

Vita  
0-2214

# ÉRTEKEZÉSEK

A FILOZÓFIAI ÉS TÁRSADALMI TUDOMÁNYOK KÖRÉBŐL  
A M. TUD. AKADÉMIA II. OSZTÁLYÁNAK RENDELETÉBŐL

SZERKESZTI

DR. LUKINICH IMRE  
OSZTÁLYTITKÁR.

IV. KÖTET — 12. SZÁM.

## A METAFIZIKA CÉLJA S ÚTJAI

ÍRTA

BARTÓK GYÖRGY

L. TAG.

— Felolvasta a M. Tud. Akadémia II. osztályának  
1935. évi június hó 17-én tartott ülésén. —



BUDAPEST

KIADJA A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA

1935.

A  
METAFIZIKA CÉLJA S ÚTJAI

IRTA:  
BARTÓK GYÖRGY  
L. TAG.

BUDAPEST  
1935.

## A metafizika célja s útjai.

Nincs miért tagadnunk, hogy a metafizika szó nemcsak a természettudósok körében gyanús hangzású, hanem a filozófusok táborában is nagy számmal akadnak mindig olyan férfiak, akik a metafizika törekvéseit határozottan visszautasítják, mint olyanokat, amelyek a filozófia területén minden pozitív eredmény nélkül csak ellenszenvet és visszavonást támasztanak. És mégis, — ezt sincs miért tagadnunk, — minduntalan felmerül a filozófia történetében olyan korszak, amelyben a bölcselek egyenesen a metafizika problémáját és problémáit állítják előtérbe, amely problémának és problémáknak megfejtésétől voltaképen az egész filozófia sorsa függ. Amióta a görög filozófiában a metafizika kérdése határozott formában felbukkant, azóta vége-hossza nincs azoknak a kísérleteknek, amelyek a metafizika problémáira keresnek egyetemes érvényű feleletet. Itt nem bocsátkozhatunk e törekvések tüzetes tárgyalásába, mert a kérdés, amelyet tárgyalni akarunk, nem történeti érdekű, hanem merőben szisztematikus. Annyit azonban meg kell jegyeznünk, hogy egyfelől Platon, másfelől Aristoteles tana volt döntő hatással a metafizika kialakulására különösen a középkori skolasztika bölcseletében, ahol a metafizikai kérdések eldöntése egyenesen a kutatás alapproblémája lön; ennek pedig a skolasztikának, mint teológiai bölcseletnek természetéből kifolyóan az lett elmaradhatatlan következménye, hogy a metafizika a teológiai problémák szolgálatába állítottatott s a teológiával elválaszthatatlan kapcsolatba került. Igaz ugyan, hogy a modern bölcselet ezt a kapcsolatot úgy a teológia, mint a bölcselet érdekében megszakította, de a metafizikai törekvések most sem maradtak el, hanem a gondolkozók rend-



szereit alapjában véve éppen a nyílt vagy az elhallgatott metafizikai állásfoglalás határozta meg. Amiként a közép-korban senkinek nem jutott eszébe, hogy a metafizika jogosultságát kétségbe vonja és lehetősége felett medítájon, éppen olyan kevéssé jutott eszébe a modern bölcselőknek is, hogy a metafizikai kutatások érvényességének kérdését felvessék.

A metafizika kérdésében új korszakot Kant fellépte jelent, aki egyenesen azt tette főproblémájává, hogy miként lehetséges egyáltalában a metafizika? Tudjuk, hogy a kérdésre adott felelet a régi metafizika fölött meghúzta a halálharangot, de a metafizika iránt való hajlandóságot kiirtani nem tudta. Világosan mutatja ezt követőinek tanítása, amely ugyan Kantból indul ki és Kant tana nélkül meg sem érthető, de a kriticismus józan útját mihamar elhagyva már Fichtének bölcséletében, ismét a régi ontológikus metafizikához tért vissza. Egészen határozottan erre a régi álláspontra helyezkedik Schelling, aki valóban tetőtől-talpig metafizikus. Az egész metafizikai hajlandóság azonban Hegel bámulatós rendszerében jut legteljesebb kifejezésre és üli a legnagyobb diadalát. Nála már a logika egyenesen a metafizikával azonosul s a gondolkodás formái a létnek formáivá lesznek.

Ebből a metafizikai mámorból lassanként ismét visszavert a bölcsélet Kant kriticismusához, nem azért, hogy azt hűségesen lemásolja, hanem hogy annak továbbfejtésével igyekezzék a bölcsélet nagy problémáira feleletet keresni. Ez az óvatós kriticismus azonban a 19-ik század vége felé ismét kezd háttérbe szorulni, hogy azoknak az áramlatoknak adjon helyet, amelyek a régi ontológia feltámasztását tüzték ki céljukul, de ha nem is tüzték ki, akarva-akaratlan az ismeretelméleti vizsgálatok tökéletes mellőzésével ezt az újjászületést segítették elő. Ma már vékonyka füzetek és tényérvastagságú kötetek tömege áll ezeknek az áramlatoknak szolgálatában s a filozófusnak nem illik ezekkel a dokumentumokkal szemben a tudomásul-nem-vétel kényelmes álláspontjára helyezkedni; ez nem fér össze a filozófia lényegével s nem is hasznos éppen magának a filozófiának

szempontjából. Szembe kell néznünk bátran és nyíltan az itt felvetődő problémákkal annyival is inkább, mert hátha ezen áramlatok során valóban merültek fel olyan mozzanatok, amelyek a kérdés tökéletes revízióját követelik, illetve teszik indokolttá.

Mi a problémát közelebbről akarván megvizsgálni, tanulmányunkban a következő utat követjük. Első részben szemügyre veszünk egy pár klasszikus és tipikus metafizikai kísérletet, hogy ekként a metafizikai gondolkodást egyenesen munkája közben lássuk. A második részben azután felvetjük azt a kérdést: hogyan lehetséges metafizika? — E kérdésre adott felelet kapcsán tisztázódnia kell a metafizika problémájának, valamint annak a módszernek is, amelynek segítségével ezeket a felvetődő és feleletre váró problémákat talán megoldani lehet. Az első rész is csak látszólagosan történeti jellegű, mert a maga egészében a második rész rendszeres vizsgálatának áll szolgálatában.

## I.

A metafizikának, mint rendszeres bölcséleti tudománynak megalapítója Aristoteles, akinél azonban a »metafizika« szó elő nem fordul; nála az a diszciplína, amely most a metafizika nevet viseli, »első filozófiának« — *πρώτη φιλοσοφία* — neveztetett. Tudományunknak a metafizika nevet Aristoteles iratainak rendezői adták, akik az »első filozófia« fejtegetéseit tartalmazó kéziratot az Aristoteles kéziratait tartalmazó gyűjteményben a természettudományi, illetve a természetfilozófiai kéziratok után iktatták be. Miután pedig a természettudományi, illetve természetfilozófiai tanok kézirateit *τὰ φυσικά* névvel jelölték, az utánuk következő kéziratekat, amelyek az első filozófiára vonatkozó fejtegetéseket foglalták magukban, *τὰ μετὰ τὰ φυσικά* névvel látták el. Ebből a görög elnevezésből, amely voltaképpen a kéziratoknak a gyűjteményben elfoglalt helyére vonatkozott, azaz ennek a helynek alapján keletkezett s az első filozófiára vonatkozó fejtegetések lényegéhez semmi köze sincs, ebből a görög elnevezésből keletkezett a meta-

physica latin elnevezés s lett uralkodóvá a bölcelet egész irodalmában. Ha tehát azzal akarunk tisztában lenni, hogy Aristoteles rendszerében miféle helyet foglalt el a metafizika és miféle problémák tárgyalását ölelte fel, azt kell szemügyre vennünk, hogy mi volt a feladata az első filozófiának — a próté filozófiának — Aristoteles tanítása értelmében. Aristoteles első filozófiájában, amelynek mintájára azután a filozófia történetének folyamán a prima philosophia egészen találó és ajánlatos kifejezés alakult ki, de csak szórványosan használtatott, Aristoteles első filozófiájában a metafizikának, mint kialakult filozófiai tannak ösképe fog feltűnni előttünk.

Amikor Aristoteles első filozófiájának rövid vázolására térünk, elsősorban meg kell jegyeznünk, hogy ezt az első filozófiát, amellyel a fizika, mint második filozófia állott szemben, nevezte Aristoteles teológiának, azaz az Istenről szóló tannak is. Feladatául ennek a teológiának azt tűzte ki, hogy adja elő a filozófia s a tudás végső elveit: az első filozófia vagy teológia ezek szerint az első alapokról és okokról — *τῶν πρώτων ἀρχῶν καὶ αἰτιῶν* — szóló tudomány. Ha így áll a dolog, akkor világos, hogy Aristoteles metafizikája, azaz első filozófiája, ami tárgyát illeti, semmi újat sem nyújt, tehát a metafizikai elmélkedések atyjának nem nevezhető. Előtte már a régi görög bölcselek is igen behatóan foglalkoztak a tudás és bölcelet végső elveinek fejtegetésével. Elég itt csak Herakleitos és Parmenides tanaira utalnom, amelyek a lét fogalmának tüzetes metafizikai tárgyalását nyújtják. De azután Platon bölceletében az alapvető tudomány, amelyet ő dialektika névvel jelöl, egyenesen azokat a kérdéseket tárgyalja, amelyeket az előző görög bölcselek, mint végső kérdéseket vetettek fel, s amelyeket utána és kétségkívül az ő hatására Aristoteles a maga első filozófiájában tett rendszeres kutatás és fejtegetés tárgyává. Ezeknek előrebocsátásával vegyük közelebbről szemügyre az Aristoteles első filozófiáját, amelyet ezután a könnyebb terminológia kedvéért mi is metafizika név alatt fogunk emlegetni.

Aristoteles metafizikai felfogásának előterében az a

tétel áll, hogy amíg a többi filozófiai tanok egy speciális tárggyal foglalkoznak s ez a speciális tárgy a létnek csak egy bizonyos fajtája, addig a metafizika nem a lét bizonyos fajtáit teszi vizsgálat tárgyává, hanem magát a létet — amint a *Metafizika* 1025. b. 7. alatt olvassuk: *tó ón haplos, azaz az abszolút létet*, vagy ismét egy másik kifejezés szerint, amely ugyanott az 1005 a) 2. alatt található: *tó ón hé ón azaz a léttel, mint léttel foglalkozik a metafizika.*

Az egyes tudományok tehát nem foglalkoznak a léttel, mint léttel, hanem — úgymond Aristoteles — levágnak maguknak egy darabot a létből és ezt a levágott darabot teszik vizsgálatuk tárgyává. Így jár el pl. a matematika. Ezekkel a speciális vizsgálatokkal szemben Aristoteles felfogása szerint a metafizikának is, mint önálló tudománynak megvan a maga jogosultsága, mert amiként a testeknek vagy a lét más darabjainak megvannak a maguk sajátosságai, éppen úgy megvannak a létnek, mint létnek is a maga sajátosságai. *A metafizikának feladata az, hogy a létnek, mint létnek sajátosságaira nézve kutassa az igazságot.* (1003. a—1004. b. IV. könyv.)

A kérdés már most az, hogy miként alakult ki főbb vonásaiban ez az alapfilozófia vagy teológia Aristoteles bölceletében? Aristoteles, mielőtt a kérdés rendszeres taglalásába fogna, kritikai áttekintést nyújt az előtte élt görög bölcselek idevonatkozó törekvéseiről s mindennek előtt azt állapítja meg, hogy a régi ion filozófusok mind az őanyag fogalmát helyezték előtérbe, s úgy tekintették ezt az őanyagot, mint amelyből az egész valóság megmagyarázható és megérthető. Thales a vizet tekintette ilyen ősanyagnak, Herakleitos a tűzből eredtetett mindent, stb., de a dolgok keletkezését és elmúlását létesítő mozgást nem tekintették ettől az ősanyagtól különbözőnek, de abban sem láttak semmi akadályt, hogy ebből az egyminőségű anyagból az egész mindenséget a maga végtelen különböző jelenségeivel levezessék. Az eleaták, igaz ugyan, hogy a létet állították a mindenségnek középpontjába, de arra nem is gondoltak, hogy ebből a fogalmilag elgondolt létből, mint egyetlen létezőből, az egész valóságot levezetni nem

301

lehet. Elismeri Aristoteles azt is, hogy Anaxagoras jelentékeny lépést tett előre, amikor a szellemet, mint örök célok szerint működő ősi elvet hirdeti, de sok ellenmondása miatt az ő kísérlete sem sikerült. Nem sikerül a Demokritos törekvése sem, mert az atomok bomlásából és összetevődéséből a valóságot megérteni nem lehet. Az atomok egytől-egyig minőség híján vannak, hogyan lehetne hát ezekből a minőségeket megmagyarázni?

Éles kritika tárgyává teszi Aristoteles, mint ismeretes, Platon bölcséletét és eszme-tanát is. Platon az egyes dolgokat úgy tekintette, mint az örök eszmék másolatát, lenyomatát, melyeknek az eszmék mintái s amelyek ezekben a mintául szolgáló eszmékben résztvesznek. Ezen részvétel által vesznek részt az egyes érzéki dolgok a létben is: igazi lét csak az eszmék léte s minden csak annyiban létezik, amennyiben az igazán létező eszmék létében részt vesz. Az eszmék tehát az egyes dolgoktól elkülönülten léteznek. És Aristoteles szerint éppen itt mutatkozik a legnagyobb hiba: ha az eszmék az egyes dolgok lényegét tartalmazzák, hogyan lehetséges az, hogy ezek a lényegét tartalmazó eszmék teljesen külön létezzenek attól, aminek lényegét tartalmazzák. A lényeknek benne kell lennie magában az egyes dolgban. Hiszen minden dolognak éppen az a lényege, ami egyedül csak róla állítható és másról semmiféle létezőről sem. Ezt a nehézséget nyomon követi a másik. Ha valóban az eszmék rejtik magukban a dolgok lényegét, akkor azt kell állítanunk, hogy minden létező dolog kénytelen az eszmék egész seregében venni részt. Ehhez járul azután, hogy Platon azt sem mondja meg világosan, hogy vajjon az a részvétel miként történik. A további megjegyzéseket nem részletezve és mindent összevéve, Aristoteles úgy van meggyőződve, hogy az eszmékről szóló tan feleslegesen megkettőzi a dolgokat anélkül, hogy valamit magyarázni tudna.

Nem részletezzük azokat a nehézségeket sem, — aporiáknak nevezi őket Aristoteles, — amelyeket feladata megkezdése előtt vesz szemügyre bölcselőnk, hanem egyenesen reátérünk a metafizika fővonalainak rajzolására.

