

12.004  
KULTÚRA ÉS TUDOMÁNY

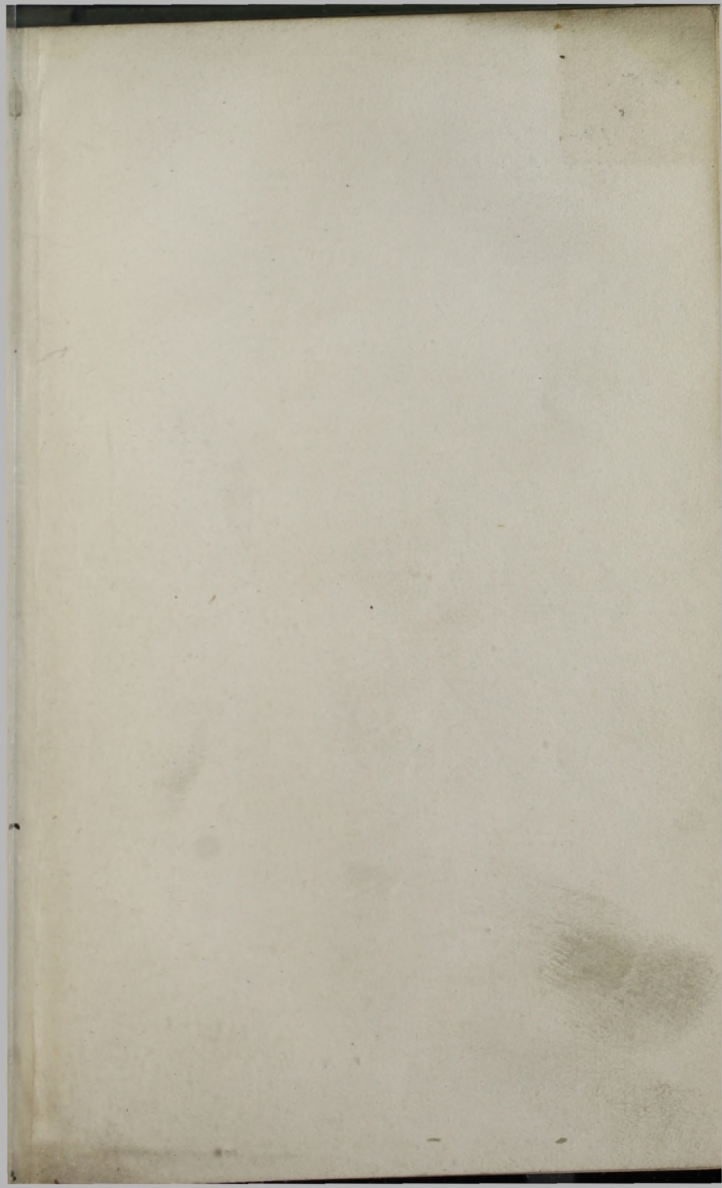
BEVEZETÉS  
A FILOZÓFIÁBA

A FRANKLIN-TÁRSULAT KIADÁSA

Encycl. O.

79.  
18





Ency

79

7 db. AK.

MAGY. AKADEMLA  
KÖNYVTARA

KULTURA ÉS TUDOMÁNY

---

BEVEZETÉS  
A FILOZÓFIÁBA

IRTA DE JERUSALEM VILMOS

FORDITOTTA SCHÖPFLIN ALADÁR



BUDAPEST, 1916

FRANKLIN-TÁRSULAT

MAGYAR IROD. INTÉZET ÉS KÖNYVNYOMDA

KIADÁSA



# BEVEZETÉS A FILOZÓFIÁBA

IRTA

DE JERUSALEM VILMOS

A HARMADIK NÉMET KIADÁS UTÁN

FORDITOTTA

SCHÖPFLIN ALADÁR

BUDAPEST, 1916

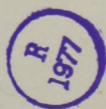
FRANKLIN-TÁRSULAT

MAGYAR IROD. INTÉZET ÉS KÖNYVNYOMDA

KIADÁSA

127464

MAGYAKADEMIA  
KÖNYVTÁRA



FRANKLIN-TÁRSULAT NYOMDÁJA.

## ELSŐ FEJEZET.

### A filozófia jelentősége és állása.

#### 1. §. A filozófia fogalma és feladata.

Filozófia az a gondolkodó munka, melyet az ember azért vállal, hogy a mindennapi élettapasztalatot és a tudományos kutatás eredményeit egységes és ellenmondás nélküli világnézetté egyesítse, amely alkalmas arra, hogy az értelem szükségleteit és a kedély követelményeit kielégítse. Minden filozofálásnak közös célja kezdettől fogva az volt, hogy zárt, harmonikus világnézetre jusson. A tartalom és módszer minden különbözősége mellett ez minden filozófiai rendszer összekötő kapcsa. Ebben az értelemben tehát a filozófia világnézet-tan. Mint ilyennek azonban folytonos és szoros érintkezésben kell lennie az egyes tudományokkal és ezeknek eredményeit tudomásul kell vennie. Az olyan filozófia, amely a tudományos kutatások eredményeivel közömbösen állna szemben, uralkodni akarna rajtuk vagy ellentétbe helyezkednék velük, manapság nem találna figyelemre. E mellett azonban a filozófia mindig az egészre irányítja tekintetét; felhasználja az évezredek szellemi munka által teremtett gondolkodási eszközöket, hogy a részleteket, melyeknél egyebet még a tudományosan kitágult tapasztalat sem nyújthat, egészszé gondolja végig. Az egészre

irányuló ez a szükségérzet azonban nemcsak az ész szükségérzete, hanem sokkal magasabb fokban a kedély szükségérzete is. Egészet akarunk gondolni, mert a részlet ellenkezik egységes természetünkkel. Hasonlóképen a szívünk a világnézet mellett és benne életnézetet is követel. Nemcsak a világegyetemet akarjuk átfoglalni, azt is tudni akarjuk, milyen helyet foglal el benne az ember, mit csinál benne és mi legyen benne. A kedély követelményei mint kétségbevonhatatlan tények szintén elemei és részei az egyetemes törtéetésnek; mint ilyenek figyelmet és tekintetbevételt kívánnak egy világ-és életnézet alkotásánál. A gondolkodásnak ezen kiegészítő munkája által a filozófia nem szűnik meg ugyan tudományos lenni, feladata azonban fölébe nő a tudománynak.

## 2. §. A filozófia lélektani eredete.

Az egységes világnézet szükségérzete mélyen benne rejlik az emberi természetben. Legprimitívebb formája a *csodálkozás* érzése, melyet már *Plato* és *Aristoteles* is a filozófia kezdetéül jelöltek meg. Ez az érzés akkor keletkezik, mikor egy új jelenség áll elénkbe, melyet nem bírunk világképünk keretébe beilleszteni. A csodálkozással gyakran félelem kapcsolódik, mert ami idegen, az könnyen tűnik fel ellenségesnek. De e mellett a mondhatni *praktikus* csodálkozás mellett már kis gyermekeknél is észlelni lehet az önálló, félelemmel össze nem kötött csodálkozást, melyet theoretikus csodálkozásnak lehetne nevezni. A gondolkodás, amelyet legelsősorban praktikus megfontolás és az élet fenntartása céljából hozunk





működésbe, olyan funkcióvá fejlődik, mely tevékeny akar lenni akkor is, ha nem szorít erre közvetlen praktikus szükség. Így a gyermeknél a csodálkozás legelőbb az arckifejezésben és aztán naiv kérdésekben nyilvánul, a felnőtt embernél és egész népeknél tudományos kutatásban és filozófiai spekulációban. A theoretikus csodálkozás elkísér minket az egész életen át. Előbb az újon és idegenen csodálkozunk. De eljön az az idő, mikor a világnézet, melyet a tradíció révén és a szociális és vallási tekintély befolyása alatt öntudatlanul elsajátítottunk magunknak, éretté vált gondolkodásunkat már nem bírja teljesen kielégíteni. Most azon csodálkozunk, ami eddig ismeretes volt, mert új világításban tűnik fel előttünk. Épen ez a csodálkozás a *mindennapin*, az *ismerten* és *hagyományosan* a filozófia tulajdonképeni kezdete.

