

282611

FILOZÓFIAI ÉRTEKEZÉSEK
ADJA A MAGYAR FILOZÓFIAI TÁRSASÁG

11. SZ.

GRÓF APPONYI ALBERT

VILÁGNÉZET ÉS POLITIKA

KORNIS GYULA ELŐSZAVÁVAL

FORDÍTOTTA
FARAGÓ LÁSZLÓ

BUDAPEST 1941

613107
FILOZÓFIAI ÉRTEKEZÉSEK
KIADJA A MAGYAR FILOZÓFIAI TÁRSASÁG

11. SZ.

GRÓF APPONYI ALBERT

VILÁGNÉZET ÉS POLITIKA

KORNIS GYULA ELŐSZAVÁVAL

FORDÍTOTTA
FARAGÓ LÁSZLÓ

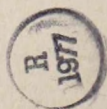
MTA
KIK



BUDAPEST 1941

282611

M. T. AKAD. KÖNYVTÁRA
I. sz. Növedéknapló
1942. évi 649. sz.



TARTALOM.

	Oldal
<i>Kornis Gyula</i> : Apponyi, a filozófus. (Előszó)	5
I. A világnézet fogalma	
A) Világ és világnézet	11
B) A világnézet transzcendenciája	28
II. A politikai közösség és a világnézet	39
III. A keresztény világnézet politikai vonatkozásai.....	50
A fordító jegyzetei	62

E L Ő S Z Ó.

Apponyi, a filozófus.

A politika elsősorban a nemzeti társadalom lélkének és életének tervszerű formálása. Az államférfi előtt ösztönösen vagy tudatosan valamely eszmény, a politikai, társadalmi, jogi, művelődési vagy gazdasági életnek mintaképe lebeg, amelynek megvalósítására szónoki erejének sugallatával, írásainak agitáló hatalmával, szervező munkájának szívós kitartásával s mindenek előtt alkotó cselekvésével teljes erejéből törekszik. S ha ezek a konkrét eszmények, a jövő sóvárgott képét előre élénken feltáró társadalmi modellek egészen tudatossá válnak elméjében, önkénytelenül keresi ezek elvi alapjait, természetszerűen vizsgálni kezdi a gyakorlati politikának világnézeti hátterét — s ekkor már a filozófiának kellős közepén találja magát, sokszor anélkül, hogy észrevenné.

Mátyás király platonista filozófus, aki az udvarába hívott tudósokkal sokat bölelkedik az állam mivoltáról. Ránk maradt egy párbeszéd, amelyben Corvin Jánossal és Giugnio Dominicóval arról elmélkedik, vajjon a monarchikus vagy a köztársasági államforma-e a helyesebb, továbbá, hogy a természet vagy a nevelés teremti-e az állam számára a kiváló polgárokat? Zrinyi Miklós sokszor filozofál a nemzetet alkotó erőkről s ezek lehető kifejtéséről, mert meg akarja szervezni a nemzetet a töröknek önerónkból való kiverésére. Ennek a politikájának nagyszerű eposzában vallásos-világnézeti, a történetet theodicaeának néző elvi hátteret kölcsönöz, amikor a szigetvári hőssel megöleti a legnagyobb pogány török hódítót s ezzel kiengesztelteti a haragvó Istent, aki a nemzetek sorsát intézi. Rákóczi Ferencet, a száműzött vitézlő fejedelmet a szenvedés tisztító ereje grosboisi, majd rodostói magányában filozófussá avatja: most magasabb elvi szempontokból nézi az életet, a magyar történetet és politikát, a vallásos hit transzcendens optimizmusának opalizáló gyöngyfénye ragyog elméjében s

hitet önt belé a nemzet jövője iránt. Kölcey a történet metafizikájáról értekezést ír, nemzeti politikáját tudatosan és tervszerűen kialakított világnézetének elvi alapjain építi föl; beszédeit éppen mély filozófiai gondolat tartalma emeli a megszokott magyar sérelmi-politikai rétorika fölé. Széchenyi hatalmas és sokoldalú országmegújító politikai rendszerét, ezt a nagy nemzetnevelő munkatervet, elvileg a nemzet és az emberiség viszonyából vezeti le: műveiből egy történetfilozófiai rendszer körvonalai bontakoznak ki. Báró Eötvös Józsefnek nemcsak költészete bölcsekedő természetű, hanem politikája is egy államfilozófia kereteibe van beágyazva, különösen, amikor korának uralkodó eszmeáramlatait vizsgálja.

A magyar bölcsekedő államférfiak arcképcsarnokából erős reliefel domborodik ki Apponyi Albertnek jellegzetes gondolkodó feje. Ifjú korától kezdve politikai tevékenysége középett a tudatosan és tervszerűen kiépített s mélyen átélt világfelfogás elvi magaslatait szállja meg: a gyakorlati politika konkrét kérdéseit is egyetemes szempontok szögéből szemléli, az eszmények szférájába emeli. Éppen ezért egész pályafutása alatt a nemzetnek inkább ideál-kitűző elméleti bölcse, semmint a valóságot s a meglevő erőhálózatot az ösztön és intuíció erejével megérző és gyakorlatilag formáló államférfia. Az, ami éppen jellemző különös erénye a világfelfogás egyetemessége és idealizmusa szempontjából, a gyakorlati politikai élet porondján gyakran esődöt mond s hibának számít. Erősen akarni és hatékonyan cselekedni a politikában legtöbbször annyi, mint bizonyos cél érdekében egyoldalúnak lenni. A sikeres aktivizmusnak ez a termékeny egyoldalúsága a filozofálásra, az életnek sokféle eszményi szempontból való nézésére, az egyetemes egészben-látásra s ezért tépelődésre hajlamos Apponyiból hiányzik. A politikusok platonai típusához tartozik: szemét mindig a végső értékekre és ideálokra függeszti s közben a mindennapi élet igazi valóságát s az emberi természet gyarlóságait alig veszi észre. Idealizmusa lelki alkatából folyik: világnézete olyan, mint tiszta egyénisége. Ezért tudja hat évtizeden át élte fogytáig megőrizni idealizmusát az életnek legmozgalmasabb és legharciasabb terén: a politikában is. Önelégültséggel írja aggkorában: „Idealista voltam az egész vonalon — hála az égnek, hogy az voltam — és sok csalódás után, kevesebb lelki frissességgel ugyan, de rendületlenül az vagyok ma is.“ A világgal és az étellel szemben való eszményhívó elvi álláspontjának

igazi gyökere mély vallásossága, az a sziklaszilárd metafizikai meggyőződése, hogy „a világegésznek végső értelme az istenség és az isteni világterv, amelyben tere van az emberek szabad tevékenységének; az Isten az ősalapja, mintája és magyarázata ennek a jelenségvilágnak, amelynek tévedése nem fennállásában, hanem az isteni értelemről való elszakadásában, a vele való ellenkezésben áll“. Isten a világ létező tárgyainak és értékeinek végső alapja, eszményeinek abszolút biztosítója: nekünk embereknek az a kötelességünk, hogy az isteni értékeket érzületünk és cselekvésünk útján megközelítsük. Az igazságos isteni rendbe vetett tántoríthatatlan hit Apponyi világgképét a derült összhang optimizmusának zománcával vonja be. Az eszményeknek ez a vallásos metafizikája, a világnézetnek theocentrikus jellege, Apponyi politikai hivatásának és életmunkájának kútfeje. Ebből igazolja a nemzet és az állam erkölcsi céljait, a magyarság nemzeti küldetését, jogait, szabadságát és függetlenségét, történeti érdemességét, egyben a közélet tisztaságának és erkölcsösségének normáit.

Világnézetének elvei nemcsak beszédeiből sugárzanak ki, hanem tudós értekezéseiből is. Ilyen a Kisfaludy-Társaságban 1895-ben tartott székfoglalója: *Aestetika és politika, művész és államférfiú*. Azt a síkot, amelyen a kettő találkozik, az erkölcsi idealizmusban keresi. A művész az általánost a különösnek szemléletes alakjában ábrázolja, egyedi tárgyakat s személyeket rajzol, de úgy, hogy az egyedit, a különöst az általános, a tipikus, az örökkévaló ragyogja át: az eszmény. Az államférfi is a konkrét nemzeti erők, célok és eszközök ismeretéhez kapcsolódik, de eszménynek is kell előtte lebegni: tevékenységét mindig összhangba kell hoznia az erkölcsi világrénddel. Mindenekelőtt a nemzet erkölcsi minőségének emelésére kell törekednie s egész életét eszményi meggyőződésével azonosítania. A valódi esztétika a politikában, az igazi műremek az államférfiúi életben ugyanaz, ami a legfőbb erkölcsi jó és a nemzetnek legdrágább kincse: a politikai jellem.

Apponyit a Nemzetek Szövetségében játszott nagyszerű szerepére univerzális tartalmú műveltségén kívül elsősorban elvi látása, filozófiai hajlama képesítette, ami megfelelt e világgyülekezett azon törekvésének, hogy minden életbevágó kérdést csak teoretikusan tárgyaljon és az elvek hídeg légkörébe emeljen, ahol az emberiséget alkotó nemzetek konkrét meleg vérkeringése már megáll, vérüket az eszmék elvont fagya már lehűti. Genfben, a nemzetek

politikai olimpiásán, az idealista és elméleti Apponyi azért viszi el a babért, mert fennkölt egyetemes humanizmus hisz abban, hogy az erkölcsi törvény előbb-utóbb diadalra jut az emberiség fejlődésében s ekkor a Nemzetek Szövetsége is kibontakozva a győző hatalmak egyoldalú nemzetközi diktatúrájából, eszményi-erkölcsi formát ölthet. Nem a konkrét magyar sérelmek ékesszóló előadása biztosította Apponyinak feltétlen tekintélyét a nagyvilág előtt, hanem az, hogy a párizsi „béketárgyaláson“, majd a Nemzetek Szövetségének fórumán a magyar tragédiát történefilozófiai magaslatra emelte. Ellenségeinket is megkapta általános eszméinek fönsége, filozófiai magassága és mélysége, ez eszmék hordozójának és jellemének esztétikai előkelősége.

Fiatalságától kezdve hosszú életén át mindig belső lelki szükségletből, nem külsőszerű retorikai célból, hanem élményszerűen gondolkodott a létezésnek és az értékeknek, különösen pedig a nemzet, állam és emberiség céljának problémáin. „Számomra, sajnálatraméltó politikusra — írja aggkorában — a filozófiai elmélkedések valóságos szellemi légfürdőt jelentettek: ilyenkor úgy érzem magamat, akár csak a városi lakos, amikor kimenekül a hegyek közé, avagy a tengerpartra. A filozófiába való elmélyedés pályámon is segítségemre volt, mert fokozta éleslátásomat és áttekintő képességemet.“ Minthogy politikai eszményei és a valóság között hatalmas szakadék tátong, egyébként összhangzó lelkébe diszharmonia vegyül, melyet korával a közélet terén szerzett tapasztalatai és nagy csalódásai egyre fokoznak, sőt öregkorában arra az elkésett töprengésre szorítják, vajjon szerencsésen választotta-e meg pályáját? Emlékirataiban már kijelenti, hogyha életét újra kezdhethé, nem politikus, hanem tudós lenne. Mert a tudomány emberének semmi egyébvel sem kell törődnie, mint a tiszta igazsággal, ahogyan ezt felismeri. Ezért mindig teljes harmóniában lehet önmagával. Ellenben a politikusnak az igazságon kívül még folyton számba kell vennie „másoknak“ — legyenek ezek uralkodók, tömegek vagy pártok — balítéleteit, gyöngeségeit, szenvedélyeit: ezeknek szükségkép bizonyos fokú engedményeket kell tennie, a teljes igazság rovására is, mert különben egy lépést sem haladhat a kitűzött helyes cél felé, sőt az igazságnak még nagyobb vereségét kockáztatja. „A becsületes politikus lelkét — folytatja — állandóan gyötrik ezek a kompromiszsumok; állandóan kételkedik, hol a határ, amelynél tovább

nem mehet, ameddig elmenni azonban épp az ügy érdekében *kell*. Tökéletes benső harmóniát tehát alig élvez valaha. A tiszta igazság a politikában olyan, mint a tiszta arany, amely az érteforgalomra csak bizonyos nemtelen ércvegyülék által válik alkalmassá, amikor aztán mindig kétséges, hány százalék ilyen vegyülék mellett érdemi meg az „arany” nevet, éppúgy: hány százalék engedmény mellett marad még igazság a forgalomképesé tett igazság? Számszerint ez a kérdés meg nem oldható s ezért nehezedik bizonyos homály a legideálisabb politikai törekvésekre is. Boldog a tudós, akit munkájának természete ettől mentesíti.“

Valóban boldog is volt Apponyi, ha mint tudós elmélkedhetett problémáin s kifejthette eszméit. Nyolcvanéves korában a filozófus Keyserling gróf meghívására örömmel megy Darmstadtba, hogy itt a *Schule der Weisheit*-ben résztvegyen a törvény és a szabadság viszonyára vonatkozó elmélkedésekben és vitákban. Ekkor írja meg *Macht und Bindung* címen mély államfilozófiai munkáját, amelyben tüzetesen kifejti politikai metafizikáját: a hatalomnak az isteni *Logos*hoz és *Eró*shoz való viszonyát. Jellemző Wagner Richard világnézetéhez való mély vonzódására, hogy a hatalomnak egyfelől normatív, másfelől ténybeli kötöttségére vonatkozó példáit a germán mitológia köréből köleszonzi: Wotan nem tűri a kötöttséget, Parsifal a hatalmat a szolgálatban érzi. (*Gesetz und Freiheit*. Darmstadt, 1926. L. tüzetesen A magyar politika hősei c. munkámat. 1940. 265—269. lk.) 1932 őszén, nyolcvanhatéves korában, boldogan jelenik meg a római *Convegno Volta*-n, a nemzetközi tudományos kongresszuson, ahol a legkényesebb nemzetközi politikai kérdéseket az akadémikus hűvöség és tudományos tárgyilagosság határai közt vitatják meg. A vitában többször felszólal Apponyi s igazán elemében van elméleti vénája, mert itt nyoma sincsen, mint mondja, a szenvedélyességnek, ami a politikai tárgyú eszmecsereknél annyira jellemző jegye. Itt nem rántották le a tudományt a politikai ellentétek ködös és indulatos légkörébe, hanem éppen ellenkezőleg: a vitás politikai kérdéseket fölemelték a tudományos megvilágításnak tiszta fénykörébe. Apponyi ősi idealizmusa itt is előtér: hisz a tudománynak és filozófiának életformáló hivatásában még a politika terén is.

A sors többször megadta számomra azt az örömet, hogy a filozófia egyes kérdéseiről óraszám eszmét cserél-

hettem vele. Mintha a filozófiának másik professzora vitatkozott volna velem: Platont és Aristotelest forrás-szerűen éppoly jól ismerte, mint Kantot és Bergson, a skolasztikát éppúgy, mint a pozitivizmus tudományelméletét és fejlődéstanát, az ismeretelméletnek finom megkülönböztetéseit olyan alaposan, mint a metafizikának a létezők végső alapjaira és ezek összefüggésére vonatkozó problémáit. Csodálva éreztem géniusának friss járását, szellemi lépteinek logikai biztosságát, elméjének könnyed szárnyalását.

Ezt érezhetjük mindnyájan utolsó, csak kézirati töredékekben maradt munkájából is, melyet Driesch H. professzornak felszólítására akart megírni. *Világnézet és Politika* címen azt óhajtja igazolni, hogy a helyes politikai rendszer alapja csakis az Istenben hívő, transcendens, mégpedig keresztény világnézet lehet s hogy a népek eddigi politikai fejlődése is az Isten-fogalmat tükrözi. Az a mód, ahogyan a világnézetnek, majd a politikának mivoltát megállapítja, a fogalmi elemzésnek klasszikus példája. A készülő mű arányait és széles távlatát sejthetjük abból a komoly szakszerű bírálatból, amelyet a kriticismuson, szolipszizmuson és agnoszticizmuson gyakorol. Meglepő fogalmi finomságok és árnyalatok tárulnak elénk az állam öscéljának, eredetének, a jog eszméjének, az államelmélet és Isten-fogalom viszonyának mélyreható elemzéséből. Platon és Aristoteles államelméletének szembeállításából is eszményi individualizmusa, politikai nyelven: liberalizmusa tör elő, amikor Aristoteleshez csatlakozik, aki szerint „az állam szabad emberek egyesülete“, mely az igazságosságot van hivatva megvalósítani. Figyelemreméltók s mindig időszerűek, mert elvi természetűek, azok a fejtegetései, amelyekben az immanens világnézetnek politikai tehetetlenségét iparkodik kimutatni s viszont a keresztény világnézetet, mint az állami élet legszilárdabb erkölcsi és szociális alapját törekszik igazolni. Ennek a töredékes, de egyes részleteiben éles logikával kidolgozott műnek kiadása nemcsak a nagy *államférfi* iránt érzett kegyeletünk parancsa, hanem egyben a kiváló gondolkodó, mint *államfilozófus* nagyságának magában értékes dokumentuma is.

A töredékeknek összefüggő egészbe való helyreállítását és fordítását kedves tanítványom, dr. Faragó László tanár úr nemcsak filológiai gondossággal, hanem az eszmenet filozófiai tartalmába való hű beleéléssel is hajtotta végre.

Kornis Gyula.

I. A világnézet fogalma.

A) Világ és világnézet.

1. A világ fogalma. — 2. A szemlélet fogalma. — 3. A világnézet mint a világ egységének megragadása. — 3a. Közvetítés: A tömegek világnézete csak az öskinyilatkoztatáson alapulhat. — 4. Az egyén világnézetének rendszeres kibontakozása. — 5. A tudatosság mint a világnézet feltétele. — 6. A világnézetet megalapozó viszonylatok. — 7. Az En és a világ szembenállásának problémája.

1. A „világnézet“ kifejezésében a „világ“ és a „nézet“ szavak szerepelnek. Ezek pedig annyi különböző értelemben használatosak, hogy szükségesnek látszik mindkét szó pontos értelmét megállapítani, elsősorban pedig azt a jelentését, amellyel az összetételben szerepel.

A „világ“ szó igen gazdag értelmű kifejezés. Szokás beszélni „a benyomások, gondolatok és érzetek stb. világjáról“, ami igen átfogó sokaságot és sokszerűséget, tulajdonképpen összeséget fejez ki, mindezeknek a lelki tartalmaknak összeségét általában, illetőleg valamely egyén benyomásainak, gondolatainak és érzeteinek stb. összeségét. Beszélünk világpolitikáról, világgazdaságról, világközlekedésről stb. s ilyenkor mindezeknek a „világ“ fogalmával kapcsolatba hozott tevékenységeknek és viszonylatoknak természetfölötti jelentését jelöljük meg; ámde egészen világos, hogy itt csupán csak a mi földgolyónkról van szó s vele mint egészszel a világot lezárjuk. Beszélünk természetesen a csillagok világjáról is, amikor is a „világ“ szóval megadott összefoglalás az egész mindenséget átfogja; beszélünk az állatok és a növények világjáról és ezzel az állat, illetőleg a növény kategóriájához tartozó egyedek összeségét fejezzük ki. Szokás azt is mondani: „egész világ választ el bennünket egymástól“; ez az elválasztó mozzanat átfogó jellegére utal. Az Evangélium némely helyen a „világ“ szóval egyenest a bűnököt foglalja össze, vagyis mindazt, ami Istentől elvezet és a Gonoszhoz irányít. Itt tehát a „világ“ Isten ellentéte; a gonosz szellemet a „világ fejedelme“ elnevezés illeti. A felsorolást még folytathatnám; kevés gondolkodással mindenki találhat még néhány effajta tényleg használatos, vagy használható kifejezést.

A „világ“ szó valamennyi alkalmazásának közös vonása az, hogy vele minden esetben bizonyos keretet állítunk föl, s éppen e keretbe tartozó dolgok összeségét fogjuk egybe. A „világ“ tehát mindig bizonyos összeséget jelent. A „világnézet“ szóban szereplő „világ“ jelentésére vonatkozó kérdés tehát így hangzik: Minő összeségről van itt szó? Vajjon minden valóságos és elgondolható létező összeségéről, vagy a létezőknek csupán csak bizonyos kategóriájáról? S az utóbbi esetben: hol kell megvonnunk a hátrát? Mily létezőket tartalmaz az így megszerkesztett kollektív fogalom, s melyek vannak belőle kizárva? Nézzük meg, milyen értelemben szokásos a „világ“ szót használni, illetőleg először azt vegyük szemügyre, hogy mit nem szokás érteni rajta. Mindenekelőtt sem a hívő, sem az istentagadó nem foglalja bele Istent, legalább is a személyes Istent, a „világ“ fogalmába. Az első Isten és a világ fogalmának, ennek az áthidalhatatlan, semminemű átfogóbb egyetemes-fogalomban fel nem oldható lényeg- és létkülönbségnek szembeállításában látja az istenhit alapvető tartalmát; az utóbbi szerint pedig Isten éppen azért nem létezik, mert a „világ“ őt nem tartalmazhatja, azaz a világon belül Isten nem található, a világon kívül pedig nem kell szükségképpen léteznie. A világban bennerejlő Isten fogalma értelmetlenség. A keresztény ember azokat a tiszta szellemeket sem számítja a „világ“-hoz, amelyekben hisz; róluk mint más világhoz tartozó lényekről beszél, esetleg valamennyiöket — éppen összeségüket tekintve — a „szellemek világába“ sorolja, de ha minden közelebbi megjelölés nélkül beszél a „világ“-ról, e szellemi lényeket nem érti bele. Ha elgondoljuk, hogy ezek egyszer vagy másszor belenyúlnak e világ dolgaiba — amire a Szentírásban találhatunk példákat —, valami kívülről jövő, szokatlan, transzcendens tett képe jelenik meg előttünk.