Kiindul Aristoteles vizsgálata azoknak a végső elveknek és axiómáknak fejtegetéséből, amelyek minden tudásnak végső alapjai, tehát végső alapjai magának a metafizikának is. A legegyszerűsebb elv, amely már nem alapul még végső elveken, tehát amely a legkönnyebben megismerhető, az ellenmondás elve, amelyben az a tény jut kifejezésre, hogy egy és ugyanazon tárgyról egy és ugyanazon időben nem lehet valamit egyszerre állítani és tagadni. Ez az alapelv minden bizonyítás nélkül világos és érvényes: érvénye szükséges már minden bizonyításhoz és érveléshez. Ehhez az alapelvhez járul azután a kizárt harmadikról szóló elv, amely azt mondja ki, hogy két ellenmondás tagjai között egy harmadik tagnak helye nincs. Aki ezt az elvet tagadni akarja, annak tagadnia kell magát az ellenmondás elvét is, aki pedig az ellenmondás elvét tagadja, az a tudás lehetőségét is kénytelen tagadni.

E két alapelvnek előbocsátása után tér át Aristoteles annak a kérdésnek tárgyalására, hogy tulajdonképpen mit is kell a lét, mint lét alatt értenünk. Miután a lét mint lét a legáltalánosabb fogalmak között foglal helyet, nem lehet azt máshol keresni, mint a létezőnek és a gondolhatónak legegyszerűsebb határozmányai között. Ezek a határozmányok pedig mind a szubsztanciára, mint közös és végső alapjukra utalnak. A szubsztancia ugyanis az, amiről minden állítatik, de ő maga nem állítatik másról. Miután pedig a szubsztancia ilyen önmagára megálló, minden határozmányától elválasztható valami, azaz éppen az, ami — *τὸ εἶναι* — ezért azt kell mondanunk, hogy ezt a szubsztanciát nem lehet keresnünk az anyagban, hanem inkább a formában és a kettőnek, az anyagnak és a formának kapcsolatában. A forma pedig nem egyéb, mint az illető dolog lényegének fogalma, vagyis az a fogalom, amelyben az illető dolog lényege jut kifejezésre. A fogalom éppen a dolog lényegét juttatja kifejezésre, azt tehát, ami nemcsak most van benne a dologban, hanem benne volt már ezelőtt és benne lesz ezután is, — egyszóval a lényegét, amelyet ezért Aristoteles így fejez ki: *τὸ τί ἦν εἶναι*. A szubsztanciának ezt a fogalom-

jellegét erősen hangsúlyoznunk kell, mert ezáltal éppen azt juttatja Aristoteles kifejezésre, hogy a lényeg semmimódon a dologtól el nem választható, amint azt Platon tanította az eszmékről szóló tanában, mert ebben az esetben az egyes dolog nemcsak nem lenne megismerhető, hanem egyszersmind nem is lenne létezhető sem.

Ha már most azt a viszonyt tekintjük, amely az anyag és a forma között fennáll, akkor meg kell jegyeznünk a következőket. Az anyag maga is szubsztanciának nevezhető, mert hiszen ő az a szubsztrátum, amelyen mindenféle változás végbemegy, vagy Aristoteles terminusait használva: az anyag az a lehetőség — dinamis —, amelyen a változás végbe mehet. Az anyag ezek szerint lehetőség, potenciálítás abban az értelemben, hogy képes egy más dolog részéről jövő hatást elfogadni. Ettől a lehetőségtől azonban jól meg kell különböztetnünk a valóságot — energia —, amely éppen azt jelenti, hogy valamely dolog egészen más értelemben van jelen, mint ahogyan előbb a potenciálításról vagy lehetőségről beszéltünk. Ennek a valóságnak alapját a formában kell keresnünk. A mozgás, amely nélkül nincs semmiféle tevékenység, sem keletkezés, sem elmúlás, azáltal jön létre, hogy a potenciáliter létezőből az aktuáliter létező lesz egy másik aktuáliter létező által. Így például egy irodalmilag tanulatlan emberből egy irodalmilag képzett ember által irodalmilag képzett ember válik. Amiből nyilván következik, *hogy az aktuálítás megelőzi a potenciálítást*. Ha pedig tudjuk, hogy az, ami felé a mozgás folyamata irányul, a cél, akkor a cél beteljesedése egyúttal a lét beteljesülése is: *entelecheia*. Minden létesülésnél a lényeg, azaz a forma az az aktuálítás, amely az anyagból, ebből a csupa lehetőségből valamit egy cél irányában létesít. Tehát úgy kell tekintenünk a dolgot, hogy minden aktuálítást megelőz egy másik aktuálítás, amíg el nem jutunk egy ősaktuálításhoz, amelyből minden mozgás fakad és amely minden létezőnek végső elve s főalapja. Az ősaktuálítás az első mozgató is. A dolog tehát így áll: a mozgás oka az első mozgató, a szubsztrátuma az anyag,

amelyben minden lehetőség szunnyad és a cél a forma, amely a tevékenységet irányítja.

Az aktuálítások sorozatán végül — amint láttuk — elérkezünk az ősaktuálításhoz, amely a legelső elv és a végső alap. A legvégső elv tehát csupa tevékenység s mert csupa tevékenység, ezért csupa immateriálítás és örök. Ez a merőben tiszta aktuálítás *tiszta lét* is, amely maga nem mozog, de minden mozgásnak az oka. Ez a tiszta lét szükségszerű s mivel szükségszerű, eszes is. E szükségszerű, eszes lénynek lényege a gondolkodás; e gondolkodásnak tárgya pedig más nem lehet, mint az, ami a legértékesebb, azaz a gondolkodás. A legfőbb lény önmagát gondolja s nála tehát a gondolkodás és a gondolkodás tárgya azonosak. Ez az önmagát-gondolás, önmagát-szemlélés a legmagasabb tevékenység s a legfőbb boldogság oka. De megilleti azt a legfőbb lényt az élet is: a gondolkozó szellem aktuálítása az örök élet. Ekként zárul Aristoteles metafizikája, azaz az önmagában vett létről szóló tana a legfőbb lényről szóló tannal, azaz a teológiával, ezért nevezhette az első filozófiát a teológia névvel is.

A nélkül, hogy ennek a metafizikai koncepciónak tüzetes fejtegetésébe fognánk, egypár megjegyzést mégis szükségesnek tartunk. Mindenek előtt egészen világosan áll előttünk, hogy Aristoteles a maga első filozófiájában, vagy metafizikájában merőben Platon bölcséletének alapján áll s tulajdonképpen Platon dialektikájának a maga módja szerint való magyarázója. Az egész magyarázatnak kulcsa pedig abban rejlik, hogy Aristoteles mindazt az immanentia síkjába írta át, amit Platon a transcendentia síkjába helyezett, legalább is Aristoteles véleménye szerint. Ami Platonnál az eszme vala, Aristotelesnél formává lőn s a lényegét fejezte ki. Amíg Platonnál az eszme az egyes dolgoktól különváltan és azok felett helyezkedik el, addig Aristotelesnél a forma, amely egyúttal a lényeg-fogalom is, magában az egyes dologban benne van s annak lényegét teszi. A fogalom tehát elfoglalja az eszme helyét, aminek következménye az, hogy Aristoteles bölcséletében

voltaképpen az ontológia és a logika legszorosabb egysülésétől kell beszélnünk. A dolgok való-létét — bármiként is forgassuk a dolgot — a forma, illetve a formában megnyilatkozó lényeg-fogalom fejezi ki. Ebben a formában rejlik az igazi valóság is, amiként Platon bölcséletében az eszme volt az igazi valóság. Az anyagban ott szunnyad ugyan a lehetőség végtelen gazdagsága, de ez a lehetőség pusztán lehetőség marad, amíg a forma a maga hozzájárulása által azt valósággá nem teszi. Ha így tekintjük a dolgot — már pedig másként tekinteni nem lehet —, akkor a forma lesz az igazi szubsztancia is, amely minden létezőnek lényegét fejezi ki. A metafizika feladata pedig nem lehet más, mint a lehetőség és a valóság vizsgálatának során eljutni addig a pontig, amelyből minden valódi lét fakad s amelyben a csupa valóság mellett a lehetőség mérőben eltűnik. Ez a végső pont az a végső aktuálitás, amely minden más aktuálitást megelőzve, azoknak kútfeje és ősforrása.

Ez a végső aktuálitás az Isten, akinek ugyanaz a problematikai helyzete és értéke van, mint amilyen problematikai helyzete és értéke volt Platon rendszerében a legfőbb jó fogalmának, amelyet ő maga is az istenséggel azonosított. Azaz: amiként Platon dialektikája voltaképpen megtekintve a dolgot, teológiába végződött, éppenúgy végződött teológiában Aristoteles alapfilozófiája, vagy metafizikája is. A létről szóló tan a legfőbb létről szóló tanban teljesedik ki mind a két bölcselőnél. A különbség csak az, hogy Platonnál a legfőbb lényről szóló tan jelleme tisztán *axiológiai*, ami kifejezésre jut már abban is, hogy nála az istenség a főjével azonosul, amelytől nyeri jelentését minden más érték. Platon az etikán keresztül jut el Isten fogalmához, Aristoteles ellenben az ontológiai fejtegetések sorozatán át. Hogy azonban sem Platon, sem Aristoteles isten-fogalmának a keresztyénség isten-fogalmához semmi köze sincs, — ez bővebb magyarázatra nem szorul.

Ha már most magát a tant vesszük közelebbről szemügyre, látnunk kell mindenek előtt azt, hogy itt az egyes dolgok létezésére vonatkozóan elsősorban fontos az, hogy

az anyagban létezésük lehetősége meglegyen. Amíg azonban csak ez az anyag áll rendelkezésre, addig semmiképpen sem mondhatjuk el, hogy az az egyes dolog »van« és létezik. Az anyaghoz hozzá kell járulnia a formának, amelyben tehát, hogy így szóljunk, a létezés gyökere van. Amíg ez a forma, amely a dolog lényegének fogalmával azonos s tehát a dolog lényegét foglalja magában, a pusztán lehetőséget magában rejtő anyaghoz hozzá nem járul, addig semmiféle egyes dolog létezéséről beszélnünk nem lehet. Ebben a formában, amely csupa aktivitás, nemcsak a létezés gyökere rejlik, hanem — akár csak Platonnál — magának az egyes dolognak lényege is. Ami ezt a formát a Platon eszméjétől megkülönbözteti, csak az, hogy minden lét tőle függ ugyan, de az ő léte mindig és kizáróan csupán az egyes dologban vagy az egyes dolgon lehetséges fel. *Van* tehát a lényegét adó forma, de csak az egyes dolgokban *van*. Ha ez a forma az egyes dolgokban nem lenne, akkor nem léteznék egyáltalában sehol. E ponton talán még világosabban látszik az a különbség és az az egyezés is, amely Platon eszméje és az Aristoteles formája között fennáll. Az Aristoteles formája nem kevésbé gyökere a létnek, mint a Platon eszméje, csak hogy Aristoteles formája a dolgokban benne van s ezen benne-létel által létezik. Tehát egészen megfordított a viszony, mint Platonnál, akinél az egyes dolog létezik és vesz részt az eszmében, minden lét gyökerében. Az anyag, mint szemléletileg adott lehetőség, önmagában véve csak feltétele a létnek, amely azonban csak akkor létesül, amikor a forma, az *eidos*, ehhez a megadott lehetőséghez hozzájárul. Ámde itt méltán merül fel a kérdés, hogy ez a lényegét adó forma honnan származik és mily úton-módon járul hozzá minden egyes dolog megadott anyagbeli lehetőségéhez, hogy ezen hozzájárulás által létesüljön a lét, illetve a létező egyes dolog? Hogy ez a forma a szemléletben adva nincs s azt tehát érzékeinkkel fel sem foghatjuk, az kétségtelen. Kétségtelen az is, hogy Aristoteles lényeg, *ousia* alatt érti a tapasztalatban megadott dolgot és ennek a dolognak anyagi alkotórészét is, de sajátlagos értelemben lényeg alatt ennek a



dolognak belső meghatározottságát érti, amely meghatározottság éppen a fogalomban, tehát az emberi elme egyik alkotásában jut kifejezésre. Azaz: a forma Aristoteles metafizikájában is éppen úgy *gondolkozási tartalom*, mint az eszme a Platon bölcséletében. De a dolog nem is lehet másképpen, mert hiszen Aristoteles határozottan vallja, hogy a lehetőséget tartalmazó anyag nemesak határozatlan, hanem megismerhetetlen is, szemben a formával, amely éppen, mert határozott és határolt, egyszersmind megismerhető is. Semmit sem lehet megismerni, csak a formát és azt, aminek formája van. A dolgoknak létet — úgymond Platon — az eszmék adnak; a dolgoknak létet — úgymond Aristoteles — a forma ad. Amíg azonban Platonnál léttel valóban csak az eszmék bírnak addig Aristotelesnél az egyes dolgok is bírnak léttel azáltal, hogy a létet-adó forma az anyaghoz hozzájárul. Bármely oldaláról is tekintjük a dolgot, Aristoteles metafizikájában a lét maga merőben logikai megoldást nyer, amiből azután természetesen következik, hogy egész metafizikája ontológiai lévén, metafizikája is absztrakt logikai jellemmel bír. Ez az absztrakció pedig a valóságtól való eltávolodás fenyegető veszélyét rejtí magában, mikor is a valóság kényszerű kategóriái helyébe könnyen a gondolkodás üres szkémái lépnek. Ez a veszély az ontológiai metafizika minden kísérleténél ott leskelődik s előáll az a helyzet, hogy a logikai konstrukciók iránt való szeretet mellett eltűnik minden köteles ismeretelméleti óvatosság és úrrá lesz a bölcselőn az a fellengés, amely amilyen magasan terpeszkedik a halandó elmék felett, éppen olyan terméketlen is a filozófiai gondolkodás szempontjából. Aristoteles logikai ereje s a valóság iránt való törhetetlen érzéke megóvta ettől a terméketlen fellengéstől, de zsákmánya lesz ennek a fellengésnek mindenki, akiben ez az erő és érzék hiányzik. A filozófia története számtalan példáját szolgáltatja ennek a terméketlen elmejátéknak. Az Aristotelesből kiinduló ontológikus metafizika átöleli a bölcsélet történetét egészen a 18. század végéig, amikor Kant kritikai munkássága új irányt jelöl ki a filozófia és a metafizika részére, amikor

a transzcendentális módszer segítségével keres feleletet az ismeret lehetőségének problémájára. Milyen állást foglal Kant az ontológikus metafizikával szemben? — ez az első kérdés, amelyre először kell röviden feleletet keresnünk.