Irányadó a filozófiai csodálkozásra az emberi szellemi élet egy másik ősténye. Ez a *tudatunk egységének az érzése*. Ahogy mindegyikünk egységes, önmagába zárt személyiségnek érzi magát, mely dacára legkülönbébb vonatkozásainak a természethez és az emberi világhoz és dacára énünk nagy változásainak, melyeket a természetes fejlődés hoz magával a bölcsőtől a sírig, szüntelenül egy egésznek és ugyanannak érzi magát, ép úgy igyekszünk a világot is, amely körülvesz, egységes alapból megérteni és mint egészet felfogni. Ez a pszichikai tény nyilvánvalóan tanúsítja magát minden filozofálás főntebb megadott céljában.

Mennél gazdagabban alakul most már világképünk a tudományos kutatás következtében,

annál nehezebbé válik a sokféleségben megtalálni az egységet. De épen ezáltal kap a filozófiai csodálkozás egyre új táplálékot és az egység szükségérzete annál erősebbé válik. Ennélfogva bizonyosan lehet állítani, hogy dacára az energikus elutasításnak és dacára a nyers gúnyolódásnak, melynek a filozófiai spekuláció a speciális tudományok részéről gyakran ki van téve, a filozófiai megismerés ösztöne sohasem fog megszűnni. Ha a konstruált filozófiai rendszerek egyike sem elégít is ki tartósan, *Schiller* ismert szavai szerint maga a filozófia mindig meg fog maradni.

### 3. §. A filozófia történeti eredete.

Egymástól függetlenül több kultúrnép fejlesztett ki filozófiát. A XIX. század tudós nyelvkutatása megismertetett a kínaiak, az egyiptomiak, a perzsák és különösen az indusok terjedelmes és gyakran nagyon mély filozófiai spekulációjával. A nyugati gondolkodás fejlődésére azonban, ha nem vesszünk számba néhány, csekélyszámú XIX. századi gondolkozót, csak a görög filozófia volt fontos. Ez az egész középkoron áthatolt, sokféleképen hatással volt az újabb filozófiára, ezt megtermékenyítette és történelmi hatásában még mindig nem ért véget. Itt állították fel először azokat a problémákat, amelyekkel még ma is foglalkozunk, itt találták meg először azokat a gondolkodási eszközöket, amelyekkel ma is operálunk. A görög filozófia tanulmányozása ezért ma is elengedhetetlen a problémák mélyebb megértése szempontjából s ezenkívül a kezdőre nézve különösen tanulságos is.

Jónia gazdag telepítvényeiben (Kisázsia nyugati partján), ahol az élénk kereskedés és forgalom sokféle ösztönzést, a fokozódó jóllét pedig ráérő időt adott a gondolkodásra, különösen kedvezők voltak a filozófiai ösztön kifejlődése számára való pszichológiai feltételek. Ott kezdődik Krisztus előtt 600 körül *Thales*-szel a gondolkozók hosszú sora, akik a világrejtély megoldásán fáradoztak.

A filozófia és filozófus elnevezésekre azonban csak a Kr. e. ötödik század vége óta van tanuságunk. A *philosophia* görög szó valószínűleg a *philosophein* igéből van levezetve s ez annyit jelent, mint megismerésre törekedni és pedig merő tudásvágyból, anélkül, hogy az ember amellett valami praktikus célt tartana a szeme előtt. A névnek ebben a keletkezésében egyúttal szimbolikusan benne rejlik az a jelentőséges igazság, hogy a filozófiában a filozófálás a legfontosabb. Nem a fáradságosan elsajátított eredmény, hanem az érte való önálló küzdés itt az értékes.

Ebben a világnézetre való törekvésben, a végső okok után való kérdésben a filozófia hagyományos vallási képzetekre bukkan, melyekből részben maga is keletkezett. Ezért ajánlatos lesz, ha itt mindjárt tárgyaljuk a filozófia és vallás közötti viszonyt.

#### 4. § *Filozófia és vallás.*

A filozófia és vallás szoros kapcsolatban vannak egymással. Közös mindakettőben az a törekvés, hogy a tapasztalatot egy egységes képpé egészítsék ki, közös továbbá, különösen kezdeteikben, a naiv bizalom a gondolkodás és alakítás erejében és az erős hit saját gondolkodási és fantázia

tevékenységünk alkotásaiban. *Plato* nem hisz kevésbé szilárdan az ideák valóságában és realitásában, mint a jámbor lélek a halál utáni életben.

Míg azonban a vallási világnézetekben a fantázia és a kedély az alkotó és ösztönző erők, a filozófiában a megismerés ösztöne visz arra, hogy minden lét és történés végső okait keressük. A vallásos képzetek továbbá a hagyomány erejénél és szociális érvényüknél fogva tartják fenn hatalmukat a lelkek felett. A hagyományos hittételek örökölt közkinccs, melyet senkinek sem szabad büntetlenül érinteni vagy épen lerombolni. A filozófiában ellenben az emberi szellem saját erejéből és az azelőtt hittre való tekintet nélkül akar a világban tájékozódni s így akarja a világ lényegét megérteni. A vallás tehát természeténél fogva *autoritativ* és *szociális*, a filozófia ellenben *kritikai* és *individualisztikus*. ✕

Ennélfogva érthető, hogy a filozófia első fölépítéskor a vallási tradíciók elleni fellázadás észlelhető. A görög filozófiában ez az ellentét alkalomadtán élesen előtérbe lép. *Xenophanes* szemükre veti a homéroszi isteneknek az emberhez való hasonlóságukat és emberi gyöngéiket, *Protagoras* nem tudja, vannak-e egyáltalán istenek, *Epikurosz* pedig meghagyja ugyan az istenségeket mint ideális alakokat, de megvon tőlük minden befolyást a világ folyására. Ezzel szemben már meglehetősen korán kezdődnek a kísérletek a vallás és filozófia egyesítésére. *Plato* és *Aristoteles* spekulatív úton jutnak rá egy egyetlen isten eszméjére, kinek a világhoz való viszonyát különbözőképpen határozzák meg. A sztoikusok megkísérelték



a hagyományos isten és hős-mondákat allegorikus magyarázás útján filozófiai rendszerükbe beilleszteni. A zsidó alexandriai *Philo* (szül. 20. Kr. e.) allegorikus magyarázat útján igyekszik az ótestamentomi teremtési mondából egy merőben filozófiai kozmológiát kiolvasni. A kereszténység sokféleképpen használ előbb kinyilatkoztatásának indokolására és védelmére, azután tanításainak formulázására filozófiai gondolkodó-eszközöket, de a hitet határozottan a tudás fölébe helyezi. A középkor skolasztikus filozófiájában aztán energikus kísérlet történik arra, hogy a keresztény vallás dogmáit filozófiailag megalapozzák. De csakhamar kiderült, hogy nem minden dogma képes szigorúan észszerű indoklásra és erre különválasztják a *természetes* és *kinyilatkoztatott* theológiát (*theologia naturalis* és *theologia revelata*). Ami az utóbbihoz tartozik, azt nem lehet bizonyítani, azt a kinyilatkoztatás alapján hinni kell. A látszólag leküzdött ellentét tehát már a skolasztikán belül is ismét feltámad.

Az újabb filozófiát a XVII. és XVIII. század felvirágzó természettudománya termékenyítette meg és különösen a matematika volt rá nagy befolyással. Kezdik egyfelől megbecsülni a megfigyelést és kísérletet, mint az empirikus megismerés legbiztosabb forrásait, míg a matematika a föltétlenül érvényes, a tapasztalattól látszólag teljesen független igazságok rendszerét nyújtja, melyek magából az észből merítetteknek látszanak. Telve a megerősödött megismerőképességbe vetett önbizalommal, a filozófia hivatottnak éri magát, hogy állást foglaljon a vallási problémák-

kal szemben és ezek még ma is buzgó elmélkedés tárgyai.

