a legbehatóbb, legszigorúbb figyelemre. Aki az érzéki látszat fölé akar emelkedni, annak az érzéki látszatba kell elmélyednie. Vagy más szavakkal, aki metaphysikus akar lenni, annak physikusnak kell lennie. Avagy mit tanít a mai physika, vegytan, élettan? Nem törekszik-e velünk azt megértetni, hogy a mit hőnek, fénynek, villanyosságnak, vegyi elváltozásnak stb. nevezünk, az voltaképpen csak érzéki látszat, mely mögött parányok rezgése lappang. Minél mélyebbre hatolunk a természettudományokba, annál jobban meggyőződünk, hogy az minden ízében hű marad a Kopernikus, Galilei és Kepler nagy bölcséleti hagyományaihoz. Mindig a tapasztalattal foglalkozik, mindig az érzéki látszatot vizsgálja, de minden igaz, mély törekvése e látszatoknak leleplezésére, széjjelzúzására irányul.

Ámde sokan nem veszik észre, hogy a természettudomány minden buzgólkodása az érzéki látszat megigéző ereje ellen tör. Pedig lám az Idő, a szemfényvesztők e legnagyobbika, minden pillanatban elikkasztja előlünk a megvizsgálendő érzéki jelenséget, hogy minden pillanatban új és megváltozott jelenséget lopjon észrevétlenül az előbbinek helyébe. A természetbűvár épen e miatt kénytelen a másodpercet milliószor millió részekre fölosztva gondolni, hogy azt a szemfényvesztést, melyet az Idő folytonos múlása okoz, mindjobban ellensúlyozza. Ha tehetné, megállítaná az Időt, hogy egy matematikai időpont kulcs lyukán keresztül tekintsen az örökkévalóság titkába. De mert ezt megcselekedni nem tudja, legalább oly apró részekre osztja a másodpercet, hogy minél jobban megközelítse azt a kívánatos matematikai véghatárt. E módszerrel pl. odajut, hogy azt az érzéki látszatot, melyet a piros szín szemünkben okoz, az aethernek négyszáz billió hullámveréséből másodpercenként magyarázza. Az aethernek nyolczszáz billió hullámverése másodpercenként már egészen más érzéki látszatot, az ibolya színt ébreszti. Bizony szellemlátók, visionáriusok ezek a »physikus«-oknak csúfolt tudósok, csakhogy hidegvérű szellemlátók, kik a csoda-jelenések miatt eszméletük higgadságát el nem veszítik. Olyanok: mint a bátor katona, ki a harc legveszélyesebb mozzanatában tanúsítja a legnyugodtabb lélekjelenlétet; mint az igazi költőművész, ki mialatt képzelme szinte lobbort vet, hidegen számítja a jelenetek logikai elrendezését; mint az igazi bölcész, ki hidegen mered a végtelenbe, bárha szíve tele van forró isten-imádattal.

Az ilyen tudóst dicsőíti Madách Keplerben. Bizonyosság rá a tragédiának tizenharmadik színe, mikor Ádám Lucifer kíséretében a világűr szeli. Itt mu-

tatja Madách, hogy a természettudományi szomjuságban voltaképpen a »föld szelleme« elleni harcz lappang. A physikus Keplerből kitor a metaphysikus Kepler. Az érzéki látszat vagyis a »föld szelleme« még egyre vonzza a csillagűrön át röpülő Keplert, de ez többé nem tágít: végkép át akar törni a föld szelleme okozta érzékiségen, végkép diadalt akart nyerni az érzéki látszaton, a föld szellemén. Mily érdekesen fejezik ki e metaphysikai vágyat a következő sorok:

Oh! ami itten örökös igazság,
Egy más világban az tán képtelen,
És a lehetetlen tán természetes.
A súly nem létezik, a lét nem mozog,
Mi itten lég, az ott tán gondolat,
Mi itten fény, az ottan hang talán,
S jegezől tán, mi itten növe nő.

De még e phantastikus eszméken is átérzik, hogy a természettudományok neveltje az, ki ily módon képzeleg. A physika és vegytan hozzá szoktatott bennünket ahhoz, hogy *mást* lássunk az érzéki minőségek mögött, mint a mit érzékeink mutatnak. Valóban physikusok lettünk és egyben metaphysikusok. A renaissance szelleme ez, mely határtalan szeretettel csüng az érzék adta látszaton, de csak azért, hogy elménkkel annál biztosabban fölbe kerekedjünk.

Ámde a természettudomány, mely folyton az érzéki tapasztalattal van elfoglalva, gyöngébb képviselőiben könnyen megfélekedezik voltaképeni föladatáról: *az emberi elme fölszabadításáról a szemfényvesztő érzéki látszatok rabszolgasága alól.* Azt képzelik a hivatlan és kontár természetvizsgálók, hogy föladatuk minél súlyosabb érzéki bilincsekbe verni az emberi elmét. Mit ér, hogy Kopernikus és Galilei örökön ragyogó példát adtak az elme fölszabadító munkájára: a vakondok nép nem érti meg mestereit és romlásba, a *materialismus* posványába sülyesztli a fölséges természettudományt, mint a hogy azt épen napjainkban látunk, átélünk kellett. Madách szembe állítja az igazi tudóst, Keplert, a romlott materialista tudomány képviselőjével, a phalanster-beli tudóssal. Szabadunk nagy betegsége szemlélteti e képen.

9.

A tragédia alapváza immár tisztán rajzolódik lelki szemeink elé. Madách az emberiség történetét három szakaszra osztja. Az első szakaszban az ellentétes indulatok háborúját mutatja. Ez az elemi nagy indulatok vívódásának kora a *hőskor*. Ámde a régi virtus világából egy új virtus bontakozik ki: a tudomány. A heroikus világ fölött győzelmet arat a *fölvilágosító tudomány*, mely egyúttal véres forradalomba sodorja az emberiséget a politikai szabadság kivívásáért (Kepler-

ből lesz Danton). Ez a tudományos renaissance kora, mely körülbelül négyszáz év óta folyamatban van. Ámde a tudomány is megromlik az emberek között, és zsarnoki egyeduralmat szervez a phalanster-rendszerben. A tudomány látszólag mindenhatóvá lett az emberi társadalomban, de ez tulajdonképpen már a *bukott tudomány* kora. Mert a zsarnok tudomány – *bukott tudomány*.

.....

Figyelmünket most már különös mértékben a harmadik világtörténeti szakaszra, a tudomány elfajulásának korára irányíthatjuk, nem csak azért, mert a műnek ez a része szól legközvetlenebbül a huszadik század emberéhez, de mert ez a rész eszmeileg legtartalmasabb és legmagasabban szárnyaló szaka a tragédiának. Drámailag azonban bizonyos bágyadság érzik rajta. Mi ennek oka? Nem elég azt mondani, hogy immáron rég eltűnt az elemi indulatok harcának kora, és már csak a szellem vívja csatáit, ami pedig drámailag nem aknázható úgy ki, mint az indulatok háborgása. Egy technikai külsőséget kell itt kiemelni, mely látszólag nem bír mélyebb jelentőséggel, valójában azonban ama drámai bágyadság igazi kútfeje. Ádám az egymásután következő színekben teljesen azonosította volt magát ama szín főalakjával: Pháraóval, Miltiadesszel, Sergio-lussal és Tankréddel. A második szakaszban Keplerré lesz és úgy látszik, hogy ezentúl már Kepler marad a mű hőse. Mert Kepler az, ki átváltozik Dantonná, majd ismét csillagászati mezébe tér vissza. Mily stílszerű volna most már, ha Kepler végig azonosítaná magát a következő jelenetek főalakjaival. De Madách ezt nem így rendezte, sőt oly eljárásról folyamodik, mely a legnagyobb mértékben meglepő, mert homlokegyenest ellenkezik a jelenetek eddigi technikai összekapcsolásával.

Ádám ugyanis nem vállal többé szerepet a földön, hanem álarcz és jelmez nélkül lép a színre. A londoni vásárjelenetben még hagyján, mert ott legalább nem áll szemben egy szereplő főalakkal. De a phalanster-jelenetben egyenesen szembe kerül ama szín hősével, a zsarnoktudóssal, holott *a tragédia szerkezetéből és szelleméből az következne, hogy Ádám vagy még inkább Kepler maga lépjen elénk mint a phalanster uralkodó tudósa*. Mily megragadó elváltozás! A renaissance fonséges szellemű csillagászából egy korlátolt és anyagelvűségben megfenekelett vakbuzgó vegyész lett. Madách maga is így gondolja ezt, de annyira irtózik a phalanster-beli tudóstól, hogy a világerő sem azonosítaná magát vele. Szembe áll vele vitatkozni és hatásosan ki is csúfolja. De a satyrából hiányzik valami, csak egy csekélység: az ön-gúny, pedig csak ez kölcsönözhet a satyrának igazi romboló erőt.

Csak technikai külsőségnek látszik, hogy Madách nem ejti össze egy személybe Ádámot (vagyis Keplert) és a phalanster-beli tudóst; de az a körülmény, hogy ugyanazon egy személy két személy alakjában lép föl egyidejűleg, okvetlenül meggyöngíti a jelenet drámai erejét és eltompítja satyrikus élet. Ádám ugyanis visszas helyzetbe jut, mert érzékeny húrokat kénytelen pengetni a vak-

buzgó vegyészszel szemben. Ez kíméletlen erélylyel törhet pálczát minden szép fölött, mi hajdan a földön virult és haszon-elvű phanatismusában halálra ítélheti a rózsavirágot is, melynek utolsó, a földön illatozott példányát, muzeumában diadalmasan föl is mutatja. Ádámnak ily módon nem marad egyéb hátra, mint elérzékenyedve látni, hogy a zsarnokká fajult tudomány kiirtotta a szépet, a költészetet a föld színéről s az emberek szívéből. Vagy ha röstelli elérzékenyedését, legfőlebb tehetetlen haragra lobbanhat, mert az a phalanster-beli tudós ura a világnak és ura a helyzetnek Ádám (Keplerrel) szemben.

Kepler akármily fenkölt álláspontra helyezkedjék, amit mond, az mind csak zengő szavallat lehet, holott a vegyésznek minden szava tett. Ez a zsarnok imponáló alak: szinte látjuk, mint izen hadat minden szépnek a földön, hogy egyedül a hasznosnak biztosítson létjogot. Kepler már csak szónokol, de a tudós munkát a vegyész végezi. Ő kormányoz, ő kísérletez és ő hajszolja a materialista ábrándot, hogy életet mesterségesen gyártson a lombikban. Vakbuzgóságában még mindig van valami, ami a tudomány hajdani nagyságára, eszménységére emlékeztet. Egy szó annyi mint száz: ez a vegyész cselekvő ember, ellenben Kepler csak szemlélődő és kritizáló, és így drámailag hálátlan szerephez jutott. Sőt *maradinak is látszhatik*, mert hiszen a régi világot dicsőíti, míg a vegyész a jövő embere. Madách mélyen érzi a kényelmetlen helyzetet, melybe a föllengző Kepler a korlátolt elméjű chemikussal szembe jutott, és mert a csillagásznak szellemi fensőbbiségét mindenképen biztosítania kell, helyenként túlzó képtelenséget ad a másíknak ajkaira:

Dajkáink a magasb egyenletekről
A mértanról beszélnek gyermekinknek.

Ily módon mind a két alak meggyöngül, az egyik nem lehet cselekvő, a másik nem lehet szellemes. Az előnyösebb helyzet a materialistának jut, holott a költő maga a túlsúlyt nem neki szánta.

De most képzeljük el, hogy a két tudós alak nem gyöngíti egymást kölcsönösen, hanem Kepler maga az, aki a vegyész jelmezét öltötte magára. Mily hatalmas drámaiság költőznék akkor egyszeribe a phalanster-jelenetbe! Kepler, aki elébb csak az egész emberért lelkesedett, most már csak a szakemberért rajong. Ő, ki csak a sphaerák harmoniáját hallgatta, most már irtó háborút üzen minden szépnek és nagyszerűnek és már csak az anyagi hasznot bálványozza. Ő, ki Dantonná lett, hogy az ember politikai szabadságát kivívja, most a megfertőzött tudomány hatalmát arra használja, hogy az emberiséget rabszolga-csöcselékké alázza. Avagy nem szoktatott-e bennünket maga a költő az ellentétek e rendszeréhez. Nem az ő saját módszeréből következik, hogy a vegyész csak egy új jelmeze legyen Keplernek. A csillagász vedlés által vegyészszé váljék. Az eszményhitű tudós anyagbálványozóként jelentkezék.

És mily hatalmas ön-gúny rejlenék abban, ha Lucifer lépten-nyomon emlékeztetné a vegyész, hogy mily ellenkező elveket vallott, mikor még csillagász volt. A vigyorgó Lucifer kelne védelmére a rózsának és ő siratná az élet elvesztett himporát, a szív lekopott költői zománczát. Pedig Madách módszeréből ez valóban így következne, és a satyra igazi természete azt egyenesen így parancsolja.

És mennyire fokozódnék ez által a phalanster-színnek eszmei jelentősége. Diadalmas gúny-irat volna az anyagi haszonelvűségbe süllyedő természet-tudományra. Szólana ellenállhatlan erővel minden művelt nép tudósaihoz, és kegyetlen leczke volna korunknak, de a késő századoknak is. Leleplezné az érzékiességet bálványozó tudományt, melynek istene a polgári haszon. Azt a tudományt, mely nem tör az elme fölszabadítására és vívmányaival csak a kéjvadászatot és katonai uralomvágyat szolgálja. Azt a tudományt, mely korlátolt szakszerűség békójába veri az elmét és burokatárává aljasítja a tudóst. Azt a tudományt, mely legveszedelmesebb czinkosává szegődik az önző, buja és haszonleső emberi szenvedélyeknek, sőt megfélelmezve tudomány voltáról, rangra, hatalomra tör, anyagi hatalomra, anyagi uralomra az emberek fölött. Mely fölcseréli a tudományt a tudós személyével és rendi szellemet visz a tudós világba, és kasztá fejlesztvén e rendet, a kaszt érdekét fölébe emeli a tudásnak, a világoosságnak, a szellemi szabadságnak.

10.

.....

Valóban a phalanster-béli tudós és a főkavadász eszkimó lelki rokonok, majd-nem azt mondanám, hogy testvérek. Csakhogy a tudós elméletet is csinál materialista érzületéhez, míg a szegény főkavadász nem ér rá az elmélkedés fényűzésére. Ő már csak teng-életet élhet, amíg párját kilheli. A két rokon-jelenet tehát szorosán összetartozik és egymást gyönyörűen kiegészíti. A mit a phalanster-beli tudós előre lát, ime bekövetkezik: a föld kihűl, a táplálék elfogy, az emberből sem marad meg egyéb mint az eszkimó. Maga a phalanster-beli tudós léphetne elének az eszkimó alakjában.