A metafizika módszerének bizonytalansága Kantot már az ú. n. prékritikai korszakában is mélyen nyugtalanította és arra kényszerítette, hogy a hagyományos metafizikai tanok felé a legnagyobb kételkedéssel közeledjék. Az Isten létének bizonyításáról szóló értekezésében (1763) ez a kétségeskedés egészen világosan megnyilatkozik, amikor metafizika »feneketlen mélységéről« beszél s egy olyan parttalan, világító torony nélküli óceánhoz hasonlítja, amelyen a tengerész, mihelyt szárazföldet ért, azonnal megvizsgálja az utat, amelyet tett és kutatja, hogy vajjon észrenemvett tengeráramlatok nem zavarták-e meg menetét. Így azután nem is lehet csodálkoznunk azon, hogy voltak korok, amelyek teljesen megbíztak a metafizikában, hogy az megmagyaráz és bebizonyít mindent; de voltak olyan korok is, amelyekben csak félelem és bizalmatlanság között közeledtek a gondolkodók a metafizikai vállalkozásokhoz.

Ez a bizalmatlanság tetőfokát éri el Kantnál is abban az értekezésében, amelyet a berlini Akadémia pályázatára nyújtott be. Itt Kant készséggel elismeri, hogy a metafizika minden emberi ismeretek között a legnehezebb, de mindjárt hozzáteszi azt is, hogy ilyen metafizika nem is iratott meg soha. Már maga az akadémiai pályakérdés is mutatja, hogy okunk van keresni azokat az utakat, amelyen haladva elérkezhetünk az igazi metafizikához, mert a filozófiai ismeretek nagyobbbrészt olyanok, mint a meteorok, melyeknek fénye tartósságukra nézve semmit sem ígér. Éppen ez a nagy különbség a filozófiai és a matematikai ismeretek között: emezek megmaradnak, amazok ellenben eltűnnek.

A hagyományos metafizika iránt való ellenszenv teljes megvetéssé fokozódik abban a prékritikai iratban, amelyben Kant a Swedenborg álmolásait részesíti kiméletlen kritikában s amelyben a metafizikáról úgy emlékezik meg, mint amely tudomány a maga *gyenge fényével az árnyak*

sötét birodalmát akarja megvilágosítani. És mégis Kant itt egészen nyílt vallomást tesz amellett, hogy ebbe a teljesen határozatlan és ingatag tudományba, a metafizikába ő maga is szerelmes, hanem annak részéről csak ritkán részesült kegyeinek nyilvánításában. Szerelmes e tudományba, mert az az ismerés határaitól szóló tudomány, amelynek feladata kitűzni azokat a határokat, amelyen felül az emberi elme nem merészkedhetik. Ez a megállapítás mintegy sejteti már a később kialakulandó kriticismus állásfoglalását a metafizikával mint tudománnyal szemben s megmutatja annak az útnak irányát, amelyen Kant haladni fog az új módszer és álláspont kialakításában. Levelei bizonyítják, hogy elfordulva az ontológiai metafizika törekvéseitől, azon iparkodik, hogy az emberi ismeret természetével és annak határaival tisztába jöjjön egy új és megfelelő módszer segítségével.

A régi metafizikával való szembefordulás nyomán évről-évre biztosabban érik az új metafizikai állásfoglalás első gyümölcse, a *Tiszta Ész Kritikája*, amely végleg leszámolva az ontológiai metafizika minden eredményével, az új bölcsélet részére tisztázza a talajt. Azzal Kant már kezdettől fogva tisztában volt, hogy vannak az ismeretnek olyan kérdései, amelyeket az emberi elme magától el nem utasíthat, mert azok magának az emberi szellemnek természetéből fakadnak, habár azt is jól látta, hogy ezekre a kérdésekre az emberi elme feleletet nem tud adni, egyszerűen azért, mert hiányzik erre az elme ereje. A régi metafizikának leglényegébe hatolva megállapítja Kant, hogy az ember először olyan alaptételek segítségével igyekezik a felvetődő kérdésekre feleletet adni, amely alaptételeket maga a tapasztalat is igazol. Később azonban, amikor szakadatlanul újabb és újabb kérdések vetődnek fel, már nem elégszik meg ezekkel az alaptételekkel, hanem olyanokhoz folyamodik, amelyek már túlnőnek a tapasztalaton, de olyan magától értetődőknek látszanak, hogy a közember esze is egyetért velük. Ezáltal azonban a legnagyobb sötétségbe rohan és ellenmondásokba keveredik, amelyek azt mutatják, hogy valahol alapos tévedésnek kellett történnie az

okoskodásban, de amely alaptévedést felfedni nem tud, mert a használt alaptételek áthágva a tapasztalat mezejét, éppen a tapasztalat próbakövét nem akarják elismerni. Így azután végtelen vitatkozások keletkeznek s ezeknek a vitatkozásoknak színtere a metafizika volt. Volt idő, amikor ez a metafizika a tudományok királynője volt s valóban meg is érdemelte ezt a nevet, ha az akaratot tettül tekintjük, mert hiszen tárgyának előkelő fontosságánál fogva a királynői nevezet megillette. Most, t. i. Kant korában, úgy hozza a divat, hogy megvetéssel kell beszélni róla. Kezdetben a dogmatikusok kormányzása alatt uralma deszpotikus volt s ez a deszpotizmus rendre-rendre anarchiává lőn. Az újabb időben Locke megkísérelte ugyan az értelem fiziológiájának megalapítását, de kísérlete nem sikerült s most beállott a teljes indifferentizmus, amely minden kaosznak és éjszakának apja. Ez az indifferentizmus azonban lehet a felvilágosodásnak kezdete is, mert teljesen hiábavaló közönyösséget játszani olyan kutatásokkal szemben, amelyeknek tárgya az emberi természetre nézve nem közönyös. A jól értelmezett metafizika egyenesen az ész önismerete, amely ugyan minden dolgok között a legnehezebb, de amelyet végrehajtani a Kritik der reinen Vernunft kötelessége.<sup>1</sup>

Tévedés lenne tehát azt gondolni, mintha Kant a metafizika ellensége lett volna. Ellenkezőleg. Kant nemcsak elismerte a metafizika jogosultságát, hanem egyenesen követelte a metafizikai vizsgálatokat magának az emberi ész ismeretének és a tudománynak érdekében. De elégtelennek tartotta azt az ontológikus, hagyományos metafizikát, amely sem a maga módszerével, sem a maga tulajdonképeni feladatával nem volt tisztában. Elégtelennek tartotta úgy a dogmatizmus tanítását, mint a szkeptikusok színlelt közönyét, de nem elégedett meg azzal sem, hogy a hagyományos metafizikát egyszerűen visszautasítsuk minden mélyebb indokolás nélkül. Ha elégtelennek tartjuk a meta-

<sup>1</sup> V. ö. Kritik der reinen Vernunft 1. kiadásának Előszavával. I—VII. lapokon.

fizika eddigi eredményeit, meg kell keresnünk azokat az okokat, amelyek annyi sok és őszinte fáradság ellenére minden eddigi törekvést kátyuba vezettek.

Mindenek előtt hibázott a hagyományos metafizika abban, hogy az emberi ismeretet minden lehetséges tapasztalat határai fölé akarta kiterjeszteni. Kant ezzel szemben alázatosan megvallja, hogy ez a törekvés az ő erejét merőben túlhaladja s éppen ezért megelégszik azzal, hogy *magával az ésszel és annak tiszta gondolkodásával foglalkozzék*. Tisztában van Kant azzal, hogy a metafizikának ez a célkitűzése eladdig teljesen ismeretlen volt s neki merőben új utakon kell járnia, ha eredményeket akar elérni. Az így értelmezett metafizika egészen új tudomány, amelynek még gondolata sem jutott senkinek sem eszébe, sőt amelynek még puszta eszméje is ismeretlen volt. Azt is jól tudja Kant, hogy ennek a kísérletnek is megvannak a maga nagy nehézségei. A legnagyobb nehézség talán abban mutatkozik, hogy az egy olyan elkülönített és önmagában tökéletesen egybefűzött szférát jelent, amelyben nem lehet egyetlen részhez hozzányúlni anélkül, hogy ne érintsük a többi részt mind. Amiből természetesen az következik, hogy valami eredményt itt csak akkor érhetünk el, ha már előre megállapítottuk minden résznek a maga helyét s egyiknek a másikra való hatását. Minden résznek érvénye és jogosultsága ugyanis attól a viszonytól függ, amelyben az illető rész az ész többi részéhez áll, éppenúgy, amint az organikus testben minden tagnak célja csak az egésznek teljes fogalmából vezethető le. Amiből már most természetesen következik, hogy a Kritik der reinen Vernunftnek fejtegetései csak akkor lehetnek megbízhatók, hogy ha az ész legkisebb részecskéi szempontjából is egészek és bevégezettek úgy, hogy az ész szférájában vagy mindent, vagy semmit sem vagyunk képesek megállapítani.<sup>1</sup>

Ez az egyik tény, amelyet az új kutatásoknál szem előtt kell tartani. A másik szem előtt tartandó tény nem kevésbé fontos. El kell különíteni egymástól azokat az

<sup>1</sup> V. ö. Prolegomena Előszavának fejtegetéseivel.

ismereteket, amelyek fajtájukra s eredetükre nézve egymástól különböznek és gondosan kell vigyázni arra, hogy ezek az ismeretek ne folyanak egybe azokkal, amelyekkel különben a használatban rendszeren egybe vannak kötve. Amiként a kémikusnak vigyáznia kell az anyagok szétválasztására, úgy kell vigyáznia, s még jobban a filozófusnak, hogy a különböző fajta ismereteknek az értelem használatában való részét, azoknak értékét és befolyását biztosan megállapítani tudja. Ezért nem nélkülözhetette az emberi ismeret a metafizikát soha. Hiszen ez a tudomány, ismeri el újból és újból Kant, éppen olyan régi, mint maga a spekuláló emberi ész. Ámde mégis meg kell vallanunk, hogy ismeretünk két elemének, az apriorinak, amely a mi hatalmunkban áll és az aposteriorinak, amelyet a tapasztalatból kell merítenünk, szétválasztása még a hivatás szerinti tudósoknál is nagyon homályos volt s ezért nem is jöhetett létre az óhajtott metafizikai tudomány a maga biztosságában és határozottságában. Ha ez a tétel állított fel: a metafizika az emberi ismeret első elveiről szóló tudomány, akkor e tételben az első elvek nem jelentettek valami egészen különös, saját fajtájú ismeretet, hanem csak bizonyos *rangot* az egyetemesség szempontjából, aminek következménye lett, hogy ezeket az elveket az empirikus ismeretektől világosan megkülönböztetni nem lehetett. Mert nyilvánvaló, hogy az empirikus elvek között is vannak olyanok, amelyek egyetemesebbek s ezért magasabbak, mint a többiek. Ilyen alárendelésnél azután hol kell meghúznunk azt a vonalat, amely az első s tehát legfőbb tagokat az utolsó s tehát alárendelt tagoktól elválasztja? Ha pedig ezt a vonalat meghúzni nem tudjuk, akkor a felvetett kérdések rendjén igen könnyen minden a metafizika tárgyai közé sorolhatik. Ebből világos tanulság az, hogy a metafizika határait nem lehet a puszta alárendelés által megvonni, hanem szükséges ez az elhatárolás az eredet különbsége és egyenlőtlensége alapján.<sup>1</sup>

És van még egy körülmény, amelyet az új metafizikai

<sup>1</sup> V. ö. Kritik d. r. V. 871—872. lapjaival.

kutatásoknál nem szabad figyelmen kívül hagyni. Azt t. i., hogy más a metafizikai és más a matematikai ismeret. Az apriori eredet kétségkívül rokonokká teszi őket. De különböznek ismeretük fajtájára nézve. A matematika fogalmakból építi fel a maga ismereteit, a metafizika ellenben apriori fogalmak *konstrukciói* által ítél. Ebből következőleg más a matematika és más a metafizika módszere és eljárása is.

E fent vázolt nehézségek és hiányok tették szükségessé Kantra nézve azt, hogy az apriori fogalmának tisztázásával és az új módszer teljes tudatával kezdjen neki a metafizika alapkérdéseinek tárgyalásához. Az apriori nála ezért lett szükségképpen ismeretelméleti, illetve logikai kategória, amely nem az eredet elsőségét jelenti, hanem az ismeretnek azon elemeit, amelyek a tiszta észből fakadva, magát a tapasztalatot lehetővé teszik. Ezért kellett a transzcendentális módszernek ezekre az apriori elemekre vonatkoznia, hogy azokat az ész ismereteiből rendszeresen kihámozza s egymáshoz való viszonyukat megállapítsa. Ezért kellett kizárnia ebből az új metafizikából mindent, ami a tapasztalathoz tartozik, mert hiszen éppen arról volt már szó, hogy mi teszi lehetővé ezt a tapasztalatot és hol vannak ennek a tapasztalatnak határai. Nem lehetett forrás itt sem a fizika, amely a külső tapasztalatra vonatkozik, sem a lélektan, amely a belső tapasztalatról értesít. Csak a tiszta értelem és a tiszta ész juthatott e kutatásokban szóhoz.

Ha apriori fogalmak képezik a metafizika anyagát, akkor mindenképp előtt arra kell törekedni, hogy ezeket a fogalmakat összegyűjtve elemezzük és ily módon szemünk elé állítsuk mindazt, amiből a metafizika a maga apriori szintetikus ítéleteit és tételeit alkotja. Ezek az apriori fogalmak és ismeretek az értelemnek egy bizonyos tehetségében székelnék s együttvéve egy sajátos egységet alkotnak. A metafizika feladata nem lehet egyéb, mint az, hogy ezeket az apriori ismereteket a maguk sajátos egységükben előadja.<sup>1</sup> Hogy egy ilyen metafizika lehetséges, abban

<sup>1</sup> V. ö. Kritik d. r. V. 873. sk. lapjaival.

kételkednünk nincs miért. Bizonyos apriori szintetikus ismeretek adva vannak a tiszta matematikában és a tiszta természettudományban. Ilyen tételek és ismeretek létezése tehát bizonyításra nem szorul. Kérdés csak az, hogy miként lehetségesek az ilyen tételek és ismeretek, hogy az adott apriori ismeretek lehetőségének elvéből minden más ilyen ismeret lehetőségét levezethessük. Voltaképpen megtekintve a dolgot, az egész Kr. d. r. Vernunft éppen erre a kérdésre keres feleletet: miként lehetséges a tiszta észből való ismeret, vagy ami ugyanezt fejezi ki: miként lehetségesek apriori szintetikus ítéletek? E kérdés megoldásától függ az új metafizika, azaz az igazi értelemben vett metafizika sorsa. Aki erre a kérdésre feleletet adni nem tud, annak minden filozófiai törekvés hiú kísérlet marad. Az apriori szintetikus ismeretek lehetőségének kimutatásával karöltve jár a metafizika lehetőségének kimutatása s ez a lehető metafizika első sorban az emberi ész ismeretét nyújtja nekünk. *A metafizikában az ész önmagával foglalkozik és önmagával jön tisztába, hogy ezáltal világosan lássa azokat a határokat, amelyek felülemelkednie nem lehet.*

Ha már most az így kontemplált metafizikát közelebbről tekintjük, akkor egészen világos, hogy a Kr. d. r. V. első és második része, a transzcendentális esztetika és a transzcendentális logika azokat az apriori feltételeket sorolták fel és vizsgálták meg, amelyek okvetlenül szükségesek ahhoz, hogy ismeret létesüljön. A két első rész az apriori szemléletek, fogalmak és tételek táblázatát adta és ezen fejtegetések során a tapasztalat lehetőségének problémáját oldotta meg. Az ismeret határainak kérdése képezi a harmadik résznek, a transzcendentális dialektikának feladatát. Itt voltaképpen két kérdésre ad feleletet Kant. Az egyik kérdés így fogalmazható: miként lehetséges metafizika, mint az emberi ész természetes hajlama? A második kérdés pedig így hangzik: hogyan lehetséges metafizika, mint tudomány?