A XVIII. és XIX. század materializmusa ugyan minden vallást üres agyémnek tekintett és minden rávonatkozó problémát ki akart a tudományból küszöbölni, azonban a legutóbbi évtizedek történelmi és különösen ethnográfiai kutatásai újra megmutatták, hogy vallásos képzetek mindenütt találhatók, ahol emberek élnek együtt és így ezek az emberi szellem elemi gondolatai közé tartoznak.

A filozófia és vallás egyesítésére való kísérletet nem szabad eleve mint kilátástalant elvetni, mert hiszen nem lehet tagadni a lehetőségét, hogy a filozófiai, tehát előítélet nélküli vizsgálat olyan eredményekre jut, amelyek tisztult vallási képzetekkel megegyeznek. Bizonyos, hogy a filozófiai spekuláció az ókorban és a jelenben igen sokkal járult hozzá a vallásos képzetek tisztázásához és ezeket theoretikus és praktikus tekintetben közelebb hozta a tudományos világnézethez. Bizonyos azonban az is, hogy a filozófia egy olyan általános és a kultúréletbe olyan mélyen belenyúló jelenséget, mint a vallás, nem hagyhat figyelmen kívül. Az összehasonlító vallástudomány eredményeit tehát, melyek az utóbbi évtizedekben nagy lendületet nyertek, tudomásul kell vennie és egysége-néző és összefoglaló tevékenységében ép úgy figyelembe kell őket vennie, mint a többi tudományok eredményeit. Ez magától átvezet a filozófia és az egyes tudományok közötti viszony kérdésére.

## 5. §. *Filozófia és tudomány.*

A filozófia első fellépése idejében a görögöknél azonos a theoretikus tudománnyal. Az önmagáért való megismerésre való törekvés a filozófiának ismertetőjele, ép úgy mint a tudományé. Különösen képen a tudományos természetszemlélet itt még teljesen a filozófusok feladata. Ennek a fejlődésnek tetőpontját s egyúttal fordulópontját az ókorban *Aristoteles* jelenti, aki korának egyetemes tudását egyesítette magában és összefoglalólag feldolgozta. Innen fogva kezdődik a tudományok specializálódása és egyúttal elkülönülésük a filozófiától is. Ez a folyamat csak lassan és fokozatosan ment végbe. Pihenés nélküli megfeszített munkában az emberi szellem lassankint megtanulta, hogy megfigyelt tényekből levonja a történés törvényeit s e törvények által értse meg a természetet és uralkodjék rajta. Az évszázadok folyamán a munkának mindinkább végbemenő megosztása által olyan gazdag ténybeli anyag gyűlt össze, olyan komplikált módszerek és gondolkodási eszközök találtattak, hogy ma az egyes embernek tökéletesen lehetetlen a kor egyetemes tudásán önállóan uralkodni. Ezzel a tudásnak minden egyes területe kitágul ugyan, de az a veszedelem is fenyeget, hogy minden tudás összefüggése elvész.

Ezt a veszedelmet fokozza még az is, hogy a XIX. század második felében az egyes tudományok képviselőinél bizonyos ellenszenv mutatkozik minden filozófiai szemléletmód ellen. Ennek az ellenszenvnek az alapja ismét abban van, hogy a filozófia hosszú időn át mint a tudományok



királynője akart szerepelni s szerepelt is s mint ilyen magának követelte minden tudás legmagasabb és legvégső kérdéseiben a végleges döntést. Még természettudományi kérdésekben is időnkint a filozófia nemcsak hogy az utolsó szót követelte magának, hanem alkalomadtán annyira ment, hogy pontosan megfigyelt és biztosan bebizonyított tényeket letagadott és lehetetleneknek bélyegezett, mert nem illettek bele a filozófiai rendszerbe.

Ilyen teljesen jogosulatlan igényekkel szemben, amilyenekkel kivált *Hegel* és iskolája lépett fel, a természettudománynak érvényesítenie kellett önállóságát és mind újra rá kellett mutatnia arra, hogy a megfigyelés és kísérlet útján talált tények és törvények minden filozófiai spekulációtól függetlenül érvénnyel bírnak. Sőt inkább az így talált tények adják azt az alapot, amelyen a tudományos filozófiának tovább kell építeni.

Az azelőtt nem is álmodott sikerek, melyeket a természettudomány és technika a XIX. században felmutatott, a kutatók nagy többségénél azt a véleményt keltették, hogy csak az exakt, egyfelől megfigyelésen és kísérleten, másfelől matematikán alapuló kutatási mód vezet megismerésünk valóságos kitágítására s hogy ezzel szemben minden filozófiai spekuláció csak hasztalan, teljesen értéktelen játéknak tekintendő.

A természettudományi módszert azonban azok a tudományok is alkalmazásba vették, melyek a szellemi élet kutatását tűzték ki feladatukul. A nyelv, a vallás, az erkölcs és minden szociális intézmény fejlődését statisztikai és összehasonlító módszerrel kutatták és kutatják ma is és itt is



érvényesül a tények kultuszának és a spekuláció megvetésének egy neme.

A tudomány, a jelenkor egy kiváló kutatójának állítása szerint nem egyéb, mint ökonomikusan elrendezett tapasztalat és feladata abban áll, hogy a természetben és az emberi szellemben végbemenő jelenségeket lehetőleg egyszerűen leírja. Ez az ellenszenv mindaz iránt, amivel mi önmagunkból járulunk hozzá a tényhez és a törekvés, hogy a folyamatokat, amint tényleg végbemennek, lehetőleg híven másoljuk le gondolkodásunkban, mint módszertani szabály minden tudományos kutatás számára rendkívüli fontosságú és ezért nem lehet elég gyakran elménkbe vésni.

Belső ösztönünk azonban arra, hogy minden tapasztaltat egységbe foglaljunk, a szükségérzet, hogy a világot és önmagunkat ne csak megismerjük, hanem meg is értsük, nem tüntethető el a világból semmiféle módszeres kutatási szabály által. Ehhez járul még, hogy minden úgynevezett tényt, melyet megismerünk, szellemünknek kell megformálni, hogy tulajdonunkká váljon. Minden tudományos kutatásnak észrevevésünk és gondolkodásunk bizonyos általános tulajdonságai szolgálnak alapjául s csak ezek teszik lehetségessé a kutatást. A tudománynak továbbá sohasem egyes tények megismerése a célja, hanem a történet törvényeinek a megismerése és így minden egyes kutatásnak, ha meg akarja érdemelni a tudomány nevet, az egészre kell függesztenie tekintetét.

Csakugyan az összefoglalásra való szükségérzet világosan felismerhető az utóbbi években az egyes speciális tudományok művelőinél. *Wilhelm Ost-*

wald a kémikus, Lipszében felolvasásokat adott ki a természet-filozófiáról és folyóiratot is indított *Annalen der Naturphilosophie* (a természet-filozófia évkönyvei) címmel s a folyóiratnak az a bevallott célja, hogy a tudományos kutatás általános kérdéseit megvitassa és a tudományos módszerekről és megismerési értékükről vizsgálatokat indítson. A történetkutatók is belefáradtak, hogy csupán csak adatokat gyűjtsenek és érzik azt a szükségletet, hogy megragadják a történelmi fejlődés mélyebb értelmét. A Herder és Hegel által megalapított történetfilozófia ismét szóhoz jut, de kivált a tények lényegesen kibővült ismeretéből, melyhez az egész emberektől lakott föld bevonása révén jutott, sokkal konkrétebb és egyúttal szélesebb alapot nyer. Minden speciális tudománytól általános kérdésekig vezet az út s ezekre a felelet megadása épen a filozófia dolga. Eszerint nincs is hathatósabb és jobb bevezetés a filozófiába, mint a valamely speciális tudománnyal való foglalkozás. Innen általánosabb és mélyebb problémákig előrehatolni a filozófikus elmének sürgető szükségé válik.