Az európai civilizáció válsága

(Die Krise der europäischen Zivilisation)

Die Tat, 8. kötet, 1916. május

A világháború egyedülálló sajátossága, hogy a tulajdonképpeni katonai hadviselés a történelemben eddig példátlan mértékű és horderejű kulturális háborúval párhuzamosan megy végbe. A több száz kilométeres frontvonalak döbbenetes vérfolyamai mögött a hátszág gyilkos tintafolyamai nagyban hozzájárultak és -járulnak ahhoz, hogy a kulturális ellentéteket elmélyítsék, a háborús ellenfelek kölcsönös félreértéseit a végletekig kiélezzék, s a háborút az agyak teljes elsötétítésével meghosszabbítván, azt lehetőleg minél több áldozattal végül is valóban Európa önmegsemmisítő háborújává tegyék. Más háborúk sem szűkölködtek az uszítás és befektetés irodalmának változataiban. De az olyan nyelvi hadviselés, amely magának a tulajdonképpeni háborúnak válik erőteljes tényezőjévé, s megduplázza vagy megsokszorozza a katasztrófa mértékét, a világban eddig ismeretlen volt. Ennek a hadviselésnek is csúcspontja azonban az az elhíresült háborúság, amelyben a harci felek tudóscsoportjai kölcsönösen azon fáradoznak, hogy az ellenség kultúráját lehetőleg leértékeljék vagy éppen teljesen diszkvalifikálják. Kulturális szempontból (s a háborút itt ebből a szempontból nézzük) a világháborúnak ez az egyik legnyomasztóbb ugyanakkor a legtanulságosabb mozzanata is, amelynek, mint a dekadens európai szellem közvetlen megnyilvánulásának, a jövő történésze valószínűleg világtörténeti jelentőséget fog tulajdonítani.

Mondanom sem kell, hogy az európai gondolkodás és egyben az európai népek közötti kulturális szolidaritás leghivatottabb őrzője a tudomány és a költészet. Annál fájdalmasabban kell érintsen minden gondolkodót, hogy annak a rágalomhadjáratnak, amely a vezető európai nemzetek közötti tragikus kulturális szakítást a legkiélezettebben fogalmazta meg, éppen költőktől és tudós társaságoktól kellett kiindulnia. Lehetséges – és mi szeretnénk hinni –, hogy az európai költészet és tudomány képviselői többségének szilárd benső meggyőződése, hogy az európai népek kulturális szolidaritása egész civilizációnk fundamentális elve, sajnos azonban az író és tudós világ ismertté vált megnyilatkozásaiban alig-alig vagy egyáltalán nem esett szó erről az alapelvről. Ellenkezőleg: a nagy, kölcsönös rágalomkampányok legfontosabb dokumentumai már-már zavarba

ejtő módon tanúskodnak az európai szellemiség teljes hiányáról, s még a konciliáns nyilatkozatok, néhány nemesebb gondolkodású tudósegénység megnyilvánulásai sem utalnak sehol erre a kulturális szolidaritáselvre, sehol sem figyelmeztetnek arra, hogy a költőnek és tudósnak, már csak hivatásánál fogva is, természetszerűen eme szolidaritásgondolat papjának kellene lennie. Röviden: az intellektuális rágalomhadjárat azt a nyomasztó érzést kelti, hogy „európai gondolat” talán nincs is, s ha van még egyáltalán, akkor azt az elfeledettségből kellene újra előásnunk.

De éppen ez a szégyenletes tény hordozza magában azt az erőteljes ösztönzést is, amely az európai gondolat újjáéledésére vezethet. Éppen a napjainkban megélt európai összeomlás kelthet általános és különös érzékenységet e homályba merült gondolat jelentősége iránt, s hozhatja közel kontinensünk népeit ahhoz a – minden szociális és politikai kérdést megelőző – legkomolyabb és legalapvetőbb kérdéshez, hogy végül is mit értsünk európai gondolaton vagy a Nyugat kulturális szolidaritáselvének. Felfogásunkban ez a súlyos probléma nemcsak társadalomtudományi jelentőségű. Különös aktualitása éppen a mai válságban gyökerezik, mivel vizsgálata egyúttal a békekötés körüli közhangulat filozófiai előkészítését is magában foglalja. Az európai diplomácia előttünk álló békeműve nyilvánvalóan annál nagyvonalúbbnak és annál tartósabbnak ígérkezik, minél inkább a kulturális szolidaritásgondolat feltételeihez igazodik. Ennek a gondolatnak a sérelme viszont szükségképpen egy új, a jelenleginél sokkal végzetesebb világháború csíráit rejt magában, ezért következő fejtegetéseink középpontjába a Nyugat kulturális szolidaritáselvét helyezzük.

Európa népei, a világtörténelemben egyedülálló módon, nemzetek együtt élő rendszerét alkotják. Ennek a néprendszernek a csodálatos volta csak azért nem tudatosul bennünk, mert benne lélegzünk és gondolkodunk, s ahogy a levegőtengerről körülöttünk, úgy erről sem veszünk tudomást. Csak ha meggondoljuk, hogy szuverenitására és szabadságára valamennyi európai nemzet mint legföltettebb kincsére tekint, amelyet más nemzet nem korlátozhat az azonnali megtorlás, esetleg véres háborúba keveredés veszélye nélkül, nos, ha ebbe belegondolunk, akkor lepődünk meg azon, hogy ezek a szuverenitásukat oly féltékenyen őrző nemzetek mégiscsak egy mindnyájukat összetartó magasabb kulturális egységnek tagjai, mivelhogy valamennyien a nyugati civilizáció részeseseinek érzik magukat. Az ember elcsodálkozik azon, hogy ez a tisztán kultúrközösségre épülő apolitikus egység a politikai nemzetekre tagoltság mellett egyáltalán lehetséges. Úgy tűnik, hogy föloldhatatlan ellentét feszül a nemzeti és az európai gondolat között, hogy öntudatos nemzetek, amelyek mindenre képesek politikai szabadságukért és nemzeti kultúrájuk különállásáért, sohasem tudnának alárendelődni egy nemzetek fölött álló, egységes „néprendszernek”. És mégis, minden európaiban él az elemi érzés és tudat, hogy földrészünk népei kulturálisan együvé tartoznak, s ennek a közösségnek a megalapozódása évezredek történelmi folyamatban ment végbe, amely a nyugati civilizációt (amelyre

éppen olyan büszkék vagyunk, mint nemzeti kultúránkra) lehetővé tette. Kontinensünk jelenlegi megosztottsága viszont mintha befejezett tényné kívánná tenni a nemzeti és az európai eszme összeegyeztethetlenségét. Ezt és egyben a jelenlegi világháború tragikus jelentőségét csak az tudja igazán fölfogni, aki mindkét eszme odaadó híve, s egyfelől mélyen él benne valamely nemzeti kultúrához tartozásának tudata, másfelől viszont a nemzeti kultúrák szolidaritását alapvető hittételként éli meg.

Az ilyen gondolkodó számára a jelenlegi háború a forradalom egyik fajtája, amely azonban nem egy népen belül tombol, hanem hiperforradalomként jelenik meg, és lázas paroxizmusa a „néprendszer” egészét fölkavarja. Miközben világrészünk vezető nemzetei élethalál harcukat vívják, elkeseredettségük meszsze túlmutat pusztán politikai érdekelletéteiken, s küzdelmük a nyugati kultúra szolidaritáselve elleni lázadás alakzatát ölti. Csupán politikai-gazdaságának szánt csatáik közepette a viadal tétje az európai művelődés alapzata. A jelenlegi válságnak ez a gonosz, hiperforradalmi alapvonása nyilvánvalóan földrészünk egyik krónikus kultúrbetegségében gyökerezik. Beteg az európai népek egységtudata, beteg az a történelmi kötelék, amely őket sajátos „néprendszerre” fogja össze, s beteg az alapzat, amelyen a nyugati kultúra büszkén magasodó építménye létrejött. Ez a betegség azonban sohasem tört elő olyan nyilvánvalóan, mint az európai tudósvilág említett nagy rágalomhadjáratában, ezért most erre még egy pillantás erejéig vissza kell térnünk.

Ennek a súlyos szellemi viszálynak a megítélésekor minden – egyébként mégoly indokolt – nemzeti érzékenységtől szigorúan el kell tekintenünk. Ha például az egyik harcra kész tudós átkai özönét az egész német fajra zúdítja, s a vele való tudományos érintkezést még a béke helyreállítása után is morális képtelenségnek nyilvánítja, úgy, jóllehet az állásfoglalás a nyugati kultúra szolidaritáselvének közvetlen tagadását tartalmazza, az mégsem annyira a tudós férfiú, sokkal inkább egyfajta politikai érzület megnyilvánulása, a nacionalizmus politikai szenvedélyének nyilvánvaló diktátuma, s célja az, hogy az ellenfélnek lehetőleg súlyos morális kárt okozzon. Hasonlóan ítélné meg például az egyik német tudós igyekezete, aki az angol filozófiát annak „utilitarizmusa” miatt morálisan alacsonyrendűnek bélyegzi, vagy fordítva, az egyik angol kutató fáradozása, hogy a német tudományt mint termékeny eredetiség és zsenialitás híján való – azaz ugyancsak alacsonyrendű – képződményt állítsa be. Mert bárhogy erőlködjenek is tudósaink, könnyen fölismerhető mondanivalójuk politikai tendenciája. Fölvetődik ugyanis a kérdés: miért csak hadiállapot idején kerül sor az ellenfelek tudományának átértékelésére? Netán éppen a világháború nyújtja a kínáló alkalmat a nemzeti kultúrák tisztán tudományos értékének megméréseére? Vagy talán a háború előtti békeidőszak annyira nem kedvezett a kritikus álláspontok nyílt vállalásának, hogy a világháborúra kellett várni az egymásról alkotott kölcsönös meggyőződések őszinte kimondhatóságához? Emlékezzünk csak a békeidőszak nemzetközi kongresszusainak sokaságára: azokon, bizony,

úgy látszott, hogy semmi baj a tudományos együttműködéssel és a nemzeti csoportok teljesítményének kölcsönös elismertségével. Így hát nem kell-e fölvetnünk a mai válságot előidéző rágalomhadjárat láttán a kérdést: vajon a tudósok mikor mutattak több őszinteséget, a háború vagy a béke idején? Ha a politikusok és a diplomaták máshogy beszélnek háborúban, s máshogy békében, az még csak megérthető, de fogadjuk el azt is, hogy az európai tudomány képviselői csupán a politikai és diplomáciai testületek egyik változatát képviselik? A tudományok is csak háborúban mutatják meg igazi arcukat?

Bár az egész tudósháború elsősorban a szemben álló európai hatalmak általános politikai hadviselésének része, annak mégis minden politikán messze túlmutató kulturális jelentősége van. Mert paradox módon még azok a békülékeny megnyilatkozások is, amelyek a tudósvilág néhány nemesebb lelkületű képviselője részéről a csatorna mindkét oldalán elhangzottak, csaknem ugyanolyan szárnalmasak, mint indulatos kollégáik kölcsönös sárdobálásai. Mit ér, hogy néhány fennkölt gondolkodású kutató a különböző nemzetiségű tudósok békekötést követő együttműködését mint forró, személyes óhaját fejezte ki, ha ez az óhaj egyúttal nem a tudományos tevékenység mint olyan területi elvének folyományaként fogalmazódott meg? Az a kérdés vetődött ugyanis föl nyilvánosan, hogy a béke helyreállítása után folytatódhatnak-e az ellenfelek tudóscsoportjainak közös munkái. Mintha egy ilyen kérdésre nem az alábbi alapvető választ lehetne adni.

Maga a kérdés megengedhetetlen, mert a tudományok és a szépművészetek méltóságát éppen úgy félreérti, mint az európai művelődés több ezer éves alapjait. Földrészünk népei, politikai-gazdasági érdekellentéteik folyományaként, véres háborúba bonyolódhatnak ugyan, ez azonban mit sem változtat azon az óriási jelentőségű történelmi tényen, hogy tisztán kulturális értelemben egy magasabb egységhez, a társult népek rendszeréhez kapcsolódva szoros szálak kötik össze őket egymással. Társult népek, azaz annak a közösségi nyugati kultúrának a munkatársai, amely az egyes társnépek java teljesítményeinek összeadódásából nő naggyá. Vagy megfordítva: az egységes nyugati kultúra az, amely története során mint egy csodálatos legyező nyílt szét a nemzeti kultúrák színpompás világára. Senki sem érezheti ezt mélyebben és tudhatja jobban, mint a művész és a tudomány embere. Mert ők, tudatosan fáradozva civilizáciánk előbbre jutásán, szerencsés teljesítményeikben újra meg újra átélnek a nemzeti és társnépi gondolat felemelő egységét. A háború átmenetileg, véres érdekellentét formájában, fölszínre hozhatja ugyan az európai nemzetek veszélyes szembefordulását, ám a művészek és a tudósok akkor sincs kétsége afelől, hogy a béke helyreállítása után a nyugati kultúra szolidaritáselve azonnal automatikusan fölségjogaiba lép.

Most viszont, a költők és tudósok rágalomhadjáratában orkánként zúdult ránk (kölcsönös) nacionalista türelmetlenség, miközben az imént jelzett európai vagy a társnépi gondolat alélt-lágy fuvallatként, alig érzékelhetően jelentkezett csupán. Napjaink válságának ez volt az egyik legkeserűbb tanulsága. Mert hogy

a literátus- és tudósvilág egy részét maga alá gyűrhetette valamiféle patrióta vagy sovén áradat, az csak a természetes és bocsánatos emberi gyengeség jele, legszívesebben fátylat borítanánk rá; az azonban, hogy az európai emelkedettebb gondolkodásmód, amelyen egész civilizációnk nyugszik, nem állította maga mellé meggyőződéses és elszánt védelmezőjeként a költők és tudósok hadseregét, bizony, felettébb baljós tünete és csalhatatlan jelen annak a dekadens iránynak, amelyben modern kori szellemi fejlődésünk halad.

S egyértelműen megmutatkozik benne az a fajta kultúrbetegség, amelyben földrészünk szenved. Egyszerűen nincs világos elképzelésünk sem a nemzeti, sem a társnépi (európai) gondolatról, s a kettő közötti viszonyról sincs. Ez a hiányosság, sajnos, nemcsak a kurrens társadalomelméletekben és az uralkodó filozófiai tanokban szembetűnő, hanem a mögöttünk álló békekorszak politikai gyakorlatára is rányomta dekadens bélyegét. Ami mármost a gyakorlati politika eme érzékeny pontját illeti, azt nem most kell felfedeznünk. Ismeretes, hogy a háború előtti időszakban, a sokértelmű imperializmus elnevezéssel a nemzeti politika olyan irányzata fejlődött ki, amely a nemzeti törekvések valamiféle hipertrófiáját, s mint ilyen, a társnépi gondolat egyenes tagadását képviselte. Ez az egészségtelen imperializmus volt az, ami földrészünk mai válságát előidézte. Mielőtt azonban ennek dekadens jellegére rámutatnánk, közelebbről szemügyre kell vennünk az uralkodó társadalmi és politikai elméleteket, s fel kell tárunk azok beteges alapjait, mert csak így nyerhetünk mélyebb bepillantást a nyugati kultúra jelenlegi válságába.