A transzcendentális dialektika — erre nagyon élesen mutat reá Windelband<sup>1</sup> — tulajdonképpen az ember ismerő

<sup>1</sup> V. ö. Geschichte der neueren Philosophie II. k. 95. lapjával.

tevékenységének egy belső ellenmondását tárja fel. Ez az ellenmondás abban rejlik, hogy az emberi ész olyan kérdéseket ad fel saját magának, amelyre felelni nem képes. A racionális kozmológia, a racionális pszichológia, a racionális teológia problémái ilyen, az ész természetéből következő, de az ész által meg nem fejthető problémák. E problémák megfejthetlenségének tüzetes kimutatása által a transzcendentális dialektika felfedi azt a dialektikai látzatot, amely az ész, illetve értelem fogalmainak az értelem határain túlra való alkalmazásából fakad s amely minden ontológikus metafizika alapjában ott lappang. Itt egészen világosan látszik Kant igaza: meg kellett szüntetnie a tudás jogosulatlan követeléseit, hogy helyet csináljon a hit számára; ki kellett mutatnia azt, hogy az értelem törzsfogalmi és tételei csak a tapasztalás körén belül, a szemlélet által adott anyagra alkalmazhatók, tehát ahol a szemlélet véget ér, ott véget ér az emberi értelem munkája. Az értelemnek a maga határain túl való alkalmazása meg nem engedhető, mert e határokon felül az értelem csak légyüres térben jár.

Hogy a hagyományos metafizika az emberi ész által feladott metafizikai problémák megfejtésében semmiféle kritikai magatartás szükségét nem érezte, azt könnyen megérthetjük, ha tekintettel leszünk a következő tényre. Vannak olyan tárgyak is, amelyek nekünk a tapasztalat által vannak adva és mégis sok tekintetben megérthetetlenek és van sok kérdés — úgymond Kant a Prolegomenában<sup>1</sup> —, amelyekre minket a természeti törvény vezet, de amelyek mégis, ha túlságos magasra erőszakoljuk őket, meg nem oldhatók. Ilyen kérdés pl. miért vonzza egymást az anyag. Ámde ha a természetet teljesen elhagyjuk, vagy minden lehető tapasztalat határán felül emelkedünk s tehát pusztá eszmékbe mélyülünk el, ekkor bizony nem mondhatjuk, hogy nekünk a tárgy érthetetlen s hogy a dolgok természete megoldhatatlan kérdéseket ad fel; ebben az esetben u. i. nekünk nem a természettel vagy általán megadott

<sup>1</sup> V. ö. III. rész. 56. §.

tárgyakkal, hanem pusztá fogalmakkal van dolgunk, amelyeknek eredete csak a mi eszünkben van és pusztá gondolati lényekkel, amelyekre vonatkozóan minden feladatnak megoldhatónak kell lennie, mert az ész a maga eljárásáról mindenesetre teljes mértékben számot adhat és számot is kell adnia. A pszichológiai, teológiai, kozmológiai eszmék egytől-egyik tisztán észfogalmak, amelyek semminemű tapasztalatban adva nincsenek s ezért a kérdések, amelyeket ezekre az eszmékre nézve nekünk az ész felad, nem a tárgyak által adatnak fel, hanem az ész adja fel azokat a maga maximái által a saját maga megnyugtatása végett s éppen ezért a kielégítő feleletadásnak lehetőknek kell lennie. És ezen a ponton fordul meg az egész dialektika, illetve metafizika problematikája egy új megoldás felé.

Azt mondta Kant, hogy a metafizika eszméit az ész adja fel a maga maximái által, hogy önmagát megnyugtassa, amiből az következik, hogy ennek a feleletadásnak lehetőknek kell lennie. De hogyan? A tapasztalás fölé való emelkedés útjának értéktelenségét a dialektika már megmutatta. Most újabb, járható utat kell megjelölnie, amelyen haladva az ész természete által feladott kérdések megoldhatók s egyszersmind megszűnik az az antinomia is, amelyről fennebb beszéltünk.

Az új megoldás útja ez. Ki kell mutatni, hogy az ész által feladott kérdések egyenesen magának az ismeretnek érdekében adattak fel s e kérdésekben kifejezett alapelvek feladata nem más, mint az, hogy teljességet és szintheticus egységet teremtsenek az értelem használatában, s tehát érvényük a tapasztalatra vonatkozik és pedig éppen a tapasztalat *Egészére*. Jól tudja Kant, hogy a tapasztalat abszolút egésze lehetetlenség, de igenis lehető az ismeret egészének *eszméje*, amely eszme az ismeretnek sajátos *egységet* ad s csak ez az eszme ad az ismeretnek egységet azáltal, hogy *rendszerbe* szedi azt, amely rendszer nélkül minden emberi ismeret csak tört darabka s a legmagasabb cél szempontjából, amely legmagasabb cél mindig a minden célok rendszere, semmiféle jelentőséggel nem bír.

Mindezekből világos, hogy a transzcendentális eszmék jelentősége az új metafizika szempontjából tagadhatatlan. Az ész természetéből következnek s az értelem használatának szisztematikus egységét teszik lehetővé. Jól meg kell azonban jegyeznünk, hogy ez a szerep sohasem lehet konstitutív jellegű, hanem pusztán regulatív, azaz a transzcendentális eszmék csak szabályozzák az ismeretet, de annak alkatához semmivel sem járulnak. Segítségükkel nem lehet a tapasztalat határai fölé emelkednünk, mert rendeltetésük csak az, hogy magában a tapasztalat körében maradvá szabályozzák az ismeretet egy rendszer felé s ezáltal annak egységet adjanak. A transzcendentális eszmék természetéből következik, hogy azok soha meg nem valósíthatók, de éppen ezáltal alkalmasak arra, hogy megmutassák az ismeret határait s egyúttal rávezessenek a módra is, amelylyel ezeket a határokat megállapítani lehet. Az ész a metafizikát, ezt az ő kedvenc gyermekét éppen azért szülte, hogy e célokat megvalósítsa a transzcendentális eszmék által.

Ha Kant metafizikai álláspontján ekként végig tekintünk, világos lesz előttünk, hogy a kriticizmus bölcsellete a metafizika minden problémáját az ontológia területéről az ismeret területére ültette: *a tőlünk független lét vizsgálata helyett a tőlünk függő, mert belőlünk eredő ismeret vizsgálatát követelte.* Az ismeret kritikáját nyújtó metafizikának meg kell vizsgálnia azokat az apriori fogalmakat, amelyek az érzékiség, az értelem, az ész területén fakadnak, fel kell állítania azoknak teljes táblázatát, elemeznie kell azokat, e fogalmak dedukciója által ki kell mutatnia azoknak lehetőségét, használatuknak alapelveit meg kell állapítania és végül ki kell tűznie használatuknak határait, *de mindezt egy teljes rendszer keretében.* Más utakon és más eszközök segítségével minden metafizika lehetetlen, — ez Kant szilárd és jól bizonyított meggyőződése. Ez a kritikai szellemű metafizika az igazi metafizika, amely úgy viszonylik az iskolás metafizikához, mint a kémia az alchimiához, vagy az asztronómia a jósló

asztrológiához.<sup>1</sup> Ebben a metafizikában az ész az ismeret forrásait többé nem a tárgyak és azok szemléletében leli meg, hanem önmagában s ha a maga tevékenységének alap törvényeit megtalálta, akkor több metafizikai kísérletezésre szükségünk nincs. A dogmatikus metafizika meghalt, de erről a metafizikáról az emberiség sohasem mondhat le éppen oly kevéssé, mint ahogyan sohasem fogunk lemondani a lélekzésről csak azért, hogy ne mindig tisztátalan levegőt lélegezzünk be.

Mit jelent hát ez a reform a filozófiai gondolkozás mezején? Azt jelenti, hogy Kant kriticizmusában az ész önmagának tüzetes megvizsgálása által az ismerés végső alapjait nem a külső valóságban, vagy a valóság felett keresi, hanem ezeket az alapokat, mint az értelem tiszta apriori fogalmait értelmezi. Amikor az ész ekként teljesen logikai alapokra helyezkedik megint, önmagának vizsgálatát állítja a filozófiai kutatás középpontjába, hogy ennek a kutatásnak eredményei szolgáltatassanak azután szilárd alapot a bölcsélet egész épülete számára. Az apriori fogalmaknak az ismeretből való kielemezése szolgáltatja minden metafizika alapépítményét, amelyben a szellem belső alkata áll szemeink előtt s lesz láthatóvá. Hogy ez az álláspont mennyiben jelent a Platon bölcséletéhez való visszatérést, vagy az ő tanához való kapcsolódást, azt itt kutatás tárgyává nem tesszük. Azt sem vizsgáljuk, hogy mennyiben jelenti ez az új metafizika az Aristoteles filozófiájától való elfordulást. Mi csak azt emeljük ki, hogy ez a metafizika az ész vagy az Én öneszmélkedését jelenti és jelleme minden ízében ismeretelméleti. Az Én öneszmélkedése és az ismeretelméleti jelleg különbözteti meg Kant metafizikáját minden más előző metafizikától. A Platonétól is, amelynek jellege fejlődésének minden szakában tagadhatatlanul ontológiai. Mert hiszen az eszmék, amelyek segítségével Platon az ismeretet magyarázni akarta, az ész alkotásai ugyan, de ezek az észalkotások azután a földfeletti térbe

<sup>1</sup> V. ö. Prolegomena III. rész 60. §. Auflösung der allgemeinen Fragen der Prolegomenen.

helyeztetvén, szubsztanciákká lettek, azaz merőben és tisztán ontológiai alkatot nyertek. Ugyanez a helyzet Aristoteles formájával is. Az nem egyéb, amint fennebb láttuk, mint Platon eszméjének módosított alakja, mely valóban egy a logikai értelemben vett fogalommal, de a dolgokban helyeztetvén el, egészen határozottan ontológiai jelleggel bír. Azaz: úgy Platonnál, mint Aristotelesnél az ismeret és a lét magyarázatául szolgáló kategóriák ontológiai szubsztanciákká lettek. Ekként a logikai és ontológiai kategóriák azonosulván, az alapprobléma, amely már a korai görög bölcseleknél is halvány formában jelentkezett: miként ismerheti meg az ész a rajta kívül fekvő valóságot? — ez a probléma teljesen elhomályosult. Az elhomályosult problémát állította ismét a kutatás középpontjába és az ész világosságába Kant a maga transzcendentális módszerével és az ész önismeretére vezető kritikáival. Ez a módszer vezetett az Én és a Nem-Én, az alany és a tárgy szigorú megkülönböztetésére és állította az öntudat fényébe mindazokat a logikailag már az emberi ész természetében rejlő fogalmakat, amelyek lehetővé teszik az ismeretet és az ismeret tárgyát egyaránt. Nincs a tárgynak egyetlen vonása, amelyet ne az ember ismerő tevékenysége fedezne fel rajta s tehát, amely ne az emberi elméből fakadna, — amiből valóban következik, hogy a tárgy létének és a tárgy ismeretének feltételei az új metafizika szempontjából ugyanazok. Itt tehát nem az ontológia határozza meg a logikát, hanem a logika az ontológiát: a lét és a gondolkodás valóban egybe esnek, de nem azért, hogy az emberi ész alkotásait szubsztanciálván, azokat a külső lét világába vetítjük, hanem azért, hogy a szellem természetében rejlő funkciókkal ismerjük meg a Nem-Ént. Ezek a funkciók pedig ontológiai jelleggel nem bírnak és szubsztancializálni őket nem lehet. Tehát nem a logikumot kell ontologizálnom, hanem az ontologikumot kell logizálnom. Hogy ez az új metafizika a maga Én-jével és általános tudatával egyenesen a szolipszizmusra vezet, — ezt a vádat a criticizmus ellen már csak azok kovácsolják, akik sem Kantot nem értették meg, sem az ismeret természeté-

vel nem jöttek tisztába s ezzel amellettesznek tanúságot, hogy az új metafizika tanítására első sorban éppen ők maguk vannak reászorulva. Nincsen itt szó és nem is lehet szolipszizmusról, mert a criticizmus álláspontján, amint azt dolgozatunk III. részében tüzetesen fogjuk látni, az Én feltétlenül reá van utalva a Nem-Énre és a Nem-Én is az Én-re. Nehézség nincs itt sehol, ha az ismerés belső alkatát kellőleg megértettük és az Énnek, mint minden szellemi alkotás feltételének természetével tisztába jöttünk.

Az ész önvizsgálata s a maga tartalmának logikai elemzése azután kényszerűen vezette Kantot a régi metafizika aaptanai vizsgálatának során, az ú. n. transzcendentális eszmék igazi jelentőségének kimutatására, amely kimutatással együtt járt az ismeret határvetése is.

A kopernikusi fordulat új helyzetet teremtett a filozófia terén s ezzel az új helyzettel mindenkinek le kell számolnia, akinek a filozófia tudományos jellegének megóvása szívében fekszik. Számot kell vetnie ezzel a fordulattal a legújabb bölcséleti elmélkedéseknek is, amelyek úgy látszik éppen az ész öneszmélésének szükségét nem érzik és a misztika segítségbe vételével akarnak új utakat nyitni a filozófiának, mint tudománynak részére.

A kopernikusi fordulat szemmeltartásával kell megkísérlelnünk feltüntetni a metafizika célját és megjelölni azokat az utakat, amelyen a metafizika haladni kénytelen, ha nemcsak egyéni használatra szóló világ- és életnézletet akar produkálni, hanem tudományt is.