Így tehát minden tudomány, ha alaposan műveljük, filozófiai vizsgálatokhoz vezet. Már most kérdeni fogják, tudomány-e a filozófia vagy sem? Feleletül *Schiller* egy szavát lehetne variálni. *Schiller* a maga *Die Künstler* című költeményéről mondja egy helyt, hogy azért nem kevésbé költemény, ha több is mint költemény. A filozófia nem kevésbé tudomány azért, mert több mint tudomány.

A filozófia tudomány, mert tudományos alapon

és tudományos kutatóeszközökkel dolgozik. *Több* a tudoménynál, mert a tapasztalatot nemcsak rendezni, hanem kiegészíteni is kénytelen és mert céljának, a harmónikus világnézetnek elérésén a fantáziának és a kedélynek is közre kell működnie. A jelenkor filozófusának az az elutasíthatatlan kötelezettsége, hogy a tudományos kutatás eredményeit lehetőleg nagy kiterjedésben elsajátítsa és nevezetesen megismerkedjék azokkal a gondolkozási eszközökkel, melyeket az egyes ismeretágak kidolgoztak. Ezekkel a tudományos fegyverekkel felszerelve azonban meg kell hogy legyen az a morális bátorsága és művészi alakító képessége, hogy a tapasztalaton túlmenjen és a speciális kutatás eredményeit egy egésszé szemlélje és foglalja össze.

Az ilyen merészen kidolgozott és művészileg megalakított világnézetben azután a filozófus örömét találhatja, mint a hadvezér a győzelemben vagy a művész a művében. Az ilyen világnézet mint a hit egy neme kedvessé és értékessé lesz. Ez az a pont, ahol tudomány, művészet és vallás egyesülhetnek, de mindig az alatt az előfeltétel alatt, hogy a tudomány az alap és a gondolkodási eszközök tudományosak maradnak.

## 6. §. A filozófia felosztása.]

A görögöktől maradt ránk a filozófia hármas felosztása, mely kevéssel *Aristoteles* után, tehát a *Krisztus* előtti harmadik század kezdetétől fogva lett általános. A három rész: a logika, fizika és etika.

*Logika* alatt értették a megismerésről, a gon-



dolgodás törvényeiről, az igazság kritériumairól való tanítást és később a valószínűségről való tanítást is.

A *fizika* magába foglalta a természettudományt, természetfilozófiát, kozmológiát, valamint az emberi lélekről és sorsáról való tanítást is. Később merült fel a *metafizika* neve, amin a létezőről szóló tanítást értették, vagyis azt, ami tőlünk függetlenül mint a dolgok lényege kell hogy szerepeljen, szemben azzal, ahogy a dolgok előttünk feltűnnek. A metafizika elnevezés annak a véletlenségnek köszönheti eredetét, hogy *Aristoteles* munkája, amely ezekkel a legfőbb kérdésekkel foglalkozik, összes iratainak sorrendjében a fizika mögé került és mivel nem volt külön címe, így nevezték el: ami a fizika után következik (*τὰ μετὰ τὰ φυσικά*). A név és fogalom mai napig megmaradt, holott alkalmassabb volna a filozófiának ezt a részét az *ontológia* — vagyis a létezőről szóló tanítás — névvel megjelölni.

*Etika* alatt értették az ember erkölcsiségéről szóló tanítást, de a régieknek az erkölcsiségről való sajátos fogalma szerint ez inkább a legfőbb jóról, mint a morális kötelesség lényegéről szóló tanítás. Mint az etika egy része szerepelt a *politika*, vagyis az államról és formáiról való tanítás.

A szépről és a művészetről szóló tanítást ugyan tárgyalják alkalmilag *Plato*, *Aristoteles* és különösen *Plotinus*, de az ókorban mégse volt állandó része a filozófiának.

A logikára, fizikára és etikára való felosztás irányadó maradt az egész középkoron át és ma is alapjául szokott szolgálni a filozófiatörténet



előadásának. Az újabb időben kivált *Verulamii Baco* (1561—1626) és *Wolff Keresztély* (1679—1754) más felosztásokat adtak, melyek a filozófia területét pszichológiai alapon igyekeznek tagolni. Ugyanennek az elvnek alapján áll *Kant* beosztása (1724—1804), mely a jelenkorig a legnagyobb hatású maradt és amelyhez nagyjában mi is igazodni fogunk.

*Kant* «A tiszta ész kritikája» című művében adja a megismerés filozófiáját, «A praktikus ész kritikája» című műveben az akarás filozófiáját és «Az ítélőerő kritikája» című művében az érzés filozófiáját.

Ennél a felosztásnál megmaradunk mi is. Csak a megismerés filozófiáját kell két szakaszra tagolni. Az elsőnek a megismerés lehetőségeinek, határainak, valamint eredetének kérdéseit kell tárgyalnia, míg a másik a megismerés tárgyával fog foglalkozni. Az első szakaszban eszerint a megismerés kritikája és teóriája tárgyalandó, míg a másíknak a létezőről való tanítást, tehát az ontológiát kell tartalmaznia.

Az érzés filozófiája, amint meg fogjuk látni, nem egyéb, mint a szépről és a fenségesről való tanítás. Ez a tanítás, melyet a tizennyolcadik század közepe óta *esztétikának* neveznek, ez idő óta része a filozófiai szisztematikának.

Az akarás filozófiája az emberi cselekvések föltételeit és normáit igyekszik megállapítani. Mint gyakorlati filozófia vagy mint *etika* kezdettől fogva fontos része a filozófiai rendszereknek. Mivel azonban az emberi cselekvésre nézve nemcsak az egyes akarat, hanem az *összakarát* is irányadó, össze fogjuk kötni az etikával a filozó-

fiai diszciplínák legfiatalabbikát, az emberi társadalom lényegeről való tanítást, vagyis a szociológiát. Ehhez csatlakozniok kell még egyes megjegyzéseknek a neveléstan vagy *pedagógia* általános elveiről.

Mind e filozófiai problémák tárgyalását meg kell hogy előzze a pszichológia és logika rövid áttekintése, amelyeket joggal tekintenek előkészítő vagyis propedeutikus diszciplínáknak. A pszichológia ugyan önálló tudomány lett, amely függetlenül minden filozófiai spekulációtól, merőben empirikus úton igyekszik eredményeit elérni. Nélkülözhetetlen alapvonása azonban minden szellemi tudománynak és ezáltal belső összekötetést nyer a filozófiával. A *logika* szigorúan véve minden tudományra nézve fontos mint propedeutika, annál inkább a filozófiára nézve, amely a kutatás speciális eredményeit általános elvek szerint kell hogy rendezze.

Mint a filozófiai tudomány fontos része joggal szerepel a *filozófia története*: volt olyan kor, amikor a filozófia egész feladatát történetére akarták korlátozni. Ezért ajánlatos lesz egyes megjegyzéseket itt közbeiktatni e tanulmány fontosságáról.

## 7. §. A filozófia története.

A filozófia tanulmányára nézve történetének ismerete összehasonlíthatatlanul fontosabb, mint a tudás többi ágaira nézve. Aki pl. a matematikát vagy fizikát választotta tudományos kutatása

területéül, az megismerkedhetik a kutatás módszereivel, gondolkodási eszközeivel és eredményeivel anélkül, hogy mind e kutatási eszközök lassankénti kialakulásának és keletkezésének történairelag utána járjon. Csak a tudás magaslatára érve kezd talán némelyik bizonyos történairei szükségérzést érezni és akkor mindenesetre be fogja látni, ahogy ezt *Ernst Mach* a fizikáról ismételtén hangsúlyozta, hogy az alapfogalmaknak mély és teljes megértése a történairei fejlődés ismerete nélkül nem érhető el.

Egész máskép áll a dolog ebben a vonatkozásban a filozófiánál. Itt egy problémának csak megközelítően helyes megértése történairei fejlődésének ismerete nélkül csaknem lehetetlen. Aki pl. ezt az állítást hallja: mindaz, amit itt magam előtt látok, a csillagos ég fölöttem, a házak, a mezők, a fák környezetemben, mindez csak az én képzetem, csak annyiban léteznek, amennyiben én észre veszem őket, — az ezt az állítást legelőbb is esztelenségnek fogja tartani. Történairei kialakulásának ismerete által nyomban felfogható lesz mindenki számára és csak akkor lehetséges kritikailag állást foglalni vele szemben, mint ahogy azt alább látni fogjuk.