Megpróbáltuk bemutatni, hogy az európai öntudat hanyatlása bizonyos, a háborúban felszínre került jelenségegyüttesekben minden kétséget kizáróan kifejeződött. Most még azt kell kifejtenuünk, hogy ez a hanyatlás nem egyszerűen a háború kísérő tünete csupán, hanem messzemenően készen állt már az előző korszak társadalmi gondolkodásában is. Az elmúlt időszak filozófiai tanai mindenekelőtt tényleg azzal jellemezhetők, hogy a fejtegetésünkben középpontba állított „néprendszer” fogalmát ugyancsak elhanyagolták. Európa pusztán „földrajzi fogalom”, s mint ilyen, még alárendelt is, hiszen a földrajztudósok és geológusok szerint tulajdonképpen csak Euráziáról beszélhetünk, melynek nyugati sarka aligha tarthat igényt az önálló kontinens rangjára. Ami pedig a szociológusokat illeti, ők aztán talányos hallgatásba burkolóznak afelől, hogy vajon csak az egyes népeket tartják valóságos képződményeknek, avagy hajlanak arra, hogy egy olyan néprendszerben is gondolkozzanak, mint amilyen az európai, amelyet a nemzetek pluralitása köt össze és emel átfogóbb kulturális egységbe, s hogy ezt a rendszert és egységet mint magasabb rendű és szintű társas valóságot fogják-e fel vagy sem. A néprendszer fogalmát furcsa félhomályban lebegtetve fel sem vetik azt a kérdést, hogy mik lehetnek egy ilyen rendszer alapsajátosságai, hogyan jön létre történetileg, milyen fejlődési folyamaton kell végigmennie, evolúcióját milyen veszélyek fenyegetik, milyen hatással van azokra a nemzetekre, amelyeket egyben tart, s ugyanezek részéről milyen visszahatásoknak

van kitéve, stb. – élő problémák ezek, amelyeknek meghatározó jelentőségüknek kellene lenniük európai gondolkodásunkban. Mit tartanánk arról a csillagászatról, amely csupán az egyes bolygókat ismerné, s képtelen lenne eljutni a naprendszer fogalmához? Márpedig az európai nemzetek úgyszólván nemzeti bolygókként értelmezhetők, amelyek egy közös civilizáció napja körül keringenek, azaz társnépek rendszerét képezik, amelynek létrejötte és fejlődése csak a rendszer egészének összefüggéseiben érthető.

A mögöttünk hagyott korszak nem törekedett a szociális naprendszer vagy – a metaforát mellőzve – az európai társnéprendszer tanának tudatos kimunkálására. Hogy ez min múlt, azt nem nehéz kideríteni. Ezt a kort ugyanis a hataloméhség olyan mélységesen áthatotta, hogy a nemzetállamtól mint politikai képződménytől valójában sohasem tudott elvonatkoztatni, s képtelen volt a néprendszer magasabb, csupán kulturális egységét mint létező valóságot felfogni. Kizárólag a politikai hatalom valóságos, a kulturális egységnek ezzel szemben semmi realitása. Az elmúlt korszak egész hatalomörülete ebben az egyszerű formulában foglalható össze. Miközben úgy látszott, hogy az európai embert példátlan kultúr- és civilizációszenvedély kerítette hatalmába, s az európai közéletet az általános emberi haladás gyönyörű frázisainak vég nélküli áradata borította el, belül valójában csak a növekvő imperialista és kapitalista hatalmi téboly kötötte le, és ezért képtelenné vált arra, hogy szabályszerű tudományos vizsgálatnak vesse alá az európai civilizáció természetét, az egységes európai néprendszert.

A nemzetállamok vagy államnemzetek fogalmából kiindulva átugrották a néprendszer eszméjét, s egyenesen az általános és bizonytalan körvonalú emberiségeszménél kötöttek ki. A nemzeti gondolattal nem a nála egy fokkal magasabban álló európai gondolatot állították szembe, hanem a kozmopolitizmus (világpolgárság) régi, homályos eszméjéhez nyúltak vissza, s a kétféle, egymás ellenében ható (nemzeti és kozmopolita vagy internacionalista) tendenciáról mint társadalmunk mozgatóiról beszéltek. Ez a polarizált fogalomképzés az előző kor társadalmi gondolkodásának vészes következményeit hordozta. Mert a nemzeti gondolat összeférhetetlennek látszott minden általános emberi megfontolással, s egy rövidlátó, sovén nacionalizmus nevében minden további nélkül gúnyolni lehetett civilizációnk magasabb követelményeit; de megfordítva: annak sem volt akadálya, hogy kozmopolita/internationalista álláspontról le-kicsinylőleg vonják látókörbe a nemzeti gondolatot, s azt nem minden magasabb rendű emberi törekvés természetesen adott elrugaszkodási pontjaként, hanem a történeti fejlődés barbár reziduumaiként állítsák be. A két fogalommal való szellemi csikicsuki játék csak arra volt jó, hogy egyfelől a nemzetben gondolkodást belülről bomlassza, másfelől az emberiségeszméből is kiölje annak tulajdonképpeni pozitív tartalmát, s teljesen összezavarja mindannak értelmét, amit közös európai civilizációnak nevezünk. Csodálkozhatunk-e hát azon, hogy ez a gondolkodás olyan háborúra vezetett, amelynek fő jellegzetessége éppen

abban foglalható össze, hogy az európai népek szolidaritását, közös civilizációjuk alapjait tagadja?

Társadalmi gondolkodásunkat végérvényesen meg kell szabadítanunk a nacionalizmus és a kozmopolitizmus mesterséges ellentététől, máskülönben az a veszély fenyeget, hogy nemzeti kultúránk és egyáltalában a nyugati műveltség értelme iránti érzékünket elvesztve mindig új „világháborúkba” bonyolódunk, amelyek végül is civilizációnk pusztulására vezethetnek. Ennek az anarchikus fogalompárosnak a helyébe a nemzeti és az európai gondolatot kellene helyeznünk, mert ez a két eszme nem pusztá agyszülemény, hanem annak az erőteljes és konkrét törekvésnek a kifejeződése, hogy nemzeti feladatainkat mindig összhangban tartsuk az európai művelődés alapjaival, s nemzeti fejlődésünket lehetőleg ezen az alapon állva segítsük elő. Ez a cél szükségessé teszi, hogy a nemzet és a néprendszer fogalmát a filozófiai megalapozottság igényével társadalmi gondolkodásunk részévé tegyük. Ez a következőképpen végezhető el. Célserű abból az általánosan osztott társadalomfilozófiai alapelvből kiindulnunk, hogy ez ember természeténél fogva szociális lény, ennél fogva mind fizikai, mind szellemi jellegét csak a hozzá hasonló jellegű individuumokkal való életközösségben képes fenntartani és fejleszteni. Ennek a felbecsülhetetlen jelentőségű alapelvnek a kifejtésébe dolgozatunk keretei között természetesen nem bocsátkozhatunk bele, itt csupán egyetlen megjegyzésre korlátozzuk magunkat, amely vizsgálódásaink szempontjából döntő jelentőségű, szokás szerint azonban nem szentelnek neki különösebb figyelmet. A fenti alapelvnek az emberi nem számára meghatározó jelentőségét csak akkor ragadjuk meg, ha azt általánosítva hozzáfűzzük, hogy nemcsak minden emberi individuum, hanem minden egyes társas képződmény önmagában véve is ugyancsak szociális lény, s ennél fogva csak a hozzá hasonló szociális képződményekkel való életközösségben képes fennmaradni és fejlődni. Népekre alkalmazva ez a mondat azt jelenti, hogy a népek is vagy – plasztikusabban kifejezve – minden egyes néplelek is társas jellegű, azaz csak szüntelen versengésben, egymást hol segítő, hol gátló kölcsönhatásokban képesek fennmaradni és fejlődni.

Ennek folytán a népekben, illetve a néplelekben mélyreható biológiai és szellemi természetű változások mennek végbe: ezek ugyanis az évezredek folyamán egyre szocializáltabbak lesznek, úgyhogy a nyers népmozaik helyén idővel előáll az a csodálatos képződmény, amelyet mi néprendszerként határozunk meg. Csodálatosnak nevezük ezt a képződményt, mert azoknak az elsőrendű feladatoknak a megoldására hivatott, amelyek egyáltalán az emberiségre hárulhattak. Az ókor népei: az egyiptomiak, a babilóniaiak, az asszírok és mások még primer természetű képződmények; még nem volt meg bennük az a kölcsönös alkalmazkodóképesség, amely egy néprendszer képződéséhez szükséges, mivel saját népkultúrájuk létrehozása annyira igénybe vette őket, hogy nem rendelkezettek a szomszédos népek megértéséhez és méltányolásának megtanulásához elegendő szellemi energiával, jóllehet már ezek a népek is sokféle

kölcsönösségbe kerültek egymással, és sok mindent átvettek egymástól. Kultúrájuk, mindent egybevetve, még azt a népvallásban gyökerező, merev jelleget hordozta, amely szükséges volt nekik ahhoz, hogy egyáltalában létrejöhessenek és fejlődhessenek.

De már az ókorban is voltak olyan kivételesen tehetséges ősnépek, amelyeknek a néprendszer létrejötte szempontjából kitüntetett jelentőségük van. Ők maguk ugyan még nem voltak képesek arra, hogy egy társnépi rendszerbe tagoldjanak, mivel saját kultúrájuk megteremtése túlzottan lekötötte őket, de már megvolt bennük az a csodálatos sajátosság, hogy nyugati kultúránk előnépei legyenek. A három előnép közül a zsidók a teológia iránti érzékükkel, a görögök utolérhetetlen művészi és filozófiai zsenijükkel, s végül a rómaiak a politika, a jog és az igazgatás művészetére iránti kivételes tehetségükkel tűntek ki. Ugyanakkor a kimagasló előnépek egyike sem tudott volna valaha is egyedül a maga számára olyan civilizációt produkálni, mint amilyen a miénk, mert az csak népek egész kórusának összhangzatos együttműködése révén lehetséges. Kultúráinknak előbb össze kellett adódniuk, s ami a folyamatban a legfontosabb, előbb maguknak kellett azokká a népekké átgűrődniük, melyek alkalmasak voltak arra, hogy az antik előkultúrák szintézisének hordozói legyenek. A világtörténelem egész folyamatában ez a kultúr- vagy népkémiai folyamat – amelynek civilizációnk köszönhető – a legtitokzatosabb, s ha szabad így mondani: a leginkább isteni természetű azáltal, hogy az emberi világ emberfeletti lehetőségeinek ropant erőket mozgósító színjátékával szembesít. A Római Birodalmat erőszakkal kellett összekovácsolni, s jajszó és rettegés kíséretében kellett az ókor rigid kultúrájú ősnépeit leigázni, hogy egy kikényszerített néprendszer, népek sajátos erődítménye jöjjön létre, amelyet aztán a barbár törzsek erejének kellett szétzúznia, hogy beindulhasson az imént említett misztikus népkémiai folyamat, amelynek a civilizációnk alapját képző vér- és nyelvkeveredés lett az eredménye. Évezredek múlnak el, és az emberiség még mindig növekvő csodálattal fog visszatérni a nyugati civilizációnak erre a születési folyamatára. Titka sohasem lesz egészen megfejthető.

De a folyamat vezérmotívuma tisztán kivehető. Az ősi, kulturális elzárkózásukba belepusztult népek helyére újaknak kellett jönniük: ezek finomabb belső megformáltságukkal és hatékonyságukkal tűntek ki, s ennek során nemcsak saját nemzeti kultúrájukhoz kötődtek, hanem a szomszédos népek kultúrájába is bevitték szellemiségüket, és annak értékeit méltányolni tudták. Ehhez az kellett, hogy a barbárok határtalanul naiv fogékonysága az antik ősnépek önhitt elzárkózásába merevedett kultúrtudatával a legbensőségesebb módon egybeforrjon. Miközben az új népek az antik kultúra teljesítményeit megismerve azt magukévá tették, anélkül, hogy annak tartalmát maguknak kellett volna kitalálniuk, ugyanakkor eredeti képességeik tőkét is magukkal hozták, s birtokába kerültek annak a rugalmasságnak és szabad szellemi energiának, amely szükséges volt ahhoz, hogy más kultúrákban, hasonlóképpen mint sajátjaikban, képesek

legyenek eligazodni. Népi sajátosságuk ellenére, a társnépi szellemiség nemes és minden eredeti sajátosságnál előbbre való etikai erejével felvértezten, egy közös civilizáció eszményeinek köteleződtek el. Népekből társnépekké kellett alakulniuk: ez a kereszténység követelménye, ez a civilizálódási folyamat tartalma, ez az evolúcióelmélet, amely az európai népek történelméből természet-szerűen adódik.

Az előző kor társadalmi evolúcióelméleteit azonban, sajnos, szélsőségesen egyoldalú naturalizmus hatotta át, s ebből következően sajátosan retrospektív beállítottságúak voltak, amennyiben kiváltképpen az őstársadalmakkal foglalkoztak, s főként annak a problémának a megoldását keresték, hogy a primitív családokból és hordákból hogyan jöttek létre végül is a népek. Arról a problémáról azonban, hogy a néptörzsek halmazából hogyan lesz néprendszer, s hogy az hogyan fejlődik tovább – röviden: a civilizáció problémájáról –, nem igazán vettek tudomást. S így felnőtt egy olyan nemzedék, mely a harcmezőkön ugyan szívvel-lélekkel, ha kell, hősiessen helytáll, de gondolatai legmélyén tanácstalanul áll szemben napjaink válságával. Az egyedüllét csendjében milliók kérdezik maguktól a mély kiábrándultság érzésétől eltöltve: ez a mi civilizációnk? S ebben a titkolt kérdésben már mindenestül benne rejlik nyugati civilizációnk válságának ténye.

De hát nem különös, hogy siránkozunk európai civilizációnk hanyatlásán, ugyanakkor a legkisebb erőfeszítést sem tesszük meg azért, hogy a civilizáció és az ahhoz szorosan kapcsolódó társnéprendszer fogalmát valamiképpen tisztázzuk?

Fordította Saád József. A tanulmány megtalálását a DAAD 1999. évi, Saád József által elnyert – Palágyi Menyhért németországi munkásságának feltárását támogató – kutatási ösztöndíja tette lehetővé. A fordítás eredetileg a *Valóság* című folyóirat 42. évfolyamának (1999) 11. számában jelent meg a 94–101. oldalon. A szerkesztők ezúton köszönik, hogy Saád József és a *Valóság* hozzájárult a fordítás e kötetben való újbóli közléséhez.