Keressük talán az elhatárolás alapját az anyagi és a szellemi tényező fogalmának különbségében? Egyáltalán nem. Hiszen senkinek sem jut eszébe, hogy magát az embert a világon kívülálló lénynek tekintse; mindnyájunk tudatát áthatja, hogy mind szellemi, mind testi mivoltunkban — mégha sajtászerű módon is — a világhoz tartozunk. Senki sem nevezi kívülről jövő benyúlásnak azt a hatást, amelyet az emberi értelem, az emberi tudás és az emberi képesség, egyszóval: az ember szellemi készségei e világ dolgaira gyakorolnak. Sőt ezt az emberi befolyást a világegyetem és a kozmikus törvények részesének tekintjük. De vaj-

jon miért? Mert a világ egyéb tényezői: az élettelen természet és ennek erői az embert is sokféleképpen befolyásolják és saját hatását is csak ezeknek az erőknek felhasználásával és törvényeik figyelembevételével juttathatja érvényre. A szellemi és anyagi tényezőnek az emberben feltételezett egysége miatt még tisztán szellemi tevékenységében sem független egészen az anyagtól; a fizikai állapot zavarai gyakran gátolják szellemi tevékenységét és kérdéses, hogy egyáltalán van-e olyan gondolkodás, amelynek eredete ne az érzéki észrevételből fakadó ösztönzés lett volna. Ezzel adottnak látszik a mindennapi szóhasználatban szereplő világ-fogalom természetes meghatározásának kritériuma. A mondottak szerint e kritérium nem egyéb, mint a kölcsönhatás, amiből az is következik, hogy a „világ“ szóval összefoglalt dolgok bizonyos törvényszerűségek rendszeréhez tartoznak. Itt tehát tapasztalati egységről van szó, amely lehetővé teszi, hogy az említett rendszerhez tartozó dolgok összességét összefoglaló névvel illessük. A világ az ember által megragadható tapasztalati egységek legáltalánosabbika. Ezek szerint a „világ“ kifejezést, amint az a „világnézet“ összetételében általában használatos, valamennyi megismerhető, véges vagy gondolt, szellemi és anyagi létező összeségként definiálhatjuk, hozzátéve, hogy e létezők határozott törvények szerint lefolyó kölcsönhatást gyakorolnak egymásra. Így a csillagok minden bizonnyal a világhoz tartoznak, minthogy legalább is a gravitációs törvény értelmében egymásra kölcsönösen hatással vannak, nem is szólva egyéb kozmikus törvényszerűségekről és hatásokról, amelyek kutatása a tudomány véget nem érő feladata. Ezzel szemben e *kölcsönös* befolyásolás körén kívül álló, anyagtalan szellemi lények a fentebbi értelemben meghatározott világon is kívül állnak, noha maguk is egy külön világ tagjai lehetnek. Ha lenne bármilyen anyagi létező, amelyre világunk ismeretes erői nincsenek hatással, akkor a fentebb meghatározott világon ez is kívül állna és valami más „világ“-ba tartozna. Lehetne ugyan mindezeket a mi világunkon kívülálló, valóságos vagy elgondolható világokat a „létező“, mégpedig a határolt, véges és viszonylagos létező általános fogalma alá sorolni, és a lét eme közösségében Istennel, a velük fogalmilag összemérhetetlen, végtelen, abszolút lényel szembeállítva, sajátzerű létében valamennyit egy ú. n. „világ“-ban összefoglalni; e szerint a legáltalánosabb felfogás szerint Isten és a világ, a végtelen, korlátlan és a véges, korlátolt lét állnának egymással szemben. Erre az

alapra is lehetne világnézetet építeni és az emberi szellem minden bizonnal hivatott a szemléletnek erre a legmagasabb fokára felemelkedni; magam is igyekezni fogok értekezésem során ezt az átfogó szempontot — amennyire csak lehet — érvényesíteni. Am ha a világ fogalmának körét ennyire kiterjesztjük, megismerhető tartalmát rendkívül megszegényítjük, s ha objektív jelentésében fogalmunk ki szélesítése révén csak gazdagodhatik, a megismerő elme számára üressé lesz, úgyhogy tartalomban gazdag világnézet felépítésére kiindulásul nem használhatjuk. Ezért lényegileg ahhoz az elhatároláshoz fogok igazodni, amely szerint a világ valamennyi megismerhető (valóságos vagy gondolt), anyagi vagy szellemi, s egymással törvényszerű kölcsönhatásban álló létező összességét jelenti.

Esetleges ellenvetések és félreértések elkerülése céljából legyen szabad még a következő megjegyzést tennem. Fentebb a kölcsönhatás törvényszerűségeiről szoltam; ezzel a kifejezéssel azonban korántsem szándékoztam az akarat determinált voltának szószólója lenni. Ha az ember — miként magam is — az akarat szabadságát vallja, akkor számára e szabadság ténye éppen a kölcsönhatás rendszerét igazgató törvények egyikét jelenti.

Összefoglalásul még egyszer megismétlem: „világ“-on azoknak a lényeknek összességét értem, amelyeket valaminő közös törvényszerűség köteleke és az ebből folyó kölcsönös hatás-lehetőség kapcsol össze fogalmilag megragadható egységgé. Így tehát több világ is lehetséges. Jelen tanulmányomban a „világ szemlélet“ összetett kifejezésébe a mi világunk fogalmát illeszttem bele: hiszen ennek szemléletéről van szó elsősorban. Lehetséges azonban olyan világnézet is, amely a világ tágabb értelemben megragadott fogalmán alapul; ez a felfogás a „világ“ fogalmát Istenen kívül minden egyéb létezőre, tehát valamennyi világ összességére kiterjeszti. Ez az általános értelemben vett világnézet egyik metafizikai alapja a mi világunkból kiinduló szűkebbkörű világnézetnek is. Utóbbiról szándékozom itt — alkalmilag a felsőbb régiókra is kitérve — beszélni. Ezek a kitérések a szemlélet fogalmából önként adódnak. Ha ugyanis világ szemléletünk (anélkül, hogy most részletesebb magyarázatba bocsátkoznék a szemlélet fogalmával kapcsolatban, amire úgylis mindjárt rá fogok térni) teljességre tart igényt, ki kell terjednie olyan kapcsolatok megfigyelésére és megértésére is, amelyek világunkat más világhoz és a világon kívül álló Istenhez fűzik. Emellett annak megismerésére kell tö-

rekednie, hogy ez a mindeneket alapvetően meghatározó kapcsolat mennyiben tekinthető valamennyi világra nézve azonos természetűnek, s mennyiben mutat sajátos jelleget a mi világunk esetében, azaz, hogy milyen értelemben beszélhetünk — s beszélhetünk-e egyáltalán — egy valamennyi világot átfogó s így Istennel szembeállítható világ egységéről. Röviden: a világszemléletnek világunknak a mindenségben elfoglalt helyzetét és a végtelen lényhez való viszonyát is át kell tekintenie.

2. Mit jelent most már ez a „szemlélet”? Mire gondolunk több-kevesebb világossággal, ha világnézetről beszélünk? Nyilván a világ nézésére, szemlélésére. Már megállapítottuk, hogy mit jelent a világ fogalma, de mit értsünk itt szemlélésen? Az ember akkor „szemlél” valamely tárgyat, ha azt teljes egészében ragadja meg; e meghatározás mind a szellemi, mind a testi szemlélésre érvényes. Akkor szemlélek például valamely fát, ha az a maga egészében látóteremben van. A szemlélet — a látás képessége, a tárgy távolsága és megvilágítása szerint — lehet világosabb és elmosódottabb, de az egész tárgyat tartalmaznia kell. Ha a fának csupán egyik ágát látom, csak anyagi szemléletem van róla. Eljuthatok ugyan különböző ágak egymásutáni szemléletével és szellemi konstrukció útján az egész fa szellemi szemléletéhez, minthogy az egészet éppen ez a szellemi látás ragadja meg, azonban anyagi mivoltában csak azt látom, ami teljes egészében látómezőmben van. De ha általánosságban mérlegeljük, mit jelent a „szemlélés”, nyilvánvaló, hogy e szó nem csupán a látási észrevételre vonatkozik, hanem az észrevevés minden fajtájára: az érzéki, képzeleti és gondolati megragadásra egyaránt. Valamely zenedarabot csak akkor „szemlélek”, ha azt mint *egészet* hallom és szerkezetében ragadom meg; egy tragédiát csak akkor „szemlélek”, ha azt jelentésének egységében fogom fel. (Többértelmű dolog többféleképen, de mindig csak valaminő egységben szemlélhető; néha — mint látni fogjuk — töredékes ismeret is eredményezhet szemléletet, önmagában véve azonban sohasem „szemlélet“.) Tudományos vagy filozófiai tételt akkor szemlélek, ha tartalmának és jelentésének egészét át tudom pillantani (természetesen itt szem előtt kell tartanunk a világosság különböző fokairól fentebb mondotakat). A szemlélet, különösképp pedig a szellemi szemlélet, lehet befejezetlen állapotban is, azonban mindig valamely egész megragadására kell irányulnia, mégpedig — amennyiben lehetséges — annak egységként való felfogá-

sára. Ennek az egységnek megállapítása, mégha természetét hiányosan vagy tökéletlenül fogjuk is fel, már a szemlélés kezdetét jelenti; ez azután még tökéletesedhetik. Szemléleteink többnyire tökéletlenek, azonban a tökéletességhez minden határon túl közeledhetnek. A „szemlélés“ kritériuma tehát az egyszerű megismeréssel szemben az egységbenlátásra való irányulás.

3. A világ szemlélete ezek szerint a világ egészének, teljes jelentésének hézagtelen átpillantása volna. A világnézet tehát mindazoknak a valóságos és lehetséges dolgoknak megismeréséből épülne fel, amelyeket valaminő itt uralkodó törvényszerűség és a kölcsönös befolyásolás belőle következő lehetősége az általunk ismert legfőbb egységgé köt össze; jelentené továbbá annak a kapcsolatnak a megismerését, amely világunkat a többi világhoz és a világon kívül álló Istenhez fűzi. De vajjon lehetséges-e egyáltalán az ilyen szemlélet? S ha igen, hogyan jöhet létre?

Mielőtt azonban erre a kérdésre megfelelnénk, fordítsuk figyelmünket a szemlélet problémájának egy másik oldalára. Ha „szemlélés“-ről beszélünk, nem csupán átfogó megismerésre, hanem egyszersmind *közvetlen* megragadásra gondolunk. A „szemlélés“-nek — mint a megismerés egyik fajtájának — kritériuma éppen a közvetetlenség. Ez azonban nem jelenti azt, hogy minden megismerés, amelyből később szemlélet (belátás) lett, eleve közvetetlennek tekinthető, vagy más szavakkal: tüstént mint belátás jelenik meg. Éppen a szellemi látás esetén fordul ez ritkán elő; a megismerés többnyire több fokon küzd föl magát, amíg a belátás magáslátára: egyetemességre és közvetetlenségre emelkedik. Az ú. n. intuíció, amely bizonyos adottságokba vagy bizonyos vonatkozásokba egyszeribe bele„lát“, csak kivételes eset; megbízhatósága kérdéses és másokkal közölni is nehezen lehet, ha nem éppen lehetetlen. Általános igazság, hogy: per aspera itur ad astra. A szemléletre vezető utat többnyire csak kemény szellemi munkával lehet végigjárni. Az ilymódon kiküzdött szemlélet azonban megbízható és másokkal is közölhető.

S most visszajutottunk eredeti kérdésünkhöz. Vajjon egyáltalában lehetséges-e világnézetre — azaz a világ teljes, közvetlen megismerésére — igazi mivoltában és valamennyi viszonylatában szert tenni s ha igen, miképen lehetséges?

Már első pillanatra kizártnak tekinthető, hogy a világnézet valamennyi egyedi dolog megismeréséből alakuljon ki.

A tudomány mind nagyobb mérvű specializálódása eleve reménytelenségre kárhoztat minden arra irányuló kísérletet, hogy a megismerésnek akár egy körülhatárolt területét is, a hozzátartozó valamennyi egyedi jelenség, valamennyi törvény és kapcsolat számbavételével *teljesen* kimeríthessük; hogyan ragadhatnók meg akkor mindezt *közvetlenül*, a közvetlen szemlélés módján? Minden egyes szaktudományban felfedezés felfedezést követ és a régi problémák mellett — amelyeket az új felfedezések sem tudnak eltüntetni — újak keletkeznek. A lezárt, kiérlelt világszemlélet tehát nem jelenthet minden egyedi megismerés eredményét magába foglaló enciklopédikus tudást, habár a tudományos kutatás ilyenfajta világszemléletet látszik előkészíteni. Más szellemi nézőpontot kell tehát keresnünk, amelyből a világ egészének közvetlen szemlélése lehetségessé válik.

Hol keressük ezt a kiindulópontot? Emlékezzünk vissza a világról adott meghatározásunkra; e szerint a világ mindazoknak a valóságos vagy elgondolható szubsztanciáknak az összessége, amelyeket közös törvényszerűség köteléke és a *kölcsönös* egymáshatásnak ettől a törvénytől megszabott lehetősége kapcsol egységbe. Ennek az egységnek, ennek a közös törvényszerűségnek megragadásáról van szó, s íme: itt kínálkozik az a nézőpont, amelyből az összesség átpillantható és — ebben a vonatkozásban — közvetlenül szemlélhető.

Ha mármost ez a szemlélet lényegében nem is egyéb, mint a világ egység-elvének megpillantása, semmiképen sem kell azt gondolnunk, hogy az egység szemlélete üres, hiszen lényege éppen az, hogy minden egyedi dolgot és egyedi kapcsolatot átölel; a világ egységébe úgy látunk bele, mint ahogy az egységet valamely bonyolult tárgy — hogy egy már előbb is használt példát alkalmazzak: valamely fa — anyagi szemléletében felfedezzük. Ilyenkor nem tekintünk minden ágat és minden levelet önmagában, hanem a fa valamennyi szervének azt az együttműködését szemléljük, amelyből a fa egésze kialakul. A szemlélő megteheti — sőt meg is kell tennie, ha azt akarja, hogy az egészről megbízható képe legyen —, hogy látómezejét pillanatnyilag a fa egyik részére, egyik ágára, vagy levelére korlátozza. Ha aztán tekintetét ismét a fa egészére fordítja, látását a megelőző rész-szemléletek élesítik és gazdagítják. Oly részletek tudatosultak most benne, amelyeket az egész szemléleténél nem vett észre; ezek a képet sokszínű, gazdag tartalommal gyarapítják, anélkül, hogy egységét megzavarnák.

Emlékezzünk csak vissza azokra a fejtegetésekre, amelyekben leszögeztük, hogy a szemlélet közvetlensége nem zárja ki azt, hogy magaslatára az út ne aprólékos és részletekbe menő szellemi munka fokain át vezessen, sőt általában véve az igazi belátásnak ez egyenest feltétele. Így van ez már az anyagi szemléletnél is. Ha mostmár, a fa példájánál maradván, ennek szellemi szemléléséről van szó, azaz a fát élettörvényeinek összeségében és végső rendeltetésében egységesen akarjuk megragadni, szemléletünket szükségképen meg kell, hogy előzze a csírázás, a növekedés, a lombosodás, a virágzás és a gyümölcstermés, valamint a fa sokféle hasznosíthatóságának részletekben való tanulmányozása; ennek alapján fog azután a fa mivoltáról és a természetben való szerepéről eleven és tartalmas, egységes összkép kialakulni.

Itt talán helyénvaló néhány általános megjegyzést közbeiktatni a specializálódás és valamely nagyobb egység egészben való felfogásának viszonyáról, különösképen azért, mert e viszony tisztázása a világnézet további fogalmi magyarázata szempontjából is igen nagy jelentőségű. A részletekbe mélyedő kutatás valamely önmagában véve üres egyetemes-fogalomnak tartalmat ad. Ezt a tartalmat teljes gazdagságában aligha tekinthetjük át, azonban egyes részeit kiragadhatjuk s ezzel az általános fogalmat megvilágítjuk s egyszersemind megvizsgáljuk. Csakhogy a részproblémák kutatóját mindig az a veszély fenyegeti, hogy elvész a részletmunkában és az egészszel való kapcsolatot elveszíti, vagy legalább is helytelenül általánosít. Ez a veszély különösen korunknak a rész kutatás jegyében álló szellemi életére leselkedik. A mai kornak nincs egységes filozófiai szelleme. A tapasztalati ismeretek lenyűgöző gazdagsága, feldolgozásuk hatalmas feladata szinte minden erőt igénybe vesz. Olyan állapot ez, amelyben „a fáktól nem látjuk az erdőt”; s korunk szellemének ezen a téren ki kell tombolnia magát. Hiszen az erdő mégis csak megvan s egyszer majd rá fogunk eszmélni, hogy az újonnan felfedezett fák növekedésével éppen ez az erdő bontakozott ki oly pompásan s éppen ez az erdő érteti meg legtöbb, fájának jelentőségét is. Hol található tehát az érintkezési pont, vagy hol található az érintkezési pontok a részletmunka és az egészre irányuló szemlélet között? Mindenütt, ahol két dolog törvényszerűsége között kapcsolat áll fenn és ezzel valamely közös egészbe való tartozásuk megmutatkozik. A fa példájánál maradván: ahol anyagának építésre vagy tüzelésre való alkalmassága megnyilvánul, ahol virágainak illatárja és mézraktára, gyü-

möleseinek értékes táplálékvolta stb. felismerhetővé lesz, ahol tehát a fa az állatok és emberek világával teleologikus kapcsolatba lép. Az egyedi- és rész-törvényszerűségek metszéspontjai az egészre vonatkozó törvényszerűség elemei: az egyes- és részleges-összefoglalásoknak az egész egységbefogásához való vonatkozását jelölik. (Mert az egyszerű egyedi létező és a világ egésze között a rész-összeségek, részlettartományok stb. egész hierarchiája fekszik.)

3a. Ezzel — úgylátszik — megmutattam a logikai utat, amelyen az emberi ész a világnézet magaslatára eljuthat. A természetes megismerés mindig az egyedi dolgokból indul ki. A következő lépés azután ezek összefüggésének felismerése: az ész különféle összeségeket, egységeket szerkeszt és állít fel, míg végül a legáltalánosabb összefüggéshez, a legfőbb egységhez jut. Szerkesztőképessége azonban nem azonos az egyedi megismerést megelőző valamilyen apriori összefogás birtokával: ennek feltételezését semilyen szükségképiség sem indokolja.

Más kérdés azonban, hogy az emberi tömegek valóban ezen az úton jutottak-e — vagy egyáltalán: juthattak-e — egész földrészeket és népeket átfogó világnézethez? A logikai út számtalan évezreden vezetne keresztül és ez meg is felel annak a feltevésnek, hogy az emberi fejlődés félig-meddig állati létből indult ki. A világnézet pusztán racionális kibontakozása azonban még így is nehezen képzelhető el. Ugyanis a dolgok természetéből folyik, hogy az a képesség, amely a jelenségvilágot összefogó és egységesítő erőket homályosan megsejti és ezeket többé-kevésbé helytálló rendszerbe illeszti, az emberiség fejlődésének előrehaladott állapotában is csak kiválasztott szellemeknek adatott meg. Tapasztalati tény továbbá, hogy ezek a kiváló szellemek eszméikeredményeit tekintve módfelett eltérnek — és mindig el is tértek — egymástól; csupán csak szellemének hatalmával egy sem tudott közülük néhány tanítványnál többre szert tenni. *Tömegeket* csak az a tanító tudott megnyerni, akinek — legalább hite szerint — felsőbb küldetése volt és ezt az emberekkel is el tudta hitetni. A tömegeket megmozgató világnézet minden esetben ilyen természetfölötti eredetű, ami már önmagában is bizonyítja, hogy a világnézet csupán immanens felfogása, az egységelvet a világ erőiből magyarázó szemlélet, elégtelen. A világon kívülálló elv ösztönös keresése, homályos sejtése általános emberi tulajdonság; mindenki számára mértékadó megfogal-

mazására viszont az ember — pusztán emberi képességeivel — képtelen.

Hogyan magyarázható mármost az a tény, hogy voltak olyan emberek, akiknek sokan elhitték, hogy tanaik felsőbb eredetűek? Ehhez először is fel kell tennünk, hogy az emberben van valami belső készség, ami őt a magasabbrendűre, a több-mint-emberire képesíti. De honnan ered ez a képesség? Másodszer esetről-esetre fel kell tennünk a küldetésben való hitet. De hogyan? Mindazok, akik ilyen küldetéssel léptek fel és hatottak (miközben részint új világnézetet hirdettek, részint a meglévő tanításokat egészítették ki), csalók vagy hallucinálók lettek volna? Mindaz, ami az emberek legmélyebb és legnemesebb szükségletét elégíti ki — vagy legalább is: szándékozik kielégíteni —, mindaz, amire végső elemzéseként az emberiség rendje, tehát a világrend betetőződése épül, nem lenne egyéb üres hazugságnál és csalásnál? A világrend csupán csalások műve? Az ilyen szörnyűséges feltevést mind értelmünkkel, mind érzelmünkkel elutasítjuk. A hazugság mint Demiurgosz örült elképzelés. Ami létezik, csak igazságon alapulhat. Az alapvető tételeket, mégha tévedés keveredik is hozzájuk, nem a tévedés, hanem a bennük kifejezésre jutó igazságmozzanat hordozza.

Az őskinyilatkoztatásról szóló keresztény tanítás mind Ezeket a nehézségeket egy csapásra megoldja. Szerinte az első embernek maga Isten nyilatkozott meg. Miután azonban az őskinyilatkoztatás a bűnbeesést követő időkben emberi hozzátoldások folytán elhomályosodott és mindenféle tévtanokkal keveredett, Isten később is megvilágosított hivatott férfiakat, hogy az eredeti tanítást teljes tisztaságában helyreállítsák. Ámde munkásságuk nem jutott el minden néphez s így az őskinyilatkoztatás elferdítésének folyamata tovább mélyült, ami a technikai fejlődéssel különben is könnyen együjtjárhat. Az ősi tanításból azonban mindenütt megmaradt valami és — gyakran tudattalanul is — alapul szolgált az említett kiválasztott szellemeknek, hogy az eredeti istenismeretet pusztán becsületes emberi gondolkodással megközelíthessék. Állításunkat, amely szerint a legsötétebb történelemelőtti korok elvadulása, eldurvulása és erkölcsi romlása nem azonos az emberiség őállapotával, hanem éppen ellenkezőleg: az emberiség elfajulását jelenti, a legújabb etnográfiai kutatások fényesen bebizonyították. Ugyanis bizonyos ú. n. ősnépeknek fizikai tulajdonságai és technikai visszamaradottsága arra mutat, hogy ősi állapotukat mindmáig változatlanul megőrizték. Ezeknél az etno-

gráfusok a monotheizmus és monogámia elvein, valamint az igazságszeretet és jóakarát érzületén nyugvó, viszonylag magas erkölcsi kultúrát találtak. Romlatlan erkölcsiségüket talán éppen azért sikerült megőrizniök, mert elszigeteltségük és életmódjuk egyszerűsége az erkölcsi romlás indítékait távoltartotta tőlük.

E téren minden bizonnyal még sok tisztázandó kérdés van, ami az illetékes tudományok feladata. Azonban a nagy tömegek világnézetének eredetére vonatkozó keresztyény tanítás — amelyet az imént nagy vonásokban bemutatam — nem szorul bizonyításra. Alátámasztását az a tény adja meg, amely szerint általános elfogadtatásra csak az a világnézet tarthat igényt, amely transzcendens alapelvekre hivatkozhatik; támasztéka továbbá az az axióma is, hogy valamely egyetemes, minden adottságot megalapozó és a világegyetemnek is alapjául szolgáló lelki szükséglet nem jelenthet üres hazugságot és illúziót. E lelki szükségletnek végső elemzésben igazságon kell alapulnia és egy szükségszerű létező iránti törekvést kell kifejeznie. E szükségszerű létezőt pedig könnyű felismerni. A világegyetem rendjének és törvényszerűségének megkoronázása az emberek közötti kapcsolatok rendje és törvényszerűsége. Ámde, amíg a természeti lények körében e törvényszerűséget tőlük függetlenül ható erők biztosítják, az ésszel és szabad akaratallal megáldott lények világának rendjét és törvényszerűségét szellemi tevékenységükkel nekik maguknak kell megteremtieniök, mégpedig úgy, hogy annak normáját a nagy tömegek is elismerjék. Ezt azonban az egyes emberek munkássága sohasem érheti el; nagy tömegeket csak — az észtől később mindenesetre igazolt — tekintélyi befolyás ragadhat meg. Ilyen befolyásra pedig pusztán az emberi felsőbbségnek megint csak sohasem sikerült szert tennie. Az isteni kinyilatkoztatás tehát bárminő világnézetnek posztulátuma.