Így tehát a filozófia történairetének főadataival való ismeretség elengedhetetlen előfeltétele a filozófiái problémák megértésének és ezért sokan azt ajánlják, hogy a filozófia tanulmányát történairetének tanulmányozásával kezdjük.

A filozófia történairete azonban olyan tanulmány, amely annak számára is nagyon nyereséges, aki nek nincs az a szándéka, hogy önállóan filozo-



fáljon. Megismerjük itt a keletkezését és kidolgozását azoknak a gondolkodási eszközöknek, melyek segítségével az emberi szellem lassankint meghódította a világot, megismerjük azokat a vívmányokat, «melyeket a megszokás és meg nem támadott birtoklás oly szívesen fosztana meg háládatosságunktól». Ha ma a legtöbb dologban megkülönböztetjük az anyagot és formát, ha a lehetőség és valóság fogalmai annyira teljesen közkeletűek lettek, akkor nagyon is könnyen megfeledkezünk arról, hogy *Aristoteles* volt az első, aki ezeket a fogalmakat világosan kidolgozta és használatra alkalmassá gondolta.

A gondolkodási eszközök lassankénti fejlődésének ismerete a legnagyobb nyereség, melyet a filozófia történetének tanulmányozásából meríthetünk és az e területet feldolgozóknak, akikben ugyancsak nincs hiány, ezt a momentumot nyilvánvalóbban kellene kidomborítani.

A filozófia története azonban nemcsak filozófia, hanem történet is. Nagyon gyakran fejeződik ki a legvilágosabban és legmélyebben egy filozófiai rendszerben annak a kornak szellemi tartalma, amelyben keletkezett. Így például, mint már gyakran kiemelték, *Kant* kategorikus imperatívusa a porosz kötelességtudás lecsapódása, míg a cinikusok és sztoikusok világpolgársága világosan mutatja a görög nemzeti érzés hanyatlását.

A filozófia története tehát fontos alkatrésze a filozófia tanulmányozásának. Mindenesetre megnehezíti a filozófiai műnyelv, amely lassankint kifejlődött és amelyet okvetlenül el kell sajátítani. Bevezetésünk ép ezért nagy gondot fog



fordítani a legfontosabb műkifejezések pontos magyarázatára, hogy ezen a módon megköny-nyítse a filozófia történetének tanulmányozását is. Amikor másfelől az egyes problémák kifejtésénél történeti kialakulásukat is legalább vázoljuk, az olvasó megismerkedik a történeti fejlődésnek legfontosabb tényeivel és ezzel bevezet-tek a filozófia történetébe is.

## MÁSODIK FEJEZET.

### **A propædeutikus (előkészítő) diszciplinák.**

#### *8. §. A pszichológia tárgya és feladata.*

A pszichológia az emberi lelki élet törvényeiről szóló tudomány. Tárgya tehát az emberi szellemi élet maga, azaz gondolkodásunk, érzésünk és akarásunk, szóval mindaz, amit mint lelki tevékenységet naponkint és óránkint átélünk, ami nekünk mint ilyen élmény közvetlenül adva van és ismeretes. A pszichológiának ennél fogva mindig csak eseményekkel, mindig valami történéssel van dolga, sohasem a nyugvó levéssel. Az ezen általunk átélt pszichikai jelenségek szubsztanciális, megmaradó hordozójára vonatkozó kérdés, az a kérdés, hogy ezek a tevékenységek egy megmaradó, az élmények váltakozásában változhatatlan lelki lényegből indulnak-e ki, nem tartozik a pszichológiára, hanem a metafizika vagy ontológia problémája. Természetesen ugyanoda tartozik a lélek székhelyére, egyszerűségére és halhatatlanságára vonatkozó probléma. Mind e dolgokról a különböző vallásrendszerek állíthatnak dogmákat, melyek a vallásos autoritás erejénél fogva az illető hitvallás híveinél hitelre találnak. Mind e dolgokról a tudományos filozófia beható vizsgálatok alapján hipotéziseket állíthat fel. A pszichológiát mindez nem

érinti; ő átkutatja az emberi lelki életet, amely a legkétségtelenebb tények egyike, amelyeket ismerünk, igyekszik folyamatait a legegyszerűbb elemekre visszavezetni és a bennük ható törvényeket kifürkészni, teljesen függetlenül minden teológiai dogmától és metafizikai hipotézistől.

A pszichológia ezzel semmikép sem támad valamely dogma vagy valamely metafizikai hipotézis ellen. A leki életre vonatkozó kutatása ellenkezőleg érvényes marad minden metafizikai és teológiai dogmára. A pszichológia époly kevésbé tud felvilágosítást adni a lélek lényegéről, mint ahogy a mechanika sem tud az erő lényegéről. Itt is, ott is csak a történés törvényét keresik. A pszichológia tehát merőben tapasztalati jellemet tekintve, valamint módszereiben is nagyon közeledik a természettudományokhoz, de a tárgyára való vonatkozásban ezektől elkülönítve marad. A pszichológiának itt előadott felfogása, valamint függetlensége minden metafizikától a legutóbbi évtizedek vívmánya.

A hit a testtől különböző lélekben, amely a halál után elhagyja a testet és aztán önálló létet él, mélyen bele van gyökerezve az emberi természetbe és tényleg megtalálható a legprimitívebb, a legalacsonyabb kulturális fokon maradt népeknél is. A világnak csaknem minden vallási rendszere dogmává emelte ama hitet, amely mint magától értetődő kiindulópont átment sok filozófiai rendszerbe is. Ennek megfelelőleg a pszichológia mint a lélekről való tanítás az ókor, a középkor és az újkor rendszereiben egy része a metafizikának vagy ontológiának. Emellett azonban már aránylag korán megtaláljuk a tényleges lelki

életnek működése közben való megfigyelését is. *Plato* és *Aristoteles* roppant fontos adalékokkal járultak hozzá, nemkülönben *Hippokrates* az orvos és iskolája, valamint az ókor későbbi filozófiai iskolái, a sztoikusok, epikureusok (különösen *Lucretius*, a költő-filozófus) és a neoplatonikusok (különösen *Plotinus*). Még a középkor scholasztikus filozófiája sem volt ebben — mint *Siebeck* ki-mutatta — teljesen terméketlen. Az újabb kor kezdete óta ezt a feladatot mind energikusabban vették kezükbe. Miután a tizenhetedik és tizen-nolcadik században angol gondolkodók, mint *John Locke*, *George Berkeley*, *David Hume*, *Adam Smith* beható taglalással hatalmasan előbbre vitték a tényleges lelki élet ismeretét, 1829-ben *James Mill* (a híres logikus és közgazdász *J. St. Mill* apja) *Analysis of the Phenomena of the Human Mind* című munkájában létrejött a lelki életnek első, metafizikától mentes előadása. Tudományá az empirikus pszichológiát *Herbart* emelte, aki azzal a kísérlettel is megpróbálkozott, hogy a matematikát a lelki élet jelenségeire alkalmazza.

*Herbart* nagy tanítványa, *H. Lotze* 1852-ben megjelent orvosi pszichológiájában a lelki életet fiziológiai kísérő jelenségeivel való kapcsolatban mutatta be. Csakhamar ezután *Fechner* és *Wundt* pontosabban megvizsgálták ezt a kapcsolatot részleteiben és egyúttal vállalkoztak arra, hogy a lelki élet jelenségeit alávegyék a kísérletnek. Mindkét utóbbi gondolkozó megérdemli, hogy a modern pszichológia alapítóinak neveztessenek. *Wilhelm Wundt* egyfelől *Grundzüge der physiologischen Psychologie* című művében (először 1874-



ben jelent meg, azóta számos újabb kiadást ért, magyarra is lefordította *Rácz Lajos*), másfelől az első kísérleti pszichológiai intézet megnyitásával Lipcsében (1879) hatalmas lökést adott a további munkálkodásnak, melyet ő maga a leghathatósabban mozdít elő. A lipcei intézet mintájára Németországban, Franciaországban, Angolországban, Olaszországban, különösen pedig Amerikában számos hasonló intézet alakult, melyekben serényen dolgoznak a lelki élet felkutatásán.