## II.

Ha a filozófia történetén végigtekintünk, úgy fogjuk találni, hogy a metafizikai kutatások voltaképpen megindítója az a probléma vala, hogy miként ismerheti meg az ész a tőle függetlenül létező valóságot. Ez volt végső indítója úgy a Herakleitos, mint a Parmenides, úgy a Pythagoras és a szofisták, mint a Sokrates, Platon és Aristoteles vizsgálatainak. Egyik felől ott állott az ember a maga értelmi képességeivel, másfelől ott állott a világ a maga

jelenségeinek végtelenségével. A kettő minduntalan viszonyba lépni kényszerült s az embert életének minden pillanata a természet és világ jelenségeinek fürkészésére kénytelenítette sub poena non existentiae. De a görög bölcséletnek már kezdetén ott leelkedett a sorsdöntő kérdés: hogyan ismerheti meg az értelem a vele szemben álló és nekifeszülő világot. Ennek a kérdésnek felbukkanása a metafizika megszületését jelenti. A megszülető metafizika első pillantása a valóság és a lét felé fordulva azt szeretne volna megállapítani, hogy mi az a lét és mi az a valóság, amelyet az embernek meg kell ismernie s amelynek megismerését tűzi ki feladatául minden eladdig ismert tudomány. Herakleitos folyton változónak látta ezt a létet, amelyet megismerni a mindnyájunkkal közös ész — *το ἔννοον* — akar; Parmenides ellenben a létet örökké állandónak fogta fel s a valódi ismeret tárgyául csak ezt az állandó létet vallotta. Parmenides már látta, hogy az objektív ismeret csupán valami állandónak az ismerete lehet, de ezt a tényt kellőképpen kidomborítani nem tudta s magyarázatát meg sem kísérelte. Ezt a magyarázatot Platon, akinek igazi eleme az ismeret teóriája volt, az eszmékről szóló tanban akarta megadni, ami által a reánk maradt metafizikai elmélkedéseknek igazi megteremtője. A dolgok valódi létét az eszmék szolgáltatják, amelyek ugyan az elme alkotásai s merőben intellektuális természetűek, de mint a földfeletti térben elhelyezett lények, szubsztanciális léttel bírnak. Az ismeret pedig úgy válik lehetővé, hogy az emberi értelem ezekre az eszmékre, amelyeket e földi léte előtt a földfeletti térben szemtől-szembe látott, visszaemlékezik. Hogy ezzel a tannal az eredeti kérdés nem megoldva, hanem csak elodázva van, az kétségtelen. A megoldás elégtelensége világos volt Platon tanítványa, Aristoteles előtt is, akinek a valósághoz való ragaszkodása semmiképpen sem tudott az eszmék ezen transzcendens magyarázatával kibékülni. Hönigswald méltán hívja fel a figyelmet arra, hogy Aristoteles metafizikájában bizonyos biológiai érdeklődés játszott közre, amikor az egyes dolog realitását tartva szem előtt, a valóság lényegét képező for-

mát az egyes dologban magában helyezi el.<sup>1</sup> Ez a metafizikai forma — *εἶδος* — azonban, amely a logikai fogalommal azonos tulajdonképpen, ismét csak gondolat, ha mindjárt *alapgondolat* is éppenúgy, mint a Platon eszméje, amelyet a nekünk adott valóságban szintén hiába keresünk. De ez az észalkotta forma éppen úgy szubsztanciálizáltatik és lesz ontológiai adottsággá, mint ahogyan szubsztanciálizáltatik a Platon eszméje. A különbség csak az, hogy a Platon eszméje egy földöntúli térben lett szubsztanciális lényé. A probléma megoldása hát Aristotelesnél sem kielégítő, amint nem kielégítő az újkori bölcséletben sem, ahol mindenütt a szubsztancia áll előtérben, de ez a szubsztancia, amint Böhm kifejti, alapgondolatból alapvalósággá lett, tehát ismét egy értelmi alkotás ontológizáltatott.<sup>2</sup>

A metafizikának ez a belső, ontológikus jellegű alkata az egész újkori bölcsélet dogmatizmusában uralkodó maradt, egészen Kant felléptéig, aki voltaképpen az eredeti probléma felvetéséhez tért vissza, amikor az ismeret lehetőségének kérdését állította fejtegetéseinek élére és az ismeret egyetemes érvényét akarta megmagyarázni. Az eredeti probléma felvetéséhez való visszatérés jelentette Kantnál a tőlünk független lét fogalmára vonatkozó fejtegetésként való elfordulást, annak a meggyőződésnek alapján, hogy ezen az úton pontos és a tudomány kívánalmainak megfelelő eredményhez jutni sohasem fogunk.

Ha a kriticizmus szelleméhez hűek akarunk maradni, akkor mindenekelőtt azt kell megállapítanunk, hogy a metafizikára nemcsak a filozófia, hanem a tudomány és az emberi kultúra érdekében is szükségünk lesz minden időben, mert ez a tudomány az ismerés végső alapelveit van hivatva kifejteni s ezáltal az emberi ismeretet a maga legbensőbb lényege szerint megérteni. A metafizika minden ismeretünknek legvégső forrása, amelyből táplálkoznia kell

<sup>1</sup> V. ö. Die Philosophie des Altertums. Problemgeschichtliche und systematische Untersuchungen. München, 1917. 347. sk. 11.

<sup>2</sup> V. ö. Adalékok egy filozófiai szótárhoz. Szeged, 1935. (Acta Philosophica V. kötet 4. füzet) 172. lapjával.



minden tudománynak, ha öntudatosan akarja célját megközelíteni. Minden tudomány az emberi ész tevékenységének köszönheti létét s nem egyéb, mint az ész látható kialakulása a valóság különböző területein. Ugyanaz az emberi ész tesz erőfeszítést a tudományok különböző munkájában, hogy minél közelebb férközzünk a valósághoz, illetve a valóság egyes részleteihez, az ész tevékenységével hatván át ezeket a valóságrészleteket és az ész formáit alkalmazván azokra, hogy ezáltal az alakatlan zűrből egy formált és jól elrendezett kozmosz alakuljon ki. Az egyes tudományokban munkáló ész a részletvalóságok értelmét kutatja, hogy e kutatás eredményeképpen előttünk álljon az a jelentés, amely az illető részletvalóságnak értéket, jelentést, tehát életet kölcsönöz. Az ész logikai munkája vagy a Logosz tevékenysége nem egyéb, mint ennek a jelentésnek feltárása és a feltárt jelentéseknek rendezése. A metafizika már most éppen azáltal lesz minden ismeret végső forrása, hogy magát ezt a jelentést adó ész, ennek a jelentést adó észnek munkáját érti meg és teszi világossá azt a kérdést, hogy miként lehetséges az emberi észnek a tőle függetlenül létező valóságot megérteni úgy, hogy a valóság is marad valóságnak és az emberi ész is emberi észnek. Ezért valóban mély pillantást tett Böhm az ismerés és a valóság lényegébe, amikor a metafizikának kötelességévé a jelentés megértését teszi s a metafizikát nem a tudás végpontjának, nem transzcendentális toldaléknak, hanem minden tudás éltető gyökerének tartja.<sup>1</sup> A jelentést megértő metafizika ekként minden ismeretnek »legbensőbb csomója lesz«, amelyből a tudomány kisarjadzik, az intima immanencia, az »aranycsira«, amelyből az Upanishadok a világ kicsirázását tanítják.

Ha a metafizikának ezt a sajátos feladatát közelebről szemléljük és feladatának teljesítése közben megfigyeljük, lehetetlen észre nem vennünk azt, hogy amikor a metafizika az ész önszemlélete által önmagát, azaz a szel-

lemet, vagyis a jelentést megérti, egyformán van önmagára és a Nem-Énre, azaz a vele szemben álló valóságra utalva. Ennek a ténynek megértése szempontjából látnunk kell először a következőket. Mindenekelőtt be kell látnunk azt, hogy a tőlünk függetlenül létező valóságot megtagadnunk józan ésszel vajmi nehéz. A velünk szemben álló valóság létezik és létezésében, a mindennapi tapasztalat tanít erre, nekünk feszíti a maga erejét. Mi nem tehetünk egyebet, minthogy ennek a nekünk feszülő erőnek ellene állni igyekezzünk az által, hogy azt magunk hatalmába fogni iparkodunk. Ez pedig más úton nem sikerülhet, csak az ismerés útján. Ámde abban a pillanatban, amelyben én ezt az uralmat megkísérlendő, a legkisebb viszonyba kerülök is ezzel a tőlem függetlenül létező valósághoz, az a valóság azonnal elvesztette a maga függetlenségét és tőlem, az ismerő. Éntől lett függővé. A tőlem független valót nem ismerhettem meg, mert az ismerés legprimitívebb formájú kezdetén is ez a lét már tőlem függővé vált. De függővé váltam én is tőle. A függés viszonya kölcsönös. Az Én nem lehet meg a Nem-Én nélkül és a Nem-Én nem lehet el az Én nélkül. Az Én önmagában véve maradna csupa forma, a Nem-Én maradna csupa rendezetlen anyag. T. i. az ismerés szempontjából. Hogy mik ök önmagukban véve, az nem tartozik reánk. Nekünk e fejtegetések kapcsán fontos megértenünk az ismeretnek, mint élettevékenységnek lényegét, hogy helyesen lássuk azt a viszonyt, amely fennáll a tárgy és az alany között és amely viszony éles világot vet a lét és az ismeret viszonyára is. Ha az ismeretnek, mint a szellem élettevékenységének lényegével tisztába jöttünk, akkor nem lesz nehéz belátnunk azt sem, hogy a tőlünk független létnek, az önmagában vett valóságnak megismerése sem a tudomány, sem a filozófiai kutatás szempontjából fontossággal nem bír. Nekünk csak azt kell tudnunk, hogy mi a lét és a valóság nekünk, akik megismerjük azt és ezen megismerés által nemcsak uralkodunk rajta, hanem egyszerűs mind mi magunk is gazdagodunk. Az Én és az öntudat u. i. azáltal, hogy a valóságnak minél több szeletét ismeri meg, bővül tartalmában, s mi a fő, bővül a maga

<sup>1</sup> V. ö. Ember és világa IV. 374. sk. lapjaival.

valóságában, mert az ismerés által az lesz számára tudatos, ami eladdig tudattalan volt, tehát az öntudatra nézve csak lehetőség szerint létezett. Ha tehát az ismeret és a lét viszonyát ebből a szempontból tovább vizsgáljuk, el kell fogadnunk azt a tételt, hogy a lét és az ismeret közül alapvető és első az ismeret, mert az ismeret a szellem élettevékenysége lévén, amely által a maga tartalmának öntudatára jut, neki fontosabb, hogy a létet megismerje, mint a létnek, hogy megismertessék, ha t. i. a létet a maga független mivoltában akarjuk venni. Tehát bármily csodálatosnak is tűnjék fel a dolog, kétségtelen, hogy az ismeretben a szellem lesz létté és a lét lesz szellemmé, mert minden ismeret mind formai, mind tartalmi tekintetben a szellemből fakad. Azaz elérkeztünk az ősi görög tételhez: a lét és a gondolkodás azonosak, amiből azután logikai szükségszerűséggel következik, hogy minél inkább fejlődik ki az ismeret s általa az öntudatos Én, annál inkább fejlődik ki számunkra a lét úgy a maga terjedelmében, mint a maga lényegében. Távol állunk tehát attól, mintha előttünk közönyös lenne a lét s az adott valóság. Ellenkezőleg, a lét mindennél inkább érdekel bennünket, mint ismerésünknek drága gyümölcse. A szellem és az ismeret, az ismeret és a lét útja, ha a létet a maga ismeretelméleti értelmében vesszük, párhuzamos: a szellem fejlődésével fejlődik az ismeret, az ismeret fejlődésével fejlődik a lét.

Az Én és a Nem-Én állandó korrelációjának eredménye úgy az ismeret, mint a lét. Az ismeretelmélet alapján álló metafizika kétségtelenül nagy szolgálatokat fog tenni nemcsak a filozófiának, hanem a tudománynak általában, ha a szellem struktúrájába mélyen hatolva, kimutatja és megállapítja azokat a fokozatokat, amelyekeken keresztül az ismeret és a szellem fejlődése halad s ezzel párhuzamosan azokat a grádusokat is, amelyekeken a lét fogalma halad a maga kiteljesülése felé, amely minden tudományos kutatásnak és filozófiai elmélkedésnek végső célja. Nincs is egyetlen pont, ahol a metafizika oly mélyen vágna bele a valóság húsába, mint ezen a ponton, ahol a szellem és az Én a tapasztalás és az adott valóság talajában a leg-

energikusabban veti meg lábait. Itt van igazán a tapasztalatnak az a termékeny bathos-a, amelyről beszél Kant. E ponton válik nyilvánvalóvá, hogy a szellem a maga folytonos tevékenysége által izmosodik ugyan, de ez a tevékenység nem a légüres térben szeli a levegő-egyet, hanem a legvaskosabb valósághoz kapcsolódik hozzá. Itt formulával semmit eligazítani nem lehet, hanem bele kell ereszkedni bátran a valóság mélyébe, hogy szemtől szembe lássuk a tevékeny szellem minden mozdulatát. Hogy ez a szellem a lélekkel nem azonos, az az eddig mondottak mellett körülményesebb magyarázatra nem szorul.<sup>1</sup> Elég, ha annyit említünk, hogy a lélek minden körülmények között egyéni lélek, amely a tér és az idő korlátainak van alávetve és az egyén alkata szerint különböző, amiből az következik, hogy lélekre támaszkodó ismeretelmélet egészen a szolipszizmus zsákmányává tenné az ismeret és a lét problémáinak minden fejtegetését. Az egyetemesség jelzője csak a szellemet illeti meg, amely minden emberben közös kategóriák és funkciók által jut kifejezésre. Az egyetemes szellem ismer meg az egyes emberekben levő szellemi tevékenységek által s nyit utat a lét, valamint az értékek világába. A szellem megértése a metafizika feladata: a szellem megértése által értjük meg a világot a maga jelenségeivel és rendezzük azt egységbe kategóriáinkkal.