4. Ha most az egyéni világnézet kialakulásának problémájára visszatérünk, nyilvánvaló, hogy az ész csupán a maga erejéből eredetileg nem valami egészről indul ki, amit azután intellektuálisan részeire darabol: az ésszel eleve adott egységben-látás képességének feltevése semmiképen sem indokolható. Igaz ugyan, az egység megragadására képesek vagyunk, azonban a megismerés eredetileg az egyedi dolgokból indul ki és ezek összefüggéseinek megállapítása után vezet valaminő törvényszerűséghez, illetőleg e törvényszerűséggel képviselt egységhez, végeredményképen tehát a világ egységéhez. Utunkon azután mindenesetre visszafor-

dulunk, hogy most már az egyedi dolgokat az egységből kiindulva tökéletesen megérthessük.

Nyilvánvaló — mint láttuk —, hogy minden valóságos és lehetséges egyedi dolognak és részegységnek tapasztalással való megismerése egyszerűen lehetetlen; ezért ütközik — úgylátszik — áthághatatlan akadályokba a világnézetnek az egyedi tárgyakkól kiinduló megismeréssel való kialakítása. A nehézség azonban logikailag áthidalható. Nem kell ugyanis azt gondolnunk, hogy gondolkodásunk eleve tökéletesen kielélt világnézetet állít elénk; ennek kialakulását ugyanis a világnézet megsejtésének különböző fokai előzik meg és ha az összefüggések vagy hatások bizonyos csoportját valamiképen észrevevessük (tehát: csak „valamiképen“, azaz egyáltalán nem a közelebbi okok tudományos feldolgozása és megragadása révén, hanem pusztán tapasztalatiilag), ez már elég ahhoz, hogy „mögöttük valamit“ megsejtsünk. Általában éppen az a helyzet — ami eléggé érthető is —, hogyha az ember nem képes valamely jelenség (pl. egy természeti jelenség) sajátzerű közvetlen okát felismerni, könnyen hajlik arra, hogy a közvetlen ok helyébe valamely végső okot állítson, vagy helyesebben: egy megsejtett végső okot helyettesítsen be. A fordított jelenség — aminek ma látjuk példáját — az, amikor a közvetlen ok pontos ismeretében ezt teszi az egységet létesítő végső ok helyébe, amely után már nem akar kutatni. Mindkét eljárás egyformán helytelen. Az első primitív korokban szokásos, a második magas technikai kultúrájú korszakok eltévelyedése, amikor az ember a természeti erők megismerésében és hasznosításában való rohamos haladásától megszegevedve elveszti a fejét. Primitív korokban az ember a természet jelenségeit rejtélyes, lenyűgöző folyamatoknak érzi és hajlandó azokat isteni erők működésének tekinteni; a természeti megismerés előrehaladásának korszakaiban viszont azt hiszi, hogy az isteni erőknek a természetből való kiiktatása az isteni elvet minden téren nélkülözhetővé teheti. Ebből érthető az a paradox helyzet is, hogy amikor a fejlődő természettudományos és technikai kultúra ennek a balhitnek áldozatául esik, világnézet szempontjából még a kezdetleges, műveletlen korokénál is mélyebbre süllyed. Egyelőre azonban mindezekből a megfontolásokból csak azt a következtetést akarom levonni, hogy a gondolkodást munkára ösztönző és a szó mai értelmében vett tapasztalati észrevételekkel együtt indul meg a lelki folyamat, amelyet fentebb az érzékelhető természet fölött álló egységgel — és

pedig, mint rögtön látni fogjuk: transzcendens jellegű egy-ségelv — azaz a világnézet megsejtésének neveztem. Az is nyilvánvaló, hogy ennek az érzelemszerű, sejtő tudásnak a jelenségvilág tökéletesedő megismerésével együtt át kell alakulnia, és hogy ennek az átalakulásnak olyan kritikus álla-potai is vannak, amelyekben a világnézet transzcendens jellegét az immanens befolyások ereje időről-időre elhomá-lyosítja; teljesen azonban még ilyenkor sem tűnteti el. Ugyanis önkénytelenül is felmerül itt a kérdés: vajjon vilá-gunk határai egyszersmind a létezés határait is jelentik? Hiszen a világot minden gazdagsága ellenére mégis csak végesnek ismertük fel! S ha valóban van rajta kívül még más valami is, minő létező ez? S vajjon világunk kapeso-latban állhat-e vagy kapcsolatban kell-e, hogy álljon ezzel a feltételezett létezővel? Mert ha ilyen kapcsolatot valóban kimutathatnánk, ez a világ lételvének lényeges, sőt leg-lényegesebb tényezője lenne, úgyszólván felismerése nélkül szó sem lehetne a világ egészben való szemléletéről, azaz a világnézet tartalmának megragadásáról. Hiszen ez a kapeso-lat a világnézet tartalmának lényegét jelentené, annak egye-nest meghatározó és jellemző tényezője lenne. Ezek a kérdések itt nemcsak felmerülhetnek, hanem *kell* is, hogy felmerül-jenek: az ember természetéből folyik, hogy kutatása a vé-ges dolog határainál nem állhat meg és azokat szükség-képpen átlépi; az emberi szellem nem nyugszik addig, amíg kérdéseire minden téren feleletet nem kapott. Mert mindent elviselhet, de az űrt nem tudja elviselni. Ahol az emberi tudás ürre bukkan, ott vagy valamely emberfeletti hatalom segítségéért folyamodik, vagy képzeletére bízta magát és ennek alakulataival népesíti be az üres területeket. Az em-beri szellem szent filozófiai (és erkölcsi) dühét, a megisme-rés horror vacui-ját néha a legdurvább babona pótolja.

Attól a pillanattól kezdve, hogy a világnézet megsejtése valamiképpen — azaz éppen világnézet formájában — testet ölt, a tapasztalati tudás fejlődése és a világnézet kibontako-zása között folytonos kölcsönhatás alakul ki. Ez a vilá-gnézet rendszeres kialakítására egyre átfogóbb és alkalma-sabb szempontokat nyújt. A világnézet kiépítéséhez vezető út utolsó szakasza a világhoz tartozó valamennyi létező leg-átfogóbb szempontból való rendszerezése. (Azokról a léte-zőkről van tehát itt szó, amelyeket — mint láttuk — ugyan-az a törvényszerűség határoz meg, azaz, amelyek szerves kapcsolatban állnak egymással és így egymásra hatást ké-pesek gyakorolni.) E végső rendszerezésből a következő rész-

egységek adódnak. Először az élettelen és mozdulatlan anyagi dolgok tartománya. Azután az önmagukban ugyan csak mozdulatlan és megismerőképeség nyomait sem mutató élők világa. Harmadszor a spontán mozgási készséggel és merev érzéki megismerőképeséggel felruházott élők osztálya. Végül az értelemmel, a megismerés és a szellem képességeivel megáldott, erkölcsi felelősségének tudatában levő, szellemi erőit és erkölcsi öntudatát tekintve korlátlan fejlődésre képes lények birodalma. Az ásványok, a növények és az állatok, végül pedig az emberek világa jelentik azokat a végső rész-összeségeket, amelyekből a „világ“ legfőbb egysége összetevődik. Azonban az egyszerűsítésben még tovább is mehetünk, amikor végül is két legfőbb természeti alosztályra bukkanunk, aszerint, amint általában az életet vagy az értelmi és erkölcsi adottságot választjuk a felosztás alapjául. Az első esetben az élettelen és az élő lények, a másodikban a természet és az ember adják a végső alosztályokat (amikor is a természet fogalma alá az önálló, tudattalan szubsztanciákat foglaljuk). Mármost az a kérdés: e két elágazó rendszer közül melyikre épülhet fel a világnézet?

5. Feleletem e kérdésre: világnézetet csak a második felosztás alapján építhetünk fel. Mégpedig egész egyszerűen azért, mert világnézetre csak értelmes lények tehetnek szert; s míg a tudattalan létezők a világnézetnek csupán csak tárgyaiként szerepelhetnek, az értelmes lények annak egyszersmind alanyai is lehetnek, sőt: csak ők képesek világnézeti alanyok lenni. Hiszen a világ csak bennük ébred öntudatra és világunknak az esetleges más világokhoz, valamint a világon kívül, a világ felett álló lényhez való kapcsolatait — amennyiben ilyenek vannak — csak ők közvetíthetik és ismerhetik fel. A tudattalan lényt merőben immansens léttörvénye mindenképen a világhoz köti; a világon kívül álló lényvel akkor és csak akkor léphet kapcsolatba, ha az értelmes lény léttörvényéhez kapcsolódik. Önmagában tekintve semmi olyan kapcsolata nincs, amely világán túlmutatna, kivéve talán megteremtését; de létrejötté is csak az értelmes lény számára való rendeltségéből érthető meg (amint azt később még ki fogom fejteni). Világunkban minden az értelmes lényre, az emberre irányul; nélküle a világ el sem gondolható. Vagy talán elgondolhatunk olyan — létező — világot, amely örök mozdulatlanságban szunnyad, vagy folytonosan tevékeny ugyan, de törvényszerűségét senki sem ismeri fel, törvényszerűsége semmi célt sem szol-

gál? Ilyen világ fennállása megmagyarázhatatlan rejtély, teljes értelmetlenség volna; ez sem önmagától nem jöhetett volna létre (immanens szükségszerűséggel), sem értelmes lény nem teremthette volna. Egészen világos, hogy itt minden a tudatosságon fordul meg, ami magábanvéve természetesen még nem jelenti a világ lezárását, de ezt mindenestre lehetővé teszi.

6. Fentebb említettük, hogy a világ végső törvényszerűségének elemei az egyedi- és rész-törvényszerűségek metszéspontjaiban lelhetők fel. Alkalmazzuk most e tételt, hogy vele a világnézet betetőzéséül a világ végső törvényszerűségét megtaláljuk. Ekkor nyilvánvaló, hogy a világnézet immanens oldalának feltárására a természet és az ember törvényszerűségeinek közös pontjait kell gondosan megállapítanunk. E kétféle törvényszerűséget nem ismerjük el egyenjogúnak, noha mindegyik önálló és a másakra hatást gyakorol. Az ember ugyanis nem csupán értelem és erkölcsi tudatosság, nem tekinthető *csak* szellemi lénynek: testi mivolta a természethez köti, fizikai léte az állati lét törvényeinek rendeli alá, sőt szellemisége is — még ha nem is magyarázható a testi adottságokból és szellemi, azaz anyagtalan elvet tételez fel — egész élete folyamán oly szoros kapcsolatban áll testével s annyira függ a testi szervek működésétől, hogy ezek zavarai az ő munkáját is megbénítják. Másfelől viszont az embernek megadatott, hogy szellemi tevékenységével a természeti erők működését befolyásolja; ugyanis az erők hatásának konkrét feltételeit a tudományos megismerés vagy a mindennapi tapasztalás útján felderítheti, s ekkor a természet tényezői (mint pl. a kémiai anyagok, az erőtermelő, vagy erőszerző központok, a növény- és állatvilág egyedei) között olyan kapcsolatokat teremthet, amelyekből természeti szükségszerűséggel céljait szolgáló hatások jönnek létre. Ily módon használjuk fel céljaink szolgálatában a hideget és a meleget, az elektromosságot és a mágnességet, földünk vegyi anyagait, a gőz feszítő erejét, a nehézségi erőt, a súrlódást, a szelet és a vizet; így szabályozzuk a növények növekedését és az állatok szaporodását. Ezzel a tevékenységünkkel azonban nem a természeti erők lényegét formáljuk át, hanem mindenkorai céljainknak megfelelően csak működésük feltételeit változtatjuk. Ebben a kombinatív, számítgató eljárásban a haladás lehetősége szinte határtalan. Gondoljunk csak az Icarus és Lindberg közötti távolságra, hogy az itt feltáruló szédítő lehetőségeket elképzelhessük. Ha mármost az ember és természet viszo-

nyának szemléletében továbbmegyünk, nyilvánvaló, hogy az ember gondolatvilága nem csupán a természet egységben-látásáig képes emelkedni. Eljuthat a tiszta szellemiség, azaz a természeten kívül és a természet fölött álló lény felismeréséhez, valamint törvényeinek megpillantásához is, bármilyen legyen is ez a tiszta szellemi lény (amit egyelőre még nem akarok eldönteni). Felemelkedhetik továbbá az emberi tevékenység észszerű irányításának tervszerűségéig és a különböző tevékenységek összhangba hozataláig; eljuthat végül a kell és a nem-kell fogalmának megkülönböztetéséig, bárhonnan eredjenek is ezek a fogalmak (amit egyelőre szintén nem akarok vizsgálni). Az eszes lény, azaz az ember elérhetetlen magasságban áll tehát a tudattalan létezők világa, a természet felett. Ámbár fizikai léte a természet törvényeinek rendeli alá, szellemisége képessé teszi rá, hogyha megváltoztatni nem is tudja azokat, megfelelő feltételek létesítésével legalább a maga hasznára alkalmazkodjék hozzájuk. Azonban éppen szellemisége túl is emeli a pusztá immanencia világán és egyéb — tisztán szellemi — világokhoz való kapcsolódás lehetőségét biztosítja számára. Ezek megértését az teszi lehetővé, hogy szellemi fennállásukat és az ember szellemiségét azonos törvények határozzák meg. Így az ember átmenetet jelent ahhoz a szélesebbkörű világfogalomhoz, amelyről fentebb beszéltem, törvényszerűsége érintkezik azoknak a lényeknek a törvényszerűségével, amelyek világunkon kívül a fennállás szűkebb értelmében léteznek. Végül megismerése és akarati ráirányulása a világon kívül álló, abszolút léttel: Istennel közvetlen — azaz nem egyéb lényektől közvetített — kapcsolatra képesíti.

Ne felejtjük el, hogy most nem valamely konkrét világnézetről van szó, hanem általánosságban beszélek a világnézetről, mint olyan szellemi tevékenységről, amely a „világ“-nak nevezett összeség egységes áttekintésére törekszik. Ezért egyelőre Istenről is csak mint fogalomról szölok, anélkül, hogy a tulajdonságaira vonatkozó kérdésnek elébe vágnék; tartalmát most csak annyiban rögzítem, amennyiben abszolút, tökéletes, feltétlen és korlátlan létnek tekintem. Isten tehát kívül áll valamennyi világon s más szellemi lényekhez sem köti őt semmiféle szükségszerű kapcsolatot. Lehet ugyan másfajta szellemi létet is isteninek nevezni, azonban ennek az igazi értelemben vett isteni léthez,

a minden egyéb szellemi léttől lényegileg különböző fennálláshoz voltaképen semmi köze. Senki sem vitatja, de nem is vitathatja, hogy Isten fogalmát valóban az imént felsorolt jegyek határozzák meg: hiszen az emberiség, történetének évezredei során, éppen az így meghatározott Isten-fogalommal vívott örökös szellemi harcot.

A világnézet tehát a következő viszonylatokon épül fel: mindenekelőtt az ember és a természet közötti alá-, illetve fölérendeltségi viszonyon, azután a világnak a kívüle és fölülte álló lényhez való kapcsolatán. Ennek a kapcsolatnak azonban közvetlenül csak az ember részese: a világ a *maga egészében* csak az ő közvetítésével játszik itt szerepet.

7. Ezzel azonban problémánkat még nem intéztük el. Az „ember“ mint általánosság nem létezik; mi csak „emberek“ről beszélhetünk, azaz tetszőleges számú egyes emberről: a tudatosság, az akarat és a felelősség képessége mindenikben egyénileg van meg. Mindez tehát csak az egyénnel van adva, mégha bizonyos fokig közölhetően is; ámde a közlés tárgya is egy egyénbe: a felvevőbe illeszkedik bele szervesen. Igaz, minden egyes élőlény (akár növény, akár állat) zárt egyéniség; csakhogy az ember egészen más módon az. Individualitása jóval többet jelent, mint a természeti lényeké, minthogy minden embernél a zárt Én tudatával kapcsolatos. Ebből a kapcsolatból súlyos bonyodalmak származnak. Mint tárgy, maga az ember is tárgy a világnézetnek. Ámde ő egyszersmind annak megismerő alanya is. Minden egyes Én különálló alany, mégha egyik a másiktól közlés útján a világnézetnek megannyi elemét át is veszi. Az Én mint a megismerés alanya egyedül áll szemben megismerésének valamennyi tárgyával s így a többi megismerő alannal is, hiszen ezek létéről is megismerése révén van tudomása. S mégha önmagát a világhoz tartozónak ismeri is fel, én-tudata révén és mint megismerő alany egyetlen lényként áll szemben mindennel, ami kívül van rajta, azaz éppen a világgal és a világon kívüli, világfeletti lényvel. Éppen ennek a szembenállásnak áthidalása jelenti a szilárd megalapozottságra törő világnézet egyik főfeladatát, sőt bizonyos értelemben feltételét. A probléma megoldását azonban rendkívüli mértékben megnehezíti a kriticismus álláspontja, amely a világ szerkezetében a gondolkodó alanyoknak oly középponti jelentőségű szerepet juttat.

B) *A világnézet transzcendenciája.*

8. *A világnézet középponti fogalma az istenfogalom.* — 9. *Az immanens világnézet túlmutat önmagán.* — 10. *Az En és a világ közötti szakadékot csak a transzcendens világnézet hidalhatja át.* — 11. *A transzcendens elv az egyén és az állam életét még a világnézeti tagadás korában is irányítja.* — 12. *A kriticismus és a transzcendens világnézet.* — 13. *Függelék: A kriticismus, a szolipszizmus és az agnoszticizmus bírálata.*

8. Az eddigiekből már teljesen világos, hogy a világnézet problémája azon fordul meg, vajjon a világ szemléletének végső elvét immanens vagy transzcendens elvként ragadjuk-e meg. Vajjon a világnak általunk felismerhető törvényszerűségei a világ immanens lényegéből fakadnak? Vajjon a világ önmagában elégséges, független végső hatalom, önmagából érthető egység? Vagy megértése (s egyszersmind fennállása) rajta kívül levő, fölötte álló elvet tételez fel? Egyszerűbben szólva: vajjon felépíthetünk világnézetet Isten fogalma nélkül is, vagy nem? Ha pedig Isten fogalma a helyes világnézetben nélkülözhetetlen, milyen vonatkozásban áll a világ Istennel?

Éppen ezeknek a kérdéseknek megválaszolásából alakul ki tulajdonképen az a szellemi kép, amelyet közönségesen világnézetnek szokás nevezni. De ha ez így van, akkor a világnézet lényegében nem egyéb, mint a vallás (illetőleg a babona), vagy a hit (illetőleg a hitetlenség)! Lényegileg és logikailag valóban a világnézet azonos Isten fogalmának a világ egészére való alkalmazásával (illetőleg a világgal kapcsolatban való visszautasításával). Tehát a vallás (illetőleg a babona) fogalma — tágabb értelemben véve — a világnézetet is magábazárja. Azonban mégsem egészen azonos vele. Hiszen Isten és a vallás fogalmában, valamint e fogalmak logikai következményeiben sok olyan elem van, amely az embert csupán mint individuumot érdekli, habár ezeket is elszakíthatatlan logikai kapcsolatok kötik össze mindazokkal a tényezőkkel, amelyek közvetlenül a világ egészére vonatkoznak.

A mondottak értelmében két legátfogóbb világnézeti típust állíthatunk fel. Az egyik a világ egységének végső elvét magában a világban keresi (immanens világnézet), a másik csupán a világon kívül álló isteni lényben találja meg (transzcendens világnézet). A történeti fejlődés során kialakult világnézeti formákat mind ezekbe a főtípusokba sorozhatjuk be. Néha azonban a besorolás korántsem egyszerű. Transzcendensnek nevezhető-e például a poli-

theista pogányságnak a természeti erők istenítésén alapuló világnézete? Logikailag talán nem. Ámde itt minden természeti erő a tapasztalati világ fölött álló valamely felsőbb lényeg megnyilvánulása; a világnézet alapja tehát hol nyilvánvalóbban, hol pedig kevésbé megfoghatóan egy mindent átfogó, legfőbb elv. Ezért mindazokat az állásfoglalásokat, amelyek az isteni elvet, valamint ennek a világra való hatását keresik, a transzcendens világnézet típusába sorolnám, legyen bár az isteni elv mivoltáról alkotott fel fogásuk mégoly zavaros és ferde is. Abból azonban, hogy a tipizálás kérdését ilyen szabadelvűen kezelem, korántsem következik, hogy valamennyi transzcendensnek nevezett világnézeti formát egyformán értékelek. Sőt, felfogásom szerint, valamely világnézet elméleti és gyakorlati értéke egyenest az alapjául szolgáló istenfogalom világosságától és tökéletességétől függ, amit különösen a világnézetnek az államszervezetre való befolyását tekintve szeretnék kimutatni. De már itt is hangsúlyozni kívánom, hogy mindenképen a keresztény világnézet alapjain állok, s ezzel én is amellet a világnézet mellett teszek hitvallást, amely az emberiség számára a tökéletesedés felé vezető utat megnyitotta.