Ezen a módon a pszichológia önálló, minden filozófiai spekulációtól független tapasztalati tudománnyá vált, mely arra van hivatva, hogy mindazoknak a tudományoknak, melyek a szellemi élettel foglalkoznak és amelyeket újabb időben a szellemi tudományok neve alatt szokás összefoglalni, alapvetéseül szolgáljon. Emellett bizonyos módszerek és irányok fejlődtek ki, melyekkel az olvasót most meg akarjuk ismertetni.

### 9. §. A pszichológia módszerei és irányai.

Mint minden tapasztalati tudománynak, a pszichológiának is elsősorban a tények lehetőleg gazdag összegyűjtése a fontos. Erre a legközelebb eső mód a végbemenő jelenségek megfigyelése. Ez a megfigyelés azonban a pszichológiában lényegesen más, mint a természettudományokban. A pszichikai jelenségeket nem lehet mint a természeti jelenségeket érzékeinkkel észrevenni, csak valamennyiünk előtt ismeretes, de közelebről le nem írható módon közvetlenül át lehet élni. Tapasztalatból csak azokat a pszichikai folyamatokat ismerem, amelyeket magam átél-

tem a saját tudatomban. Hogy tényeket gyűjthessek tehát, meg kell figyelnem azt, amit belsőleg átélek és alávetem ezt az ítéletemnek. A pszichologus számára tehát a legfontosabb és leginkább alapvető forrása a tanulásnak saját pszichikai élményeinek megfigyelése, vagyis az *önmegfigyelés*. Az önmegfigyelés módszere, melyet az önmegfigyelés angol szavával (introspection = belenézés) introspektív módszernek nevezünk, tehát az első és a legfontosabb.

Az introspektív módszernek azonban önmagában sokféle nehézsége és ellentmondása van. Pszichikai élményeim megfigyelése maga is öntevékenység és ezért lelki tevékenységeink belső összhangját tekintve, módosítólag kell hogy hason a megfigyelendő jelenség lefolyására, ezt megváltoztassa és megszakítsa. Ha egy haragkitörés közben meg akarnám magamat figyelni, akkor a harag abban a pillanatban elpárologna. Sokan ezért az önmegfigyelést lehetetlennek tartják és ennek megfelelően az introspektív módszert hasznavehetetlennek. Ez a nézet azonban **nem helyes**. Elemi élmények, mint érzéki észrevételek, egyszerű érzéki és esztétikai érzések némi gyakorlattal közvetlenül megfigyelhetők, anélkül, hogy ez a megfigyelés lényegesen változtatna rajtuk. Komplikáltabb folyamatok pedig az emlékezetekben rekonstruálhatók és így utólag megfigyelhetők. Itt a megfigyelés zavaró hatása **csaknem** egészen elesik, mert az introspekció az emlékezettel egybeesik.

A megfigyelt tényeket azután szétagolásnak, **vagyis** analízisnek kell alávetni és ebben az analízisben áll ezidőszerint a pszichológus főtevé-

kenysége. Minden folyamat ugyanis, amelyet valóban átélünk, közelebbi vizsgálatra összetettnek mutatkozik és most már arra kerül a sor, hogy kikutassuk azokat az elemi folyamatokat, amelyekből a megfigyelt folyamatok állnak és keletkeznek. Az introspektív módszerhez tehát hozzátartozik mint lényeges alkatrésze a széttagolás vagy analízis.

Az introspektív módszer alapján végrehajtott analízis aránylag hamar eléri határát. Valamely tárgynak a szem által való észrevévése például úgy tűnik fel az önmegfigyelés előtt, mint egyszerű, további tagolást nem kívánó folyamat. Már most itt lép közbe nagy sikerrel a *kísérlet* és segít abban, hogy az analízist folytassuk az önmegfigyelés határain túl.

A *kísérleti módszer* a pszichológiában épúgy, mint a természettudományokban abban áll, hogy a pszichikai folyamatok keletkezésére való feltételek célzatosan és tervszerűen előidéztetnek és pedig úgy, hogy önkényesen lehet őket úgy **quantitativ**, mint **qualitativ** tekintetben variálni. A pszichológiai kísérlethez rendszerint két személy kell, a kísérletező és a megfigyelő. A kísérletező idézi elő a feltételeket és variálja őket, anélkül, hogy a megfigyelőnek tudomása lenne a variálásról. A megfigyelő ezután részint szavakkal, részint előre megbeszélte jelekkel jegyzőkönyvbe mondja benyomásait. A megfigyelőnél természetesen megint csak az önmegfigyelés dolgozik és valóban csak bizonyos gyakorlat után sikerül a hibaforrásokat kiküszöbölni és biztos eredményeket elérni. Minden pszichológiai kísérletre jellemző, hogy csak a kísérletek nagy száma,



több kísérletezővel végrehajtva nyújt használható eredményeket. Itt tehát különösen nagy kitartásra és egészen különös pontosságra van szükség. Ugyanazon a területen tehát éveken át folytatják a kísérleteket és megváltozott föltételek mellett ismétlik. Fontos továbbá, hogy a nem sikerült kísérleteket, vagyis azokat is feljegyezzék, melyek nem vezettek a várt eredményre.

A kísérleti módszer az utóbbi évtizedekben nagy mértékben tökéletesedett és számos igen komplikált készüléket állított elő, melyek a kísérleteket megkönnyítik és eredményeiket exaktabbá teszik. Különösen az érzéki észrevételek analízise dolgában ez a módszer nagy eredményeket tud felmutatni. Ma már tudjuk, hogy egy látási észrevétel létrejövetelében nagy szerepet játszanak a recehártya érzékei mellett a szem mozgásai és az ezzel előálló izom-érzetek. Ugyanez az eset áll a tapintási érzetekre is. Általában a kísérleti módszer útján jutott napfényre az izom-érzetek nagy fontossága és ezáltal lelki életünk természetéről való fogalmunk a legmélyrehatóbb változásokon ment keresztül. A kísérleti módszerrel derítették fel továbbá nagy mértékben a képzetek időbeli lefolyását, az asszociáció törvényeit, az emlékezet teljesítményeit, az érzések tanát, különösen az ütőér-mozgásokban általuk előidézett változásokra való tekintettel, végül az elemi esztétikai érzéseket is s remélni lehet, hogy a közös munkának ezen a téren még számos felfedezés fog sikerülni.

Az introspektív és a kísérleti módszer mellett nem fontosság nélküli forrása a tanulságoknak a *mások megfigyelése* sem. Ilyenkor természetesen



sohasem lehet közvetlenül megbeszélni a pszichikai jelenséget, hanem csak testi kifejeződését a mozgásban, arckifejezésben és beszédben. Magának a jelenségnek feltártnak kell lennie és ebben megint a megfigyelő saját élményei adják az alapot; különösen tanulságosak az ilyen megfigyelések gyermekeken és olyan egyéneken, akik számára a természet egy kegyetlen kísérlete elzárta a megismerés forrásainak egyikét. Vakon születettek, süketnémák és a nem nagyon ritka siket-néma-vakok ebben gazdag tanulságot nyújtanak s az ilyen egyének gondos megfigyelésének nem jelentéktelen felvilágosításokat köszönünk. Különösen a siketnéma-vak *Bridgman Laura*, *Keller Helén*\* és *Heurtin Mária* rendkívül tanulságos nevelésére kell utalnunk, akiknél bámulatos módon mutatkozik, mire képes egyedül a tapintás: érzék és milyen fontossága van a szavakkal való beszédnek a gondolkodás fejlődésére.