Függelék



BOGDANOV EDIT

Palágyi Menyhért pályafutása*

Palágyi Menyhért, szül. Silberstein Menachem (Paks, 1859. december 26. – Darmstadt, 1924. július 14.), filozófus, irodalom- és művészetkritikus, esztéta, társadalomtudós. Apja Silberstein Móritz, tanító, anyja Seelenfreund Rozália, testvéröccse, Palágyi Lajos (szül. Silberstein Lázár, 1866–1933), költő. A gimnáziumot először Temesvárott, majd Kassán végezte, ahol 1877-ben érettségizett. Apja mérnöknek szánta, ezért még ugyanebben az évben megkezdte tanulmányait a Magyar Királyi József Nádor Műegyetemen, ahol többek között Kőnig Gyula matematikus tanítványa volt, aki érdemesnek tartotta tanítványa egyik dolgozatát az MTA felolvasóülésén is bemutatni. Így pályafutása kezdetén matematikusként, a *Vonalgeometriai tanulmányok* (1881) megjelenésével hívta fel magára a figyelmet. 1881-ben matematika–fizika szakos tanári oklevelet szerzett, de 1882-től irodalomkritikusként dolgozott a *Pesti Naplónál*, és lapszerkesztőként is tevékenykedett: 1884-ben az *Irodalmi Lapokat*, majd 1885–1886 között a Petőfi Társaság *Koszorú* című lapját, egy évre rá tíz lapszám erejéig az *Új Nemzedéket* szerkesztette. Tolnai Lajos 1887-ben megjelenő *Irodalom* című lapjában segédszerkesztőként tevékenykedett. E lapokban az Akadémia és a hivatalos irodalom (elsősorban Gyulai Pál) ellenében, egyúttal a nemzeti művelődés – az önálló magyar irodalom, művészet és tudomány – s a filozófiai szellem meghonosításának szószólójaként lépett fel, sokszor igen harcos hangnemben. Az 1880-as évtized végére az irodalmi közélet sajátos tekintéllyel bíró szereplőjévé nőtte ki magát: kritikáiban az új írónemzedék legjelesebb alkotóit – így mindenekelőtt Vajda Jánost, Tolnai Lajost, Komjáthy Jenőt, Reviczky Gyulát – méltatta (utóbbit bírálta is), velük munkatársi, illetve baráti viszonyt ápolt. A Petőfi Társaság 1888-ban rendes tagjai közé választotta. 1889-ben Petőfiről, 1900-ban Madáchról jelentetett meg könyvet. (A Madách-monográfia életrajzi háttérének felvázolásában segítségére volt Madách Aladár, Madách Imre fia, akivel szintén szoros kapcsolatban állt.) Az induló *Athenaeum* folyóiratban pszichológiai tanulmányorozatot publikált 1892-ben, illetve 1893-ban. Ez idő tájt, az *Egyenlőség* című felekezeti lap körül csoportosuló fiatalok egyikeként részt vett a Vázsonyi Vilmos által szervezett *receptiós bizottság* (megalakult 1892.

január 6-án) küzdelmeiben, amely a zsidó vallás egyenjogúsításáért szállt síkra. 1896-ban bölcsészdoktori oklevelet szerzett *Az ész törvénye* című értekezésével. 1896–1897 között a *Jelenkor* című művelődési szemlét szerkesztette.

1900. szeptember 19-én több budapesti napilap is hírt adott Palágyi Menyhért Steiner Amáliával kötött házasságáról. (Felesége későbbi dokumentumokban – névváltoztatás miatt – Tomor Tilda néven szerepel.) Egy esztendővel később született meg Tilda nevű lányuk, 1905-ben pedig Dénes fiuk. 1900-ban Németországba utazott, ekkortól 1903-ig Németország legrangosabb egyetemén – Heidelbergben, Lipcsében, Halléban, Jénában, Berlinben – a kortárs pszichológia és filozófia mértékadó képviselőivel került kapcsolatba. Meinongnál szándékozott habilitálni, de műegyetemi végzettsége miatt erre nem kerülhetett sor. Ez idő alatt négy könyvet publikált: elsőként a *Neue Theorie des Raumes und der Zeit* (1901). Ugyanezzel a címmel (*A tér és az idő új elmélete*), ugyanebben a témában az *Athenaeum* folyóirat 1901-es évfolyamában is megjelent egy tanulmánya, ebben azonban – rövidsége okán is – a könyv néhány fontos állítása nem szerepel. Elméletét – mely többek között megalkotta a négydimenziós tér-idő kontinuum fogalmát – többen azért tartják jelentősnek, mert filozófiailag megelőlegezte az Einstein–Minkowski-féle tér-idő fogalmat. Más vélemények szerint inkább a magyar filozófiatörténetben kiemelkedő jelentőségű tér-idő elméletéről kell beszélnünk, amely egyúttal az egyetemes filozófia szempontjából is figyelemre méltó. A másodikként és harmadikként publikált *Der Streit der Psychologisten und Formalisten in der modernen Logik* (1902), illetve a *Kant und Bolzano* (1902) tárgyát a korszak ismeretelméleti-logikai vitája képezi; az első Husserl-, a második Kant-kritika is egyúttal. Előbbire Husserl hamarosan – 1903-ban – egy recenzióval reagált (HUA XXII. 153–161.) – ez az írás magyarul is olvasható.¹ A *Die Logik auf dem Scheidewege* (1903) című kötet átdolgozott formában egy évvel később megjelent magyarul is *Az ismerettan alapvetése* címmel, ebben Palágyi már lefektette vitalista szemléletű ismeretelméletének alapjait. A hosszú külföldi tanulmányút végleg a filozófia felé orientálta; hazatérve az 1903–1904-es tanévtől a Markó utcai gimnáziumban, majd 1904–1905-ben az Árpád Gimnáziumban kapott mennyiségtanári állást, de 1905-től már a Kolozsvári Egyetem magántanáráként – az állás elnyerését Apáthy István, az egyetem állattani tanszékének vezetője és rektora tette lehetővé számára – tartotta 1907-ben német nyelven kiadott, híressé vált természetfilozófiai előadásait (*Naturphilosophische Vorlesungen*, 1907). Ez az írása német nyelvterületen szélesebb körben is hatást gyakorolt: mindenképp Ludwig Klagesre, de befolyás-

¹ Husserl, Edmund: Recenzió Palágyi Menyhért: *A pszichológisták és formalisták vitája a modern logikában* című könyvéről (1903). Fordította, bevezetővel és kommentárokkal ellátta: Varga Péter András. In Varga Péter, Zuh Deodáth (szerk.): *Az új Husserl – Szemelvények az életmű ismeretlen fejezeteiből*. Budapest: L'Harmattan, 2011, 45–55. o.

sal volt a kialakuló filozófiai antropológiai irányzatra is, elsősorban Arnold Gehlen gondolkodására, valamint a dialógusfilozófiát művelő Ferdinand Ebnerre is.

Palágyi nyitottságát mutatja a századforduló új diszciplínája, a szociológia irányában való tájékozódása is: 1908-ban részt vett a Magyar Társadalomtudományi Egyesület létrehozásában, és ekkortól két esztendőn keresztül az egyesület folyóiratát, a *Magyar Társadalomtudományi Szemlét* szerkesztette – Apáthy Istvánnal együtt. Kolozsvárott természetfilozófiai előadásai mellett szociológiát is oktatott. Palágyi szociológiai kérdéscsoportjai közé tartozott „A nemzeti gondolat philosophiája” (1908), a Marxról és tanításáról publikált cikksorozat, mely aztán könyv formában is megjelent (1908), és a *Magyar Figyelő*ben megjelentetett szociológiai tárgyú tanulmányai (1911–1913). Szintén 1908-ban látott napvilágot híres fantáziateóriája (*Theorie der Phantasie*). Ebben az évben részt vett a heidelbergi filozófiai kongresszuson, ahol előadta vitalista és a tudat szakaszosságáról alkotott elméletét. Itt találkozott Ludwig Klagesszel is, akire nagy hatással voltak előadásai. Ekkortól datálható barátságuk. Ez évben áttért evangélikus hitre. 1909-ben a Petőfi Társaság felkérésére korábbi Petőfi-könyvét (1899) jelentősen kibővítve publikálta. Az 1910-es éveit a művészetelméleti tanulmányok fémjelezték. 1910-ben Münchenbe tett hosszabb tanulmányutat, hogy Székely Bertalan akadémiai tevékenységét, valamint a történeti festészetet tanulmányozza, ugyanebben az évben monográfiája jelent meg a mesterről, akihez szintén személyes ismeretség fűzte. 1911-ben a kultuszminisztérium ösztöndíjával Párizsba utazott, hogy továbbfejlessze képzőművészet-elméletét. Az 1910-es évek második felében induló cikksorozatában az einsteini relativitáselmélettel polemizált, *Die Relativitätstheorie in der modernen Physik* címmel 1914-ben Bécsben, a filozófiai kongresszuson tartott előadást. Ezt követően a tudományos kérdések egy időre háttérbe szorultak a háborús eseményekkel való elmélyült foglalkozás mögött. Ennek eredménye a „La crise de l'idée européenne” című 1915-ös írása („Az európai civilizáció válsága”), mely egy évvel később németül is megjelent („Die Krise in der europäischen Zivilisation”). Kolozsvári előadásait az 1914–1915-ös tanévben volt kénytelen felfüggeszteni, ugyanis a kultuszminisztérium a háborús helyzetből adódó tanárihiány miatt visszarendelte a budapesti III. kerületi főgimnáziumba menynyésztant oktatni. 1918 novemberében a Károlyi-kormány minisztertanácsa tankerületi főigazgatóvá nevezte ki. Ezt a posztját a Tanácsköztársaság alatt elvesztette, de a Friedrich-kormány visszahelyezte. 1919-ben *A mi szavunk*, a Középiskolai Ifjúság Országos Középiskolai Ifjúság Országos Szövetségének és a Középiskolások Kulturális Egyesületének lapját szerkesztette. Az évtized végén németországi látogatásai egyre sűrűsödtek, előbb – 1920-tól – Frankfurtban élt, ahol a *Die Ungarische Frage* című politikai lap főszerkesztője volt, a *Frankfurter Nachrichten* heti mellékletében, a *Didaskaliában* pedig filozófiai tanulmányai jelentek meg. 1920-ban előadóként részt vett a Német Természettudósok és Orvosok Társaságának Bad Nauheim-i konferenciáján, ahol Lénárd Fülöp Nobel-díjas

fizikus – a későbbi Deutsche Physik (német fizika) irányzatának megalapítója – oldalán kritizálta Einstein relativitáselméletét: egyrészt föllépett a természet egyoldalú matematizációja ellen, másrészt az einsteini elmélet fizikai tartalmának helyességét is kétségbe vonta, kiállva a Lénárd-féle antirelativisztikus koncepció mellett.

Következő – élete utolsó – éveiben főképp egy világmechanika kidolgozásán dolgozott, mellyel a fizika jövőbeni (nem relativista) fejlődését szeretne volna megalapozni, de törekvése eleve kudarcra volt ítélve.

1921-ben Bad Homburgban időzött, majd 1922-ben családjával Darmstadtban telepedett le. A szakirodalom a darmstadti tartózkodást – minden bizonyítással Solt Hugó 1943-as Palágyi-monográfiájában szereplő információ nyomán – rendre összeköti Palágyinak Hermann von Keyserling gróffal való kapcsolatával: azaz, hogy Keyserling hívta meg Palágyit Darmstadtba, ahol a gróf által alapított Bölcsesség Iskolájában (*Schule der Weisheit*) volt előadó. Ezeknek az állításoknak az alátámasztására azonban eddig egyetlen pozitív adat sem került még elő: a darmstadti Keyserling Archivnak nincs tudomása semmilyen Palágyi és Keyserling közötti kapcsolatáról, és erre utaló dokumentummal sem rendelkeznek – állítják. Ugyanígy a Palágyi darmstadti tevékenységét posztumusz taglaló helyi írások sem említik a filozófus Keyserling Intézet-beli működését.

A gondolkodó Darmstadtban a helyi lapokban filozófiai, irodalomtörténeti és -kritikai, illetve politikai tárgyú cikkeket publikált. Utóbbiakban Magyarország első világháború utáni helyzetét elemezve az európai természetes egyensúly megteremtésének szükségességét hangsúlyozza, egyúttal a Bethlen-konzolidáció szószólójaként lép fel („Das neue Europa und Ungarn”, *Darmstädter Tagblatt*, 1924).

Szintén Darmstadtban került sor – részben már megjelent – írásainak kötetekbe gyűjtésére, és kiadásuk elindítására. A háromkötetes *Ausgewählte Werke* első kötete, a *Naturphilosophische Vorlesungen* második kiadása még a filozófus életében, 1924-ben megjelent. A könyvért kapott honoráriumból látogatta meg Palágyi Ludwig Klages Svájcban, a Zürich melletti Kilchbergben, ahol két hetet töltött – ez volt a két filozófus utolsó, egyben leghosszabb találkozása.

Összegyűjtött észleléseleméleti tanulmányait tartalmazó *Wahrnehmungslehre* (1925) című kötete már csak halála után jelenhetett meg, ahogy világmechanikája töredékei (*Zur Weltmechanik*) is csak ekkor (1925). A posztumusz megjelent köteteket a filozófus Ludwig Klages gondozta, a kötetekben megjelent írásokat válogatta és lektorálta, a *Wahrnehmungslehre*t ő is látta el előszóval, a *Weltmechanik*ot pedig a fizikus Ernst von Gehrcke.

Palágyi 1924-ben szívroham következtében hunyt el. A darmstadti Waldfriedhofban temették el.

Halála után még hosszú évekig számos megemlékező írás született róla, illetve filozófiájáról, ami azt jelzi, hogy a filozófus hatással volt németországi környezetére. Halálának 50. évfordulóján Darmstadt városa nagy horderejű

megemlékezést tartott a tiszteletére. Sírját, mely ún. *Ehrengrab*, vagyis dízsírhely – ezt mind a mai napig a Wissenschaftstadt Darmstadt tartja fenn – még 1967-ben felújították, ebből az alkalomból megkoszorúzták, majd ünnepség keretében a főpolgármester tartott beszédet, amelyet a Salzburgi Egyetem filozófiaprofesszorának, professzor Schischkoffnak Palágyi filozófiáját nagyra értékelő beszéde követett. Jelen volt még sokak között Ludwig Wilhelm Schneider, Palágyi német monográfusa, Hans Eggert Schröder, a Klages Társaság és a Klages Archívum vezetője és Günther von Rehekampf, a Klages Társaság elnökhelyettese, akik egy Palágyi archívum felállításán és műveinek újrakiadásán is fáradoztak, de ezek a célok végül nem valósultak meg.

A megemlékező beszédet tartó Schischkoff professzor Palágyi Menyhértet, aki – mint mondta – legnagyobb műveit német nyelven alkotta, német filozófusként méltatta. Kérdés, hogy Palágyi, aki élete utolsó, külföldön töltött éveiben is a magyarkérdéssel foglalkozott, s Magyarország európai helyzetét igyekezett egyengetni, vajon mit gondolt volna erről.

* Palágyi Menyhért darmstadti tevékenységének kutatását – melyet 2016 tavaszán folytattam Darmstadtban – az OTKA K 104643 számú kutatási programja támogatta.

A pályakép először az *Enigma* művészetelméleti folyóirat 2010/62. számában jelent meg; fenti szöveg e cikknek a legújabb kutatások eredményeivel lényegesen kibővített változata.