9. Mielőtt azonban továbbsmennék, előbb a keresztény álláspont szöges ellentétét: az immanens világnézetet szeretném — amilyen röviden csak lehet — letárgyalni. Ez a legfőbb egység-elvet magában a tapasztalatilag ismert és tudományosan kategorizált világban keresi és úgy véli, hogy ennek felismerésével problémáinak végére is ért. Az immanens világnézet legfőbb egységelvét az egyedi dolgok kölcsönhatásának törvényszerűségében (kölesönös meghatározottságában) találhatjuk meg, vagy inkább abban a tényezőben, amely ezt a törvényszerűséget meghatározza. Nem egyéb ez a minden egyedi létezőben megnyilvánuló összetartozás elvénél, amely általánosan érvényes, bármennyire különbözőnek is az egyedi dolgok egymástól és bármennyire különböző formát ölt is bennük az általános törvényszerűség. Így például az ásványokat a gravitáció és esetleg még a kohézió törvénye határozza meg, a növényvilág törvénye a szerves növekedés, az állatoké az önkéntes mozgás és az ösztön, végül az emberé a tudatosság, az értelem, az érzélem, az akarat és a tőlük irányított cselekvés. Az alakító elv egységét mindezen megnyilvánulási formáinak egy határozott végcél felé irányuló összetartása biztosítja. Ez a felismerés azonban a végső elvnek csupán csak fennállását

állítja: tartalmáról a pusztá tapasztalati észrevétel nem ad felvilágosítást. Ezt csak további gondolkodással ragadhatjuk meg, ha nem akarunk megelégedni azzal a kényelmes állásponttal, hogy az egységelv egyáltalán meg sem ismerhető. A lemondásba azonban az emberi értelem sohasem nyugodhatik bele: a metafizikai szükséglet éppúgy velünk született, mint az éhség és a szomjúság érzése. Az agnoszticista is kényszerül bizonyos tételeket állítani; tételei azonban csak azokat elégíthetik ki, akiknek ezek valóban jelentenek valamit. De ekkor hirdetői már túl is jutottak az agnoszticizmuson, hiszen az állítólag megismerhetetlen valaminek homályos körvonalait ragadják meg. A gondolkodás következő szükségképi lépésével azután az említett elv szellemi mivoltát ismerik fel, hiszen a terv nélküli tervezőrend és a tervet létrehozó értelem nélküli terv ellentmondó fogalmak. Ha megkíséreljük — aminthogy meg is szokták kísérteni —, hogy a gondolkodásnak erről a lépéséről lemondjunk és ezzel a problémát megkerüljük, akkor az egységelvet az erők összjátékában megnyilvánuló egység tapasztalati tényeként kell értelmeznünk. Mindenesetre így is eljutunk ahhoz a ponthoz, ahol az értelmes, tudatosan akaró lény, azaz az ember kezdődik. Ezt megelőzően, a tudattalan lények birodalmában (s még az állatok világában is) minden történést szilárd természeti törvényszerűségek határoznak meg és ezekben a törvényekben a világfejlődés számunkra ismeretes évezredei óta semmi változást, semmi fejlődést sem tapasztalhatunk. Az erők összjátéka és egységre irányuló konvergenciája itt tehát önmagától adódik. Vannak ugyan kivételes esetek, amelyekben az állatok az emberrel való érintkezés folytán bizonyos látszólagos spontaneitásra tesznek szert, ámde az ilyenfajta aktivitás lényegében nem egyéb, mint a természetes ösztönöknek az embertől irányított megnyilvánulása. Az embert viszont, aki vegetatív és testi létének törvényeihez gondolkodásával és akaratával nagymértékben és egyre ügyesebben alkalmazkodik, szellemi mivoltának minden megnyilatkozásában csupán csak lelki képességei irányítják. Ezek az erők minden egyénben spontán működést fejtenek ki; kívülről jövő, a természeti erők szükségképiségével fellépő és előre meghatározható befolyásolásról itt szó sem lehet. Igaz, vannak lélektani törvények és szellemi hatások, amelyek a lelki élet területén valószínűségeket és bizonyos korrelációkat határoznak meg, s azt hihetnők, hogy legalább is a gondolkodás törvényei minden emberre egyformán érvényesek. Csakhogy

ezek a törvények és hatások legalább annyira szétválasztják az embereket, mint amennyire egyesítik őket; s ami a gondolkodási törvényeket illeti, elég csak azokra az eltérésekre utalni, amelyek éppen a szellemiség legmagasabb fokán álló emberek körében e törvények alkalmazásával, sőt elismerésével kapcsolatban megnyilvánulnak. Igaz, a legtöbb emberben megvan a készség az erkölcs bizonyos alapelveinek elismerésére. Csakhogy az emberiség erkölcsi hajlamainak az önző szenvedélyek oly nagy áradatával kell megküzdeniök, hogy e harc eredményeként az erkölcs kódexe különböző korokban és népeknél a legkülönbözőbb formákban jelenik meg. Ebben szerepe van még a vezéregyéniségek individuális hajlamainak is. Hiszen őket éppen az jellemzi, hogy semmi külső kényszertől nem félnek, sőt: ők gyakorolnak kényszert másokra. Bármennyire csodáljuk is a kanti etika emelkedett szellemét és bármennyire elismerjük is Kant nagy érdemét, amelyet az erkölcsi relativitás elutasításával és az erkölcsi törvény örök és változatlan voltának rendíthetetlen hangsúlyozásával szerzett: hihetjük-e, hogy erkölcstana a maga absztrakt megfogalmazásában valaha is tömegek közkincsévé válhatik? Még *elméletileg* sem: hiszen a kanti erkölcsi törvény, mint kötelező norma, immanens jellegében voltaképpen a levegőben lóg. Gyakorlatilag azonban még kevésbbé, mivel elfogadása oly emelkedett érzületet feltételez, amely csak kivételes embereknek adatik. Más szavakkal: minthogy az egyén szellemi életében egyesítő és elkülönítő hajlamokat egyaránt találhatunk, azt az erőt kellene megtalálnunk, amely végül is az egységre törő hajlamokat juttatja túlsúlyra. Ez a vállalkozás azonban magából az emberből kiindulva nem vezethet eredményre.

A tudattalan természet valamennyi egyedében tehát egy automatikusan ható egységelv működése ismerhető fel és állapítható meg (s itt csak az a probléma, hogy ezt az elvet végső magyarázó tényezőnek tekinthetjük-e?); az emberek világában viszont, ahol egyéni és egyetemes tényezők, önkényes és szükségképi mozzanatok kiszámíthatatlan arányban elegyednek, ilyen immanens egységelv munkáját nem fedezhetjük fel, az egyéni erők társadalmi egységre utalt tényleges — noha nagyon is tökéletlen — konvergenciáját ilyen elvből nem magyarázhatjuk. Csupán immanens elvre korlátozva magunkat, világnézetet nem építhetünk. De ez még nem jelent mindent.

10. A világnézet kialakításánál, azaz valamennyi te-

remtmény egységes felfogásának kiépítésénél mindjárt kezdetben jellegzetes kettősségre bukkanunk, amelyet le kell küzdenünk, vagy helyesebben: fel kell dolgoznunk, mert teljesen úgysem tűnhetik el soha. Ugyanis a világnézetet kiépítő, gondolkodó egyén, mint ilyen, a szellemi folyamat alanya és ennek tudatában is van. Másrészt viszont a világhoz tartozó tárgyként ismeri fel magát. Ekkor pedig nem csupán általános mivoltában, hanem alanyi személyiségében, tudatos egyéniségében is tárgy-voltát pillantja meg. Ámde mint a világszemlélet (azaz a világ megismerő áttekintésének) alanya sem helyezheti magát a világon kívül; hiszen a világ szemléletéhez az is hozzátartozik, hogy benne megismerő alanyok is vannak, akiktől a mindenkori Én semmiben sem különbözik, akik között minden egyén egyformán Én-nem, egyetlennek érzi magát és Én-tudatát csak a belőle vonható következtetések, más Én-ek fennállásának felismerése korlátozhatja. A világnézet kialakításán munkálkodó, gondolkodó egyénnek tehát a szemlélt mindenségbe Én-arculatával együtt önmagát is bele kell valamiképpen helyeznie és az önmagára irányuló szemlélődést csupán anyaggyűjtésnek kell tekintenie, hogy azután a mindenség titkát megoldhassa. Hogy tehát tárgyi és erkölesi szempontból objektív, nem pedig egyénileg színezett világnézetet alakíthassunk ki, szükséges, hogy képesek legyünk önmagunkból mintegy kilépni.

Az ilyen világnézethez azonban a helyes logikai és lélektani alapot csak egy világon kívüli és világfeletti egységelv adja meg. Éppen ezért nehéz a kriticizmus gondolköréből — amely az Ént teremtő világközponttá teszi — transzcendens világnézetet kiépíteni. Mert Kant „kopernikuszi tette“ tulajdonképpen a kopernikuszi tett megfordítása: Kopernikusz ledöntötte trónjáról a geocentrikus gondolatot az asztronómiában, Kant trónraültette az egocentrikus gondolatot a filozófiában.

Tanulmányom célja éppen az, hogy szilárd, különösképpen pedig társadalmi — és így politikai — szempontból is használható világnézetet alakítsak ki. E cél érdekében pedig szükséges, hogy a felmerült nehézségekkel szembenézzünk. Mindenekelőtt azt az állítást szeretném közelebről megvilágítani, amely szerint az Én alanyi és tárgyi oldalai közötti szakadék immanens egységelv alapján áthidalhatatlan. Vagy itt talán nem is szakadékról, hanem a szempontok tisztázatlanságáról van szó, olyan értelemben, hogy amint az alanynak tekintett Én szemléletében az egész vilá-

got átöleli, úgy az Én mint tárgy is az egész világot mintegy magába szívja s annak létét is csak önmagára vonatkoztatva akarja elfogadni? Bárhogy nevezzük is ezt a visszás helyzetet, tény az, hogy szembe kell néznünk vele, mihelyt az immanencia kátyújában megrekedünk. A tapasztalat megmutatja ugyan, hogy szemléleti világunkban rajtunk kívül más lények is vannak és ezek hozzánk testileg és szellemileg hasonlítanak, velünk azonos képességeik vannak, hasonló szenvedésekkel kell megküzdeniök, hasonlóak örömeik is, úgyhogy ezek Énünkkel *lényegében azonosak*; ámde az Én a maga számára való *jelentőségében* mindig egyedül áll. A világot az egyén azért ismeri meg — tehát egyszersmind csak azért szemlélheti —, mert éppen *rá* gyakorol benyomást: a világot tehát számára éppen az Én közvetíti. A világ csak azért érdekel engem, mert folyamatai *rám* vannak hatással, az én jó vagy rossz közérzetemmel kapcsolatosak. Az egyénnek tehát önmagára nézve kizárólagos jelentősége van, ami őt mint önmaga célját és mint önálló lételvet minden egyéb tényezőtől elkülöníti; semmi sem kényszerítheti, hogy külvilágának esetleges immanens egységelvét a magáénak ismerje el, semmi sem akadályozhatja meg abban, hogy lételvét idegen és független elvként állítsa a világéval szembe. Más a helyzet azonban, ha az Én és a világ kettősségét átfogó, e kettősségen kívül- és felülálló, mindkét tényező számára közös egységelvet ismerünk fel és a világszemléletet erre az elvre alapozzuk. Ekkor az Én és a világ közötti szakadék megszűnik: az Én — különállásának kiváltságait levetkőzve — a világ egységének szinte természeti szükségszerűséggel és magától értődően válik részesévé. Kizárólagossága tudatának mostmár belátása szab korlátokat, önhittségében immár nem tetszeleghet tovább.

11. Ellenvetésként fel lehetne hozni, hogy az éntudaton felülemelkedő, odaadó felebaráti szeretetre olyan emberek is képesek, akik az egységelvet magában a világban keresik és a világon kívül álló isteni elvet nem hajlandók elismerni. Hogy erre az ellenvetésre megfelelhessenek, előre kell bocsátanom néhány — részleteiben csak később tárgyalható — tételt. Mindenekelőtt ez a világon kívüli egységelv valóban *létezik*, s az emberben meg is van a fogékonyság megismerésére, mégpedig nemcsak értelmében, hanem érzelmeiben is. Ezért ez az elv — noha megbízhatatlanabban és szabálytalanabban — olyanokban is munkálkodik, akik nem akarják elfogadni, ha csak a transzcendencia iránt eléggé fogékonyak. Másodszor: a transzcendens elv létezését az em-

beriség századokon át *elismerte* s egész nemzedékek voltak le belőle természetszerű, jótékonyan ható következtetéseket. Ezek a korolláriumok szinte belenevelődtek, belerögződtek természetünkbe, és ha az egyén ki akarná vonni magát alóluk, környezeté kényszerítené őt a nekik megfelelő magatartásra. Hatásuk még akkor is érezhető, amikor logikai alapjuk már rég feledésbe merült. Amint a kereszténység társadalmi elveinek mind tökéletesebb megvalósításából láthatjuk, a keresztény világnézet következményei olyan korszakokban is továbbalakultak, amelyek lényegileg a kereszténységtől már elszakadtak; sőt ezeket a következményeket éppen az ilyen korokban ismerik fel egyre tökéletesebben. Az emberek közötti kapcsolatokat a modern állam is a keresztény világnézet alapján szabályozza. Tehát a modern állam is a keresztény világnézet terméke. Minthogy azonban e világnézet mértékadó voltát nem akarja elismerni, az a veszély fenyegeti, hogy fejlődése megakad, vagy helytelen irányba fordul. Menedéke azonban, hogy polgárainak nagy része kitart a kereszténység alapelvei mellett; s ma már számos jele van annak, hogy a kereszténység a lelkek fölötti egyetemes uralmát lassanként ismét visszaszerzi. A keresztény öntudat mélypontja a XIX. század második felére esik; a szellemi ellaposodásnak és az otromba, olesó közhelyek uralmának hasonló korára nem igen bukkanhatunk még az emberiség történetében. Korunk szemlélőjének viszont már szemébe kell, hogy tűnjék az emelkedés, a keresztény eszmeiség lényegének fokozódó érvényesülése.

Akaratom ellenére is áthágtam ezeknek a bevezető megjegyzéseknek a határát. Mert amikor ki akartam fejtetni, miképen érthetjük meg az embert, mint a világegyetem alkotórészét, főképen pedig az Én-nek az egységbe való beilleszkedését a transzcendens világnézet szemszögéből, nem kerülhettem el annak megemlítését, amit csak később feladatom részletesen kifejteni: hogy t. i. az emberek mindmáig fennálló legátfogóbb egyesülése, az állam, ugyancsak a transzcendens világnézet alapjain nyugszik biztonságban. Mielőtt azonban további feladatomra rátérnék, néhány általánosabb természetű kérdést kell tisztáznom.

12. Fentebb már említettem, hogy bárminő transzcendens világnézet kialakításának útjába a kriticismus súlyos akadályokat állít és tanai e világnézet minden feltételét kérdésessé teszik. Főképen az Én két oldala közötti szakadék áthidalását veszélyezteti ez az ismeretelmélet, amely ismereti tárgyainknak — ha nem is létét, amit különben, ha kö-

vetkezetes lenne, szintén megtehetne, hanem — megismerésünkben tükröződő fennállási módját szemléleti és gondolkodási törvényeink produktumának tekinti. Ismereti tárgyaink mivoltáról tehát a kriticismus szerint semmit sem állíthatunk.

Ezekben a fejtegetésekben természetesen nem térhetek ki arra — s erőimet sem érzem elégségesnek —, hogy a kriticismuson mélyreható, alapos bírálatot gyakoroljak. Mint-hogy azonban egész gondolatmenetem szemléleteinknek a valósággal és gondolkodási törvényeinknek a lét törvényeivel való megegyezésén alapul, kötelességemnek érzem az olvasóval szemben, hogy rámutassak: milyen úton jutottam erre az álláspontra, mint szilárd meggyőződésre?

Mindenekelőtt: nem a gyakorlati ész kategórikus imperatívuszai útján, amikor a trónfosztott tiszta ész helyett a nélkülözhetetlen valóságot a gyakorlati ész teremti meg, akárcsak egy fejedelem, aki alkotmányos jogairól lemondott s azután a hatalmat államesínnel ismét magához ragadja. Parancsának azonban most éppen egykori leghűségesebb hívei nem akarják és nem tudják alávetni magukat. Mindenesetre nagyon is ingatag hatalom ez, s éppen így mind az ingatag lesz, ami reá épül. Ki kényszeríthet engem, vagy bárkit is, hogy bármely kategórikus imperatívuszt elfogadjunk, ha az nekünk nem tetszik? Ilyen kényszerszerűen csak azokra a gondolkodási törvényekre hivatkozva lehetne elfogadtatni, amelyeknek transzcendens érvényét éppen a kriticismus vonja kétségbe. A gondolkodás természetéből folyó szükségképi törvények megkerülése minden esetben feltétlenül ellentmondásra vezet, mint ahogy feltétlen ellentmondás lenne a nehézséget a gravitációs törvényt megkerülve meghatározni és a mozgás törvényein kívülhelyezkedve mozogni. Óvakodom attól, hogy magam is ilyen zsákutcába kerüljek s ezért éppen a gondolkodás legfőbb elveire kívánok támaszkodni.

13. Minden ismeretelmélet a tudat kétségbevonhatatlan tényéből indul ki. Első feladata tehát ennek az östénynek tartalmát megállapítani; a további lépéseket csak erről az alapról kiindulva teheti meg. Az első lépés sikerét azonban csak az elfogulatlan öneszmélet biztosíthatja.

Az öneszméletben arra ébredek, hogy tudatomat östényként tekintve, benne egyforma spontaneitással és szükségképiséggel kétféle dolgot szemlélek vagy — mondjuk — tapasztalok: saját lételemet és a rajtam kívül levő dolgok létét. Lételem közvetlen észrevétele, az En abszolút bizonyosságú átélése fogalmilag, de már a legkezdetlegesebb tudatforma fokán is, valami rajtam kívül fennálló dolog elkülönítését jelenti. A szolipsizmus nem egyéb mesterkélt, beteges reflexió termékénél. Lényege a spontán tudatelemek közül a tárgyi elemek bírálata. Ezzel az onus pro-

bandi órá nehezedik, nem pedig ellenfelére: neki kell bizonyítania, hogy a külső dolgok tudatának ténye illúzió, nem pedig a realizmusnak kell azok valóságos létét alátámasztania.

A külvilágnak östényként való elismerésével szemben az ellenvetést a következőképen lehetne megfogalmazni. Nekünk a külvilágról csak azért van tudomásunk, mert az ránk benyomást gyakorol; ámde ennek a benyomásnak valami külvilági tárgyra való vonatkoztatása már ítélet, következtetés, nem pedig spontán tudattény. Ezt az elméletet azonban a tudat lelkiismeretes és elfogulatlan vizsgálata nem erősíti meg. Az ilyen vizsgálat ugyanis éppúgy megállapíthatja a külvilág észrevételének primátusát, mint az Én megragadásának elsőbbségét. Mert vajjon hogyan vonatkozathatjuk érzékeléseinket egy külső tárgyra, ha semmi képzetünk nincs még a külvilágról? Ezt a kivetítést mint tisztán belső folyamatot sem képzelhetjük el másként, mint hogy a tudat östénye a külvilágot már eleve tartalmazza és hogy az öntudatban már benne van a Nem-én, azaz éppen a külvilág megkülönböztetése.

Lehet mármost, hogy a szolipsizmus híve elismeri a külvilág tudatának az éntudattal való egyenrangúságát s mindkettőnek egyaránt elsődleges voltát. Ekkor azonban azt állítja, hogy lehetséges, miszerint a külső dolgokról való tudat csupán illúzió, vagy más szavakkal: a tudat östényének csak az Énre vonatkozó részéből következtethetünk szükségképen a mögötte álló valóságra, míg a külvilágra vonatkozó részéből az ilyen következtetés jogosulatlan. Mert a tudat tényéből — ha csak nem akarunk az örültek logikájával okoskodni — szükségképen következik, hogy a tudat birtokosa — vagyis az, akinek tudata van önmagáról — létezik; az azonban, hogy tudattartalmainak még más valóságos lét is megfelel, ebből semmiképen sem következtethető. A tudatos Énnek lehet ugyan az ú. n. külső valóságról is szükségképiséggel jelentkező, ősi képze, ez azonban a neki megfelelő tényleges fennállásról korántsem kezeskedik. Más szavakkal: a tudat ténye felteszi a tudat alanyának létét, ámde a külső valóságnak nevezett képzet (szükségképi) tudatából nem következik a képzet tárgyának valóságos léte. Elég csak a tudatos alany fennállását elfogadnunk; képzeiteit mostmár belső folyamatoktól meghatározott jelenségekként értelmezhetjük. Vagy még másképen: az Énnek a rajta kívül létező dolgokra vonatkozó tudata nem jelent oly kényszerítő erejű bizonyítékot ezek valóságos léte mellett, mint amilyen meggyőzően utal az éntudat az Én valóságára. Ha az Én valóságát kétségbe vonnánk, abszolút képtelenséget állítanánk; a külvilággal szembeni kételkedés azonban logikailag nem lehetetlen.

Ha ebbe a gondolatmenetbe behatolunk és a külvilág ősi tudatának valóságértékét alaposan megvizsgáljuk, mindenekelőtt arra a kérdésre kell feleletet adnunk, vajjon feltételezhetjük-e a külső dolgokra vonatkozó képzeink szubjektív voltát anélkül, hogy ellentmondásba ne bonyolódnánk? Szerintem: nem, mégpedig a következő okokból.

1. Hogyan magyarázható bizonyos külső benyomások és érzékelések ténye, ha ezek pusztán szubjektív eredetűek? Hogyan keletkeznének csupán csak éneből ezek a nagy számban fellépő, egymásnak ellentmondó, végtelenül sokszerű és mégis valamilyen módon szabályszerűséget mutató, végnélküli kutatásra ösztönző, tévedésekre is alkalmat adó, csak módszeresen megragadható és egész világgá bontakozó benyomások és képek? Ezek a képzetek sajátos törvények szerint alakulnak ki és nyilvánulnak meg; e törvényeket — melyek gondolkodásunktól függetlenek — bonyolult kutatás eredményeként ismerjük fel, velük kapcsolatban gyakran súlyos következményeket okozó hibákat követünk el. Ha képzeleink csupán csak Énünk produktumai volnának, lelki életünk az érthetetlen zsenialitás és a legnagyobb gyarlóság egyvelege volna, úgy-hogy azt semmiképpen sem tudnók megérteni, elképzelni vagy elgondolni. S tovább megyek: Énünk más, magához hasonló egyedeket is létrehozhatna, akiknek ugyanolyan világteremtő erejük lenne, mint neki; velük részben megfogható, részben rejtélyes módon kapcsolatba léphetne, tőlük hatásokat kaphatna, s örömeiért, szenvedéseieért is őket tehetné felelőssé. Itt tehát leküzdhetetlen nehézségekkel találjuk magunkat szemben.

2. Kérdezhetnők: miért hoz létre az Én belső tevékenysége gyötrő képzeteket, testi fájdalmat, lelki kint, képzelt veszélyeket, szorongást, nyomorúságot, ellenségeskedést, árulást, szóval minden elképzelhető gyötrelmet és kellemetlenséget, ha úgyis minden csupán az alanyban folyik le, magának az alanynak alkotása? Az ilyen önkínzás csak kivételes, abnormis állapotú egyéneknél képzelhető el, s itt is csak külső benyomások reprodukciója; normálisnak azonban ez az állapot egyáltalán nem nevezhető. Kérdéseink megválaszolása elől nem lehet kitérni; a megoldás pedig nyilvánvalóan és szükségképpen arra vezet, hogy a külvilágnak valóságos létet tulajdonítsunk. S nyilván így jár el önkénytelenül tudatunk is.