Az introspektív módszerrel, mondtuk már, a legszorosabban össze van kötve az analízis, amely a megfigyelt folyamatokatelemeikre bontja. A pszichikai folyamatok mindig csak valami *történést*, sohasem megmaradó levést jelentenek s ez eseményszerű, *termézetüknél* fogva az analitikus szemlélés önmagától megy át a genetikus szemlélésbe, amely a lelki életet mintegy fejlődési sorozatot fogja fel és azt kérdezi: melyik folyamat az első, a legeredetibb. Az a kérdés, hogy miből

\* Keller Helén, a siketnéma-vak leány önéletrajza. Magyarra fordította dr. Boros György. Budapest, Franklin-Társulat.

áll egy folyamat, elkerülhetetlenül ahhoz a kérdéshez vezet, hogy mikép és miből keletkezik.

A *genetikus* szemlélési mód azonban önmagától túlvezet az egyes tényen és arra kényszerít, hogy a társadalmat, amelyben az ember él, mint lelki fejlődésének fontos tényezőjét szintén tekintetbe vegyük. Amilyen messze ugyanis az ember történetét követni tudjuk, mindenütt és mindig mint társas lényt, mint nyájban élő állatot találjuk. Aristoteles szavát, hogy az ember természeténél fogva szociális lény, a modern néprajz a legteljesebb mértékben igazolja. Nemcsak az embert körülvevő természet, hanem a vele együtt élő embertársak is irányt és tartalmat adnak lelki élete fejlődésének. Így szélesedik ki az egyéni pszichológia szociális vagy néppszichológiává. Ez a tudomány, melyet *Lazarus* és *Steinthal* alapítottak, az utóbbi évtizedekben nagy haladást tett. *Wilhelm Wundt* most megjelenő nagyarányú munkája a néppszichológiáról, amely különösen a nyelvet, a mítoszok keletkezését és az erkölcsöt igyekszik pszichológiailag megokolni, új és nagyon fontos szempontokat nyit. A modern néprajz mesterének, *Adolf Bastiannak* nagyszámú munkája is rengeteg értékes anyagot nyújt. Ezért mi úgy véljük, minden pszichológusra nézve elkerülhetetlen követelmény, hogy a modern néppszichológia eredményeivel megismerkedjék és az emberi megismerés, érzés és akarás fejlődésében a szociális tényezőt nagyobb mértékben vegye figyelembe, mint eddig. *Darwin* a fajok keletkezéséről szóló korszakalkotó munkájában az egyén fejlődésére az *ontogenezis*, a faj fejlődésére a

*filogenezis* terminust vezette be. Ebben az értelemben támasztanók azt a követelményt, hogy a pszichológia az egyént ne csak mint egyes lényt, hanem a nemebeli társaitól nyert befolyás alatt is szemlélje, hogy tehát ne csak az *ontogenetikus*, hanem a *filogenetikus* módszer is alkalmazásba jusson.

Ha a lelki jelenségek eredetét és fejlődését kérdezzük, akkor csaknem magunktól jutunk rá ezeknek a jelenségeknek belső kapcsolatára az *életfentartással*. Hiszen elmélkedésünk és megfontolásunk nagy része, mint mindenki tudja, bizonyos úgynevezett praktikus célokra szolgál, vagyis arra van irányítva, hogy az egyes lény, családja vagy a közösség életét fenntartsa, kellemesebbé, tartalmasabbá és tartósabbá tegye. Ha most már az egész lelki életet ebből a szempontból tekintjük, akkor a pszichológia egy részévé lesz a *biológiának*, vagyis az élet törvényéről való tudománynak. Ez a biológiai módszer gyakran meglepő világitást vet a lelki élet összefüggésére és nevezetesen az oly rendkívül gazdag érzelmi életet sokkal jobban áttekinthetjük és megérthetjük a segítségével. Újabb időben különösen *Herbert Spencer* alkalmazta nagy sikerrel a biológiai módszert s e sorok írója is pszichológiai tankönyvében szigorúan szemmeltartani igyekezett ezt a szempontot.

Az introspektív és kísérleti módszer arra igyekezik, hogy beható analízis segítségével lehetőleg pontosan megállapítsa a pszichikai tényálladékot, míg a genetikus szemléleti mód kettős alakjában, vagyis mint ontogenetikus és mint filogenetikus módszer a biológiai módszerrel karöltve, a lelki



élet eredetét, fejlődését és jelentőségét igyekszik kikutatni.

Ami most már a különböző *irányokat* illeti, melyek jelenleg a pszichológiában kifejlődtek, ezek részint megfelelnek a bizonyos módszerekre vetett nagyobb nyomatéknak, részint alapvető nézetek a lelki folyamatok bizonyos alaposztályainak nagyobb vagy kisebb fontosságáról.

A régebben használatos megkülönböztetés *racionális* vagy spekulatív és *empirikus* pszichológia között ma már tárgytalanná vált. A mit racionális pszichológiának neveztek, az most általában mint a metafizika egy része szerepel és ki van zárva a pszichológiából. Épen ezért az «empirikus», vagyis «tapasztalati» kifejezés ma magától értetődő és ezzel fölöslegessé is vált.

Ezzel szemben megkülönböztetjük az illető módszereknek megfelelően az *introspektív* és a *kísérleti* pszichológiát. Mind a két irány alkalmilag élesen küzd egymással. Az introspektív pszichológusok azt vetik a kísérletieknek szemére, hogy hosszadalmas vizsgálataik eredményei gyakran jelentéktelenek s ezenfelül inkább a fiziológiának válnak hasznára, mint a lélektannak. A «kísérletiek» viszont szeretnek gúnyolódni a «karosszékpszichológusokon» és azt tartják, hogy csak a laboratóriumban lehet exakt módon úzni a pszichológiát.

Fentebbi fejtegetéseink értelmében mindkét iránynak megvan a maga jelentősége s csak a kísérlet és az önmegfigyelés közreműködésével, valamint beható analizissal lehet haladást elérni.

Maguknak a pszichikai folyamatoknak megítélését illetőleg azelőtt többnyire abban a véle-



ményben voltak, hogy az észrevezés és elképzelés elsődleges, az érzés és akarás pedig levezetett állapotok. Ezt az irányt, amelynek még mindig sok a híve, *intellektualisztikus* iránynak nevezhetjük.

Ezzel szemben újabb kutatók azt hangsúlyozzák, hogy nem az elképzelés, hanem az *érzés* és az ezzel a legszorosabban összekötött *akarás* az eredeti állapotok, melyekből az észrevezés és elképzelés kifejlődött. Azt a nézetet, amely az élet egész fejlődéstörténetének sokkal jobban megfelel, *voluntarisztikus* pszichológiának nevezik. Ez az irány mind jobban utat tör és egyre több híve akad.

### 10. §. *Pszichológia és fiziológia.*

A szoros összefüggést a fizikai és fiziológiai folyamatok között, vagy hogy rövidebben és népszerűbben fejezzük ki magunkat, test és lélek között már nagyon régen felismerték s az a gondolkodókat sokat és sokáig foglalkoztatta. Azokra a filozófiai problémákra, melyek az ezen összefüggésen való elmélkedésből származnak, valamint a legfontosabb megoldási kísérletekre alább fogunk rátérni.

A modern pszichológiára nézve eldöntött dolog, hogy a pszichológiai folyamatok túlnyomó többsége mellett fiziológiai jelenségek állnak mint kísérő jelenségek. Teljesen bizonyos továbbá, hogy az utolsó közvetlen feltétele egy fizikai folyamatnak mindig egy idegprocesszus kell hogy legyen és pedig mindig olyan, amelyben végeredményben részes az emberi agy. Az a nézet,

hogy minden fizikai folyamatnak kivétel nélkül egy agyprocesszus felel meg, csak annyiban van általánosan elismerve, hogy minden komolyan vehető kutató meg van győződve, hogy agy nélkül semmiféle öntudati folyamat nem jöhet létre. Ezzel szemben még mindig véleménykülönbség van abban a kérdésben, vajjon valamely jelenségnek minden pszichológiai analizissel feltárt részfolyamata egyúttal a fiziológiai processzusnak egy fiziológiai részjelenségét előfeltételezi-e? Így pl. *Wundt* azt hiszi, hogy egy meghatározott dolognak mindennemű észrevevése csak azáltal jön létre, «hogy az objektum által előhívott benyomások komplexuma az asszociációs szintézis» egy aktusa által foglaltatik össze.» A szintézisnek ez az aktusa, így gondolja a hírneves kutató, magában pszichikai természetű és nincs hozzá párhuzamos fiziológiai jelenség.