Palágyi Menyhért írásainak áttekintő bibliográfiája

Összeállította Bogdanov Edit és Székely László

- A végtelen sorok és szorzatok convergentiájáról. *Műegyetemi lapok*. (Havi folyóirat a matematika, természettudományok és a technikai tudományok elmélete köréből/ szerk. König Gyula et al.) III. kötet (1878) 29–30. szám, 271–294. o. [Silberstein Salamon néven.]
- Vonalgeometriai tanulmányok. Értekezések a matematikai tudományok köréből.* (Kiadja a Magyar Tudományos Akadémia a III. osztály rendeletéből.) VII. kötet 23. szám (1880) Budapest: A Magyar Tudományos Akadémia Könyvkiadó Hivatala, 1881. [Silberstein Salamon néven.]
- Vonalgeometriai tanulmányok. (Értekezés ismertetése.) *Akadémiai Értesítő*, 1881, 14. évf. 161–163. o. [Az értekezés szerzője: Silberstein Salamon, ismertette dr. Hunyady Jenő levelező tag.]
- Írói arcképcsarnok. Ábrányi Emil. *Irodalmi lapok*, I. évf. 1. szám, 1884. január 6. 2. o. [aláírás nélkül]
- Egy kritikus sétéi. „Mese a Varrógépről”. Írta Kiss József. *Irodalmi lapok*, I. évf. 1. szám, 1884. január 6. 4–6. o.
- Előfizetési fölhívás. *Irodalmi lapok*, I. évf. 1. szám, 11. o.
- Írói arcképcsarnok. Vajda János. *Irodalmi lapok*, I. évf. 2. szám, 14. o. [aláírás nélkül]
- Egy kritikus sétéi. A kulturemberiség konvencionális hazugságai. Írta Nordau Miksa. *Irodalmi Lapok*, I. évf. 2. szám, 1884. január 13. 14–16. oldal
- „A mit én dalolok”. (Vers) *Koszorú*, 1884. II. kötet 28. szám, 436. o.
- „Epedek.” (Vers) *Koszorú*, 1884. II. kötet 28. szám, 436. o.
- A szimbolizmusról. *Koszorú*, II. kötet 30. szám, 1884. július 27. 475–478. o.
- Diderot. *Koszorú*, II. kötet 31. szám. 1884. augusztus 3. 494–495. o.
- Dániel pap lesz. (Könyvismertető) *Koszorú*, VII. évf. 1. szám. 1885. január 4. 10–13. o.
- Az irodalmi helyzet. *Koszorú*, VII. évf. 2. szám, 1885. január 11. 28–29. o.
- Taine történeti módszere. *Koszorú*, VII. évf. 3–5. szám, 1885. január 18, 25. és február 1. 39–41, 49–51, 65–67. o.
- A magyar regényről. *Koszorú*, VII. évf. 6. szám, 1885. február 8. 86–88. o.
- Gyulai Pál. *Koszorú*, VII. évf. I. kötet 7. szám. 1885. február 15. 97–99. o.
- Az Akadémia és az önálló magyar tudományosság I–II. *Koszorú*, VII. évf. 8–9. szám. 1885. február 22. és márczius 1. 113–115. és 129–131. o.
- Schopenhauer széptana. *Koszorú*, VII. évf. 12–17. szám. 1885. márczius 22.–április 26. 177–180, 193–195, 209–210, 225–227, 241–243, 257–258. o.

- Vajda János és a magyar lyra I–II. *Koszorú*, VII. évf. 20–21. szám. 1885. május 17–24. 305–307, 321–324. o.
- Egy Zola-imádó Jókairól. *Harmónia. Kritikai Heti Szemle – Zene, Irodalom, Képzőművészet*. IV. évf. 15. szám, 1885. április 12. 1–2. o.
- Dalmady Győző I–II. *Koszorú*, VII. évf. 23–24. szám. 1885 június 7. és 14. 353–355, 371–372. o.
- Tudomány és nemzetiség. *Koszorú*, VII. évf. 24. szám, 1885. június 14. 369–370. o.
- Endrődi Sándor. *Koszorú*, VII. évf. 26. szám. 1885. június 28. 401–403. o.
- A Hegel-iskola esztétikája I–VII. *Koszorú*, VII. évf. 32, 33, 34, 36, 37, 38, 45. szám. 1885. augusztus 9.–november 8. 497–498, 513–515, 529–531, 561–563, 577–579, 593–595, 705–707. o.
- Tolnai Lajos legújabb regénye. (A polgármester ur.) *Koszorú*, VII. évf. 35. szám, 1885. augusztus 30. 545–547. o.
- Beöthy Zsolt a tragikumról I–II. *Koszorú*, VII. évf. 43–44. szám. 1885. október 25.–november 1. 673–674, 689–692. o.
- A „Fővárosi Lapok” antikritikája. (Beöthy Zsolt »Tragikum«-áról.) *Koszorú*, VII. évf. 46. szám. 1885. november 15. 721–725. o.
- Rákosi Jenő a tragikumról. *Koszorú*, VIII. évf. 1. szám. 1886. január 1. 1–5. o.
- A szép és fenség fogalma Kantnál. *Koszorú*, VIII. évf. 3. szám. 1886. január 17. 39–41. o.
- „Az új főispán.” (Tolnai Lajos regényéről.) *Koszorú*, VIII. évf. 4. szám, 1886. január 24. 49–53. o.
- Fichte széptana I–II. *Koszorú*, VIII. évf. 6. és 8. szám. 1886. február 7. és 21. 89–91, 121–122. o.
- Gyulai Pál. *Koszorú*, VIII. évf. 7. szám. 1886. február 14. 97–101. o.
- Magyar esztétikusok és kritikusok: Kölcsey Ferenc I–III. *Koszorú*, VIII. évf. 10–12. szám. 1886. március 7–21. 145–148, 161–162, 177–180. o.
- Vajda Jánosról. *Egyetértés*, XX. évf. 149. szám. Budapest, 1886. május 30. vasárnap, melléklet 9–10. o.
- Zoláról és a naturalizmusról. *Irodalom*, évf. nélk. 1886. december 26. (mutatványszám) 12. o.
- Újabb lírai költészetünk I. *Irodalom*, I. évf. (1887) 2. szám, 1–3. o.
- Újabb líránk. *Irodalom*, I. évf. (1887) 3. szám, 2–3. o.
- „Jó Fülöp”. *Irodalom*, I. évf. (1887) 3. szám, 10–12. o.
- Katona „Bánk Bán”-járól I. A tragikai eszme. *Irodalom*, I. évf. (1887) 4. szám, 1–3. o.
- Katona „Bánk Bán”-járól II. Gyulai Pál és a tragikum. *Irodalom*, I. évf. (1887) 5. szám, 1–3. o.
- Katona „Bánk Bán”-járól III. A belemagyarázók. *Irodalom*, I. évf. (1887) 6. szám, 1–3. o.
- Katona „Bánk Bán”-járól IV. Hogy kell a hőst bemutatni. *Irodalom*, I. évf. (1887) 7. szám, 1–3. o.
- Katona „Bánk Bán”-járól V. Loyaltás és becsület. *Irodalom*, I. évf. (1887) 8. szám, 1–3. o.
- Katona „Bánk Bán”-járól VI. A tragikai eszme kettőssége. *Irodalom*, I. évf. (1887) 9. szám, 1–3. o.
- Katona „Bánk Bán”-járól VII. A tragédia önmeghazudtolása. *Irodalom*, I. évf. (1887) 10. szám, 1–3. o.
- Katona „Bánk Bán”-járól VIII. Az igazságszolgáltatás. *Irodalom*, I. évf. (1887) 11. szám, 1–3. o.
- Katona „Bánk Bán”-járól IX. Befejezés. *Irodalom*, I. évf. (1887) 12. szám, 1–3. o.

- Előhang. *Új Nemzedék*, I. évf. 1. szám, 1887. március 20. 1. o.
- Iskola és Irodalom. *Új Nemzedék*, I. évf. 2. szám, 1887. március 27. 29. o. [aláírás nélkül]
- A vénülő múzsák. *Új Nemzedék*, I. évf. 3. szám, 1887. [hónap, nap nélkül] 41. o.
- Herman Ottó. *Új Nemzedék*, I. évf. 4. szám, 1887. április 11. 61. o.
- A nemzet hite. *Új Nemzedék*, I. évf. 8. szám, 1887. május 8. 141. o. [aláírás nélkül]
- „Vásár” Kabos Endre regénye. Kiadja Székely Aladár. *Pesti Napló*, 38. évf. 188. szám, 1887. július 10. vasárnap 12. o.
- Rudnyánszki Gyula: Jézus. *Érsékújvár és vidéke*, 1887/50. szám
- Modern magyar költészet. Ábrányi Emil költészetéről. A Pesti Napló Tárczája. *Pesti Napló*, 39. évf. 83. szám, 1888. március 23. péntek 1. o.
- Egy irodalmi agitátor (Kazinczy Ferencz). *Pesti Napló*, Reggeli Kiadás, 39. évf. 92. szám, 1888. április 1. vasárnap I. számú melléklet: „Húsvéti melléklet”, a melléklet első oldala.
- Petőfiről. Két közlemény I–II. A Pesti Napló Tárczája. *Pesti Napló*, 39. évf. 273. és 274. szám, 1888. október 3. szerda és 1888. október 4. csütörtök, mindkét esetben 1–2. o.
- Magány. Reviczky Gyula költeményeiről. A Pesti Napló Tárczája. *Pesti Napló*, 40. évf. 71. szám, 1889. március 12. kedd 1–2. o.
- A szép pszichológiája. *Pesti Napló*, 40. évf. 158. szám, 1889. június 9. vasárnap, Melléklet 1. o.
- Petőfi Sándor*. Budapest: Singer és Wolfner kiadása, 1889.
- Emlékbeszéd Reviczky Gyula fölött. *Pesti Hírlap*, (Politikai napilap) XII. évf. 6. és 8. szám, 1890. január 7. kedd 1–3. o. és január 9. csütörtök 1–4. o.
- Emlékezés Reviczkyre. *Erdélyi Híradó*, III. évf. 6. (621.) szám, 1890. jan. 8. szerda 3–5. o. Részlet a Petőfi Társaság nagygyűlése előtt 1890. január 6-án tartott beszédéből.
- Akadémiánk és a nemzeti kultúra. *A Hét*, 21. szám, 1890/I. 338-339. o.
- Schlauch József és az evolúció. *A Hét*, 1890/II. 118-119. o.
- Madách Imre neje I–IV. *A Hét*, I. rész 39. szám, 1890/II. 197–200. o.; II. rész 40. szám, 213–214. o.; III. rész 41. szám, 231–233. o.; IV. rész 42. szám, 246–248. o.
- Irodalmi irányelvek. Felolvastatt a Petőfi Társaság legutóbbi ülésén. *Pesti Napló*, 41. évf. 104. szám, 1890. április 16. szerda 1. o.
- Elise Madách. *Pester Lloyd*, 1891. 52. szám (Sonntag 22. február 1891) 3–4. o.
- Új nemzedék a magyar irodalomban. Felolvastatt a Petőfi Társaság legutóbbi ülésén. *Pesti Napló*, 42. évf. 72. szám, 1891. március 14. szombat 1–2. o.
- A „race”. *Egyenlőség*, X. évf. 12. szám, 1891. március 20. Melléklet 3. o.
- Ibsen Heddája. *Pesti Napló*, 42. évf. 104. szám, 1891. április 16. csütörtök 1–2. o.
- Ibsen. A Pesti Napló Tárczája. *Pesti Napló*, 42. évf. 109. szám, 1891. április 21. kedd 1. o.
- Régi lant. Bartók legújabb költeményiről. *Pesti Napló*, 42. évf. 135. szám, 1891. május 17. vasárnap. Melléklet 1. o.
- Új nemzedék. Kritikai tanulmányok. *Nagyvárad Hírlap*, II. évf. 100. szám, 1891. május 23. szombat 2–3. o.
- Malonyai Dezső: Tanulmányfejek. *Nagyvárad Hírlap*, II. évf. 100. szám, 1891. május 23. 2–3. o.
- Dobogó szívek (Bárony István kötetéről). *Nagyvárad Hírlap*, II. évfolyam, 100. szám, 1891. május 23. szombat 3. o.
- Tudomány, irodalom. Dobogó Szívek (Ismertetés Bárony István kötetéről). *Pesti Napló*, 42. évf. 138. szám, 1891. május 21. csütörtök. Melléklet 1. o.

- Byron „Kain”-ja. Felolvastatt a Petőfi Társaság legutóbbi ülésén. *Pesti Napló*, 42. évf. 148. szám, 1891. május 31. vasárnap 1. o.
- Élet. (Irodalom és művészet). *Nagyváradai Hírlap*, II. évf. 110. szám, 1891. június 6. szombat 3. o.
- Német kultúra – Magyar irodalom. *Pesti Napló*, 42. évf. 205. szám, 1891. július 28. kedd 1. o.
- „Vera Grófnő” Szomorúmü 3 felvonásban, írta Dóczy Lajos. *Pesti Napló*, 42. évf. 220. szám, 1891. augusztus 12. 1–2. o.
- Újházi Stockmanja. *Pesti Napló*, 42. évf. 265. szám, 1891. szeptember 27. vasárnap 1. o.
- A zsidó nő a közművelődésben. *Egyenlőség*, 1891. október 2. Ünnepi melléklet 4–5. o.
- Irodalmi társulatok. *Magyar Szemle*, III. évf. 41. szám, 1891. október 11. 481–482. o.
- Tanulmányfejek. Malonyai Dezső kötetéről. *Élet*, I. kötet, 341. szám, 1891, 1. o.
- Saul fia. (Költemény). *Ország-Világ*, XII. évf. 51. szám, 1891. deczember 19. 864. o.
- Irodalmi törekvések. *Magyar Szemle*, IV. évf. 1. szám, 1892. január 3. 1–2. o.
- A mai magyar irodalom. *Magyar Szemle*, IV. évf. 16. szám, 1892. április 17. 181–183. o.
- Pauer és Plagiosippus. *Magyar Szemle*, IV. évf. 18. szám, 1892. május 1. 205–206. o.
- Pauer és Schopenhauer. *Magyar Szemle*, IV. évf. 19. szám, 1892. május 8. 216–218. o.
- Az ébrenlétről. *Athenaeum*, 4. szám, 1892, 497–511. o.
- Psychologiai tanulmányok. Első közlemény. A reális és ideális eszméletről. *Athenaeum*, 1. szám, 1893. 76–93. o.
- Psychologiai tanulmányok. Második és befejező közlemény. Az emlékezet. *Athenaeum*, 4. szám, 1893. 538–547. o.
- Modern aesthetica. (Rákosi Jenő akadémiai székfoglalójának kritikája.) *Ország-Világ*, XIV. évf. 9. szám, 1893. február 25. 142–144. o.
- Előszó Palágyi Lajos: „Az ifjú szerzetes: bölcséleti költemények”-hez. In Palágyi Lajos: *Az ifjú szerzetes: Bölcséleti költemények*. Budapest: Lampel Róbert, Neuwald Illés Könyvnyomádája, 1894. 3–25. o.
- Egy rajongóról. (Komjáthy Jenő emlékezete.) *Magyar Salon*. Új folyam, 12. év, XXIII. kötet, XII. füzet, 1895. szeptember 1. 23. kötet, 1895. 1217–1230. o.
- A millennaris alapítvány. *Egyenlőség*, XV. évf. 4. szám, 1896. január 24. 3–4. o.
- Az olvasóhoz. *Jelenkor* (Szerkeszti és kiadja: Palágyi Menyhért), I. évf. 1. szám, 1896. márczius 1. 1–4. o.
- Byron Kain-ja. *Jelenkor*; I. évf. 3. szám, 1896. márczius 15. 37–39. o.
- Lermontof démonja. *Jelenkor*; I. évf. 4. szám, 1896. márczius 22. 53–55. o.
- Nyílt levél Perczel Dezső belügyminiszterhez. *Jelenkor*; I. évf. 5. szám, 1896. márczius 29. 65–66. o. (Palágyi Menyhért a testvérével, Lajossal az aláírók között.)
- Komjáthy Jenő emlékezete. Felolvasás a Petőfi-Társaságban. *Jelenkor*; I. évf. 8. szám, 1896. április 19. 121–125. o.
- A költő joga. *Jelenkor*; I. évf. 12. szám, 1896. május 17. 177–179. o.
- Az ész törvénye. A logika új alapvetése. *Jelenkor*; 18. szám, 1896. június 28. 275–277. o.; 19. szám, július 5. 291–293. o.; 20. szám, július 12. 309–312. o.; 21. szám, július 19. 331–333. o.; 22. szám, július 26. 339–342. o.; 23. szám, augusztus 2. 365–367. o.; 24. szám, augusztus 9. 371–373. o.; 25. szám, augusztus 17. 395–397. o.; 26. szám, augusztus 23. 410–412. o.
- A nyelvújító mozgalom: Írta és a Petőfi Társaság ülésén felolvasta Palágyi Menyhért. *Jelenkor*; I. évf. 33. szám, 1896. október 11. 513–516. o.