Komoly probléma már csak az marad, vajjon a rajtunk kívül létező tárgyak, azaz az érzékelt külső dolgok valóban olyanok-e, mint ahogy érzékeink, illetőleg az értelem (az ész) fogalmai, ítéletei és következtetései tudósítanak róluk? Erre a kérdésre feleletem a következő: Ha már egyszer elfogadtuk, hogy a külvilág tárgyainak szemléletét olyan benyomások idézik elő, amelyek e tárgyaktól indulnak ki, ha tehát magunkévá tettük, hogy a külső dolgok hatást gyakorolnak ránk, akkor ez a hatás csakis a tárgyak természetének felelhet meg: elképzelhetetlen, hogy ne *lényegükből fakadó módon* hassanak ránk. Érzékeink tehát többé kevésbé a külső dolgok valóságos természetével ismertetnek meg minket. Más kérdés azután, hogy mennyire megbízható ez az ismeret. Ennek vizsgálata azonban nem tartozik már ide. (Annyit azonban megjegyzek, hogy a problémát maradéktalanul talán nem is lehet megoldani.) A „Ding an sich“-re vonatkozó kérdést, mely a dolgok lényegét,

az ὄντως ὄν-t kutatja, nyitva hagyom. A kutatásnak itt is az érzékelés minőségeiből kell kiindulnia, különben egyáltalán semmi tárgya sem lehetne. Éppen így vizsgálat tárgyává kell tenni az érzékelő alany adottságainak észlelési képeire való befolyását is. Csak azt az álláspontot kell eleve visszautasítanunk, amely az alany és a tárgy teljes diszkrepanciáját tanítja, azaz a teljes agnoszticizmus talaján áll. Ami mostmár az érzékek és az érzelmek elemeiből megszerkesztett fogalmakat, ítéleteket és következtetéseket illeti, ezek a gondolkodás szükségképi törvényein alapulnak. Ezeket a törvényeket — amelyeket folytonosan új és új tapasztalatok igazolnak — gondolkodásunk nem kerülheti meg. Így pl. tapasztalásunk és a belőle vont induktív következtetés arra tanítanak, hogyha egy búzaszemet elvetünk, belőle búzaszál fejlődik; ezt a következtetést azután bizonyos idő múlva a közvetlen tapasztalat meg is erősíti. Ez a példa az elégséges alap elvét — mint az említett gondolkodási törvények egyikét — idézi; azt a fentebbi megállapítást is, amely szerint a külvilág lényegéből folyó módon gyakorol ránk hatást, az elégséges alap elve támasztja alá. Ennek a logikai elvnek tagadása a gondolkodást lehetetlenné teszi; ha pedig érvényét csak a tapasztalaton túl levő területen vonjuk kétségbe, mondván, hogy ott az elégséges alap elvét semmiféle tapasztalat sem igazolhatja, a metafizikai gondolkodás lehetőségét szüntetjük meg. Az elégséges alap elvének ismerése nélkül még az agnoszticizmus álláspontja is tarthatatlan: hiszen az agnoszticizmus éppen azt mondja ki, hogy nincs elégséges okunk a tapasztalás mögötti világban bárminek is valóságos létet tulajdonítani. Ha nem ismerjük el, hogy a gondolkodás és a lét törvényei fedik egymást, a gondolkodás lehetősége — legalább is azon a területen, amelyre kételyünk vonatkozik — megszűnik, s még az az állítás is önellentmondó lesz, amely a kételyt fejezi ki. Ezért ellentmondás az agnoszticizmus álláspontja is. Ez ugyanis abban az ítéletben fejezhető ki, amely szerint a tapasztalat mögötti világról semmit sem tudhatunk. Ámde már ez az ítélet is tudást fejez ki és az elégséges alap elvére épít. Nyilvánvaló tehát, hogy az agnoszticizmus önmagát rontja le. Ennek elkerülésére fel lehetne hozni, hogy a metafizika terén sem tudásról, sem pedig nem-tudásról nem lehet szó: ezen a téren az ember egész egyszerűen tehetetlen. Csakhogy ez a kijelentés is bizonyos tudást jelent és így az ellentmondást nem oldja fel. Ha tehát az elégséges alap elvével kifejezett gondolkodási törvényt kétségbe vonjuk, vagy — ami ugyanazt jelenti — törvényünk érvényének korlátokat szabunk, szükségképen zsákutcába kerülünk. Ekkor lehetetlen bármit is gondolnunk vagy állítanunk, anélkül, hogy gondolkodásunk ne lenne ellentmondó, vagy hogy vigasztalanul körbe ne forogna. Ezzel az elégséges alap elvének az ellentmondás elvével való egyenértékűségét — tulajdonképen azonosságát — bizonyítottuk be.

II. A politikai közösség és a világnézet.

1. *A problematika.* — 2. *A szervezett közösség természeti szükség-szerűség az ember számára. Az állam őscélja.* — 3. *A jog eszméje.* — 4. *A közjó előmozdítása, mint az állam második természetszerű célja.* — 5. *Az állam eredetének problémája.* — 6. *A transzcendens világnézet, mint az állam alapja.* — 7. *Allamelmélet és istenfogalom: Platon és Aristoteles.*

1. Ha most már rátérünk a világnézet és a politika közötti összefüggések vizsgálatára, mindenekelőtt azt kell leszögeznünk, hogy a „politika“ szót milyen értelemben használjuk. Nyilván a lehető legátfogóbb értelemben. Ami tehát az emberrel, mint valamely állami szervezet tagjával, bármiképpen is kapcsolatban van, a politika problémáinak körébe tartozik. Ilyen problémák: az államszervezet belső alapjainak, lényeges vonásainak és fejlődési lehetőségeinek kérdése, az egyes állampolgároknak az állammal szemben való magatartása, az államközösséget összetartó hatalom birtokosainak szerepe, tevékenységeik törvényszerűségei a jog (azaz az erkölcsi kötöttség) és a célszerűség (azaz a szabad cselekvés) szempontjából, végül az államok közötti kapcsolatok: a világpolitika. Vizsgálatunk tehát minden államtudomány alapvetése, tárgyai egyszersmind ezeknek a tudományoknak is tárgyai. Csakhogy ezeket most nem tapasztalati adottságukban, hanem örök jelentésükben szemléljük; nem konkrét formáikat, hanem létalapjukat vizsgáljuk. Történeti mivoltukban csak mint példák, mint különböző lehetőségek szerepelhetnek. Számunkra itt közböbs, hogy az egyes politikai alakulatok (államok) miképpen jöttek létre (ez talán minden egyes esetben, de legalább is a különböző típusok esetében más és más). Feladatunk inkább annak megállapítása, hogy miért jöttek létre szükségképpen. Az arisztoteleszi ζῶον πολιτικόν fogalmára kell itt magyarázatot találnunk, a társas lény kialakulását kell megvilágítanunk és a világnézetnek e kibontakozásban való szerepét kell tisztáznunk. Feladatunk továbbá megvizsgálni a különféle politikai szervezeteknek

közös lényegükből folyó, szükségképi és a lét általános törvényeiben gyökerező feltételeit. Még hozzá e vizsgálatot az állam minden tényezőjét szem előtt tartva kell megejteni, azaz a polgárra és a hatalom birtokosára egyaránt ki kell terjednie. Meg kell mutatnia, hogy magatartásuknak és kapcsolataiknak minő szabályozása biztosítja az állam fennállását és helyes irányban való fejlődését. Itt is kutatás tárgyává kell tenni a világnézetnek a polgárok magatartására, illetőleg cselekvésstílusára való befolyását. Végül meg kell állapítanunk, milyen szerepe van a világnézetnek a politika azon részében, amely a politikai szervezetek (államok) egymással való kapcsolatát szabályozza.

2. Kezdjük hát az alapvető első kérdéssel: miért törekszik természeténél fogva állami lét korlátai közé, azaz: miért ζών πολιτικόν az ember? Nyilván azért, mert képességei csak szervezett keretek között bontakozhatnak ki. Mint hogy minden hajlam megvalósulásra tör, azaz valósággá akarja tenni, ami benne csak lehetőség (egyelőre ne kérdezzük, hogy honnan ered ez a lehetőség), maga ez az östörekvés hozza létre a képességek megvalósulásának feltételeit. Egyelőre nem foglalkozunk azzal, hogy az ember mivoltát végérvényesen meghatározzuk, létének alapjait megállapítsuk: az embert most lehetőségeivel, képességeivel és a készségek kibontakozásának törvényeivel együtt adott-ságnak fogadjuk el.

Könnyen belátható, hogy az emberben rejlő képességek kibontakoztatása valamilyen politikai szervezetre utal. A kérdés tehát az, milyen jellegzetes, lényegéből folyó szerepe van a szervezett közösségnek az ember kialakulásában? A felelet nem lehet egyéb, mint hogy biztonságot ad, azaz minden egyén (vagy minden kisebb közösség) érvényesülési szféráját elhatárolja és védelmet nyújt mások erőszakos közbelépésével szemben. Az állam feladata tehát mindenekelőtt az egyéni érvényesülés tartományának határait a törvényhozó hatalom, a jogalkotás, a szokásjog és rendeletek segítségével lerögzíteni, másodsor az elhatárolással kapcsolatban felmerülő kétes esetekben a vitát (a bírói hatalom, azaz az igazságszolgáltatás útján) eldönteni s végül a végrehajtó hatalom erejével a határsértést megelőzni, megakadályozni (jogvédelem). Az államhatalomnak Montesquieutól származó híres felosztása ezek szerint egyáltalán nem önkényes doktrinér osztályozás: az állam ősi funkcióinak természetéből következik. Nyilvánvaló, hogy az ember csak akkor képes adottságait kifejleszteni és tevékenységét tervszerűen irányítani, ha biztonságban érzi magát,

azaz ha a megismerés, az elmélyedő gondolkodás, tehát a haladás lehetőségét semmi sem gátolhatja. Ha biztonsága hiányzik és állandóan önvédelmére kell gondolnia, munkája a pusztá életszükségletek biztosításánál magasabb fokra sohasem emelkedhetik, gondolkodása mindig kezdetleges marad, hiszen figyelmét folytonosan a létért való aggodás köti le. Ha tevékenysége eredményét sohasem tekintheti biztosítottnak, hogyan lenne képes munkáját tervszerűen végezni, felfokozni és tökéletesíteni, hogyan várhatnánk el tőle, hogy a finomabb élet és a kultúra iránti érzéke kialakuljon? Minthogy azonban az ember képes munkáját tökéletesíteni, eredményeit fokozni és így jövőjéről gondoskodni; minthogy egyszersmind gondolkodásának elmélyítésére és kiterjesztésére — amire a problémák százai ösztönzik — szinte határtalan adottságok képesítik; minthogy anyagi szükségletei mellett ellenállhatatlan követeléssel jelentkező erkölcsi és társadalmi szükségletei vannak (ilyen elsősorban a férfi és a nő közötti zavartalan és tartós kapcsolat szüksége, amelyet gyermekeinek a természetben példa nélkül álló gyámoltalansága és hosszú ideig tartó gyermekora teremt); minthogy végül mind anyagi, mind szellemi céljainak szolgálata másokkal való szabad, de mégis szabályozott és minden esetre zavartalan együttműködésre utalja: természetéből következik, hogy oly hatalmi szervezetet teremtsen, amely valamennyi képességének kifejlődését védelemben részesíti. Ezért szükséges a jogalkotás, az igazságszolgáltatás és a jogvédelem; ezért ζῶον πολιτικόν az ember és ezért válhatik csak politikai szervezetségében teljes értékű emberré.

Természetesen itt számos probléma merül fel. Ilyenek például, hogy a különböző embercsoportokból hogyan lesznek szervezett közösségek, mi képesíti őket arra, hogy többékevésbé függetlenül politikai egységekké váljanak, milyen a konkrét állami szervezet szerkezete stb. Ezek a kérdések azonban most nem érdekelnek bennünket, hiszen nem a filozófiai, hanem a történeti kutatásra tartoznak. Mi itt csak az emberi természetből folyó alapelvekkel foglalkozunk; ezek — ha különböző formákban nyilvánulnak is meg — lényegükben mindig és mindenütt változatlanok.

3. Az egyes politikai szervezetek tehát — mint említettük, sőt kiemeltük — sokféle módon alakulhatnak és alakulnak is ki. De vajjon ebből azt kell-e következtetnünk, hogy kibontakozásuk csupán a véletlen játéka és semilyen átfogó törvény, szükségszerű erő nem irányítja? Egyáltalán nem.

Láttuk, hogy az állami szervezet lényeges feladata az egyes emberek, valamint a kisebb közösségek érvényesülési szféráját egymástól elhatárolni, azaz: a közösség életét szabályozó jogot meghatározni. Szándékosan használom itt — a joggal kapcsolatban — a „meghatározás“ és nem az „alkotás“ szót. Hiszen ha jogról beszélünk, olyan valamiről van szó, ami lényegében már megvan, s megvalósulásához csupán véleménykülönbségeket kizáró, szabatos meghatározást igényel. Az igazságosság eszméje (megint nem vetjük fel itt a kérdést, hogy honnan ered) önmagában tekintve sohasem változik, hiszen örök és változatlan; csupán az emberek ismerik fel többé-kevésbbé tökéletlenül. Minden kor gyermekeinek mélyen gyökerezett hite azonban, hogy van abszolút igazságosság és igazságtalanság. Ezért a „pozitív“ jogot, azaz a jogszabályoknak a törvényhozó hatalom által lerögzített rendszerét senki sem teremti, hanem csupán csak meghatározza. Benne az illető kornak és népnek az igazságosság tartalmáról való elképzelése ölt testet.

Minden esetre az emberi cselekedeteknek van olyan tartománya is, amelyet a jog és jogtalanság kérdése nem érint. Ez a természetes szabadság birodalma. A pozitív jog ugyan itt is előírhat korlátozásokat, de az igazságosság eszméje ezen a területen — mint látni fogjuk — nem jelentkezik egyedüli meghatározó tartalomként. Ámde az igazságosság eszméjével a természetes szabadság sem kerülhet ellenkezésbe, mert akkor önmagát rombolná le.

4. A pozitív jognak tehát nemcsak az a feladata, hogy az igazságosságot — konkrét viszonyokra való alkalmazásának meghatározásával — megvalósítsa: a jog a szabadságnak, a neutrális tartománynak most említett területén is megjelenik. A „jogos vagy jogtalan“ kérdése mindenütt fölmerül, ahol csak a közösségnek vagy valamelyik tagjának védelmére és lényeges érdekeinek előmozdítására szükségesnek vagy hasznosnak látszik. Ha pedig már egyszer a legátfogóbb közösség: az állam úgysis fennáll, mindenképen észszerű azt elsődleges célján, azaz a közbiztonság védelmén kívül annak előmozdítására is felhasználni. Ezt célozza pl. a gazdasági és kereskedelmi jogalkotás számos rendelkezése, a közegészségügy felkarolása, a kultúrpolitika egész területe stb. Az állami beavatkozást ezeken a területeken nem az igazságosság eszméje követeli: a cél itt valamilyen baj leküzdése és valami üdvös cél előmozdítása, a feladat pedig olyan keretek között jelentkezik, hogy megoldására az egyes emberek és a kisebb közösségek erői elégtelenek, viszont az állami szervezet hatalma — ha már úgysis megvan — kitű-

nően felhasználható. Mindig probléma marad azonban, meddig célszerű az államnak e jóléti tevékenység terén elmennie. Erre általános érvényű feleletet nem lehet adni, minthogy az állami közbelépés mértéke itt is a különböző adottságoktól és a népek egyéniségétől függ. Kétségtelen, hogy az e fajta állami tevékenység nem következik ugyanolyan szükségszerűséggel az állam lényegéből, mint a közbiztonság megteremtése (tehát a jogrend), nyilvánvaló azonban, hogy a politikai szervezetnek természetes és mindenképen indokolt fejlődési fokát jelenti, hiszen ugyancsak arra szolgál, hogy az emberi képességek lehető legteljesebb kibontakoztatását megkönnyítse, sőt: lehetővé tegye. Az állami jogalkotás a közjó előmozdítása terén a valóságos életszükségletek célját tartja szem előtt és ha e célnak nem tud megfelelni, éppúgy ellentmondásba keveredik önmagával, mintha az igazságosság eszméjét tévesztené szeme elől. Ilyenkor a jogalkotásban helyesbítésre van szükség; ha pedig az ellentmondás lázító, a jogrend kereteit forradalom vagy háború robbantja szét. Mert végül is a pozitív jog a forma, az igazságosság eszménye és az élet követelményei pedig a tartalom; s ha e kettő között hiányzik az összhang, a forma elkerülhetetlenül — mintegy természeti szükségszerűségnek engedelmessé — felbomlik. Ez indokolja egyszersmind a konzervatív politika álláspontról is a reformalkotó tevékenység szükségességét, amelynek mindig az igazságosságra vonatkozó felfogások fejlődéséhez és a tömegek alapvető életérdekeihez kell igazodnia.

5. A megelőző fejtegetésekben kimutattam, hogy a közösség szervezett rendjét az ember védelmet és támogatást igénylő kibontakozási szükséglete követeli meg. Ezzel sikerült a jog- és államrend már számtalanszor megvitatott problémáját, keletkezésének okait és fennállásának feltételeit igen egyszerű formulára visszavezetni. De nem kapunk még feleletet arra a kérdésre, miképpen érvényesül ténylegesen az említett szükséglet? Itt megint nem arról van szó, hogy a különböző államok történeti kialakulását vizsgáljuk; nem az a kérdés, vajjon azok a családközösség patriarchális alapon való kiszélesedéséből, vagy több család szabad egyesüléséből, vagy egy hatalmas egyéniség követségéből stb. jöttek-e létre. Mindez lehetséges és valóban meg is történhetett, noha ma már bizonyítottnak látszik, hogy az ősnépeknél az állam kialakulásának alapja a család. Mi itt most azokat az ösztönöket akarjuk megragadni, amelyek különböző formákban megnyilvánulva, politikai szervezet kibontakoztatására vezettek. Az embereket fejlődő

dési lehetőségeik biztosításának szempontja indítja arra, hogy szervezett közösségbe tömörüljenek. A kérdés mármost az, hogy ez az észszerű motívum hogyan érvényesült? Pusztán önmaga erejével, észszerűségével győzte-e meg a tömegeket, vagy valami más erőn keresztül fejtette-e ki hatását? És ha nem közvetlenül hatott, milyen ösztönerő formájában nyilvánult meg?

Logikailag elgondolható, hogy az államot egész egyszerűen célszerű voltának megfontolása teremti. Mi sem egyszerűbb, mint az az elképzelés, amely szerint az anarchia, a bellum omnium contra omnes állapotában élő egyedek vagy családok (a monogám családok keletkezésének problémáját egyelőre nem feladatunk megvizsgálni) arra a belátásra jutnak, hogy mindenki jobban jár, ha egymás kifosztásáról kölcsönösen lemondanak s birtokukat, valamint munkájuk gyümölcsét békén élvezik. Ezzel mindenki megtakarítja az erőt, amelyet különben e javak védelmére kellene fordítania; így egyszersmind lehetőség nyílik a termények kicserélésére, majd egy kezdetleges munkamegosztásra, amikor is ki-ki azt a munkát végezheti, amire őt személyes képességei és életkörülményei leginkább alkalmassá teszik, amelyben tehát a legjobb eredményt érheti el. Logikailag nagyon könnyen elgondolható ez az észszerű megfontoláson alapuló Contrat social; eszerint az ősal állam alapvető kezdeti feltételeit szerződés teremtené meg. Ilyenfajta keletkezésre céloz Platon is.

Azonban súlyos elméleti érvek és a történelem előtti időkre vonatkozó kutatásnak az állam eredetéről alkotott mai képe is ellene szólnak annak a szélteben dívó elképzelésnek, mintha az állam az ősi anarchiából egy jobb belátás útján alakult volna ki. A legújabb kutatások ugyanis — hogy eredményeikre röviden utaljak — bizonyos még ma is elszigetelten élő délafrikai és polynéziai (pygmaeus) törzsekben éppen elszigeteltségük miatt az emberi együttélés őstípusát vélik felismerni, amit többek között az ősembernek az ásatásokból ismeretes legrégebb típusaival való antropológiai megegyezésük is igazol. Nos hát ezek a törzsek, noha a technikai fejlődés igen kezdetleges fokán állnak, magas vallási és erkölcsi tudatosságról tesznek tanubizonyosságot. Monotheisták, monogámok, rendezett családi életük van, embertársaikkal szemben békés érzületűek és visszariadnak az erőszaktól. A legújabb prehistóriai és néprajzi kutatás fokozatosan kialakuló eredményei teljesen megegyeznek az ember ősal állapotáról szóló bibliai tanítással és az embernek adott őskinyilatkoztatással. Az erkölcsök el-

vadulása és a vallásos képzetek eltorzulása az élet fenntartásának fokozódó nehézségeivel kapcsolatban a történelem előtti idők későbbi korszakaiban, valamint a történelmi időkben jelentkezik; ez már erkölcsi hanyatlást jelent, s az öskinyilatkoztatás elhomályosodásával kapcsolatos. Hogy ez a hanyatlás nagyon is együttjárhat a technika fejlődésével, néhány hozzánk időben közelebb álló történelmi korszak példája bizonyítja.

Elméleti kételyünket tehát a legújabb prehistóriai kutatás teljes mértékben igazolja: valóban nem képzelhető el az anarchia állapotából pusztán fejlődés útján a rendezett állami létbe való átmenet. Bizonyos, hogy e fejlődést *egyetemese* érdek kívánja; de érvényesülhet-e ez az érdek anarchisztikus állapotok között? Hiszen ilyenkor az erősebbek uralkodnak és az *ő* érdekük azt kívánja, hogy uralmuk mentől hosszabb ideig tartson! Ha velük szemben — ami ugyan aligha hihető — a gyengébbek összeszövetkeznenek és felülkerekednének, valószínűleg valamilyen jogrendet teremtenének, csak hogy ez a jogrend — ha pusztán célszerűségi megfontolások terméke lenne — tüstént felborulna, amint bizonyos egyének — vagy esetleg csak egy ember — elég erősek éreznék magukat arra, hogy vele szemben saját érdekeiket érvényesítsék. A szó igaz értelmében vett, tehát a közösség javát szolgáló állami berendezkedéseknek sem létrejöttét, sem pedig fennállását erkölcsi örökre való utalás nélkül meg nem érthetjük. Fel kell tételeznünk tehát egy világnézetet, amely a közösség javát mint szükségképi célt magától értetődővé teszi; ennek a világnézetnek uralkodónak kell lennie, azaz általános elismertetésre kell találnia az államot alkotó és fenntartó emberek közösségében.

6. Milyen ez a világnézet? S hogyan lesz általánosság?

Erre a kérdésre elvileg már a bevezető fejtegetésekben megfeleltünk, a problémát ott már némileg megvilágítottuk. Hogyha egész általánosan szólva a világ egészét — az embert mint gondolkodó és szabadakaratú lényt is beleértve — immanens egységelvvel meg nem ragadhatjuk és ezért az emberiségnek mint összességnek, valamint az ember világhelyzetének megértése világfölötti elv felvételét teszi szükségessé, s főképen, ha az éntudat társadalomellenes elszigetelődését csak transzcendens világnézetre támaszkodva kerülhetjük el, nyilvánvaló, hogy világfölötti egységelvre, transzcendens világnézetre elsősorban az államnak van szüksége, hiszen fennállását spontán érzelmek korántsem támogatják olyan erővel, mint pl. a családi közösségét. Azt is láttuk, hogy a világnézet sem a különböző egyének

önálló gondolkodásának eredményeként, sem pedig a tömegek pusztá felvilágosításával nem tehet szert egyetemes érvényességre, hiszen Voltaire mondása szerint a legnagyobb bölcsök még csak a velük egy utcában lakó embereket sem voltak képesek metafizikai vagy etikai tanaikkal meggyőzni. Az isteni őskinyilatkoztatás emléke oly szilárdan rögződött be az emberiség tudatába, hogy azóta is minden egyetemeséget igénylő világnézetnek valamilyen magasabb eredetű tanításra kell hivatkoznia. Az emberi bölcseségnek a világnézet terén mindig csak rávilágító, segítő szerepe lehetett, vagy — fokozottabb erővel — rombolóan hatott. Ilyenkor — szándékosan vagy akaratlanul — a kényelmetlen normák elleni lázadás tüzét szította. A lázadás csírái pedig mindig megvannak a tömegek hajlamaiban. Így terjedhetett el a tömegekben az immanens világnézet eszméje, mivel a kényelmetlen korlátok ledöntését jelentette. Elterjedését még az is elősegítette, hogy a dogmatikus alapjainban megrendült világnézet célszerűnek bizonyult és már szokássá rögződött gyakorlati korolláriumai — legalább is bizonyos ideig — továbbra is életben maradtak, s ha az emberiség éltető talajukról meg is feledkezett, tény, hogy gyökereik akkor is a régi, elejtett világnézetig nyúltak vissza.