Mindezek az elmélkedések azonban — vetheti valaki ellenünk — a régi bölcselkedési irány immár halálra ítélt öléből fakadnak és mint késői szülöttek bírnak csupán némi értékkel. Ezzel az ellenvetéssel szemben, amely a filozófia mezején eléggé különös ugyan éppen akkor, amikor egészen régi bölcselőkhöz való visszatérés látszik némelyek előtt elkerülhetetlennek, ez az ellenvetés elég különös, de miután nálunk nem egészen szokatlan, kénytelenek vagyunk pár percig szembe nézni azzal. Azt természetesen nem tehetjük, hogy mindazokat a kísérleteket számba vegyük,

<sup>1</sup> V. ö. A „szellem“ filozófiai fejtegetése c. tanulmányom idevágó fejtegetéseivel. Bpest, 1934. A M. T. Akadémia kiadása.

amelyek a filozófiai alapkérdések megoldása szempontjából a mi fejtegetéseinkkel rokonok, de rá kell mutatnunk arra a tényre, hogy a legdivatosabb bölcselet nem egy zászlóvivője kénytelen megvallani, hogy az ismeret problémája valóban előtérben áll minden filozófiai megoldásnál s az új kritikai alapon elért eredményeket egy elmúlt irány szempontjából egyeztetni lehet némely szemekben rokonszenves törekvés, de a bölcselet szempontjából mégis csak az öntudat elsősége a fontos. Ebben a tekintetben különös élességgel dolgozza ki ezt az álláspontot Delacroix, akinek kiindulási pontját az a tétel képezi, hogy az öntudat bizonyos tekintetben az első reálitás és az első tény. Minden csak ő benne és általa létezik.<sup>1</sup> Nélküle nem létezhetik semmi, mert az ismerés egyenesen szíve és középpontja a létnek. Ebből természetes következményül vonja le azt a megállapítást, hogy minden realista metafizika lehetetlen. Nincs semmi, amiből az öntudatot levezetni lehetne s innen származik minden objektivizmus gyöngesége: az öntudatot semmiféle létezőből levezetni nem lehet. Az öntudatban, mint szellemi egységben a Világ és az Én, az ismeret és a lét egysége jelenik meg: az öntudatban, mint szellemi egységben ennek a kettőnek egysége állíttatik. És itt egy metafizikai fordulattal Delacroix azt tanítja, hogy minden egyéni öntudatot a Világtudat fejt ki s az egyes tudat csak akkor veszi észre magát, amikor már előbb észrevette a nagy Világegyetemet. Így minden öntudat a Világ középpontja s a Világ töredéke, amely mint minden ismerés előfeltétele, feltételezi a létezések összeségét, a dolgok és öntudatok egyetemét. Az öntudaton, ezen az átvilágított kis filmen átlátszik a személyiség minden mélysége és a Világ ijesztő nagysága, a dolgok virtuálitása és a szellem mérhetetlensége. Mindebből Delacroix álláspontján is az következik, hogy az öntudat nemcsak amolyan epifenomén, nem más tevékenységek eredője, hanem maga az östevékenység, amely organizál, teremt, gondol, íté,

<sup>1</sup> V. ö. Les grandes formes de la vie mentale, Paris, 1934. Ismertettem a Prot. Szemle 1935. évfolyamának 54. és köv. lapjain.

következtet és rendszerez. Bármily szerény legyen is az öntudat a maga fejlődésének kezdetén és bármily szerény legyen az ő ítélete, mégis csak ő és ez az ő ítélete tartja fenn a tárgyak és dolgok roppant világát. Az öntudat ezen egyetemes erejének hangsúlyozásában annyira megy írónk, hogy még az érzéklettől is megtagadja az irracionális jelleget. Ha még irracionális is lenne az érzéklet, még akkor is csak azon viszonyok burkában lehetne elfogadnunk, amely viszonyok minden érzékletet észszerűen konstituálnak. A tudattalan is az öntudattól nyeri a maga értelmezését, mert nem más az, mint az öntudat limitációja önmaga által. Az a gondolat, amely nem gondolja magát, azaz tudattalan marad, lehetővé tesz és előkészít egy másik gondolatot, amely gondolja magát.

Mindezekből elég világos, hogy *Delacroix* álláspontján az önmegvalósulás legmagasabb foka az öntudat, amelyben az ember legyőzi önmagát és felülmulja a világot. Az öntudatban kifejlik és benne van a világ. Ily módon még a tudomány is az embernek lesz egy része, mert a Világ az ember lévén, az emberben van a Világról való ismeret is. Az öntudat élete a Világ élete: egy tárgyat megszerkeszteni és egy fogalmat alkotni egy és ugyanaz a dolog. Az öntudat megismer s ezen ismerete által hatalmába kerít egy egész világot. Innen van páratlan méltósága és összehasonlíthatatlan értéke nemcsak neki, hanem minden problémának, amelyet felállít.

Az öntudat elméletének ezen az alappilléreire nyugszik *Delacroix* minden filozófiai vizsgálata, amelyekben különösen a nyelv, a vallás és a művészet nagy kérdéseit teszi kutatás tárgyává és amelyekben kétségkívül új szempontok és megoldások számára tör utat.

Az öntudat szerepe éppen ilyen döntő fontosságú azokban a fejtegetésekben, amelyeket *Jaspers* tett közzé »Philosophie« című három kötetes művében, amely szorosan csatlakozik a *Heidegger* existenciális bölcseletének felfogásához. A mű I. kötetének mindjárt bevezető fejtegetéseiben nyilvánvaló lesz *Jaspers* felfogása, amikor (a 49. sk. lapokon) egészen világosan mutat reá különben

sokfelé kanyargó mondataiban, hogy »általános tudat« nélkül nincs »lét általában«. Egyenesen a tudat tételéről — Satz des Bewusstseins — beszél, amelyet így fogalmaz: minden, ami számunkra a lét jellegével bír, kell, hogy akár mint tárgy, akár mint élmény, a tudatra nézve immanens legyen. Ha egy léteket gondolok, akkor azt azonnal, mint egy tudatra való létezőnek lehetőségét kell hogy gondoljam. Ebből természetesen szintén nem következik az, hogy ne léteznék egy, a tudattól függetlenül létező lét. Ellenkezőleg, Jaspers is kiemeli, hogy a létező — Dasein — akkor is létezik, hogy ha sohasem is jut egy tudatos lény körébe. Maga az Existenz, amelyet nem ajánlatos magyarra fordítani, éppen azt a léteket akarja kifejezni, amely még nincs, de lehet, sőt lennie kell. Das Sein, das nicht ist, sondern sein kann und sein soll... dieses Sein bin ich Selbst als Existenz. Sie bin ich, sofern ich mir nicht selbst Objekt werde — olvassuk.<sup>1</sup> Tehát itt sem a lélektan alanyról van szó, hanem csak valami lehetőség-ről, amelynek belátása azonban — szerény véleményünk szerint — az alanyi misztika feladata lehet csupán. Ez lenne az existencia »megvilágítása«, amely fogalom tárgyalására itt nincs miért kitérnünk. Nem volna pedig érdektelen figyelemmel kísérenni azokat a megállapításokat, amelyek során Jaspers a lét fogalmához elvezetni akar, s nem volna érdektelen a sok metafizikai és misztikus pszichologizálásból kibontott tartalmat kissé közelebből megvizsgálva, azt kutatni, hogy ezen misztikus elmélkedések levonásával milyen formát öltene a megmaradt szkeleton. Ezek a vizsgálatok messze vezetnének, s nekünk meg kell elégednünk azzal, hogy még egy olyan angol bölcslőre reámutassunk, aki az ismeret és a lét viszonyának magyarázatában velünk azonos úton jár.

Ez *H. Wildon Carr*, a londoni egyetem professzora, aki »Idealism as a principle in science and philosophy« cím alatt tette közzé bölcseleti felfogásának alapeszméit annak a gyűjteményes munkának I. kötetében (101. sk.

<sup>1</sup> II. köt. 2. l.

lapokon), amelyet *J. H. Muirhead* adott közre *Contemporary British Philosophy* címen. (London, 1925.) Az az idealizmus, amelyet Carr hirdet a maga bölcseletében s amelyet a tudományok területén is érvényesnek tart, nem fosztja meg a természettudományokat a maguk pozitív jellegüktől, hanem csak arra törekszik, hogy tárgyukat az ő birtokukban meghagyva, kiszabadítsa azt az absztrakt objektivitásból. Azt hirdeti, hogy a tárgyat csak akkor ismerjük meg igazán hűen, hogy ha az ismerőnek feltételei belehatoltak és benső része lettek a megismert tárgy fogalmának. Reá és az ő bölcseletére nézve az ismerés nem pusztán külsőleges viszony az alany és a tárgy között. Nem áll az egyik oldalon egy tiszta tárgy és a másik oldalon egy indifferens alany. Ész a természettől elvonatkoztatva, természet az éstől elvonatkoztatva csak üres árnyak. Ez az idealisztikus felfogás — úgy véli Carr — nemcsak a matematikai tudományokban és a fizikában jutott érvényre. Nagyon jellemző ennek az ismeretelméleti iránynak befolyása az újabb biológia és lélektan területén is. A biológiában a mechanisztikus magyarázat helyét rendre-rendre a vitalisztikus felfogás foglalta el és a teremtő fejlődés elve kétségtelenül szintén idealisztikus magyarázó elv. A lélektanban is az értelem aktivitásának hangsúlyozása lépett előtérbe, szemben az epigenetikus elmélettel, amely tagadta a tudat és értelem elsőségét, azt állítván, hogy az csak az anyagi tevékenységnek egyik aspektusa. Ezzel az epigenetikus tannal szemben az új idealizmus — amelynek jelleme azonban teljesen metafizikai — a test és a lélek viszonyát merőben racionalisztikusan fogja fel s azt tanítja, hogy a test és a lélek a szolidaritás viszonyában állanak egymással. E felfogás értelmében a gondolkodó, a cselekvő, az egyéni lény az aktuális, a test és a lélek ennek koeficiensei. Az idealizmus híve szemében a gondolkodó és a cselekvő lény között szolidaritás van, azaz egyik is függ a maga jelentésére nézve a másikhoz való viszonyától, s mind a kettő csak viszonylatban létezik.

Ez az idealisztikus magyarázat természetesen semmi-

képpen sem jelenti a fizikai valóság objektivitásának aláaknázását, s éppen nem jelenti azt, hogy mintegy meg akarja fordítani az epifenomenológikus teoriát a maga visszájára, azt tanítván, hogy a fizikai világ csupán az értelem és a lélek epifenomenonja. Az idealisztikus ismeretmagyarázat fonálán tovább haladva, Carr egészen a Gentile-féle új idealizmus értelmében azt emeli ki, hogy ebben a felfogásban a világegyetemnek új felfogási módja jelentkezik, amelynek kulcsa abban a meggyőződésben keresendő, hogy a természet a lélektől és értelemtől elvonatkoztatva s az ismerés feltételeitől elválasztva, továbbá, mint tiszta objektívitas állítatván az értelem elé, nem egyéb, mint puszta absztrakció a realitástól és nem maga a realitás, amely az ismeretnek, vagy igazságnak ellenpárja. A konkrét realitás az egyetemes gondolkozó, aki egyszerűs mind az ismerő alany és az ismert tárgy is. A konkrét valóság a tiszta aktus, az a tiszta aktus, amelyet a filozófus Észnek, Szellemlnek vagy Istennek nevez. Az ismerő feltételei és az ismert tárgy koefficiensok ebben az univerzális realitásban, tehát ko-variánsok. A természet vagy Szellem a maguk absztrakciójukban csak reflektált, vagy árny-realitások.

Carr igen világosan mutat rá arra, hogy ez a felfogás miként indul ki Descartestól s lesz ismét uralkodó az egész modern idealizmusban, amely a cogito ergo sum tételéből fakad. A gondolkozás, amely állítja a létet, nem passzív a külső befolyásokkal szemben, hanem tiszta aktivitás. A modern idealizmusra nézve a realitás változó, létesülő, teremtés. A cselekvőség az eredeti, minden sztatikus forma és állapot ennek eredője. Ennek az eredeti aktivitásnak lényege pedig az öntudat: »Én gondolkodom«, amely tiszta aktus, azonos az »Én gondolkodom«-mal, amely tudat. Ez a modern idealizmus, nem lehet tagadni, a realitás metafizikája és nem, mint a régi idealizmus, első sorban a realitás ismeretelmélete. Ebben Carrnak tökéletesen igaza van. Az a lét, amelyről az új idealizmus beszél, magában az eredeti tiszta aktusban már adva van és nem, mint valami gondolati járulék, ettől az aktustól

függetlenül létezik, sőt annak valami módon egyenesen feltétele. Az az exisztencia, amelyet az új idealizmus szerint az eredeti tiszta aktus állít, közvetlenül adva van magában ebben az aktusban. Amiből pedig világosan következik, hogy a gondolt dolog, az ismert tárgy, nem függetlenül reálisok, hanem mindenestől ettől az aktustól függenek, mint az aktus által feltételezettek és nem az aktus feltételei. És továbbá, ebben az értelemben a realitás valóban eredeti aktivitás. A filozófiának pedig más feladata nincs, mint az, hogy adjon számot mindarról, amit ez a fogalom magában foglal.

Amit Carr az új idealizmusról, mint metafizikai állásponttól elmond, igaz marad és tényeket foglal magában, ha a metafizikai magyarázatot minden ponton ismeretelméletre fordítjuk vissza, amint az Kant bölcseletében olyan ellenállhatatlan erővel jelentkezik. Az idealizmus valóban az eddigi gondolkozás megfordítását jelenti. Az idealizmus szemében az eredeti, ősi adottság az Ész, amelynek segítségével a tőlünk függetlenül létező dolgot gondoljuk. Minden dolog, amelyet az Ész önmaga elé állít, mint állandót és változatlant, annak bizonyos aspektusa, ami változik. Ez áll a fizika minden fogalmára. Az atom nem egy darabka anyag, hanem az erők szilárd egyensúlya. Ez áll a biológia és a lélektan fogalmaira is.

Hogy az új idealizmus további fejtegetései mely irányba mennek és miféle eredménnyel kecsegtetnek, az minket itt nem érdekel. Annyit azonban meg kell jegyeznünk, hogy itt az álláspont gyökerében mindenütt a helyes ismeretelméleti felismerés a döntő, ami a lét és az ismerés viszonyát illeti. Ha az ismeretelméleti tisztaságot mindvégig megőrizzük, az új idealizmus vizsgálatai is megtermékenyítőleg hathatnak arra a kritikai álláspontra, amely nem akarja sem a valóságot az észre, sem az észet a valóságra visszavezetni, hanem a kettőnek helyes viszonyára építi fel a maga rendszerét és bölcseletét. Az ismeretelméleti álláspontnak mindvégig hűen és tisztán meg kell őriztetnie, ha nem akarjuk, hogy a metafizika ingoványos talaján elmerüljön minden józan elmélkedés.

## III.

Az előző fejtegetésekre visszatekintve, nem lesz nehéz megállapítani azt az utat, amelyen a metafizikának haladnia kell; számbavenni azokat a problémákat, amelyeknek megvizsgálása elutasíthatatlan kötelesség; végül pedig feleletet keresni arra a kérdésre, hogy vajjon nincsen-e út, amelyen a régi metafizika vágyai is kielégíthetők lennének?