- A szemlélet törvénye. *Jelenkor*; I. évf. 36. szám, 1896. november 1. 566–568. o.; 37. szám, november 8. 587–589. o.; 39. szám, november 22. 616–618. o.; 40. szám, november 29. 635–636. o.
- Madách Imre és Gyulai Pál. *Jelenkor*; I. évf. 42. szám, 1896. december 13. 657–660. o. *Az ész törvénye. A logika új alapvetése. Tudori értekezés.* Budapest: Pátria, 1896. (Egy bekezdéstől eltekintve, mely néhány sorral rövidebb, azonos a *Jelenkorban* részletekben megjelent művel.)
- Egy »symbolista« drámáról. *Jelenkor*; II. évf. 6. szám, 1897. február 7. 94–96. o.
- Az ész törvénye a tapasztalatban I–II. *Jelenkor*; II. évf. 10. és 11. szám, 1897. március 7. és 14. 149–151. és 166–168. o.
- Fejlődéstan és klasszicismus. *Jelenkor*; II. évf. 15. szám, 1897. április 10. 231–235. o.
- Állat-tenyészet – és bölcelem. *Jelenkor*; II. évf. 19. szám, 1897. május 9. 299–302. o.
- Madách ifjúsága. A Pesti Napló eredeti tárcája. *Pesti Napló*, 48. évf. 266. szám, 1897. szeptember 24. péntek 1–4. o.
- Madách Imre jogászvevei. A Pesti Napló eredeti tárcája. *Pesti Napló*, 48. évf. 318. szám, 1897. november 16. kedd 1–4. o.
- Madách Imre ifjúsága I–III. *Vasárnapi Újság*, 44. évf. 49–51. szám, 1897. december 5., 12., 19. 817–821, 843–846. és 857–858. o.
- Madách Imre rajzai. *Vasárnapi Újság*, 44. évf. 51. szám, 1897. december 19. 858–859. o.
- Az idő elmélete* I–II. (Recenzió Posch Jenő könyveiről.) *Magyar Kritika*, I. évf. 15. szám, 1898. május 1. 249–251. o.
- Madách első szereleme. *Vasárnap újság*, 45. évf. 27. szám, 1898. július 3. 463–465. o.
- Madách ismeretlen drámája. A Pesti Napló eredeti tárcája. *Pesti Napló*, 49. évf. 186–187. szám. 1898. július 7–8. Mindkét számban 1–3. o.
- Petőfi Sándor. *Polgári Iskolai Közlöny*, III. évf. 7. szám, 1899. szeptember, 345–356. o.
- A Pesti Napló Bánk bán-ja. *Pesti Napló*, 50. évf. 354. szám, 1899. december 22. 1–2. o.
- Byron Kain-ja. *Magyar Szó*, I. évf. 282. szám, 1900. december 28. péntek 1–4. o.
- Madách Imre élete és költészete.* Budapest: Athenaeum, 1900.
- A nagymesterek másolása és a hűsfestés problémái, 1900. In Palágyi M.: *Székely Bertalan és a festészet esztétikája.* Budapest: 1910.
- Neue Theorie des Raumes und der Zeit. Die Grundbegriffe einer Metageometrie.* Leipzig: Engelmann, 1901.
- A tér és az idő új elmélete. *Athenaeum*, 10. kötet 4. szám, Budapest: 1901, 533–549. o. (Nem azonos az 1901-es német művel! Egyes részletei belekerültek *Az ismeretlen alapvetése* című monográfiába.)
- A magyar irodalom megújítása. *Magyar Szó* (politikai napilap), II. évf. 124. szám, 1901. május 26. vasárnap, Pünkösöd. Melléklet 4–5. o.
- Tágma királyné. Rákosi Jenő Tragédiájáról. *Magyar Szó*, III. évf. 25. szám, 1902. január 29. 1–3. o.
- Tágma királyné. Rákosi Jenő Tragédiájáról. *Budapesti Hírlap*, XXII. évf. 28. szám, 1902. január 29. szerda. (A Magyar Szóban megjelent vezércikk újraközlése.)
- Der Streit der Psychologisten und Formalisten in der modernen Logik.* Leipzig: W. Engelmann, 1902.
- Kant und Bolzano: Eine kritische Parallele.* Halle a. S.: M. Niemeyer, 1902.
- Madách Imre. In *Madách Imre válogatott munkái Zichy Mihály képeivel. Remek írók képes kiskönyvtára 12.* Bevezetéssel ellátta: Palágyi Menyhért. Budapest: Lampel Róbert cs. és kir. könyvkereskedésének kiadása. (Nyomtatta az Athenaeum könyv-

- nyomda. Év a kiadáson nem szerepel, az OSZK katalógusa szerint a megjelenés dátuma 1903.)
- Die Logik auf dem Scheidewege.* Berlin: Schwetschke, 1903.
- Az ismerettan alapvetése I–IV. *Atheneum*, 12. kötet, 1903. 2. szám, 173–193. o.; 3. szám, 409–423. o.; 4. szám, 563–577. o.; illetve 13. kötet, 1904. 1. szám, 5–26. o.
- Az ismerettan alapvetése.* Budapest: Athenaeum, 1904. (A könyv változata online: http://real-eod.mtak.hu/3037/1/palagyi_ismerettan.pdf)
- Tolnai Lajos. *Magyar Szó*, V. évf. 64. szám, 1904. március 15. kedd 1–5. o.
- Madách Imre lírai költészete. *Magyar Szó*, V. évf. 81. szám, 1904. április 3. vasárnap. Húsvéti melléklet II–IV. o.
- Madách Imre és Szontagh Pál barátsága. (Madách Lucziferje). *Magyar Szó*, V. évf. 145. szám, 1904. június 19. vasárnap 1–4. o.
- Egy rajongóról. Komjáthy Jenő Emlékezete. *Csokonai Lapok*, 12. füzet, 1904. július 1. 250–253. o.
- A reakcióidő kísérleti elemzése. Az elmeorvosok országos értekezletén előadta Dr. Palágyi Menyhért egyetemi m. tanár. *Klinikai füzetek. Előadások a gyakorlati orvostan összes ágaiból a legkiválóbb szakferfiak közreműködésével.* (Szerk. Donáth Gyula, Budapest: Ifjabb Nagel Ottó könyvkereskedése. Brózsza Ottó könyvnyomdája.) XVI. évf. 12. szám, 1906. december, 311–344. o. (A tanulmányt Brózsza Ottó könyvnyomdája különlenyomatként is megjelentette, szintén 1906-ban.)
- Naturphilosophische Vorlesungen über die Grundprobleme des Bewusstseins und des Lebens.* Charlottenburg: Verlag Otto Günthner, 1907.
- Kiss Józsefről. *A Hét*, 1907/II. 842–845. o.
- Kiss József. Irta és a Petőfi Társaság vasárnapi ülésén fölolvasta Palágyi Menyhért. *Az Újság*, V. évf. 298. szám, 1907. december 17. kedd 1–5. o.
- A nemzeti gondolat philosophiája. *Magyar Társadalomtudományi Szemle*, I. évf. 1. szám, 1908. 24–44. o.
- Marx és tanítása I–XV. *Magyar Társadalomtudományi Szemle*, I. évf. 1908: I–III. fejezet 5. szám, 387–402. o.; IV–V. fejezet 6. szám, 477–499. o.; VI–VIII. fejezet 7. szám, 616–647. o.; IX–X. fejezet 8. szám, 727–750. o.; XI–XII. fejezet 9. szám, 825–847. o.; XIII–XV. fejezet 10. szám, 959–996. o.
- Theorie der Phantasie. *Jahrbuch moderner Menschen*: Beiträge zur förderung des philosophischen und sozialpolitischen interesses. Band 3. (Szerk.: A. W. Zickfeldt) Osterwieck in Harz: Verlag A. W. Zickfeldt, 1908.
- Begründung des Vitalismus (előadás). In *Bericht der III. Naturphorschertag*. Heidelberg: 1908.
- Diskontinuität des Bewusstseins. In *Bericht der III. Naturphorschertag*. Heidelberg: 1908.
- Marx és tanítása.* Pécs: Taizs József könyvsajtója 1909. (Második, előszóval kiegészített kiadás: Budapest: Szent István Társulat, 1920.)
- Petőfi Sándor. Petőfi Könyvtár, XIII. füzet.* Budapest: Kunossy, Szilárd és Társa, 1909.
- Palágyi Menyhért lemondó levele a Magyar Társadalomtudományi Szemle szerkesztőségi tagságáról. *Magyar Társadalomtudományi Szemle*, II. évf. 1909. 81–82. o.
- Tisza István. Reflexiók Tisza Istvánnak a Protestáns Irodalmi Társaság 1909. évi közgyűlésén elmondott megnyitó beszédéhez. *Magyar Társadalomtudományi Szemle*, II. évf. 10. szám, 1909, 951–954. o.
- Világfelfogások harcza. *Budapesti Hírlap*, 73. szám, 1910. március 27. 66–67. o.
- Eugèn Komjáthy: *Revue de Hongrie*. III. Année Tome VI. No 7., 1910. július 16. 86–88. o.

- A lelki elfajulásról. *Magyar Társadalomtudományi Szemle*, III. évf. 9. szám, 1910. november, 795–805. o.
- Székely Bertalan és a festészet esztetikája. Budapest: Eggenberger-féle Könyvkereskedés (Hoffmann és Vastagh kiadása), 1910.
- A népművelődés alapkérdése. *Munkásügyi Szemle*, II. évf. 13. szám, 1911. július 10. 409–411 o.
- A bölcsészet renaissance-a. *Magyar Figyelő*, I. évf. III. kötet, 1911. július–szeptember, 60–68. o.
- Darwinisták és antidarwinisták. *Magyar Figyelő*, I. évf. III. kötet, 1911. július–szeptember, 373–378. o.
- A darwinizmus válsága. *Magyar Figyelő*, I. évf. IV. kötet, 1911. október–december, 57–68. o.
- A maradi darwinizmus. *Magyar Figyelő*, I. évf. IV. kötet, 1911. október–december, 221–228. o.
- Szociális biológia. *Magyar Figyelő*, I. évf. IV. kötet, 1911. október–december, 399–410. o.
- Malthus szelleme. *Magyar Figyelő*, II. évf. I. kötet, 1912. január–március, 169–179. o.
- Paleontológia és származástan. *Magyar Figyelő*, II. évf. I. kötet, 1912. január–március, 507–519. o.
- Oswald predikáció. *Magyar Figyelő*, II. évf. II. kötet, 1912. április–június, 73–84. o.
- Modern álomfejtés. *Magyar Figyelő*, II. évf. II. kötet, 1912. április–június, 291–304. o.
- A marxizmus alkonya. *Magyar Figyelő*, II. évf. IV. kötet, 1912. október–december, 264–280. o.
- Megdőlt-e a származástan?* Budapest, 1912. Klny. a *Természettudományi Közönyből*, 1912. Pótfüzet 129–156. o.
- Lassale és a szocialisták. *Magyar Figyelő*, III. évf. I. kötet, 1913. január–március, 254–267. o.
- Die Relativitätstheorie in der modernen Physik. Vortrag gehalten auf dem 85. Naturforschertag in Wien.* Berlin: G. Reimer, 1914.
- La crise de l'idée européenne. *Revue Politique Internationale*, 1915.
- Die Krise der europäischen Zivilization. *Die Tat*, 1916. május. (Az előbbi német változata.)
- Shakespeare pályafutása és életfölfogása. *Magyar Figyelő*, VI. évf. II. kötet, 1916. április–június, 241–257. o.
- Leibniz. *Magyar Figyelő*, VII. évf. II. kötet, 1917. április–június, 177–186. o.
- A magyar ifjúsághoz. *A mi szavunk*, I. évf. 1. szám, 1919. február 15.
- Kopernikus und die Relativitätstheorie. *Didaskalia*, 1922. január 1. és 8.
- Galilei und das Übertragungsprinzip. *Didaskalia*, 1922. február 26., március 26. és április 16.
- Das Weltbild der neuen Physik. *Didaskalia*, 1922. augusztus 27., október 8. és november 19.
- Alte und neue Atomistik. *Didaskalia*, 1923. január 21.
- Das Verhältnis der Philosophie zu den übrigen geistigen Mächten. *Didaskalia*, 29. 3. 1925., Nr. 13. (postum)
- Das neue Europa. *Darmstädter Tagblatt*, 1924. február 5.
- Das neue Europa und Ungarn. *Darmstädter Tagblatt*, 1924. március 1.
- Huttens letzte Tage. *Darmstädter Tagblatt*, 1924. április 2.
- Eine Jugendliebe C. F. Meyers. *Darmstädter Tagblatt*, 1924. április 6.
- Kant der Philosoph. *Darmstädter Tagblatt*, 1924. április 22.

Über den philosophischen Optimismus und Pessimismus. *Darmstädter Tagblatt*, 1924. május 25.

Das Leben ein Traum. *Darmstädter Tagblatt*, 1924. június 8.

Wachen, Schlaf und Traum. *Darmstädter Tagblatt*, 1924. július 1.

Ausgewählte Werke I–III., 1924–1925: I. *Naturphilosophische Vorlesungen*, 2. wenig veränderte Auflage mit besonderer Vorrede von Melchior Palágyi, Leipzig: Engelmann 1924; II. *Wahrnehmungslehre*, mit einer Einführung von Ludwig Klages, Leipzig: Engelmann 1925; III. *Weltmechanik*, mit einem Geleitwort von Prof. Dr. Ernst Gehrcke, Leipzig: Engelmann 1925.

Madách Imre neje. Csesztve: 2003. Összeállítva *A Hét*, II., 1890. 197–200, 213–214, 231–233, 246–248. számaiból.

Palágyi Menyhértnek tulajdonítható írások:

Vajda János. *Irodalmi lapok*, I. évf. 2. szám, 1884. január 13. Írói arczképcsarnok. (Aláírás nélkül.) 14. o.

Irodalmi Állapotok. *Koszorú*, VII. évf. 27. szám, 1885. július 5. 417–419. o. (Aláírás nélkül.)

Reviczky Gyula: Magány. (Reviczky Gyula verseskötetéről.) *Egyetértés*, 23. évf. 41. szám, 1889. február 10. vasárnap, 9. o. (Aláírás nélkül.)

Manfred. *A Pesti Napló Tárcaja*, 42. évf. 92. szám, 1891. április 4. szombat, 1–2. o. (Aláírás: P. M.)

Szeder-indák. Elbeszélések, írta Baksay Sándor. *Pesti Napló*, 42. évf. 98. szám, 1891. április 10. péntek 1. o. (p.m. aláírással.)

Malonyai Dezső. Tanulmányfejek. *A Hét*, II. évf. 15. szám, 1891. április 12. (Aláírás nélkül.)