Mert vajjon honnan kölcsönözhetné — tudatosan, vagy tudattalanul — a jogrend, azaz az igazságosság rendje az erkölcsi kötelezés erejét, ha nem abból a világnézetből, amely a világot nem belülről ragadja meg, hanem az egyesség elvét a világon kívül álló legfőbb lényben keresi? Ez a lény jelenti a lét teljességét, azaz az abszolút létet; benne egyesül minden tökéletesség, ő személyesíti meg a legfőbb rendet, tehát az igazságosságot is. Ő minden viszonylagos lét mértéke; a tudatosan megismerő és akaró viszonylagos lét számára mintaszerű fennállása kötelező erőt jelent. Csak megismerése és elismerése segítheti át az embert az Én és a Nem-én szakadékán. Ő képviseli minden társadalmi együttélés, elsősorban pedig a legátfogóbb földi közösség: az állam erkölcsi feltételét.

Az előbb kifejtettekből immár világos, hogy az államot csak a transzcendens világnézet alapozhatja meg. Láttuk, hogy az Én alanyi és tárgyi oldalai közti szakadékot csak a transzcendens világnézet hidalhatja át, mindkettőt egy közös, magasabb Énben kapesolva össze. Mármost minden emberi közösségnek, elsősorban pedig az állami közösségnek éppen ez az áthidalás a lényege. Hiszen az állam a jog és a közjó fogalmával — és ez éppen célja — egyenest az Én-

alany különleges kihangsúlyozásának megszüntetését és az Én-tárggyal, illetőleg az Én-tárgyak sokaságával való teljes egybeolvadását követeli. Alapvető követelménye éppen az, hogy az ember mint *állampolgár* ne becsülje többre saját Enjét bármely más Énnél. Minél készségesebben ismerik el az egyenrangúságot az állam polgárai és a hatalom birtokosai, annál tökéletesebb az állam. Ez a felismerés azonban teljes egészében a közösség világnézetétől függ, s valójában csak transzcendens világnézeti talajon születhetik meg. Minél tökéletesebb az egységet megalapozó közös felsőbb elv felismerése, annál szorosabb a közösség egysége.

7. Mindebből logikai szükségszerűséggel következik, hogy a világnézet, valamint a világnézetnek a politikai szervezetre való hatása annál tökéletesebb, minél tisztábban látjuk a legfőbb lény (azaz az egységelv) természetét és minél tisztultabb kapcsolatba lépünk vele: hiszen éppen ez jelenti a transzcendens lény hatásának mértékét. Ezt az apriori megragadható igazságot a népek története és az államelmélet tudományos fejlődése is alátámasztja. A népek politikai fejlődésének kezdete, valamint nagy szellemeik állambölcselete éppen istenfogalmukat és istentiszteletük módját tükrözi.

Nem szándékom kitérni most annak bemutatására, hogy valamennyi általam ismert nép ősi alkotmánya teljesen theokratikus jellegű, vagy legalább is jelentős mérvű theokratikus színezetet mutat. Ez a tény az államalakulat és a világnézet szerves kapcsolata mellett tanúskodik, s bár e kapcsolat tudattalan, mégis szükségképi. A két eszmekör tudatos összekapcsolásának bemutatására szemléletes példaként arra a különbségre szeretnék rávilágítani, amely a legnagyobb gondolkodók népének: a görögségnek két legkiválóbb bölcselőjénél, illetve az ő államelméletükben mutatkozik. Azt akarom nagy vonásokban bemutatni, hogy miben tér el egymástól — elgondolásom szerint — Platon és Aristoteles. Az állam céljának mindketten az igazságosság eszméjének megvalósítását és (természetesen a rabszolgák kivételével) valamennyi állampolgár boldogulását tekintik. Az igazságosság és boldogság eszméjét azonban mindkettőjüknél világnézetük, alapjában véve tehát istenfogalmuk határozza meg. A platonai istenismeret pantheista színezete az egyén lebecsülésére, szinte önálló létjogosultságának felfüggesztésére vezet, úgyhogy ez a nemes és fennkölt szellem még a nő- és gyermekközösség hirdetésének tévútjára is eljut, hogy ezzel is mindent az úgyszólván istenített állam számára biztosítson. Platon igazságosság-eszményét az az ál-

lamrend valósítja meg tökéletesen, ahol az állam érdekeinek szemszögéből nézett képességeit és teljesítményeit tekintve minden ember az őt megillető helyet foglalja el. Itt tehát nem: *suum cuique*, hanem: *suum quisque* az alapelv; azaz nem arról van szó, hogy mindenki megkapja a maga jussát, hanem: mindenki végezze a maga dolgát. Ekkor válik meg az általános boldogság. Aristotelesnél viszont, akinek istenfogalma jobban megközelíti a világon kívülről álló személyes istenséget, az igazságosság koncepciója és a boldogság eszménye is lényegileg individualista álláspontból fakad. Az igazságosság nála jóval inkább megközelíti a *suum cuique*-elvet s ezt szolgálja az állam is, amely tehát emmiképen sem végeél. A boldogságról szólva többek között a következőket mondja (Politika, VII. 1): „Hogy tehát mindenkinek annyi boldogság jut osztályrészül, amennyi erényes tulajdonság, okosság, és ezen elvek szerinti cselekvőképesség van benne, fogadjuk el ezt alaptételül s idézzük tanúul rá az *istenséget, aki boldog és megelégedett, de nem ám valami világi javak folytán, hanem a maga lényé által, természetének milyensége révén.*“ Itt tehát Aristoteles tudatosan kimondja az államelmélet és az istenfogalom közötti összefüggést; csodálatos szavait bármely keresztény teológus is aláírhatja. Erre következik a boldogság klaszikus definíciója: „A legboldogabb élet, *egyes emberre* (jogos individualizmus) és általában az államra is az, amely erényes cselekedetekben telik el s melyet egy oly fokú anyagi jólét támogat, hogy az illető erényes és jellemes tetteket művelhet.“ A III. könyv 6. fejezetében azt az átfogó elvet fogalmazza meg, amellyel jó és rossz államformákat lehet megkülönböztetni. Ennek alapján fog azután hozzá az egyes államformák vizsgálatához, valamint értékük megállapításához. Ez az elv a következőképen hangzik: „Az *általános igazság szerint* az a helyes alkotmány, amely a közérdeket tartja szem előtt; valahány pedig *csupán a vezetők érdekeit tekinti, az mind hibás és csak kinövése a helyes alkotmánynak*: az úr és szolga viszonyára van alapítva, holott az állam *szabad emberek egyesülése.*“ Más helyen határozottan kimondja, hogy az állam alapja az igazságosság, belőle következik minden egyéb erény. A különböző államformákat mindig abból a szempontból ítéli meg, hogy mily mértékben képesek az igazságosságot érvényre juttatni. Az igazságosság megvalósulását nála nem csupán az egyénnek az állam kereteibe való maradéktalan beilleszkedése biztosítja; ehhez egyszersmind az államnak az

egyéni jogvédelem terén kifejtett tevékenységére is szükség van. Úgy is mondhatnám, hogy az igazságosság Aristotelesnél az egyén természetes és elsődleges joga; ez kiváltképpen Platon nő- és gyermekközösségi elmélete elleni polémijának tartalmából tűnik ki.

III. A keresztény világnézet politikai vonatkozásai.

1. Az immanens világnézet a világfolyamatnak nem tud értelmet adni. — 2. Transzcendencia és földi boldogság. — 3. A kereszténység és a szociális problémák. — 4. A világnézet, mint az állam támasza. Világnézet és államforma. — 5. A kereszténység az állam legszilárdabb alapja.

1. Nyilvánvaló, hogy az egységelvet, amellyel a mindenség „világnézet“-nek nevezett áttekintéséhez eljuthatunk, magában a világban nem találhatjuk. Az ember az okok és hatásaik együttesében rendszert keres, a jelenségekben szabályszerűséget akar látni, röviden: mindenütt törvényszerűségek után nyomoz, de a törvény természetéről, eredetéről és létalapjáról már nem tud számot adni. A lét elvét, a jelenségvilág egységének magyarázatát magában a világban nem fedezhetjük fel. És ugyanígy: a történések céljára irányuló kérdésre még csak félig kielégítő feleletet sem kaphatunk. Vajjon e cél a tökéletes világ önmagától való kibontakozása lenne? De hol kezdődik a tökéletesség állapota, amellyel a világ célja már elértnek tekinthető? S vajjon mit jelentett a világ a gondolkodó és érző lények mindazon millióinak, akik e cél felismerése előtt éltek és tűntek el az enyészetben? Ezek talán csak paszszív lépcsőfokai a fejlődésnek s csupán csak arra voltak jók, hogy számalomraméltó, nyomorúságos létükön keresztül hágjanak fel az utánuk következő emberek az egzisztencia magasabb és tökéletesebb fokára? Létük csupán öncél nélküli, átmeneti lépcsőfok? Az énjéről tudó és énjén keresztül élő, gondolkodó és érző ember öntudatának minden porcikája tiltakozik az ilyen föltevés ellen. Minden emberrel adva van a „cél“ méltósága, egyik sem tekinti magát pusztá eszköznek. Az olyan feltevés, amely a megdönthetetlen éntudattal ellenkező létfeltételekre épít, nemcsak hogy megalapozatlan, de használhatatlan is, hiszen semmit sem magyaráz. Minden ilyen feltevés ontológiai ellentmondás. Igaz ugyan, a tökéletesedés szükségképi feladat, csak hogy nem végső cél: maga is valami rajta túlmutató célt tételez fel és éppen ezt keressük mi itt. Senkise hozza most fel az önfeláldozás példáit; ezekben nemcsak a történelem gazdag, hanem — méginkább — az ismeretlen ezrek élete is. Az önfeláldozás tette mindig az odaadó lény szeretetének tárgyára irányul: feleségére, gyermekére, vagy általában családjára, azután barátaira, szülővárosára, hazájára, s áldásait esetleg a nemzedékek

egész sora élvezheti. Mindenki, akit szeretünk, része átfogóbb értelemben vett énünknek; az ilyen Én határai túlmutatnak a fizikai személyen s szeretete őt az egyéni boldogságvágy finom kielégítésére képesíti. Az ilyenfajta kielégülés mindig valamely határozott tevékenységhez, illetőleg tevékenységsorhoz, vagy önként vállalt szenvedéshez van kötve; feltétele az a tudat, hogy a cselekedet a szeretett lény vagy közösség javát szolgálja. Az ilyen önfeláldozás azonban — nem tekintve a céltudatos altruizmus bizonyos kivételes eseteit — lényegesen különbözik egy mindenkit egyformán sujtó nyomorúságos helyzet passzív elviselésétől; hiszen ennek előidézésében az ember akaratának semmi része sincs s értelméről is (a mi példánkban) legfeljebb csak annyit tudhat, hogy az csupán átmeneti állapot az emberiség tökéletesebb kifejlődése felé. Elképzelhetetlen, hogy ezt az egytetemes szeretetet a jövő nemzedékek velünk szemfelle érzelmi kapcsolatban nem álló, vadidegen gyermekei iránt, a világprobléma megoldásának tekinthessük — hacsak nem vesszük számításba az isteni szeretet befolyását. De ha az isteni szeretetre építünk, már feladtuk a világegyetem és a világnézet immanenciájának álláspontját: hiszen saját feltevéseink kényszerítenek rá, hogy az egységelvet a világon kívül keressük.

Feladatom a gondolatokat kissé közelebről szemügyre venni és megvilágítani. Mindenekelőtt lehetetlen, hogy az ember énjéből kilépjen. Erre még a szeretet sem képesítheti, sőt ellenkezőleg: a szerető lény szeretete tárgyát énjébe veszi be. Előfordulhat, hogy az ember más egyén boldogságát a magáéval szemben előnyben részesíti, s a maga boldogságát mások érdekében feláldozza; ilyenkor az éntudatba bevetített tényező erősebb, mint az ének fizikai létéhez kötött őszanyaga. De az önfeláldozás is az Én érzése, az Én kielégülése, hiszen a lemondással csak erősebb igénnyel jelentkező szükségleteit elégíti ki. Az önfeláldozás határait az emberi szeretet lehetőségei szabják meg. Amde a szeretet határait semmiképen sem lehet egyszer s mindenkorra megállapítani, hiszen ezek akár a végtelent is átölthetik s addig tágulhatnak, ameddig csak az Én kapcsolataira lehetőség nyílik. Az önfeláldozás alapja mindig egy tudatos és önként hozott áldozat, valamint az a világos felismerés, hogy ez az áldozat valamiképen előmozdítja a szeretett lény boldogulását. Mármint a végtelenség nem ragadható meg egyértelműen véges dolgok végtelen sorozataként s ezért — mint ilyen — nem is lehet tárgya a minden áldozatra kész szeretetnek. Könnyen elgondolható ugyan, hogy pl. valamely orvosi problémát vizsgáló tudós életét áldozza egy döntő kísérletre, úgyhogy még a kutatás eredményének tudományos örömét sem élvezheti, s legfeljebb csak az a gondolat sarkalhatja, hogy munkája — ha valóban eredményre vezet — a jövő nemzedékek millióinak életét könnyíti meg. Amde önfeláldozásának motívumai közt minden bizonnyal a hozzá térben és időben közelebb álló emberekről való gondoskodás is jelentős szerepet játszik; s

mindenekelőtt az a gondolat hevíti, hogy önkéntes áldozatával az emberiség javát szolgálja. Nem érzi tehát magát kifürkészhetetlen vak-sors áldozatának; tudatosan és serényen az egész énjét betöltő cél érdekében dolgozik. Aldozatos lélekkel végzett munkája célratoró, tudományos fanatizmusából magyarázható; másként létre se jöhetne. Ámde nem lehet eléggé hangsúlyozni, hogy a lemondás ilyenforma megnyilvánulásai csak ritka kivételek, minthogy renkívül bonyolult lelki alkatból fakadnak; s az a lelkiség, amely az önfeléd, egyetemes, teret és időt áthidaló szeretet formájában nyilatkozik meg, valóban nem mindennapi jelenség. Az ének a szeretet erejével magáévá tett idegen éhez való kapcsolata az esetek túlnyomó többségében nyilván jóval kézzelfoghatóbb, természetesebb, kevésbé szubtilis és az egyének közötti kapcsolatok bizonyos átlagos mértékét nem lépi túl.

Más a helyzet, ha a végtelenséget a lét minden tényét öröktől fogva önmagában szemlélő, önmagában befejezett, aktuálisan végtelen lét: Isten formájában ragadjuk meg, nem pedig végtelen sorozatnak fogjuk fel. Ez a valóságos és igazi végtelenség a tömegek határtalan szeretetének is tárgya lehet; ehhez azonban segítő szeretetére, kegyelmére van szükség. Az Istenre irányuló szeretet és a felebaráti szeretet lényegükben azonosak; ellentmondás közöttük csak átmeneti és vajúdo korszakokban lehetséges, huzamosabban azonban nem. Hiszen a véges, teremtett dolgok a végtelen lény ideáiban már eleve megvannak, ezek mintájára és a teremtő szolgálatára jönnek létre, hogy azután az ő boldog létében olvadjanak fel. Megtehetjük és meg is kell tennünk, hogy átmeneti földi létünk boldogságát iránta való szeretetünkkel feláldozzuk, de az igazi boldogság áldozatát — amint lényegéből is következik — nem kívánhatja tőlünk. Hiszen természetével csak az önellentmondó dolgok ellenkeznek. Ezért hiábavaló fecsegés, ha a keresztény embernek azt vetik szemére, hogy az erkölcsiséget üzletnek tekinti és az égi boldogságot üzleti nyereségként könyveli el: ez a felfogás — mondják — a jócselekedet igazi erkölcsi motívumát és így etikai értékét is lerombolja. Ámde a keresztény hívőnek spontán elhatározásából arra kell törekednie, hogy Istent önmagáért szeresse és cselekedeteit szeretete irányítsa, anélkül, hogy közben üdvözülésére gondolna. Az ilyen magatartás éppen az erény kiteljesedését jelenti, amit elérni nem mindenkinek adatott meg. Ha az egyéni boldogságon azt az állapotot értjük, amely az erkölcsi parancs teljesítéséből mintegy automatikusan jön létre, megvalósulásához tehát senkitől sem vesz el semmit, de feláldozása sem jelent senkinek hasznot, a rá való törekvés nyilván nem jelent tökéletlenséget és így nem is hibáztatható, hiszen sohasem teszi lehetővé mások boldogulását. A boldogság utáni vágy kiirthatatlan az emberből; feláldozásának csak akkor lehet értelme, ha az mások boldogságát előmozdítja.

Az aktuálisan végtelen lény megragadásának és szeretetének ma-

gaslatán válik lehetségessé a potenciálisan végtelen egzisztencia szeretete is, amely a letűnt és jövő nemzedékek minden megfogható határon túlnövekvő, teret és időt felülmúló sokaságára irányul. Ezek ugyanis azzal lépnek velünk közeli, sőt a legszorosabb kapcsolatba, hogy az aktuálisan végtelen lényel ugyanolyan viszonyban vannak, mint mi; és minél uralkodóbb helyet foglal el az ember lelkében az Isten iránti szeretet, annál inkább képes az egész nemzedékeket átölelő egyetemes szeretetre. Isten szeretete nélkül elképzelhetetlen lenne az ember belenyugvása rendeltetésébe, amely szerint ő csupán egy átmeneti állapot tehetetlen mozzanata a jövő századok és a jövő népek tökéletesebb létéhez vezető úton. Ami természetellenes, nem lehet sem igaz, sem való.

2. Az ember boldogság utáni vágya a túlvilágon teljesedik be; ez azonban elvileg egyáltalán nem zárja ki a múlandó és részleges boldogság utáni törekvést. Nem zárja ki továbbá Isten önzetlen szeretetét sem, hiszen a szeretet természete a szeretett lényel való egyesülést kívánja. Csak arra kell ügyelni, hogy a múlandó mindig alá legyen rendelve az örökkévalónak. Ezért a földi boldogságot nem szabad olyan eszközökkel keresni, amelyek ellenkeznek az örök boldogság elnyerésének feltételeivel. Ha a földi boldogság felé vezető út ilyen tévösvényre vezet, nem tehetünk mást, mint hogy feladjuk azt és belenyugodjunk az adott helyzetben lemondást követelő isteni rendeltetésbe. A lemondás készségét az a világnézet követeli, amely a politikai közösségnek is állandóságot kölcsönöz; a lemondás megtagadásának elvi hirdetése a politikai építményt is megrendíti. A modern társadalom legsúlyosabb betegségeinek egyike a családi közösség egyre aggasztóbbá váló szétbomlása. Ennek oka többek között a házasság kapcsolatának könnyelmű felfogása. Korunk embere már-már azt hiszi, hogy a házassági közösséget minden belső nehézség esetén, a szenvedély minden fellebbanására fel szabad bontani, a helyett, hogy az önmegtagadás gyakorlása lenne általános, amely pedig gyakran átsegít megoldhatatlannak látszó válságokon is. Ha az ember minden áron a boldogságot hajszolja, éppúgy megbontja a társadalmat, mintha mindenkitől a csak kiválasztottaknak való aszketizmust követelné meg. Bizonyos intézmények szilárdsága társadalmi szükségszerűség; minthogy azonban minden emberi dolog gyarló, néha ezek is olyan súllyal nehezeden ránk, hogy terhüket szinte elviselhetetlennek találjuk; itt ugyan meg kell jegyeznünk, hogy sok dolog nem is volna olyan elviselhetetlen, ha már kezdettől fogva nem a felsőbb lény, a társadalmi és isteni parancs elleni lázadás szellemében állnánk vele szemben. A legtöbb házasság válsága — hogy már ennél a példánál maradjak — türelemmel és jóakarattal megoldható lenne, ha ezt a házastársak is komolyan akarnák; e helyett bármilyen egyenetlenség bekövetkezésekor mindjárt az ellenségeskedés hangulatának adják át magukat és a legkisebb nézeteltérés esetén is a

válás gondolatával játszanak. Bizonyos önmegtágadás nélkül semilyen emberi kapcsolat nem tartható fenn: sem házasság, sem barátság, sem honfiúság, sem szülői és gyermeki szeretet. Tagadhatatlan, hogy némely házasságban súlyos válságok, nehéz problémák adódhatnak, azonban „a házasság problémája“ — mint ahogy ma divatos — általában mégiscsak a korlátozást, önuralmat nem tűrő szabadosság, valamint a nemi élet beteges túlfeszültségének következménye, amely a közvetlen kielégülést hajszolva semmiféle korlátozást nem hajlandó elismerni. A probléma magva ott keresendő, hogy a szexuális gátlástalanság, amelyet az irodalom, a társadalmi ferdeségek, a színház és a film is elősegítettek, szelvében tárgyalt témává lett; erre a nem éppen ízléses problémára filozófiai és tudományos csomagolásban egész házassági irodalom épül, pedig a kérdést két szóval el lehetne intézni.

3. Láttuk, hogy a földi boldogság utáni vágy, hacsak nem téveszti szem elől az örökkévalót, nemcsak természeti szükségszerűség, hanem egyenest Istentől igazolt törekvés. Nagyjából úgy vagyunk vele, mint az utazással: a fődolog itt is a végső cél — az úticél — elérése, azonban nem helyteleníthető az utazás kényelméről és élvezetéről való gondoskodás sem, hacsak a kitűzött célt nem veszélyezteti. Az emberi társulások legnagyobb része, elsősorban pedig az állam, teljes joggal feladatának tekintheti tehát a földi boldogság lehető legnagyobb hányadának a lehető legtöbb ember számára való biztosítását. Ez az, amit egy szóval „közjó“-nak szokás nevezni; s akik az államban bármilyen formában hatalmat gyakorolnak, feladatuk kell tekintsék a közjó szolgálatát, sőt egyenest azért kapták hatalmukat, hogy a közösség javát szolgálják. Ebben a kérdésben — többé kevésbé — mindazok a gondolkodók megegyeznek, akik valaha is írtak az államról. A közjó tartalmi meghatározását azonban elsősorban a gondolkodók vagy az egyes történelmi korszakok világnézete befolyásolja. Itt csak a keresztény világnézettől nyert jellegzetes jegyeit akarom kiemelni.