A metafizika útja az ismerés és tudás fogalmainak kritikai megvizsgálásán keresztül vezet az ismerés és a lét viszonyának szigorú megállapításához. Nem lehet első feladata a lét általános fogalmának vizsgálata és megállapítása, mert először ismernünk kell azokat a tényezőket, amelyeknek segítségével általában az ismerés lehetővé válik. Ha a léthez el akarsz jutni, először látnod és ismerned kell azokat az utakat és módokat, amelyek ezt az eljutást lehetővé teszik. Azt kell tehát elsősorban szemügyre vennünk, hogy egyáltalában lehetséges-e ez az eljutás és ha lehetséges, meg kell vizsgálnunk közelebbről azokat az eszközöket, amelyek ezt az eljutást lehetővé teszik, azaz tisztában kell lennünk elsősorban magának az ismerésnek mivoltával, törzsfogalmaival, határaival. Ezen kemény kritikai munka nélkül biztos eredményre aligha számíthatunk, ha csak már előzetes álláspontról és »világnézeti« magaslatról nem akarjuk tekinteni a filozófiai kérdéseket s azok megoldásait. Az ismeretelmélet legelső és legfontosabb feladatainak egyike éppen az, hogy megismerteti velünk az ismerés törzsfogalmainak dialektikai alkatát s ezáltal képesekké tesz arra, hogy ezeket a nélkülözhetetlen fogalmakat öntudatosan és kritikával használjuk a bölcelet mindennemű kérdéseinek tárgyalásában és megoldásánál. Erre az öntudatosításra éppen napjainkban van sürgető szükség, amikor minden oldalról napról-napra bukkannak elő nagy igénnyel olyan bölceleti fejtegetések, amelyek a gondolkozás törzsfogalmainak dialektikai ismeretében szűkölködnek, s amelyek érthető visszatetszést keltenek a filozófia művelőinek széles réte-

geiben, s arra mindenesetre alkalmasak, hogy a bölcelet iránt a tudomány komoly művelőinél bizalmatlanságot keltsenek. Az ismeret alapfogalmainak öntudatosítása nélkül valóban csak affektív világmagyarázat jöhet létre, amint ezt Heinrich *Maier* oly erőteljes szavakkal állapította meg; ámde ez az affektív világmagyarázat még semmiképpen sem tudományos világmismeret.<sup>1</sup> A metafizikának *Maierral* együtt imos-untalan fel kell hívni a bölcelettel foglalkozók figyelmét arra, hogy van kognitív lelkiismeret is, amelyről Böhm Károly már ezelőtt egynegyed századdal beszélt, amely lelkiismeret előtt az affektív-emocionális bizonyosság, eredjen az akár vallási, akár szociális, esztétikai vagy etikai érzésekből, csak pusztá illúzió és azok a világkonstrukciók, amelyek ilyen affektív-emocionális bizonyosságon alapulnak, s a képzelőerő csinálmányainál egyebek akarnak lenni, az igazság szelleme ellen elkövetett bűnök.<sup>2</sup> Hogy ez a kognitív lelkiismeret a mai filozófiában túlságosan élénk lenne, azt nem állíthatjuk. Ellenkezőleg, igazat kell adnunk *Maiernak*, aki éppen olyan határozottan száll síkra az »élményfilozófia« ellen, mint annak idején Böhm az ismeretelméleti miszticizmus és Rickert az »életfilozófia« ellen. Az élménybölcelet minden kritika nélkül keveri össze a kognitív és az affektív tapasztalatokat és az igazság kutatása közben mindig és mindenütt világnézletek szerint tájékozódik, s a maga világnézlete által érzi kötve magát. Ez az álláspont azonban nemcsak nem készíti elő a talajt az objektív bölcelet részére, hanem ellenkezőleg, minden objektív kutatásnak útját vágja. Mi sem tagadjuk, hogy van bizonyos »természetes« világnézet, ámde ehhez kötni az igazság kutatását nem lehet, mert az ilyen megkötött kutatás egyenesen az igazság vizsgálatát teszi lehetetlenné. A világnézeti tájékozódás minden akadály nélkül emelkedik fel az egyetemes létnek abba a homályos szférájába, ahol azután a kép-

<sup>1</sup> V. ö. Die physische Wirklichkeit. Erste Abteilung: Die Realität der physischen Welt. 1933.

<sup>2</sup> V. ö. *Maier* i. m. 7. lapján olvasható fejtegetésekkel.

zelet és a spekuláció szabadon csapong. De különben is, ha a világnézet lesz minden filozófiai bölcselkedés végső alapja, akkor egyszersmindenkorra le kellene mondanunk arról, hogy egyetemes érvényű és objektív igazság birtokába jussunk, hanem lesz annyiféle igazság, ahányféle világnézet. Miután pedig a világnézet mindig egyéni, azért igazság is annyi lesz, ahány az egyén. Itt aztán már igazán a szubjektivizmus feneketlen tengerére jutottunk; amit csinálunk, nem is metafizika, hanem csak »érzék-túlászat«. Ezzel a világnézeti követelődzéssel hát csinján kell bánnunk. Igazat kell adnunk Maiernek abban is, hogy minden világnézet tele van egy csomó affektív és emocionális elemmel, s ezekre az elemekre alapuló meggyőződésekkel. Ámde még világnézetnek is csak olyan világnézet jó, amelyben ezeket az affektív és emocionális elemeket az ismeret szigorú kritikája alá állítottunk. A Kierkegaard és Heidegger nyugtalanító »gond«-ja és félelme, irracionális miszticizmusa nyújthat ugyan egy-egy embernek világnézetet, de tudomány és az igazság szerint igazodó ismeret ezekből a logikai gondolkozást megelőző kétes értékű forrásokból fakadni nem fog soha. Egy gondoktól emésztett és félelemben élő kor rokonszenvezni fog velük, de objektív tudomány alapjai aligha lesznek. Az a »lét általában«, amely ezekből a gondokból származik reánk, valóban »rossz« lét lesz, amelyet az igazi, kritikai bölcséletnek a maga jól megállapított kategóriái segítségével kell talpra állítani, ha ugyan ez már egyáltalában lehetséges. És mégis csak odajutunk, hogy bármiféle előzetes lét-fogalom kénytelen magát alája vetni az ismeretelmélet kritikájának, ha élni akar. A szellem belső alkatának, ismerő tevékenységének objektív kritikája vezet el a lét fogalmához s ki elég elszánt annak állítására, hogy én még más létet is ismerek azon a léten kívül, amelyet szellemem ismerő tevékenysége által megismertem. A tudomány előtt csak a szellem által megismert lét létezik s a megismerő szellem ismerő tevékenységének ismerete vezet el minket ehhez a léthez. Az ismereten át a léthez és nem a léten át az ismerethez.

Az első teendő tehát, amely az ismeretelméletre vár az, hogy az ismeret belső alkatát és logikumát tárja fel a jelentéstani elemzés segítségével.<sup>1</sup> E módszer segítségével meg kell kísérlelnünk az ismeret lényegének minél mélyebb feltárását, kifejtvén azt a kozmikus fontosságot is, amely az ismeretet a szellem életfolyamában feltétlenül megilleti. Ezáltal nemcsak az ismeret méltósága nyer újabb fényt, hanem az ismeret fogalma is tüzetesebb megvilágítást kap. Itt a legközvetlenebb megélésre és legélesebb önmegfigyelésre van szükség, hogy az ismeret legbensőbb magvát feltárhassuk. E tekintetben igen becses útmutató Böhm Károlynak a megértésről, mint a megismerés központi mozzanatáról szóló, igazán klasszikus értekezése, amelyet jó lenne, ha minél többen ismernének és tanulmányoznának. E ponton az ismeretelmélet, illetve az ismeretelméleti alapon álló metafizika egészen közel kerül a lélektanhoz, vagy helyesebben szólva a szellemtanhoz, amelynek legfontosabb problémája éppen az ismeret végső gyökerének feltárása azáltal, hogy magát a szellemet, mint megismerő cselekvőséget vizsgálja. A lélektan módszerével itt semmit el nem érünk, mert hiszen a lélek csak az a műszer, amely az anyagot szolgáltatja a szellemnek. A lélektan módszere helyett a jelentéstani módszerhez kell folyamodnunk, ha az ismeret lényegéhez eljutni akarunk.

Az ismeret lényegének tárgyalását nyomon követi a szellem azon funkcióinak felkutatása, amelyeknek segítségével az ismeret lehetővé válik. Azt u. i. talán senki sem fogja kétségbevonni, hogy az ismeret minden ízében alanyi alkotás, még akkor is, ha esetleg az elragadtatás és a tudattalan által való sugallást is az ismeret körébe számítaná valaki. Az alany alkotja az ismeretet s így az ő funkcióinak ismerete szükséges ahhoz, hogy az ismeretet a maga mivoltában tökéletesen megértsük. Ezek a funkciók szolgáltatják részünkre az ismerés gerincfogalmait és

<sup>1</sup> Ezt a kérdést igen világosan és pontosan fejtegeti Varga Sándor: *Az ismeretelmélet fogalma és funkciója a filozófia életében c. értekezésében.* Athenaeum, 1934.

301

pedig, amint azt a fejtegetéseknek ki kell mutatniok, tartalmi és formai tekintetben egyaránt. Ezek a gerincfogalmak vannak hivatva arra, hogy segítségükkel a valóság nagy épületét megalkossuk, szembeállítván azt az Én-nel, amely mint parancsoló hatalom rendelkezik ezekkel a gerincfogalmakkal. Hogy azután az Én-nek és az Én sorsdöntő élményeinek megértésében az intuición és beleélés viszi a főszerepet, mikor is élmény alatt nem értjük a léleknek minden mozdulását, hanem csak azokat, amelyek arra és világképünkre formálólólag hatnak, hogy e tekintetben az intuición és beleélés viszi a főszerepet, azt az idevágó kutatások elégséges módon fogják bizonyítani.

Ha a jelentéstani módszer segítségével az Ént és annak funkcióit, az élményt és a megértést, a jelentés és értelem fogalmait kellőképpen tisztáztuk, ki fog derülni, hogy minden megismerésnek sarkpontja és minden ismeretelméleti fejtegetésnek középponti fogalma az az Én, amely a maga öntudatos funkcióival utánaképezte és jelentéssel ellátta a külső valóság nyomán kényszerű tudatlansággal alakult lélektani képet. Itt természetesen aligha fog magyarázatra szorulni, hogy az Én alatt távolról sem kell a nyelvtani és szubjektív Én-fogalmat érteni, hanem azt az öntudatos ősi tevékenységet, amely a szellem lényegét juttatja kifejezésre. Ami az öntudatos Én teremtő fényében, mint örök jelentés jelenik meg, mi csak azt tudjuk a mi magunkalkotta világképébe beleilleszteni s ezen beleillesztés által megismerni. Ezért minden jelentés ideális jelentés és minden megismerés minden ízében, még az érzéki fokon is, ideális ismeret. Semmi más hatalom meg nem ért, csak az értelmes Én, amely a maga ideális jelentésének odaadásával érti meg a való világ minden jelenségét.

Mindezeknek a problémáknak megbeszélése megmutatja azt is, hogy a gerincfogalmak voltaképpen célja egységet teremteni az érzékiség zürös adataiba, hogy ilyen módon lehetővé váljék az a fogalmi ismeret, amelynek rendszere a tudás egészét nyújtja. A tudás ezen egységes rendszere felé vezetnek az *eszmék*, amelyek nem csupán regu-

latív erővel és érvennyel bírnak, amint azt még Kant hitte és tanította, hanem az ismeret *formálásához* is hozzájárulnak és a maguk logikai erejével lehetővé teszik számunkra az érték megvalósításának nehéz munkáját. Ezek az eszmék, akár az igazság, akár a szépség, akár a jóság eszméjéről és megvalósításáról van szó, éppen az által bírnak alakító erővel, hogy a maguk egészében emberi erő által sohasem lehetnek megvalósítva. Ez a megvalósítás egyenesen a szellem mindennemű tevékenységének megakadását jelentené. Ha egyszerre megvalósultan állana előttünk az igazság eszméje, azonnal nem lenne szükség tudományra és tudományos tevékenységre; ha előttünk állana megvalósultan a szépség eszméje, nem lenne szükség a művész tevékenységére; mihelyt a jó eszméje is megvalósulna, nem lenne szükség sem erkölcsi cselekedetekre, sem erkölcsi törvényre. Az igazság, szépség, jóság eszméjének adaequat és tökéletes megvalósulása a szellem tökéletes és adaequat megvalósítását jelentené. A mi sorsunk és rendeltetésünk, hogy az eszmék ereje által vitetve haladjunk az eszmék megvalósítása felé. Emberi feladat: az eszmék megvalósítása az eszmékbe vetett hit ereje által.

Ha ekként az ismerés egész problematikáját kidolgoztuk és tüzetes elemzés tárgyává tettük mindazt, ami az ismeréssel szoros logikai kapcsolatban áll, elérkezett az ideje annak, hogy az *ismerés tárgyának* kérdését is felvessük. Mi az ismeret tárgya? — hogyan keletkezik az ismeret tárgya? — ezek a kérdések kezdettől fogva nyugtalanították az elméket már a kínaiak és az indusok bölcselétében is és osztották különböző táborokba a gondolkozókat. Ha az ismeretelmélet útjait figyelemmel kísértük, erre a kérdésre mást nem felelhetünk, csak ezt: az ismeret tárgya az ismerő funkciók által készített kép, amelyet a valóságról nyertünk. Vagy más szavakkal: az ismerés tárgya az az immanens tárgy, amely a külvilág és a belső jelenségek kényszere alatt keletkezett a lélekben s amelyet éppen az által ismertünk meg, hogy ismerő funkcióinkkal öntudatosan utána képeztünk. Ebből pedig ismét az következik, hogy az ismeretnek ez az immanens tárgya nem-



csak forma, hanem tartalom tekintetében is merőben a szellem alkotása, amely ebben az ismeretben éppen önmagát fejt ki s teszi ez által az ismeretet kozmikus jelle-gűvé és kozmikus értékűvé is. A kényszerűen keletkezett képet a lélek műszerei szolgáltatták nekünk, azok a műszerek, amelyek minden eszes lényben azonosak és közösek, ami a kép objektivitását bizonyítja; ezt a képet pedig a szellem ismeri meg a maga funkciói segítségével, amelyek ismét minden szellemi lényben azonosak és közösek. Aki nem tud erre az álláspontra helyezkedni, arra nézve lehetetlen lesz minden tudás és ismeret, mert a szubjektívizmus örök rabja lesz.