Az Akadémia nagyhete. *Pesti Napló*, 142. évf. 127. szám, 1891. május 9. szombat 1. o. (p. m. aláírással.)

Dobogó szívek. (Bársony István kötetéről.) *Egyetértés*, 25. évf. 258. szám, 1891. szeptember 20. vasárnap. 9. o. (Aláírás nélkül.)

Az olvasóhoz. *Jelenkor*, I. évf. 1. szám, 1896. március 1. 1–4. o. (Aláírás nélkül.)

Kosmopoliták. *Jelenkor*, I. évf. 4. szám, 1896. március 22. 49–51. o. (Aláírás nélkül.)

Kóros áramokról. *Jelenkor*, I. évf. 8. szám, 1896. április 19. 113–115. o. (Aláírás nélkül.)

De kár megvénülni. Jókai új regénye. *Jelenkor*, I. évf. 9. szám, 1896. április 26. 143–144. o. (p. m. aláírással.)

A magyar nyelv szelleme. Nyelvészeti csatározás. *Jelenkor*, I. évf. 31. szám, 1896. szeptember 27. 484–486. o. (p.m. aláírással.)

A mi tiltakozásunk. *Jelenkor*, I. évf. 6. szám, 1896. április 5. 80–86. o. (Valószínűleg társszerző.)

Descartes. *Jelenkor*, I. évf. 6. szám, 1896. április 5. 92–93. o. (Aláírás nélkül.)

Madách kiadatlan költeményei. *Jelenkor*, I. évf. 41. szám, 1896. december 20. 641–646. o.; 42. szám, december 24. 673–675. o.; II. évf. 5. szám, 1897. január 31. 65–58. o. (Név nélkül.)

Az olvasóhoz. *Jelenkor*, II. évf. 1. szám, 1897. január 3. 1–2. o. (Aláírás nélkül.)

Vajda János. *Jelenkor*, II. évf. 4. szám, 1897. január 24. 49–51. o. (Név nélkül. Vajda halálára, talán Palágyi Lajossal közösen, mint társszerzővel.)

A nemzeti eszme. *Jelenkor*, II. évf. 14. szám, 1897. április 4. 209–211. o. (Név nélkül.)

- „Édesanyám” Pósa Lajos verseskönyvéről. *Jelenkor*, 1897. április 24. 266–267. o. (p.m.) Társadalmi bölcsészet. Sociologiai körkérdés. *Magyar Társadalomtudományi Szemle*, (a továbbiakban: *MTSZ*) I. évf. 3. szám, 1908. márczius, 258–264. o. (Aláírás: P.)
- Társadalmi bölcsészet. A heidelbergi III. nemzetközi bölcsészeti kongresszus-ról. *MTSZ*, I. évf. 9. szám, 1908, 884–889. o. (Aláírás: P.)
- Lélektan. Gyermeklélektan. „A gyermeki elme” (Ranschburg Pál *A gyermeki elme* című könyvéről.) *MTSZ*, I. évf. 5. szám (Pécs: 1908) 443–449. (Recenzió, aláírás P. M.)
- Politika és társadalom. A tudomány szabadsága. (A Bécsi Reichsrath-ban folyt vitáról.) *MTSZ*, I. évf. 1. szám, 1908, 98–101. o. (Aláírás: P.)
- A szellemi élet bölcsészete. *MTSZ*, II. évf. 1. szám, 1909, 170–174. o. (Dr. Rudolf Eisler Könyvéről.)
- Társadalombölcsészet. A történelem-bölcsészet feladatai. *MTSZ*, I. évf. 10. szám (Pécs: 1908) 1004–1009. o. (Aláírás P.)
- A presztízs. Ifj. Leopold Lajos könyve. (Szociológiai könyvtár 1912.) *Magyar Figyelő*, II. évf. II. kötet, 1912. április–június, 501–503. o. (Aláírás: p. m.)
- Méray Horváth Károly: Társadalomtudomány mint természettudomány. (Budapest, az Athenaeum kiadása, 1912.) *Magyar Figyelő*, II. évf. II. kötet, 1912. április–június, 408–410. o. (Aláírás: p. m.)

Nem egyértelmű, „Palágyi” aláírással jelent meg, de tulajdonítható testvérének, Lajosnak is:

- Az oszlopbáró. (regény, írta Tolnai Lajos) *Koszorú*, VI. évf. 25. szám, 1884. június 22. 397–399. o. (aláírás: Palágyi)
- Darmay Viktor. *Koszorú*, VI. évf. 26. szám, 1884. június 29. 409–412. o. (aláírás: Palágyi)

Azonosítatlan tételek:

- Beazonosítatlanok maradtak a „Színnyei”-ben szereplő alábbi tételek:
- 1884: könyvismertetés az *Ország-Világ*ban, 1886: „Petőfi és Arany egymást közt való viszonya” a *Hölgyek lapjában*, továbbá a Színnyeiben nem szereplő következő írások: „Faust lelke”, „Az érzékek egysége” (hivatkozik rájuk: *Egyenlőség*, X. évf. 12. szám, 1891. márczius 20. 9. o.) valamint az „Arbeitergymnasien in Ungarn” című 1910-re datált írás.
- A *Magyar Könyvészet* vonatkozó kötete és ennek nyomán a Palágyi-bibliográfiák Palágyinak tulajdonítják *A hellenismus és a philonismus cosmogoniája* című művet, Budapest: 1899 megjelenéssel. E mű azonban minden bizonnyal tévesen szerepel Palágyi szerzőségével (Vö. Bogdanov. *Enigma* 2010).
- Palágyi Menyhért könyvei és tanulmányai mellett számos további kisebb lélegzetvételező tanulmányt, kritikát, recenziót, hozzászólást stb. közölt különböző folyóiratokban, napilapokban. Saját bevallása szerint 1882. és 1892. között több mint 200 irodalomkritikai, és esztétikai cikket publikált. Így további, a fenti bibliográfiában nem szereplő írásokat jelentethet meg, akár nevével, akár monogramjával vagy éppen aláírás nélkül.

Recenziók Palágyi Menyhért írásairól:

- Husserl, Edmund: *Zeitschrift für und Physiologie der Sinnesorgane*, 31, 1903. (*Der Streit der Psychologen und Formalisten in der modernen Logik*. Leipzig, 1902, Verlag Wilh. Engelmann.) Ezt magyarra fordította és bevezetővel ellátta: Varga Péter András: Recenzió Palágyi Menyhért: A pszichológisták és formalisták vitája a modern logikában című könyvéről (1903) In Varga Péter András, Zuh Deodáth (szerk.): *Az új Husserl – Szemelvények az életmű ismeretlen fejezeteiből*. Budapest: L'Harmattan, 2011, 45–55. o.
- Uphues, Goswin: *Zur Krisis in der Logik*, Berlin, 1903. (*Die Logik auf dem Scheidewege*, 1903.)
- Schmitt, Eugen Heinrich: *Neue Bahnen*, Wien, 1905. (*Kant und Bolzano, 1902.*)
- Pauler Ákos, *Athenaeum*, 1905. (*Az ismerettan alapvetése*, Budapest, 1904.)
- Enyvvári Jenő: Metakritikai jegyzetek a logikai objectivismus problémájához I, II. *Athenaeum*, 1909, 314–326. és 397–411. o.
- Schmarsow, August: Melchior Palágyis „Lehre von Phantasie”, *Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft*, Bd. 29., Heft 4., 1935.

Palágyi Menyhértről szóló ismertetések, tanulmányok, elemzések:

- Feleki Sándor: Zsidó magyar írók és tudósok. *Egyenlőség*, 1891. március 20. 12. szám, 7–9. o.
- Mikes Lajos: A magyar szellem függetlenségi harca. *Magyar Gênioz*, 1903. július 18. 14–16. o.
- Juhász Gyula: A jövő tudománya. [1905.] In *Juhász Gyula összes művei*. V. Prózai írások. Sajtó alá rend. Péter László. Budapest: 1968, 47–48. o.
- Juhász Gyula: Palágyi Menyhért. [1924.] In *Juhász Gyula összes művei*. VII. Prózai írások. Sajtó alá rend. Péter László. Budapest: 1969, 119–120. o.
- Mikes Lajos: Magyar sors. Ki volt Palágyi Menyhért? *Pesti Napló*, 1924. július 19. 5. o.
- Tardos Krenner Viktor: Emlékezéseim Palágyi Menyhértra. *Nyugat*, II. évf. 17. szám, 1924, 337–345. o.
- Klages, Ludwig: Palágyi der Philosoph und Urheber der Physik-Umwälzung. *Didaskalia*, 12. 7. 1925.
- Deubel, Werner: Die Philosophie und Weltmechanik von Melchior Palágyi. *Preussische Jahrbücher*, Bd. 203. München, 1926, 329–356. o.
- Lankes, Otto: Zum Nachlaß Melchior Palágyis. *Neue Züricher Zeitung*, 14. 2. 1927.
- Szemere Samu: Ein ungarischer Philosoph. *Pester Lloyd*, 1928. május 27.
- Klages, Ludwig: *Der Geists Widersacher der Seele*. Leipzig: 1929, 40, 52, 53. Kap.
- Gibson, W. R. Boyce: The philosophy of Melchior Palágyi. *Journal of Philosophical Studies*, Vol. 3, No. 9. (Jan. 1928) 15–28. o.
- Gibson, W. R. Boyce: The philosophy of Melchior Palágyi II. *Journal of Philosophical Studies*, Vol. 3, No. 10. (Apr., 1928) 158–172. o.
- Wurmb, Albert: *Darstellung und Kritik der logische Grundbegriffe der Naturphilosophie Melchior Palágyis*. Dissertation. Universität Leipzig. Leipzig, 1931.
- Wimmer, Hans: *Palágyis Phantasielehre als vitalistische Grundlage der neueren wissenschaftliche Biologie*. Halle: 1935.

- Buytendijk, Frederick J. J.: *Wege zum Verständniss der Tiere*. Zürich: Max Niehans Verlag, 1938, 141–141. o.
- Schneider, Ludwig Wilhelm: *Die erste Periode im Philosophischen Schaffen Melchior Palágyis*. Würzburg: 1942.
- Komlós Aladár: Aki Vajda Jánosért és Tolnai Lajosért harcolt. *Magyar Csillag*, 1943, 542–549. o.
- Solt Hugó: *Egy korszakos jelentőségű magyar filozófus*. Budapest: 1943.
- Solt Hugó: *Palágyi Menyhért bölcselete. A filozófia új irányjai*. Budapest: 1943.
- Solt Hugó: *Palágyi Menyhért bölcselete*. Pantheon, 1943.
- Schneider, Ludwig Wilhelm: Philosophie im Sinne Schopenhauers? 31. *Schopenhauer-Jahrbuch*, 1944, 21–47. o.
- Deubel, Werner: Melchior Palágyi Zum Gedächtnis, *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, 1949, Bd. 4.
- Buytendijk, Frederick J. J.: *Allgemeine Theorie der menschlichen Haltung und Bewegung*. Berlin, etc.: Springer, 1956, 154–157. o.
- Németh G. Béla: „Palágyi Menyhért” *A magyar irodalom története IV*. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1965. 950–954. o.
- Bracken, Ernst von: Die erste Periode im philosophischen Schaffen Melchior Palágyis. *Zeitschrift für Philosophischen Forschung*. Bd. XX. Heft 2. 1966.
- Klages, Ludwig: Melchior Palágyis virtuelle Bewegung, in *Ua*, Band II., V. Buch, Bonn: 1966, 1024–1034. o.
- Klages, Ludwig: Galilei und Palágyi. In *Ua*. IV. Buch, 52. Kapitel.
- Klages, Ludwig: Die Forschungen Melchior Palágyis. In *Sämtliche Werke, Der Geist als Widersacher der Seele*, Band I. 40. Kapitel, Bonn: 1969.
- Sándor Pál: *A magyar filozófia története 1900–1945*. Budapest: 1973, 292–305. o.
- Schneider, Ludwig Wilhelm: Von der Psychologie bis zur Metaphysik (zur Erinnerung an M. Palágyi). *Darmstädter Tagblatt*, 12. 7. 1974.
- Schröder, Hans Eggert: Ehrung für Melchior Palágyi. *Marbacher Zeitung*, 13. 7. 1974.
- Simonovits Anna: Palágyi Menyhért. *MFSZ*, 1976, 1. szám.
- Simonovits Anna: Palágyi Menyhért filozófiai nézetei. *A magyar filozófiai gondolkodás a századelőn*. Szerk. Kiss Endre, Nyíri János Kristóf. Budapest: 1977, 121–164. o.
- Schneider, Ludwig Wilhelm: *Leben und Werk Melchior Palágyis*. Darmstadt: 1977.
- Hanák Tibor: Az elfelejtett Palágyi Menyéért. *Új Látóhatár*, 1979, 3–4. szám.
- Walther, Renate: *Zur Theorie der virtuellen Bewegung: Wahrnehmung, Bewegung und Sprache in der Waldorfpädagogik und bei Melchior Palágyi*. Ein Beitrag zur Bewegungslehre. Dissertation. Marburg: 1979.
- Hanák Tibor: *Az elfelejtett reneszánsz, A magyar filozófiai gondolkodás századunk első felében*. Bern: 1981, 206–212. o.
- Németh G. Béla: *Az irodalomkritikai gondolkodás a századelőn*. Budapest: 1981, 344–351. o.
- Székely László: Filozófiai és fizikai téridő. *MFSZ*, 1994, 3–4. szám.
- Nyíri Kristóf: Palágyis Kritik an der Gegenstandstheorie. In Rudolf Haller (Hg.): *Meinong und die Gegenstandstheorie*. Amsterdam: 1996.
- Székely László: Melchior Palágyi's Space-Time. (*Ultimate Reality and Meaning Interdisciplinary Studies in the Philosophy of Understanding*.) Vol. 19. No. 1. (1996) 3–15. o.
- Székely László: Palágyi, Lénárd és Einstein. *Világosság*, 1997, 4. szám.