Ilyen mindenekelőtt az egyetemesség. A kereszténység előtti korból ismeretes világnézetek a politikai szervezet jótéteményeit nem minden emberre terjesztik ki: bizonyos embercsoportokat teljesen kizárnak azok élvezetéből. Platon és Aristoteles a rabszolgaságot természettől igazolt, jogszerű állapotnak tekintik. A keresztény világnézet az ilyen felfogást elutasítja. Az egyetemes felebaráti szeretet alapján a politikai közösség valamennyi tagja igényelheti, hogy boldogság utáni vágyát figyelembe vegyék. Itt ugyan fel lehetne hozni, hogy a rabszolgaság intézménye a kereszténység korszakában is hosszú ideig virágzott és keresztény közösségek is jogintézményként kezelték. Amde a keresztény politikai szervezetektől megtűrt rabszolgaság lényegesen különbözött a pogány társadalmak hasonló intézményétől. Mindenekelőtt nem tekintette a rabszolgát teljesen jogon kívül álló lénynek: emberi méltóságának lényeges tartozékait — mint például lelki igényeit, Isten előtti egyenjogúságát,

hitének, házasesetének és öröklési jogának sérthetetlenségét, végül testi épségét és az élethez való jogát — tiszteletben tartotta. Az egyházi tekintély tulajdonképpen sohasem ismerte el a rabszolgaságot, legfeljebb — a most említett jogok hangoztatásával — csak eltúrte azt és a rabszolgák jogos úton való felszabadítását mindig a jámborság érdekes művének tekintette. Végül egész általánosságban meg kell állapítanunk, hogy a keresztény egyház lényege szerint az üdvösség intézménye, dogmái és céljai csak az örökkévalóságot tartják szem előtt s az emberiség földi javán munkálkodni nem rendeltetése. Istenre irányuló tanai azonban — az örökkévaló és múlandó lét kapcsolata alapján — a földi dolgok irányítására is adnak támpontokat. S amint az emberiség a keresztény tanítás következményeit mindjobban felismeri, a keresztény világnézetnek a földi dolgokra való befolyása mérhetetlenül megnövekszik. Így történt, hogy a rabszolgaság általánosan elfogadott jogintézményével kapcsolatban is a keresztény világnézet mindjárt kezdetben hangsúlyozta — és amennyire lehetett, érvényesítette is — a lelkek egyenlőségéről és Isten országában való egyenjogúságáról szóló tanítását. Hisz ezek a tanok a kereszténység lényegét fejezik ki; kibújni alóluk, vagy alkuba bocsátkozni felőlük lehetetlen. Ez az állásfoglalás az emberi egyenlőség világi elismerésének is kezdetét jelenti; de a tényleges egyenjogúságot a világi törvényhozás csak lassanként, fokozatosan teremtette meg. A folyamat mindenesetre a lelki szférára kinyilatkoztatott egyenlőségi elv logikai következménye. A keresztény világnézet valamennyi politikai és — főként — szociális követelménye még ma sem valósult meg, azonban a kereszténység lényegének tökéletesebb felismerése gyorsabb fejlődést enged remélni. Meg kell még jegyeznünk, hogy a keresztény világnézet következményeinek mind tökéletesebb megvalósítása azokban a korokban is továbbfolyik, amelyekben az emberiséget a világnézet eredeti tartalma már nem hevíti és az újabb vívmányoknak a kereszténységgel való kapcsolatát megtagadja. Ez azonban az összefüggés tényén mit sem változtatott, csak azt a veszélyt idézi föl, hogy ha a tagadás állandósul, a további fejlődés élettereje elgyengül, s végül is elapad. A veszély jelei az emberiség történetében a francia forradalom óta mutatkoznak, ámbár a jogegyenlőség elvével — félelmetes vajúadások eredményeként — ez is olyan eszmét juttatott érvényre, amely a keresztény világnézet csírájából fakadt. Minthogy azonban ugyanakkor megtagadta a kereszténységet, elvetette magától az erőt, amely elvének helyes megvalósításához nélkülözhetetlen. Ezért nem járt együtt a jogegyenlőséggel a szociális különbségek kiegyenlítését célzó törekvés; ezért süllyedtek — akárcsak az ókor pogány népeinél — egész társadalmi osztályok példátlanul nyomorúságos rabszolgasorba, mintha csak egy új pogányság kora köszöntött volna be; s végül ezért merülhetett fel a szociális forradalom kísérlete, amint az Szovjetországon országban jóideje szemlélhető. E forradalom annak a nemtörődömségnek

következménye, amellyel a liberális nemzetgazdálkodás a nők és gyermekek munkájának szörnyű kihasználását eltúrte, s a munkások biztonságáról és egészségügyéről való gondoskodást félvállról vette. Eleinte az egyházi tényezők is bizalmatlanul tekintettek minden reformmozgalomra és csak lassanként találtak a helyes útra, felismerve, hogy feladatuk a szociális kiegyenlítődé és a keresztény világnézet közötti összefüggés hangsúlyozása és megfogalmazása. E feladat még korántsem tekinthető megoldottnak; minden esetre elég későn fogtak hozzá, hogy feltartóztassák azt az áradatot, amely a szociális elégedetlenségtől és elkeseredéstől hajtott tömegeket a társadalom összerombolása felé sodorja. Nem vitás, hogy a szociális átalakulás a keresztény világnézet logikai következménye; ha azonban tagadjuk, hogy ténylegesen is kapcsolat volna közöttük, azt a veszélyt idézzük elő, hogy e kapcsolat elsatnyul. Ennek lehetősége már a közeljövőben is előállhat. A veszélyt csak a Krisztus hitéhez való visszatérés enyhítheti, s a kereszténység megújódását ma már egyre több jel mutatja. Mélypontján — amely a múlt század első hét évtizedére esett — mindenestre már túljutottunk, az emelkedés megkezdődött és egyre erőteljesebb lesz. Vajha képes lenne lépést tartani a fejlődés követelményeivel!

Nyilvánvaló ezek szerint, hogy a társadalmi és szociális berendezkedések — ha már valamely közösségben általános elismertetésre tettek szert — az alapjukul szolgáló világnézet virágzását túlélhetik, sőt annak leáldozta után fejlődésük belülről meghatározott irányában tovább is alakulhatnak. S ezeket a vívmányokat nem csupán a józan megfontolás, hanem a célszerűség szempontjai is életben tartják, akár abszolút, akár relatív értelemben tekintjük a célszerűséget. (Relatív célszerűségről akkor beszélünk, amikor az említett vívmányokat a sokas tartja érvényben.) Igaz ugyan, hogy ezek a berendezkedések pusztán célszerű voltak megfontolásából, tehát mesterségesen aligha jöhetnek volna létre, de ha már egyszer megvannak és célszerűeknek bizonyultak, könnyen elképzelhető, hogy továbbra is fennmaradnak. Természetesen a későbbi fejlődés során mindig ott leleskedik az elfajulás és elszáradás veszélye, hiszen gyökereik már nem az eredeti életelvből táplálkoznak és az idegen szellemi légkörből eredő befolyások is egyre erősebben érvényesülnek. Olyan fa sorsához hasonlíthatnók helyzetüket, amelynek fejlődése során gyökerei kedvezőtlen talajrétegbe kerülnek; ha a fa már eléggé kifejlődött, nem fog azonnal elhalni, még ha a gyökerek vitalitásának elapadása hosszanti, vagy szélteben való növekedésén érezhetővé válik is. Amíg gyökerei a kedvezőtlen rétegen át nem küzdik magukat, a törzsön gyűrűalakú megvastagodás keletkezik, koronája növekedéséhez viszonyítva aránytalanul kiterelbelyesedik. Akkor azután megtörténhetik, hogy a gyökerek ismét kedvező talajba jutnak (azaz: az elernyedé világnézet ismét erőre kap) és megint megindulhat

az egészséges növekedés, amely a megelőző fejlődés rendellenességét számos esetben még javára is fordíthatja.

4. Tagadhatatlan, hogy az állami berendezkedések egykori biztonságát és szilárdságát pusztán célszerű voltak megfontolása huzamosabban nem támaszthatja alá. Ezt számos történelmi példa is bizonyítja, elsősorban azonban magának a dolognak természetéből következik. Ugyanis ami a közösség számára célszerű, az egyénre nézve gyakran nyomasztó; ezért az ember hajlandó az őt gátló célszerűséget kétségbevonni, amire minden bizonnyal érveket is talál. Ha már most számosan érzik, hogy a közösségi intézmények sajátoszerű — és a közösségével szembenálló — érdekeiket elnyomják, vagy ösztönös törekvéseiket korlátozzák és ezek az emberek (akár társadalmi állásuk, akár vagyonuk vagy szellemi kiválóságuk révén) a befolyásos osztályhoz tartoznak, úgy az említett intézmények célszerűtlenségét könnyen közvéleményé tehetik. Az ösztön állandó harcban áll minden korlátozó normával és ha az egyéneletti tekintélytől rárakott korlátokat lerázza, az értelmet is könnyen uralma alá hajthatja, vagy olyan elméleteket sugallhat, amelyek a parancsoló előírásokkal szemben az ő igazát bizonyítják. Természetesen a normák igen különbözőek lehetnek; de itt nem az együttélés egyes változó részletfeltételeit szabályozó és lényegük szerint is változó normákról, hanem a változatlan, örök parancsról beszélek. Ezt az isteni világtervből és az emberi természet örök lényegéből folyó parancsolatot egyszer s mindenkorra Krisztus mondotta ki világosan, Krisztus hirdette az emberiségnek. A valóságos életben és az élet lényegét tükröző elsőrangú műalkotásokban egyaránt láthatjuk, mint alakul át a krisztusi parancsban felolvadva, vele összhangba lépve és így megtisztulva, átszellemítve, megváltva és boldogítva az ösztönösség, Krisztustól elszakadva és ellene fellázadva pedig önmagát rombolja szét. A művészi ábrázolásban éppen ez a tragikus elem, s az önpusztítás az ösztön lázadásának tragikus büntetése. Ez kelti fel együttérzésünket, mivel mi is érezzük magunkban a lázadozás hajlamát, ha akarunkkal urrá is tudunk fölötte lenni. S ha a lázadozástól idegenkedünk is, ha a bűnt elítéljük is, mégis részvételt tekintünk feléje. Vegyük például Wagner műveit: Tristan és Izolda, Tannhäuser és Elza alakjaiban, azután a Gyűrű isteneinek és hőseinek világában a költői kép hol rokonszenves, hol pedig ellenszenves alakban éppen az isteni világterv kereteiből kivált ösztönösség végzetét jeleníti meg. Ezzel szemben Erzsébet, Lohengrin, Hans Sachs és Parsifal a normának önmagát önként alávető s vele lényeges egységgé olvadó emberi ösztönösség megdicsőülését képviselik. Létének biztosítékát csak az a társadalom bírja önmagában, ahol az utóbbi típus az uralkodó. Ezek a típusok azonban nemcsak tragikus hősök méretében jelennek meg: a mindennapi kispolgári életben is képviselve vannak. Egy újabb művészi irány éppen e hétköznapi élet ábrázolását tartja feladatának: ösztönösen is érzi korunk

szemléletét, amely az egyszerű embert a társadalmi fejlődés szempontjából a kiemelkedő egyéniségnél minden esetben fontosabbnak, sőt egyenest mérvadónak tekinti. És korunk egyes hősi méretű alakjai is — például Lenin és Mussolini — *egyelőre* annak köszönhetik nagyságukat, hogy az átlagemberek tömege csatlakozik hozzájuk tudatosan. Igazi nagyságukat majd csak később lehet lemérni. Igaz, az átlagember a normával való többé-kevésbé enyhe és könnyen megoldható konfliktusait tekintve, aligha nevezhető tragikus hősnak, hiszen válságaiból nem igen fejlődik tragikus esemény; ámde mindezeknek a külön-külön keveset jelentő konfliktusoknak és bátortalan belső lázadásoknak összesége az emberi társadalom tragédiájává fejlődhetik, amikor is a tragikai vétek a lázadások tömegéből fejlődik ki. Így ölt a konfliktus — mint tömegjelenség — félelmetesebb formákat, mint a nagy magányosok tragikai vétké. S ekkor a drámai katasztrófa az egész társadalmat sújtja, akár hirtelen csapás formájában, akár pedig — amint az tömegjelenségnél gyakoribb — a lassú széthullás és növekvő bizonytalanság képeiben.

Ki ne látná, hogy mindezek a jelenségek szoros kapcsolatban állnak a világnézettel? Az ösztönnek a normától való önállósulása és fokozódó féltelensége az embernek attól a világnézettől való elszakadására vezethető vissza, amely bizonyos parancsolatokban a világon kívül álló egységely, Isten szavát ismeri fel. E parancsolatokat csak akkor lehet vita tárgyává tenni és — ha kényelmetleneknek bizonyulnak — félretolni, ha az ösztön szembefordul a normával. Minthogy azonban a mindent meghatározó legfőbb norma nélkül az emberi együttélés elképzelhetetlen, ilyenkor is valamilyen pótlásáról kell gondoskodni. Ilyen pótlék az Istent a világba helyező pantheizmus; ilyen az államnak — mint az emberek legátfogóbb egyesülésének — istenítése is. A kettő gyakran összeesik, mint pl. Platónnál, aki állameszményével az állami mindenhatóság elvét hirdeti, s kedvéért még az egyéni élethez legközelebb álló kapcsolatot: a házasságot és a családot is megbontja. Az állam legfőbb céljaul Platon is a közösség javát tűzi ki; ez a jóléti-eszmény pedig akkor valósul meg, ha mindenki legtökéletesebben beleilleszkedik abba a hivatásba, amelynek betöltésével a közösséget a legjobban szolgálhatja. Ezért igazságosság-eszménye is ennek a beleilleszkedésnek biztosítását célozza; az igazságosságot tehát nála nem a *sum cuique*, hanem a *sum quisque* elv fejezi ki. (Ezzel szemben Aristoteles, akinek istenfogalma jóval közelebb áll a világon kívüli és világszeletti istenséghez, Politikájában az igazságot és a közjót is jóval individualisztikusabb alapon határozza meg.) Minthogy a görög-római antikvitás isteneinek világában általában véve az ismeretes természeti erők öltenek testet és így világszeletnek a pantheista felfogás: a legfőbb elv immanens volta szolgál alapul, egészen magátólértelődően juthatott innen a fejlődés az egyéniséget teljes mértékben magábaszívó, legszélső-

ségesebb állami mindenhatóság gondolatáig. Hasonló természetességgel valósíthatta meg a politikában e tanítás következményeit az a liberalizmus, amelynek filozófiai elmélete — legalább is kezdetben — a világon kívülálló isteni egységelvtől elszakadt világnézetre támaszkodott.

Fentebb már láttuk, hogy a társadalmi és szociális berendezkedések, mint valamely világnézet következményei, ha már a közösségben általános elismertetésre tettek szert, az alapjukul szolgáló világnézet virágzását túlélhetik, sőt annak leáldozta után tovább is alakulhatnak. Ámde ezeket ilyenkor mindig további fejlődésük megakadásának vagy elapadásának veszélye fenyegeti. Erre a liberalizmus kezdeti korszakának szociális közömbösségével kapcsolatban már rámutattam; a nemtörődomség mindenesetre annak a téves hitnek is következménye lehet, amely szerint a jogegyenlőség és az ebből folyó szabadság minden társadalmi probléma megoldását jelenti. A fejlődés irányvonala a liberalizmus kezdetekor eltorzult és ezt helyesbíteni kellett; elveszett belőle ugyanis a szeretet, bármennyi szó esett is akkoriban az egyetemes felebaráti szeretetről. Csakhogy az ilyen egyetemes szeretet az isteni szeretet alapja és normája nélkül nagyon is egyénefeletti törekvés: valóságos tartalma aligha lehet. A francia forradalom és Szovjetorszország is kész volt ártatlan emberek ezreit feláldozni, csakhogy egy következményeiben kétséges elméleti célt elérhessen. A szeretet ilyen utakra nem tévedhet. Ezekkel a megjegyzésekkel semmi esetre sem célozom — mint az eddigiekből is nyilvánvaló — a francia forradalom vagy akár a kommunizmus eszmei tartalma fölött elhamarkodottan pálcát törni. Az előbbiről — tapasztalati úton — épp az imént állapítottuk meg, hogy lényeges része volt bizonyos eszmék érvényre juttatásában, amelyek mégha tökéletlenül és egyoldalúan, de mégis nagy haladást jelentenek a *közjő* céljához vezető úton; az is bebizonyosodott, hogy szellemi tartalma megvalósítható. A kommunizmussal kapcsolatban azonban mindez még bizonyításra szorul; eddigi eredményei mindenesetre nem sok reménnyel kecsegtetnek. Mindazonáltal mindkét esetben olyan forradalmi módszerrel állunk szemben, amely az egyetemes emberiség iránti szeretet motívumát kizárja. Egyesek ugyan képesek lehetnek erre, a nagy tömeg és a legtöbb vezér esetében azonban csupán bizonyos — önmagukat igazságtalanul elnyomottnak érző — osztályok lázadásáról van szó. Ezek a velük szembenálló osztály önzésével egyforma könyörtelenséggel vetik szembe saját — és bizonyos határok között valóban jogos — önzésüket és bevallott céljuk az ellenszegülők teljes — fizikai értelemben is teljes — megsemmisítése. Hogy a francia forradalom után miként jött létre a szembenálló osztályok között a kiegyenlítődség, az ma már a történelem lapjaira tartozik; hogy miként jön létre Szovjetorszország esetében — és hogy egyáltalán létre fog-e jönni — azt csak a jövő fogja megmutatni. Az orosz kísérletnek mindenesetre jellegzetes vonása az, hogy világnézetét, amelyre bevallottan és következetesen egész rend-

széret építi, állampolgáira, elsősorban pedig az ifjabb nemzedékre, hatalmi eszközökkel kényszeríti rá. Ezzel szemben a francia forradalom szellemiségéből fakadó államalakulatok a hagyományos keresztény világnézettől elszakadtak ugyan, azonban — kezdeti korszakukat nem tekintve — a kereszténységgel szembenálló más világnézetet hivatalosan nem fogadtak el, vagy más szavakkal az atheizmust nem nyilvánították államvallássá. Világnézeti kérdésekben mindig közömbösséget tanúsítottak, noha a keresztény világnézet tagadására való hajlandóságukat és e világnézet szétrombolásának vágyát sohasem tudták egészen eltitkolni. Ebből nyilvánvalóan összeütközéseknek kellett adódnok, hiszen a világnézeti kötöttségektől állítólag felszabadított és az agnoszticizmus alapjára épült államhatalmagnak szükségképen fel kellett állítaniuk az állami mindenhatóság legfőbb alapelvét s ezért olyan rendelkezéseket és intézkedéseket kellett hozniuk, amelyek előírásai a régi világnézet parancsaival nem fértek össze.

5. Mi a helyzet azonban a modern politikai életben az úgynevezett világnézeti közömbösség és a világnézeti problémákkal szemben való függetlenség kérdésében? Hogyan nyilvánul meg a világnézeti állásfoglalástól való tartózkodás az államok berendezkedésében, kormányzásuk politikájában és az állampolgárok magatartásában? Alaposabb szemlélődés esetén látni fogjuk, hogy a keresztény civilizáció valamennyi országában az egész államélet a keresztény világnézet hagyományából táplálkozik, azokon az alapfogalmakon épül fel, amelyek a kereszténységben teljesedtek ki, nyertek szilárd formákat és csak a kereszténységben válhattak a túlnyomó többség közös meggyőződésévé, úgyszólván második természetévé. A mai ember ezeket a fogalmakat tisztán racionális alapra akarja helyezni és az emberi bölcsesség, valamint az emberi tapasztalás eredményeiként akarja felfogni, ami abból a szempontból helyes is, hogy észszerűségük és ésszel való megismerhetőségük kétségtelen. Ámde ezeket a fogalmakat még a kereszténység előtti idők és a kereszténységen kívülálló népek legkiválóbb szellemei sem ismerték fel tökéletesen és durva tévedések nélkül. Azután meg a nagy tömegeknek sohasem adatott meg ebbe a tökéletesebb megismerésbe behatolni: hiszen a kiválasztott szellemek is csak kínos küzdelem árán válhattak — már amennyire — részeseivé. A tömegek mindig beérik durvább képzetekkel, amelyeket valamiképen még az öskinyilatkozatásból őriztek meg. Emberi tekintély nagy embercsoportokat valamely világnézetnek sohasem tudott tartósan megnyerni. A legnagyobb filozófusok alapítottak ugyan esetleg iskolákat, de ezekben mindig csak viszonylag kevés szellem talált egymásra: a tömegekre nem voltak képesek hatást gyakorolni. Nagy szellemek a tömegekre világnézeti szempontból csak a rombolás irányában hatottak, minthogy a tömegelemek hajlamosak minden korlátozást jelentő normával szemben fellázadni; az építésre való hajlamot már kevésbé fedezhetjük fel benne. Hogy valamely világnézetet

uralkodóvá lehessen tenni, valamiképen meg kell győzni a sokaságot arról, hogy annak tanai és parancsai mögött egy felsőbb lény rejtőzik, igazságukért ez kezeskedik, követésükre ő kötelez. Csupán az ész ezt nem tudja elérni; a tömeg tudatában az észszerű követelmény is csak mint egy magasabb eredetű világnézet posztulátuma érvényesülhet, gyakran észszerűtlen mozzanatokkal társulva. Ha azonban bizonyos észszerű berendezkedések az uralkodó világnézet követelésére megszo-
kottá váltak és észszerűségük is kiállotta a próbát, akkor éppen racionalitásuk segítségével még akkor is életben maradhatnak, amikor maga az éltető eredeti világnézet a köztudatban már meggyengült. Ezek a berendezkedések ugyanis beleszövődtek a nagy többség tudatába és politikai tényezőkké váltak; ekkor pedig velük szemben az önzésüket a közjó fölé helyező egyének bárminő nagy hatalma is tehetetlen. Sőt, éppen a keresztény világnézetre épült civilizáció példáján tapasztalhatjuk, hogy a világnézet logikus következményeit az emberiség valójában némely téren éppen abban a korban vonja le, amikor elméletileg az eredeti világnézet már nem egyeduralkodó, sőt esetleg a tőle való elszakadás hirdetése válik általánosabbá. Hívó keresztény álláspontról ez a paradox jelenség könnyen érthető. A keresztény egyház eredetileg üdvösségi-intézmény, szemét az örök életre függeszti; tanítása maradéktalanul tartalmazza mindazt, ami az üdvösséghez szükséges, noha fejlődés — a megértés elmélyülése értelmében — ezen a téren is lehetséges és valóban volt is. Ámde ezek a tanok az emberiség földi jólétéről való gondoskodás alapelveit is magukba foglalják. Végiggondolásuk azonban csakis a földi munkálkodás feladata. Ehhez természetesen logikára van szükség, amely a hitbuzgóság korában háttérbe szorul ugyan, de a hitetlenség idején erőteljes munkába lép. Ámde azt, ami pusztán csak „észszerű“, éppen az ész oldaláról állandó támadások veszélyeztetik; s az észszerűség leple alatt minő tévelygések lehetségesek! Ezért a keresztény világnézet fennmaradása politikai szempontból minden bizonnyal kívánatos; elsősorban azért, mert a történelem folyamán egy világnézet sem tudott még csak megközelítő mértékben is a tömegekkel szemben olyan erkölcsi súllyal fellépni, mint éppen a kereszténység. Ezt a tagadhatatlan tényt most nem mint hívó keresztény állítom: tételemet tisztán a politikai tapasztalat igazolja.

Jegyzetek.