A fennebbieken állandóan az ismeret immanens tárgyáról beszéltünk, ami által első sorban azt akartuk kifejezésre juttatni, hogy itt az ismerés processzusán belül megvalósuló tárgyat értjük. Van u. i. az ismeretnek egy másik tárgya is; ezt nevezhetjük az ismerés transzcendens tárgyának és értjük ezen a mi ismerésünktől függetlenül létező valóságot, amelynek létezése vagy nemlétezése felett elmélkedni merőben felesleges, amint felesleges megkísérelnünk ettől a mi ismerésünktől függetlenül létező valóságnak bizonyítgatását és igazolását, amint azt pl. Herbart bölcséletében vagy Diltheynél látjuk. Itt nem tehetünk egyebet, de nem is kell egyebet tennünk, mint hivatkozunk a józan ember tapasztalatára, amely ennek a valóságnak létezését pillanatig sem vonja kétségbe. Hogy már most ebben a transzcendens tárgyban mi a tartalom és mi a forma, vagy van-e egyáltalában forma ebben a transzcendens tárgyban? — ez olyan kérdés, amelyre a tüzetes vizsgálatnak mindenesetre feleletet kell adnia, amely vizsgálat azonban a mi tanulmányunk kereteit felülhaladná. Kétségtelennek kell tartanunk, hogy a legnagyobb mértékben lesoványított és ösztövért transzcendentális tárgyban is kell lennie bizonyos, egészen csekély mértékű intelligibilé-nek, amely nélkül mi azt elképzelni sem tudjuk. Létének egyszerű megpillantása már formát ad annak s tehát intelligibilis elemet csatol hozzá.

Mi a viszony az ismeret immanens és transzcendens

tárgya között? A transzcendens tárgy a maga létében függetlenül lesz az ismereti kép szükségszerű forrása, azaz az ismerés immanens tárgya ennek a transzcendens tárgynak köszönheti létét. Ha a transzcendens tárgy nem létezik, nincs az immanens tárgy sem, s ha nincs az immanens tárgy, lehetetlen az ismeret. Szó sem lehet tehát arról, hogy az ismerés immanens tárgya az egyéni Én szubjektív alkotása csupán, amely az egyéni kénynek van alárendelve minden mozzanatában. Az immanens tárgy éppen kényszerű és tudattalan alkotásánál fogva, egyetemes és mindenkinél közös alkotás. A viszony tehát a kétféle tárgy között semmiféle nehézséget nem rejt magában, ha mi magunk a gondolkozás tekervényes útvesztőibe tévedvén, ilyen nehézségeket nem teremtünk.

E rövid vázolás után marad még egy kérdés, amelyre feleletet kell adnunk. Vajjon a régimódi, ontologikus metafizika eltűnik-e az ismeretelméleti metafizika mellett nyomtalanul? El kell tűnnie, mert ma már teljességgel elképzelhetetlen, hogy ismeretelméleti alapvetés nélkül léghen járó spekulációkkal az egyetemes létről is valamit biztosan megállapítani tudjunk. Az egyik legújabb metafizika írója méltán juttatja kifejezésre azt a meggyőződést, hogy az olyan metafizikát, amely az ismeretelméleti alapvetést nélkülözi és nem jár el kritikai úton, manapság komolyan venni nem lehet s az ilyen metafizika a filozófiában, mint tudományban polgárjogot nem nyerhet.<sup>1</sup> Ha azonban az ismeretelmélet a maga kritikai munkáját elvégezte, nem lehet semmi észrevételünk az ellen, hogy ennek az ismeretelméletnek utolsó részül a lét fogalmá is vizsgálat tárgyává tétessék, annyival is inkább, mert a létezés maga az ismeret s az ítélethozás tekintetében is nagyfontosságú fogalom. A létnek ezt a fogalmát azonban minden kis részecskéjében az ismerés folyamatának szemmel tartásával kell vizsgálnunk, ha azt akarjuk, hogy kutatásunk eredménye pontos és használható fogalom legyen. E kutatások folyamán kell tisztáztatnia annak a viszonyoknak is, amely

<sup>1</sup> V. ö. *Reininger: Metaphysik der Wirklichkeit* 1931. V. lap.

van a lét és az érvény között, hogy ezáltal meggátoltassék nemcsak az igazság elszubsztanciálizálása, amint ezt a tiszta logikában látjuk, hanem az érvény fogalmának metafizikai entitássá való fokozása. Előbb tudnunk kell, hogy mi az a létező, hogy azután felelni tudjunk a kérdésre, vajjon az érvény létező vagy sem? Itt azután szóba fog jönni a lét sokféle fajtája, amely sokféle fajtáját a létnek ismét csak az ismeretelmélet fogja megállapítani minden logikai előfeltevés szükségtelen szaporítása nélkül. Minden fejtegetés éltetője azonban az a meggyőződés, hogy mi minden fajtáját a létnek csak az Énen, az öntudatos szellemen keresztül látjuk.

Hogy azután az eszmék során, amelyek az axiológiának lesznek termékeny fogalmai, miként lehet a régi metafizikának egyik legtöbbet vitatott kérdésére, a teológiai problémára feleletet keresni, — ez a kérdés már nem a metafizika és nem az ismeretelmélet, hanem a kritikai szellemű vallásbölcsélet körébe tartozik.

## The Aim and Ways of Metaphysics.

I. In the system of Aristotle metaphysics, more correctly his first philosophy was the knowledge of Being as Being. As a matter of fact Aristotle here stands on the ground of Plato's dialectics, but everything which was transcendent in the teaching of ideas, is put by Aristotle into the plain of immanence. The form itself which forms the essence of things in the teaching of Aristotle, is purely the addition to our thinking, and is the substantiation of the idea. Therefore in Aristotle ontology and logic mix with each other, and the categories of thinking become ontological categories. This sort of ontological metaphysics masters the sphere of philosophy till the appearance of Kant.

In Kant's teaching the situation changes. His fundamental conviction is that we know reality as it appears to us. This has an effect on his whole philosophy. Metaphysics also loses its ontological character and gains a full epistemological one. This critical metaphysics already does not deal with Being as Being but with the human mind itself and with its pure thinking. In Kant's metaphysics mind deals with itself and casts light on itself to see clearly those boundaries which it cannot be above. So Kant was not an enemy of metaphysics, but, on the contrary, he endeavoured to complete metaphysics properly, as he claimed the examination of that knowledge which depends on us as it takes its origin from us, instead of that one which is independent of us. This critical metaphysics is really in relation to old metaphysics as chemistry to alchemics.

II. The task of metaphysics is to understand the work of the mind-giving Spirit. In this way metaphysics is the life-root of all knowledge as it reveals Spirit in its most

intimate essence, but is cautious of relating the logical categories of Spirit to the categories of Being which are independent of us, and of relating this fundamental conception of mind to substance, as it is attempted even nowadays by metaphysics standing on ontological ground. From the point of view of philosophy Knowledge is the first and fundamental thing, the way of which then leads to Being. If we will serve the critical standpoint, we shall not have a thesis that could be misunderstood: the ways of Spirit and Being, and of Knowledge and Being are parallel, with the development of Spirit develops Being, and vice-versa. Conscious spirit is that from which all Knowledge takes its final strength, and if matters stand thus, we can also declare that the whole opulence of the world of Knowledge takes its origin from consciousness. We got to know the deepest essence of Reality when we had permeated this Reality with the strength of our consciousness, and made it living.

III. The way of metaphysics being thus understood leads through the determination of the ideas of Knowledge and Knowing to the determination of the relation between Knowledge and Being. If we want to come to Being then first we have to know the ways and means which lead to this idea. Without knowing the fundamental conceptions of Knowledge philosophy builds in the air and cannot have a claim to the name of „knowledge“, but gives a bad reputation to all philosophy. If we enter the workshop of philosophy without knowing the fundamental conceptions of knowledge, there the explanation of world will easily be the prey of affects, as it is the case in those philosophical attempts which want to construct the building of philosophy on „Weltanschauung“. — Philosophies thus created will be absolutely relative, for there will be philosophies of as many kinds as those of „Weltanschauung“. And as every sort of „Weltanschauung“ is very subjective, every philosophy will be subjective. In real philosophy „Weltanschauliches Apriori“ cannot find a place; here an element of a priori can only be that which comes from the essence of the human Mind itself, and as an element like this, is a logical condition of all

Knowledge. Without it any sort of Knowledge cannot come into being. In short: every sort of idea of Existence is obliged to submit to the criticism of Theory of Knowledge (Gnoseology) if it does not want to raise suspicions against itself. The objective criticism of the inner constitution of Spirit leads us to the idea of Being, and who is daring enough to state that he knows another Being beside that one he became acquainted with by the recognescent activity of his spirit? To Knowledge there exists Being recognised only by Mind, and to this Being we can only be led by the critical knowledge of the activity of the recognescent Mind. Through Knowledge to Being and not through Being to Knowledge.

So metaphysics, if philosophy wants to be a knowledge, is obliged first to become acquainted with the essence of Knowledge and to demonstrate that Knowledge is a cosmic act without which our world remains hidden for us, as the essence of world shows itself only to conscience as has already been seen in Indian philosophy. Then metaphysics is obliged to become acquainted with those functions of Mind which make this knowledge possible, and to understand that the explanation of world, not only formally but also according to its content, comes from the conscious Mind. The conscious I or Mind, by means of its activities, consciously creates after it that picture which was unconsciously forced on it by external activities. We can only understand what in the light of the conscious Mind appears before us as an eternal announcement. Therefore all knowledge is rational knowledge and all knowledge is idealistic knowledge as the eternal „*λογος*“ appears in it.

At the highest grade at last metaphysics demonstrates that the final governors of all knowledge are ideas which not only govern Knowledge but also form it. The work of Spirit is guided by ideas coming from its own essence, and the realization of these ideas which can hardly be hoped in the frail world of men, would mean the realization of Spirit. A human task: to realize ideas by the power of belief based upon ideas.

From this it follows logically that the subject of Knowledge is that immanent subject which under the force of the external world and internal symptoms was found in the soul unconsciously. Mind, by its fundamental activities, has to make this unconscious conception conscious. Human spirit, when it makes this unconscious conception conscious for itself, makes really that which was till now potential in it actual, i. e. real. By Knowledge consciousness becomes enriched and Being grows.

If metaphysics finished its critical examination in the scope of Knowledge we cannot have any objection to it that it should analyse the idea of Being on ground of the results gained, but always avoiding substantiation. On the ground of this analysis it will clearly be seen that neither Being could be deduced from pure logic, nor made of „Geltung“ a special form of Being, because all effort like this will lead to the same result i. e. that we should make a mystic substance from force together with the idea of Justice.

The proper metaphysical foundation will form also a firm basis for a general axiology, in which place will be found for the theological problem, the solution of which without the help of axiology will remain a hopeless attempt.

## Értekezések a filozófiai és társadalmi tudományok köréből.

### I. kötet (1911—1916) 1—9. szám.

1. Pauler Ákos: A logikai alapelvek elméletéhez. *(Elfogyott.)* — 2. Medveczky Frigyes: A római stoicismus társadalmi elméletei. *(Elfogyott.)* — 3. Kmoskó Mihály: Az emberiség első írott szabadságlevele. *(Elfogyott.)* — 4. Balogh Artur: Konstant Benjámín és az alkotmányos állam tana. — 5. Pauler Ákos: A fogalom problémája a tiszta logikában. *(Elfogyott.)* — 6. Földes Béla: A nemzetközi kereskedelem elméletéhez. *(Elfogyott.)* — 7. Csekey István: A magyar pragmatica sanctio írott eredetijéről. *(Elfogyott.)* — 8. Fellner Frigyes: Ausztria és Magyarország nemzeti jövedelme. *(Elfogyott.)* — 9. Angyal Pál: A visszaható erő az anyagi büntetőjogban.

### II. kötet (1917—1927) 1—10. szám.

1. Buday László: Népünk halandósági viszonyai. — 2. Magyar Géza: A nemzetközi bíraskodás a magyar jogban. — 3. Földes Béla: Ricardo, különös tekintettel a háborús közgazdaság kérdéseire. — 4. Finkey Ferenc: Büntetés és nevelés. *(Elfogyott.)* — 5. Varga Béla: A logikai érték problémája és kialakulásának története. *(Elfogyott.)* — 6. Székely István: Az apokaliptika a világirodalomban. *(Elfogyott.)* — 7. Buday László: A statisztika munkaköre. — 8. Dékány István: Tudományelméleti alapok a társadalomtudományokban. — 9. Sallé Tivadár: Kö-rörsy József hatása a statisztika fejlődésére. *(Elfogyott.)* — 10. Pauler Ákos: Anaxagoras Istenbizonyítéka.

### III. kötet (1927—1931) 1—12. szám.

1. Finkey Ferenc: A politikai cselekmények és a büntetőtörvénykönyv. — 2. Illés József: Hajnik Imre és a magyar jogtörténet. — 3. Navrátil Ákos: Régi igazságok és új elméletek a közgazdaságtanban. — 4. Varga Béla: A subsistencia fajtái. — 5. Bartók György: A „Rendszer“ filozófiai vizsgálata. — 6. Vinkler János: Az igazság a polgári perben. — 7. Tomcsányi Móric: Rendészet-közigazgatás-bírói jogvédelem. — 8. Baró Brandenstein Béla: A cselekvés elméletéről. — 9. Bartók György: Az „Eszme“ filozófiai vizsgálata. — 10. Kenéz Béla: Európa földbirtok-politikája a háború előtt és után. — 11. Finkey Ferenc: A börtönügy haladása az utolsó 100 év alatt. — 12. Angyal Pál: A közigazgatás-ellenesség büntetőjogi értékelése. *(Elfogyott.)*

### IV. kötet (1931—1935) 1—8. szám.

1. Balás Károly: Ár-adók és residuum-adók. — 2. Illés József: A Quadripartitum közjogi interpolációi. — 3. Kornis Gyula: Az államcélok elmélete és a kultúrpolitika. — 4. Kornis Gyula: Neveléstörténet és szellemi történet. — 5. Finkey Ferenc: Adatok a büntetések jellemcsoportjainak megállapításához. — 6. Tóth Lajos: Az abszolút és relatív jogok. — 7. Polner Ödön: A Mária Terézia-rend közjogi jellege. — 8. Fodor Ferenc: A Jászság demografiája a XVII. században. — 9. Bartók György: A „Szellem“ filozófiai vizsgálata. — 10. vitéz Moór Gyula: A természetjog problémája. — 11. Matyasovszky Miklós: Természet-tudomány, mezőgazdasági tudomány, agrárpolitika. — 12. Bartók György: A metafizika célja s útjai.