- Hödl, Hans Gerald: *Decodierungen der Metaphysik*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 1998.
- Perecz László: *A pozitivizmustól a szellemtörténetig*. Budapest: 1998, 60–62. o.
- Nyíri Kristóf: From Palágyi to Wittgenstein. In Kristóf Nyíri – Peter Fleissner (eds.): *Philosophy and Culture the Politics of Electronic Networking*, Vol. I. Austria and Hungary, Innsbruck–Wien/Budapest: 1999, 1–11. o.
- Perecz László: A pozitivizmustól a szellemtörténetig. In Hell–Lendvai–Perecz: *Magyar filozófia a XX. században*. Budapest: 2000, 53–61. o.
- Szőke Annamária: „...ostoba anygakkal játszik üres óráiban.” A kutató és elmélkedő Székely Bertalan-kép a kritikában és a művészettörténet-írásban. In *Székely Bertalan*. MNG kiállítási katalógusa, szerk. Bakó Zsuzsanna, 2000.
- Kehl, Anne: *Die Bildung der Vorstellung: Grundlagen für Theater und Pädagogik*. Bad Heilbrunn (OBB.): Verlag Julius Klinkhardt, 2002. (A Palágyiról szóló fejezet: 173–181. o.)
- Nagy Edit: *Áramló tér és álló idő*. Miskolc: 2002.
- Nagy Edit: *Áramló tér és álló idő – gubancokkal*, javított és átdolgozott kiadás, Miskolc: 2003.
- Rieger, Stefan: *Kybernetische Anthropologie. Eine Geschichte der Virtualität*. Frankfurt am Main: Surhkamp Verlag, 2003. (ezen belül: 224–236. o.)
- Bühler, Benjamin: *Lebende Körper: biologisches und anthropologisches Wissen bei Rilke, Döblin und Jünger...* Studien für Kulturpoetik, Band 3. Würzburg: Verlag Königshausen & Neumann, 2004. (Palágyi által gyakorolt hatással foglalkozó rész: 153–161. o.)
- Békés Vera: A „konstruktív pesszimizmus” forrásvidéke. In *A kreativitás mintázatai*. Budapest, 2004, 146–161. o.
- Bogdanov Edit: Művészetelméleti gondolatok befogadása és kreatív átalakítása Palágyi Menyhért filozófiájában. In *A kreativitás mintázatai, Magyar tudósok, magyar intézmények a modernitás kihívásában*. Szerk. Békés Vera. Budapest: 2004, 94–130. o.
- Somos Róbert: *Magyar filozófusok politikai útkeresése Trianon előtt és után*. Budapest: 2004, 45–47, 90–95, 108–109. o.
- Máté Zsuzsanna: *Madách Imre, a poeta philosophus*. 2. kiadás. (Magyar Filozófiatörténeti Könyvtár 6.) Miskolc: Bibo Kiadó, 2004. (A könyv 1.8.2. fejezete Palágyi Menyhért Madách-monográfiájával is foglalkozik.)
- Békés Vera: Palágyi Menyhért reakcióidő-kísérletei a Kolozsvári Egyetem Pszichofiziológiai Laboratóriumában, *MFSZ*, 2005, 3. szám.
- Nagy Edit: Időtlenység és időtlenség. Palágyi Menyhért a Tragédia színeinek sorrend(cseréjéről). *XII. Madách Szimpózium*. Balassagyarmat–Budapest: 2005, 86–96. o.
- Perecz László: Nemzeti kultúra: „nyitott vagy zárt”? *Szontagh Gusztáv és Palágyi Menyhért a magyar „nemzeti filozófiáról”*. *Beszélő*, 10, 2005, 6. 146–151. o.
- Csepregi, Gabor: *The Clever Body*. Calgary (Alberta, Canada): University of Calgary Press, 2006, 127–138. o.
- Ignác Lilla: A szimbolikus logika fogadtatása Magyarországon. In Veres Ildikó (szerk.): *Megidézett reneszánsz*. Miskolc: 2006.
- Kovács Béla Lóránt: Képzelet és ihlet. Palágyi Menyhért a filozófia és az irodalom medialitásáról. *Az olvasás rejtekútjai. Műfajiség, kulturális emlékezet és medialitás a 20. századi magyar irodalomtudományban*. Bónus Tibor, Kulcsár-Szabó Zoltán, Simon Attila. Budapest: 2007, 51–71. o.
- Bogdanov Edit: A „kiveszés” mint módszer Palágyi Menyhért Székely Bertalanról írt monográfiájában. *Pro Philosophia Füzetek*, 52. 2007.

- Demeter Tamás: Palágyi Menyhért pszichologizmuskritikája. *Pro Philosophia Füzetek*, 52. 2007.
- Serdült Benke Éva: *A meg sem ismert Palágyi*. Paks: Pákolitz István Városi Könyvtár, 2007.
- Perecz László: *Nemzet, filozófia, nemzeti filozófia?* Budapest: 2009, 165–175, 183–184. o.
- Bogdanov Edit: Palágyi Menyhért. *Enigma*, 62. szám, 2010, 26–47. o.
- Csepregi, Gabor: Melchior Palágyi's Theory of Imagination and its Significance for Philosophical Anthropology. *Exsistentia*. Volume XXI. /2011/Fasc. 1. (2011) 119–131. o.
- Demeter Tamás: *A szociológizáló hagyomány: a magyar filozófia főárama a XX. században*. Budapest: Századvég, 2011.
- Walthes, Renate: *Einführung in die Pädagogik bei Blindheit und Sehbeeinträchtigung*. 3. überarbeitete Auflage. München: Ernst Reinhard Verlag, 2014, 44–49. o.
- Székely László: Egy magyar gondolkodó Némethonban: Palágyi Menyhért tudomány-filozófiája és a relativitás elmélete. In Mester Béla (szerk.): *Régiók, határok, identitások: Kelet-Közép-Európa a (magyar) filozófiatörténetben*. Budapest: Gondolat, 2016, 217–239. o.
- Székely László: Marx és tanítása Palágyi Menyhért szemüvegén keresztül és a „Gazdasági-filozófiai kéziratok”. In Marosán Bence (szerk.): *Elidegenedés és Emancipáció: Karl Marx és a Gazdasági-filozófiai kéziratok*. Budapest: 2016, 132–140. o.
- Varga Péter András: Új adalékok a korai fenomenológia és a magyar filozófia kapcsolat-történetéhez. In Mester Béla (szerk.): *Régiók, határok, identitások: Kelet-Közép-Európa a (magyar) filozófiatörténetben*. Budapest: Gondolat, 2016, 274–279. o.
- Székely László: Palágyi Menyhért az „emlékezet”-ről. In Laczkó Sándor (szerk.): *Az emlékezet. Lábjegyzetek Platónhoz 15*. Szeged: 2017, 392–406. o.
- Varga Péter András: Eugen Enyvvári's road to Göttingen and back: A case study in the Transleithanian participation in early phenomenology. *Studies in East European Thought*, 2017, Volume 69, Number 1, Springer. 60–63. o.
- Brenner, C. – Schnurnberger M.: *Zwischen Sehen und Nicht-Sehen*. Basel: Beltz Juventa 2018, 64–66. o.

Lexikon-cikkek:

- Szinnyei X.: 137–139. o.
Britannica Hungarica Nagylexikon, 20. kötet. 370–371. o. (Bogdanov Edit)
Britannica Hungarica Világenciklopédia XIX. 362–363. o. (Bogdanov Edit)

Palágyi német nyelvű műveinek magyar fordításai:

- Az európai civilizáció válsága. Fordította: Saád József. *Valóság*, 1999. (Jelen kötetünkben újraközöljük.)
- Fráter Erzsébet. (Az „Elise Madách” fordítása.) Fordította: Rákóczi Erzsébet. In Fráter Erzsébet emlékezete II. *Madách Könyvtár Új folyam*, 22. (szerk.: Andor Csaba) Csécsé–Budapest: 2000, 58–65. o.
- A tér és az idő új elmélete. Egy metageometria új alapfogalmai*. Fordította: Wieser Györgyi. Paks: Pákolitz István Városi Könyvtár, 2010. (Palágyi e művét a jelen kötetünkben új fordításban közöljük.)



Névmutató

(A névjegyzék a hivatkozásokban és a bibliográfiában található bibliográfiai adatokban található neveket nem tartalmazza.)

- Ady Endre 14
Apáthy István 19, 29, 66, 113, 129, 130,
343, 398, 399
Apponyi Albert 270
Arany János 253, 254, 258
Archimédész/Archimedes 102, 199, 380
Arisztotelész 20, 101, 122, 197
- Babeuf, François Noël *Babeuf (Gracchus)*
360–363, 365, 366
Baco (Bacon) 196
Bacon, Francis Thomas 102, 103
Balogh Berta 270
Béranger, Pierre-Jean de 302, 361
Bergson, Henri 21, 22
Berkeley, George 51, 103, 111, 114–116,
121, 122, 132, 146, 156, 157, 196,
340
Berzelius, Jöns Jacob 21
Bessel, Friedrich 128
Blanqui, Lois Augustine 363, 366, 367, 369
Bolyai Jenő 14, 31, 155
Brianchon, Charles Julien 199
Brown, Harvey 234
Buonarroti, Filippo 366
Burke, Edmund 357, 358
Byron, George 283, 287, 300, 302
- Campanella, Tomasso 361
Carpenter, Walter Benjamin 169
Cervantes, Miguel de 367
Comte, Auguste 86, 336, 337, 350
Condillac, Étienne Bonnot de 52
Cornelius, Hans 107, 128
- Császár Ferenc 287
- Danton, Georges Jacques 354, 383, 384
Dávid Ferenc 14
De Greef, Guillaume 337
Dehn, Paul/Pál 331
Descartes, René 137, 160, 242, 332, 340
Ditz Henrik 331
Donders, Franciscus Cornelius 128
Driesch, Hans 21, 22, 50, 61, 113
Durkheim, Émile 337
- Eastlake, Sir Charles Lock 312
Eckener, Hugo 138
Einstein, Albert 17, 31, 32, 35, 36, 38,
231–238, 242, 243, 245, 398–400
Endródi Sándor 277, 279–281, 285
Engels, Friedrich 19, 369, 371
Epikur (Epikurosz) 282
Erdmann, Johann Eduard 115
- Faraday, Michael 234, 250
Farkas Katalin 24
Feuerbach, Ludwig 42, 353
Fichte, Johann Gottlieb 116, 343–346
Fourier, François Marie Charles 360–363
Fox, Charles James 358
Fresnel, Augustine-Jean 234, 250
- Gaál Jenő 348
Gainsborough, Thomas 316
Galilei, Galileo 92, 110, 116, 120, 199,
232, 242, 248, 250, 332, 380–382
Gassendi, Pierre 137

- Gehlen, Arnold 15, 59, 69, 70, 399
 Goethe, Johann Wolfgang 278
 Grotius, Hugo 335
 Grünwald Béla 14
 Guizot, François Pierre 368
- Hartenstein, Gustav 344
 Hartmann, Nicolai 25
 Harvey, William 234, 362
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 42, 44,
 116, 272, 353–355
 Heidegger, Martin 17
 Heine, Heinrich 302
 Herakleitosz 107, 139
 Herbart, Johann Friedrich 107, 121
 Herder, Johann Gottfried 39, 343
 Herz, Heinrich 250
 Hiador (Jámbor Pál) 286
 Hildebrand, Adolf 18, 313
 Hobbes, Thomas 335
 Hugo, Victor 302
 Humboldt Sándor (Alexander) 367, 368
 Hume, David 51, 103, 111, 112, 114, 116,
 121, 125, 132, 146, 152, 168, 173
 Husserl, Edmund 20, 66, 398
 Huygens, Christiaan 234, 250, 271
- Jókai Mór 297, 331
- Kant, Immanuel 13, 33, 63, 110, 116, 121,
 125–127, 139, 149, 155, 175, 198,
 201, 210, 332, 343, 344, 398
 Kelvin Lord (Thomson) 113
 Kepler, Johannes 380–384
 Klages, Ludwig 15, 18, 99, 174, 178,
 398–401
 Komjáthy Anzelm 270
 Komjáthy Jenő 15, 264–276, 397
 Kopernikusz, Nikolausz 44, 122,
 238–249, 271, 380
 Kölcsey Ferenc 328
 Kuncz Ignác 342
- Laas, Ernst 116
 Lange, Nicolaj Nikolajevics
 (Nicolai Nicolaevich) 138
 Lassalle, Ferdinand 18, 41, 42, 353, 362,
 374–378
- Leibniz, Gotzfried Wilhelm 92, 116, 121,
 136, 240, 335, 340
 Lénárd Fülöp 31, 231–237, 399, 400
 Lenau, Nikolaus 279
 Lenin, Vlagyimir Iljics Uljanov 32, 42,
 352
 Lessing, Gottholf Ephraim 310–312, 343
 Lilienfeld, Paul von 337
 Lobacsevszkij, Nyikolaj Ivanovics 155
 Locke, John 51, 86, 87, 103–105, 107,
 110, 114–116, 121, 123, 125, 131,
 132, 136, 137, 146, 195, 196, 335,
 338
 Lohmar, Diether 66
 Lotze, Rudolf Hermann 147, 180, 181
 Luther Márton 174, 345
- Mach, Ernst 32, 35, 116, 239, 245
 Madách Aladár 270, 397
 Madách Imre 15, 44, 48, 266, 270, 271,
 276, 308, 360, 379–385, 397
 Malebranche, Nicolas 340
 Marat, Jean-Paul 354, 361
 Marbe, Karl Johann Ludwig 138
 Martius, Götz (Gottfried) 138
 Marx, Karl 18, 19, 39, 41–43, 352–378,
 399
 Maxwell, James Clerk 113, 234, 250
 Mazzini, Giuseppe 359
 Mednyánszky Berta 294
 Mermin, David 33
 Michel Angelo (Michelangelo,
 Bounarroti) 312, 314–318, 340
 Michelson, Albert Abraham 37
 Mill, James 114, 152
 Mill, John Stuart 114, 152
 Minkowski, Hermann 17, 34, 398
 Montesquieu, Charles-Louis 335
 Morley, Edward Williams 37
 Morus, Thomas 361
 Munkácsi Mihály 331
- Napoleon, Bonaparte 344, 345, 357
 Newton, Isaac 32, 232, 239, 242, 244,
 248, 339, 340, 342
- Pace, Eduard 138
 Pascal, Blaise 198, 199

- Petőfi Sándor 15, 48, 49, 56, 57, 175, 253, 254, 258, 266, 280, 285–306, 331, 349, 359, 397
- Platón 101, 122
- Plessner, Helmuth 15, 70
- Poncelet, Jean-Victor 206
- Popper, Karl 24, 352
- Pufendorf, Samuel von 335
- Raffael (Raffaello) 315, 316
- Reviczky Gyula 266, 269, 272, 276–283, 397
- Reynolds, Joshua sir 308
- Robespierre, Maxmillien de 354, 366, 376
- Rousseau, Jean-Jacques 335, 376
- Rudnyánszky Gyula 280, 281
- Saint-Simon, Claude Henri 335, 336, 368, 369
- Schäeffle, Albert 337
- Scheler, Max 15
- Schiller, Friedrich 328, 343
- Schleiden, Matthias Jacob 337
- Schopenhauer, Arthur 116, 173, 270, 272, 277
- Schubert-Soldner, Richard von 236, 237
- Schuppe, Wilhelm 116
- Shakespeare, William 116
- Soldner, Johann Georg von 236, 237
- Spencer, Herbert 336–339, 350
- Spinoza Baruch (Benediktus) 270, 272, 335, 340, 345
- Steiner, Jacob 198, 199
- Steinthal, Heymann 121
- Széchenyi István 300, 347–350
- Székely Árpád 316
- Székely Bertalan 17, 49, 53, 58, 175, 184, 285, 307–323, 399
- Szókratész 101, 122
- Tardos Kenner Viktor 320
- Teilhard de Chardin, Pierre 26
- Thunberg, Thorsten Ludvig 148
- Tizian (Tiziano), Vecellio 312
- Tocqueville, Alexis de 358
- Ullmann Tamás 66
- Vajda János 14, 15, 253–263, 266, 273, 276, 299, 300, 308, 397
- Vernet, Horace 316
- Vörösmarty Mihály 308, 349
- Ward, Lester Frank 336, 337
- Weber, Ernst Heinrich 148, 180, 182, 186, 188
- Winckelmann, Johann Joachim 314
- Windelband, Wilhelm 105
- Wittgenstein, Ludwig 68
- Wolff, Caspar Friedrich 21, 113
- Wolff, Christian 21
- Worms, René 337, 339
- Wöhler, Friedrich 21
- Wundt, Wilhelm 52, 63, 121, 132, 144, 152