Gróf Apponyi Albert poszthumusz munkájának, a német nyelven fogalmazott „Weltanschauung und Politik“ című tanulmánynak lefordítása és sajtó alá rendezése korántsem volt egyszerű feladat. A csonkán maradt műnek, amely — mint Kornis Gyula mondja — Apponyi politikai filozófiájának koronája lett volna, három, valószínűleg különböző időben kezdett része került elő a kézirati hagyatékából; ezekhez csatlakoznak még külön lapokra írt megjegyzések, kiegészítések és utalások. A magyar politikai világnézetnek ez a nemes megszemélyesítője a politika és a világnézet kapcsolatának vizsgálatát — a család közlése szerint — német barátainak felszólítására még a huszas évek közepétáján, sőt — a III. fejezetnek egy Leninre vonatkozó utalásából következőleg — elején kezdte, egyébirányú elfoglaltsága azonban sohasem hagyott elég időt számára, hogy azt valamikor is egyhuzamban elvégezhesse volna. Az írásnak — főként nyári otiumában — a befejezés reménye nélkül többször is nekikezdett; feleségének nem egyszer mondomta, hogy ezt a tanulmányát sohasem fogja tudni befejezni. Pedig a munkát — ugyancsak a család közlése szerint — egy nagyobb gyűjteményes kötet számára készítette. A többszörös kezdet, a végső simítás hiánya meglátszik a tanulmány fogalmazásán, s mindez a fordítót nehéz feladat elé állította: nem csupán fordítania, hanem kegyeletes kézzel simítania is kellett, azonban úgy, hogy a szerző szándékait meg ne hamisítsa, gondolatait el ne ferdítsse és az eredeti stílust híven megőrizni próbálja, azaz a német nyelven filozofáló Apponyinak ne csupán gondolatait adja vissza magyarul, hanem filozófus-egyénségének eredeti mivoltában mutassa be őt a magyar közönség előtt. A másik nehéz probléma a munka szerkezeti befejezetlenségének áthidalása volt: a jegyzetszerű kiegészítésekből, amit csak lehetett, hozzá kellett fűzni az eredeti szöveghez, hogy Apponyi gondolataiból mentül kevesebb menjen veszendőbe; a gondolatmenet így megzavart folyamatosságát viszont helyre kellett állítani, a csonka II. fejezetet le kellett kerekíteni stb., megint csak anélkül, hogy a szerző mondanivalóihoz hozzányúltunk volna. Ennek a munkának részleteiről az alábbiakban számolok be. Nagy segítség volt ebben Kornis Gyula újonnan átdolgozott, ismeretes Apponyi-tanulmánya (új formájában *A magyar politika hősei* c. 1940-ben megjelent kötetben), amely a filozófus Apponyi portréjának megrajzolásához a Weltanschauung und Politik töredékét is felhasználja: Kornis részletesen közli a tanulmány gondolatmenetét (269—276. ll.).

*

A kézirati hagyatékban — mint már említettem — három összefüggő rész található. E három rész adja a tanulmány három fejezetét. Ezek közt a legzártabb és legkerekesebb az első; a második fejezet

csonka, a harmadik pedig tulajdonképen az első két rész néhány gondolatának szerves egységbe nem illesztett továbbfűzése. A kézirat rendkívül nehezen olvasható. Az első fejezet betűkkel jelölve (a tól z-ig) 25 nagy ívalakú lapra terjed; a második rész számozása I—XII, a harmadiké 1c—17c. Címe csak az első fejezet két részének van; az első: Weltanschauung (a fordításban: Világ és világnézet), a másodiké: Immanente oder transzendente Weltanschauung (A világnézet transzcendenciája). A második és harmadik fejezetnek magam adtam címet, s ugyancsak én láttam el átfogó címmel az első fejezetet is. Szükségessé vált azután — főként egy jegyzetszerű kiegészítés közbeiktatása miatt — a szöveg további tagolása is. Ezért a gondolatmenet egyes lépéseit pontokra különítettem el s az egyes pontok címét mintegy előzetes vázlatot adva a megfelelő fejezetek előtt közlöm. Ez a kényszerű tagolás viszont más szempontból talán haszonnal is járhat; az olvasó munkáját megkönnyítheti és a gondolatmenet követését elősegítheti.

*

A fordítással kapcsolatos észrevételekről és megjegyzésekről, valamint a szerző utólagos kiegészítéseinek az összefüggő szövegbe való beillesztéséről az alábbiakban számolok be. Meg kell még jegyezni, hogy utalásaimat szándékosan nem közlöm számozott jegyzetek formájában; az eredeti szöveg folyamatosságát nem akartam számok beiktatásával megzavarni. Az idézett helyek azonban az utalásokból mindenütt könnyen megtalálhatók.

Az I. fejezethez.

Az első pont utolsó előtti bekezdéséből egy kevésbé kidolgozott és nem szerencsés fogalmazású mondatot (az eredeti szövegben a második mondatot) kihagytam. Ez azonban a munka egységét és a gondolatmenetet egyáltalán nem érinti.

Ugyanebben a pontban — valamint a továbbiakban is — a „Weltanschauung“ szót „világ szemlélet“-nek kellett fordítani. Apponyi ugyanis — mint már a szöveg első mondatából is kiderül — a „Weltanschauung“ jelentését a „Welt“ és az „Anschauung“: a világ és a szemlélet fogalmainak tartalmi elemzésével deríti ki. Nyilvánvaló, hogy ekkor a Weltanschauung szó magyar megfelelője nem a világnézet, hanem a világszemlélet. Mindazonáltal a tanulmányt bevezető első mondatban még a „világnézet“ szót használok: különösen hatott volna a világnézet fogalmáról szóló tanulmányt mindjárt a „világszemlélet“ kifejezéssel kezdeni. A nyelvi eltérést a 2. pont első mondataiban kísértem meg áthidalni.

A 3. pont után a 3a. pontot a külön papírokra írt kiegészítések fentebb említett anyagából iktattam közbe. A 3. pont folytatása ugyanis eredetileg a következő: „Fejtegetéseink arra az útra is utalnak, amelyen az emberi ész saját erejéből, a logika lépéseit követve, az összeség és így végeredményképen a világ egészének felfogásához, azaz világnézethez juthat, vagy — mondjuk úgy — juthatna; hogy valójában is ezen az úton tesz-e szert világnézetre és hogy van-e szerepük itt egyéb folyamatoknak is, azt csak később dönthetjük el. Az ész...“. Kétségtelen, hogy a később fogalmazott kiegészítés (azaz nálunk: a 3a. pont), amely hasonló szavakkal indul, éppen erre az eredeti szövegben függőben tartott kérdésre ad feleletet. Ha azonban

ezt a feleletet most — Apponyi szándékaival összhangban* — mégis a 3. pont után közöljük, a 4. pontnak az imént idézett kezdete szükségtelessé válik. A helyette olvasható szöveget — „Ha most az egyéni világnézet kialakulásának problémájára visszatérünk, nyilvánvaló, hogy az ész...” — a gondolatmenet hézagtalanságának biztosítására magam iktattam be. Az eredeti szöveget maga a szerző sem tartotta volna meg, ha kéziratának kiegészítésére és lekerekítésére ideje lett volna.

A 4. pont utolsó előtti bekezdésének utolsó mondatát a kéziratból nem lehetett pontosan kibetűzni. A mondat értelmét azonban talán így is sikerült a fordításban visszaadni. Itt jegyzem meg, hogy egy-két helyen előfordult még olvashatatlan szó. Ezek pótlása, illetőleg elhagyása a megfelelő mondatok értelmét sehol sem változtatta meg.

A 13. pont: a kriticismus, vagy helyesebben: a szolipszizmus bírálata ugyancsak az eredeti szöveg későbbi kiegészítései közül való. Hiszen Apponyi a megelőző pontban kijelenti, hogy a kriticismus bírálata nem tartozik fejtegetései körébe, valamint filozófiai képzettsége sem eléggé alapos arra, hogy a bírálatra vállalkozhassék. Később azonban mindinkább leköti érdeklődését a kriticismus ismeretelméletének problémája és ebbe több ízben is belemélyed. Ezirányú vizsgálatainak egyike az I. fejezethez függelékként hozzáfűzött 13. pont. (Apponyi a kézirat számozásával maga is utal rá, hogy ez a kezdeménye az I. fejezet végére való.) Meg kell jegyeznünk, hogy itt látszólag nem is a kriticismus, hanem a szolipszizmus cáfolatáról van szó, hiszen a „kriticismus” terminusa az egész tárgyalás során fel sem merül. Nyilvánvaló azonban, hogy az egész gondolatmenet éle szellemi gyermekén: a szolipszizmuson keresztül a kritიცista filozófia ellen irányul, hiszen éppen ennek — a 12. pontban említett — alapvető tételeit cáfolja. (1. Ismereti tárgyainknak megismerésünkben tükröződő fennállási módja szemléleti és gondolkodási törvényeink produktuma; 2. A gondolkodás törvényei a Ding an sich világára nem érvényesek.) Függelékünk mellett a kéziratban még két hasonló tárgyú elmefuttatást találtam. Az egyik — másfél ívlapon — a gondolkodás törvényeinek a lét törvényeivel való azonosságát fejtegeti, a másik — eredetileg 5 ívlapra terjedő — vizsgálat a 13. pontban közölt gondolatokat követi, s talán ezeknek első fogalmazása. Biztosat nem állíthatok, mert itt az első lap elveszett. Ez utóbbi mellékletet márcsak csonkagsága miatt sem lehetett közreadni; az előbbit viszont azért hagytam el, mert hiszen a tanulmány kereteiből már a 13. pont is kiesik, továbbá, mert lényegesen új gondolatot nem tartalmaz. A 13. pont függelékként (és ezért petit szedéssel) való közzétételét viszont az teszi indokolttá, hogy azt a problematikát mutatja be, amely a filozófó Apponyit élete alkonyán foglalkoztatta. Emellett a függelék gondolatmenetének a megelőző fejtegetésekkel való kapcsolata is kétségtelen.

A II. fejezethez.

Apponyi tanulmányának tervezetét két vázlatban is felfekteti. (V. ö. Kornis: id. tanulmányával. A magyar politika hősei 270. l.) Ezek közül az elsőt azonban véleményem szerint csak az első fejezet kidolgozása után (vagy jóval a világnézet problematikájának átgondolása előtt) készíthette, mert csak a világnézet politikai vonatkozásai-

* Ad i/a, i/b, i/c a számozása a szóbanforgó három kézirati laponak. Az összefüggő szövegben az „i” lapon végződik a számozásunk szerinti 3. s ugyancsak itt kezdődik a 4. pont.

nak felderítését tűzi ki feladatul és az I. fejezetben tárgyalt alapvető kérdéseket nem érinti. A második vázlat valószínűleg még későbbi eredetű (1. alább). Az első — ívalakú lapra írt — vázlat szövege és formája a következő:

Feladatunk megvizsgálni:

1. A világnézet szerepét az állami közösség kialakulásában.
2. A világnézet szerepét az állam fennmaradásában.

Részleteiben tekintve:

- a) A világnézet befolyását az állampolgári érületre (a tömegeknek a hatalommal szemben való viselkedését, a nép tagjainak egymással szemben való viselkedését, főként a családban).
 - b) A világnézet hatását az állam szervezetére (alkotmányára), a törvényhozásra, a hatalom birtokosainak a néppel szemben való viselkedésére, az igazságszolgáltatásra, a közigazgatásra, a szociálpolitikára (iskolapolitikára), a népek egymásközötti kapcsolatára (a nemzetközi jogra).
3. Milyen világnézet s kinek a világnézete mérvadó?
Nyilván a közösségé.
De mi a helyzet, ha a közösség a világnézeti állásfoglalás terén nem egységes?
Valamely elméletileg kialakított világnézet hatása.
4. Problematikánk legalapvetőbb kérdése: melyik világnézet alkalmas arra, hogy politikailag alkalmazható legyen?
Az államnak az uralkodó világnézet természetétől való meghatározottsága.

Ezek közül a problémák közül Apponyi a II. fejezetben csak az elsőt vizsgálja behatóan, a 4. alatti két kérdésre viszont a III. fejezet utolsó és utolsóelőtti pontja ad feleletet. A 2. és 3. alatti problémákat a tervbevetett formában a meglévő anyagban már nem vizsgálja. Ettől a vázlattól némileg eltérően állítja fel a problematikát a II. fejezet 1. pontjában. Az itt kitűzött kérdések közül is csak az elsőre (amely lényegében megegyezik a fenti vázlat 1. alatti kérdésével) ad alaposan kidolgozott választ. A többi problémát a későbbiekben — más összefüggésbe állítva — csak érinti. — A II. fejezettel kapcsolatban még a következőket kell megjegyeznem:

A 6. pont utolsó bekezdését a későbbi kiegészítések között egy ceruzával fogalmazott és levélpapírformájú lapra írt szövegben találtam. Noha ezen a lapon az eredeti szövegre semmi utalás sem található, a gondolatmenetből nyilvánvaló, hogy közbeiktatott része a 6. pont tartalmának foglalata és így e pont befejezésének tekinthető. A melléklet szövegének közé nem tett részében — a végén — néhány rövid utalás olvasható, mintegy iránymutatóul a később kifejtendő gondolatok felé. Az első ezek között: Platon — Aristoteles, vagyis éppen a következő pont foglalata. Ebből is nyilvánvaló, hogy a közbeiktatott jegyzet valóban a 6. pont befejezéséül kívánkozik.

A 7. pontban található Aristoteles-idézetek között a jó és rossz államformák megkülönböztetésének elvét az eredeti szöveg szerint Aristoteles Politikájában a II. könyv IV. fejezetében találhatjuk. A nyilvánvaló elírást a fordításban a megfelelő módon helyesbítettem

(III. könyv 6. fejezet). Itt jegyzem még meg, hogy az Aristoteles-idezetek fordítását Szabó Miklós Politika-fordításából vettem; az egyes szövegrészek kiemelését Apponyi követeli.

A második-fejezet — mint már említettem — csonka. A 7. pont után a szöveg a következőképpen folytatódik: „Hogy tehát a politikai alakítóerő hatékony lehessen, szükséges, hogy a közösség tagjai általánosan elfogadjanak valamilyen világnézetet. Hogyan juthat mármost egy embercsoport a világnézet kérdésében megegyezésre? Önálló gondolkodással bizonyára nem, hiszen általában csak igen kevés ember képes a világ egység- és rendproblémáit önállóan és eredményesen megoldozni és ezek is a legkülönbözőbb eredményekre jutnak. *Ezért szinte ránk kényszeríti magát az öskinyilatkozatásról szóló tanítás.*“ Ezt a gondolatot részletesebben az I. fejezetbe iktatott 3a. pont tárgyalta, úgyhogy itt elhagyhattuk. Ezután azt a kérdést veti fel Apponyi, hogy a világnézet szellemi tartalmának egészéből mi az, amit államalkotó tényezőnek tekinthetünk? Mielőtt azonban erre a kérdésre feleletet adna, a szöveg egy mondat közepén megszakad. Valószínűnek tarthatjuk, hogy Apponyi később, miután a második fejezet folytatása helyett a harmadik fogalmazásába kezdett, tervbevette a második fejezet befejezését is. Erről tanúskodik a már említett második vázlat is, amely a II. fejezet gondolatainak folytatása. A benne felvetett problémák némelyikére a III. fejezet ad feleletet; a keresztény világnézet problémájával kapcsolatos megjegyzése („Nagyjából már letárgyaltam“) viszont arra utal, hogy a III. fejezet befejezése után keletkezhetett. A levélpapírra írt és ceruzával fogalmazott vázlat szövege és formája a következő:

1. Mit tekinthetünk a világnézet szellemi tartalmának egészéből államalkotó tényezőnek?
 - a) a legfőbb lényhez való kapcsolatok;
 - b) az embernek Istenhez való kapcsolatából következő viszonya a dolgokhoz;
 - c) az emberek egymásközötti kapcsolata.
 E kapcsolatok bármelyikének helytelen felfogása helytelen államformát eredményez.
2. Az államforma fejlődését a világnézet fejlődése határozza meg. Ha valamely közösség világnézetének fejlődése megakad, állama összeomlik. (Római Birodalom — Kereszténység.)
3. Valamely világnézet következményei akkor is érvényben maradhatnak, amikor már maga a világnézet nem jelent éltető erőt (természetesen később esetleg még feltámadhat). Ha az eredeti világnézet igen erős volt, következményei hosszú időn keresztül fennmaradhatnak.
4. Részletesen megvizsgálendő a keresztény világnézet. Alapvető jegye a szeretet. Nagyjából már letárgyaltam.
5. A világnézetnek az állampolgárok magatartására való befolyása.
6. Az állami hatalom birtokosai (az egyes államférfiak egyéni világnézete).

A III. fejezethez.

Ez a fejezet a legfolyamatosabb szövegezésű és a legkevésbé átgondolt. A kézirat olvasójának az a benyomása támad, hogy Apponyi a 17 nagy ívalakú lapot előzetes terv nélkül, gondolatait — amint

jöttek — egymásután papírra vetve, talán együltében fogalmazta: az eszmék rendszeres kifejtéséről ugyanis itt már nem beszélhetünk, az író szerkesztőgondja sem mutatkozik meg. Többször ismétli ugyanazt a gondolatot, máskor meg lényegtelen és a tárgyhoz szorosan nem kapcsolódó tételt fejtet (pl. a családi élet válságát), néhol a felvetett kérdésre nem ad feleletet stb. Az egész fejezet mintegy gondolatmozaikok összessége, címe: „Gondolatok a világnézet és politika kapcsolatainak köréből“ is lehetett volna. Elvi szempontból lényeges új tétellel itt már nem találkozunk. Részben az első két fejezetben kifejtett problémák egyikét-másikat elemzi tovább, vagy világítja meg más szempontból, részben pedig a keresztény világnézet politikai következményeit mutatja be. (Innen a fejezet címe is.) Minthogy egységbe nem foglalt és utólag át nem nézett írással van itt dolgunk, az egész fejezetet petit szedéssel nyomattuk. Mindazonáltal szerkezeti gyarlósága és befejezetlensége ellenére is kár lett volna a fejezetet közzé nem tenni: érdekes és értékes gondolatai a filozófáló Apponyi portréját új színekkel gazdagítják. Apponyi, miután kimutatta, hogy az igazi értelemben vett világnézet csak transzcendens jellegű lehet és a politikai közösség szilárdságát is csak transzcendens világnézet biztosíthatja, a III. fejezetben — úgy látszik — azt akarta bizonyítani, hogy nemcsak keresztény hívő szempontból, hanem pusztán az észszerűsége hivatkozva is a kereszténység világnézete az egyetlen helyes transzcendens világnézet. „Ebben hangzik ki Apponyi politikai metafizikája: befejezetlen államelméleti szimfóniája“ — mondja Kornis Gyula.

A III. fejezet sajtó alá rendezésével kapcsolatban meg kell még jegyezmem, hogy a kézirat utolsó lapjáról egy nagyobb — mintegy $\frac{3}{4}$ lapnyi — részt elhagytam. Ezzel bizonyos — már több ízben kifejtett — gondolatok felesleges ismétlését akartam a mű érdekében elkerülni.

*

Végezetül be kell még számolnom az összefüggő anyag mellett hátrahagyott kiegészítések és megjegyzések azon részéről, amelyet az oddigiek során még nem említettem és amely a kinyomandó szövegbe sem kerülhetett bele. Apponyi a III. fejezet 1. pontjában kimutatja, hogy az embernek a világfolyamat kibontakozásában nem lehet csupán eszközi szerepe. „Az énjéről tudó és énjén keresztül élő, gondolkodó és érző ember öntudatának minden porcikája tiltakozik az ilyen föltevés ellen“ — mondja. A kézirat margójára mintegy kidolgozandó problémaként e szót írja: „Persönlichkeit“. A személyiség fogalmának jelentését azután később másfél lapon ki is dolgozza. Ez a jegyzete azonban a tanulmány kereteibe nem illik bele. — Ugyancsak másfél lapra terjedő vizsgálat foglalkozik az isteneszmének az államszemléletre való befolyásával, főként a görögök és a rómaiak példáján. Az elstetett fogalmazvány közbeiktatása ugyancsak nem vált volna a tanulmány előnyére. — A mellékletek sorát egy csonka szöveg, melynek az eleje elveszett és egy ugyancsak csonka szövegkezdet zárja le.

Faragó László.



Kiadásért felelős: gróf Révay József.

ATHENÆUM

A Magyar Tudományos Akadémia és a Magyar Filozófiai Társaság filozófiai folyóirata. *Kornis Gyula és br. Brandenstein Béla* közreműködésével szerkeszti *gr. Révay József*.
Megjelenik évente négy számban.

Értekezések,
szemle,
vitarovat,
ismertetések,
bírálatok,
— bibliográfia.

Évi előfizetési díja 10 pengő.

A Magyar Filozófiai Társaság tagjai tagilletményként kapják.
Megrendelhető:
Budapest VIII., Múzeum-krt 6-8 (Filozófiai Szeminárium) címen.

A MAGYAR FILOZÓFIAI TÁRSASÁG

KÖNYVTÁRA

1. *Leibniz* (Halálának 200. évfordulója alkalmából). 1917, 315 l.
2. *Elfogyott.*
3. *Bognár Cecília*: Okság és törvényszerűség a fizikában. 1919, 221 l.
4. *Aristoteles*: Politika. Fordította, bevezetéssel és jegyzetekkel ellátta Szabó Miklós. 1923, 260 l.
5. *Ottlik László*: A társadalomtudomány filozófiája. 1926, 228 l.
6. *Pauler Akos*-emlékkönyv. 1933, 199 l.
7. *Pauler Akos*: Tanulmányok az ideológia köréből. 1938, 233 l.

FILOZÓFIAI ÉRTEKEZÉSEK.

Kiadja a Magyar Filozófiai Társaság.

Megrendelhető a

KIR. MAGYAR EGYETEMI NYOMDÁNÁL

1. szám. *Moór Gyula: A logikum a jogban* 2·50 P
2. szám. *Várkonyi Hildebrand: A lélektan
mai állása* 1·80 P
3. szám. *Nagy József: A fejlődés eszméje* 2·50 P
4. szám. *Dékány István: Az emberi jellem
alapformái* 2·— P
5. szám. *Moór Gyula: Szociológia és jog-
bölcselet* 2·— P
6. szám. *Brandenstein Béla báró: A végte-
len halmazok problémájáról.* 2·50 P
7. szám. *Spranger Eduard; Közérkölc és
személyes erkölcsiség* 1·— P
8. szám. *Faragó László: A modern fizikai
világkép és az ember* 2·— P
9. szám. *Kerényi Károly: Pythagoras és
Orpheus* 1·60 P
10. szám. *A modern természettudomány
világképe.* 1·50 P
11. szám. *gr. Apponyi Albert: Világnézet és
politika* —

*A Magyar Filozófiai Társaság
soron következő, előkészületben levő kiadványai:*

A filozófia nagy rendszerei.

(A filozófia történetének áttekintése a nagy rendszerek alapján. A Magyar Filozófiai Társaságban 1940/41-ben a fenti összefoglaló címen rendezett vitaulések anyaga.)

Platon művei.

(A nagy filozófus összes műveinek magyar nyelvű kiadása.)