A pszichikai folyamatoknak messzemenő függése az agyprocesszusoktól sok kutatót arra a felfogásra vezetett, hogy a pszichológiának csak az a feladata, hogy az agy funkcióiról való ismereteinket gazdagítsa s így a pszichológia csak egy része a fiziológiának.

Ezzel szemben azonban utalni kell arra, hogy a pszichikai folyamatok teljesen sajátos természetűek és a fiziológiai folyamatokkal össze nem hasonlíthatók. Minden folyamat a természetben, amelybe természetesen az emberi test is beletartozik, hozzáférhető az érzéki észrevevés számára vagy hozzáférhetővé tehető mikroszkópok vagy észrevevőképességünk más megerősítése útján. Még ahol ez eddigelé nem volt lehetséges, ott is minden pillanatban sikerülhet a készülékek tö-

kéletesítése útján és nincs természeti proceszusz, amelynél elképzelhetetlen volna, hogy az érzéki észrevételnek hozzáférhetővé tétessék. A pszichikai folyamatok ellenben sohasem vehetők észre az érzékekkel, hanem csak közvetlenül átélhetők bizonyos sajátságos, mindenki előtt ismeretes, de közelebbről be nem írható módon. Ép ezért kikutatásuk egy külön tudomány tárgya kell hogy legyen.

A pszichológia a fiziológiától fontos ösztönzéseket fog nyerni újabb pszichológiai analízisre, amint hogy a maga részéről a fiziológiának problémákat tud nyújtani és utakat tud mutatni. Sohasem szünhetik meg azonban a pszichológia önálló tudomány lenni. Tárgya mindig különböző marad mindennemű természettudománytól.

### 11. §. *Pszichológia és filozófia.*

A modern pszichologia, amint láttuk, függetlenné tette magát minden filozófiai spekulációtól, különösen pedig minden filozófiai rendszertől és önálló tapasztalati tudománnyá fejlődött. Mindazáltal fennmaradt a szoros kapcsolat pszichológia és filozófia között. Természetesen a viszony a két tudomány között kissé megfordult. A pszichológus szigorúan véve lemondhat mindennemű metafizikai hipotézisről, ellenben a filozófus ma jobban rá van utalva a beható pszichológiai analízisre, mint valaha.

Ha a filozófia céljához, vagyis az egységes világnézethez akar jutni, akkor nemcsak a fizikai történet törvényeit kell figyelembe venni, ahogy azokat a természettudomány nyújtja, hanem



még nagyobb mértékben a pszichikai történés törvényeit is, ahogy azok kikutatását a pszichológia magára vállalja. Csak pszichológiai alapon jelölheti ki ma a filozófus az emberi megismerés határait, csak a pszichológia segítségével találhatja és értheti meg a formákat, melyeket megismeréseink szükségszerűen öltenek. Csak érzéseink pszichológiai analízise taníthatja meg, hogy milyen feltételek között tartunk valamit szépnek és csak e feltételek ismeretéből adódhatnak érvényes normák a művész számára. Csak annak beható és pontos tanulmányozása, ami bennünk végbemegy, mikor mások cselekvéseit helyeseljük, ha önmagunkkal elégedettek vagy elégedetlenek vagyunk, vezethet arra az útra, amelyről odajutunk, hogy erkölcsi normákat állíthassunk fel az emberi cselekvésre.

Ennek megfelelően a pszichológia a legfontosabb alapja a valóban tudományos filozófiának s aki ezt elfelejti vagy a spekuláció erejébe vetett merész, de meglehetősen időszerűtlen bizalommal azt hiszi, túlteheti magát a pszichológiai alapvetésen, «annak sohasem áll szilárdan a föld a talpa alatt s felhők és szelek játszanak vele.»

De a pszichológia is csaknem magától vezet filozófiai problémákhoz, bár nem lehet tagadni, hogy ezeket elutasíthatja és szabad is elutasítania magától.

Már az érzéki észrevezésekről való tanítás is arra a különös tényre vezet, hogy összehasonlíthatatlanul nagyobb bizalommal vagyunk a tapintási érzék adatai iránt, szemben a látással és hallással. A pszichológusnak megvan a joga, hogy beérje a tény feljegyzésével, de nagyon is



erős a kísértés, hogy magyarázatot keressen. Ez pedig már mélyen belenyúl az ismeretelméletbe.

Még inkább izgat az erkölcsi és a vallási érzésekről, valamint az akaratjelenségekről szóló tanítás arra, hogy közelebb férkőzzünk az erkölcsi törvények indokoltságának kérdéséhez s az akarat-szabadság problémájához. Itt elsősorban szükség van arra, hogy a pszichológiai tényállást pontosan és a filozófiai nézetre való minden tekintet nélkül konstatáljuk. De épen ez a konstatálás gyakran magában tartalmazza a probléma megoldását és nem lehet belátni, miért ne lehessen a pszichológusnak az a bátorsága, hogy egy lépéssel tovább menjen a tények konstatálásánál.

A pszichológia tehát jelenlegi állása szerint önálló tudomány, de nélkülözhetetlen alapvetése minden filozófiai vizsgálatnak.

## 12. §. *A logika tárgya és feladata.*

*A logika a helyes gondolkodás formáiról szóló tanítás.* Helyesnek mondható a gondolkodás akkor, ha objektíve bizonyos ítéletekre vezet. Objektívek azok az ítéletek, melyeket mindenki, aki hallja és a hozzájuk vezető gondolatmenetet megértéssel kíséri, kénytelen igazaknak elismerni. Mint valamely ítélet objektív bizonyosságának második kriteriumát tekintjük továbbá az illető ítéletre alapított várakozások beteljesülését.

Az objektív bizonyossággal szemben áll a szubjektív, amelyet többnyire nem lehet másra átvinni. Szubjektív bizonyosságunk van például arról, hogy a barátunk, akit sok év óta ismerünk,

egy bizonyos esetben így vagy úgy fog cselekedni. Objektív bizonyosságunk van ellenben arról, hogy a barométer emelkedése a légnyomás fokozódását jelenti.

A helyes gondolkodásnak, vagyis annak a gondolkodásnak, amely objektíve bizonyos ítéletekre vezet, a formái most már nem egyebek, mint ezen objektív bizonyosság általános föltételei. Ha még tekintetbe vesszük azt a körülményt, hogy a tudományos kutatásban nem mindig jutunk objektíve bizonyos, hanem nagyon gyakran csak többé-kevésbé valószínű ítéletekre, akkor a logikát úgy is definiálhatjuk, mint az objektív bizonyosság és valószínűség általános föltételeiről szóló tanítást.

Hogy a helyes gondolkodás formáit megtaláljuk, előbb egyáltalán a gondolkodás formáit kell megvizsgálni, vagyis azután kell kutatni, hogy mi a közös minden gondolkodási aktusban. Itt nyomul előtérbe mindenekelőtt az ítéletforma, mely minden gondolkodásnak alapjául szolgál. A legegyszerűbb észrevételek, ép úgy, mint a legbonyolultabb meggondolások eredményei mind az ítélet formájában jutnak kifejezésre. Ez a gondolkodási forma a nyelvben az állító mondat formáját vette fel s így a mondat és az ítélet, vagy ahogy szintén mondhatjuk, az ítéletmondat minden logikai vizsgálat középpontja. Mikor helyes formálisan egy ítélet? Milyen feltételek mellett lehet egy vagy több helyes ítéletből új helyes ítéletet levezetni? Ezek azok a kérdések, amelyek a logika fő tárgyai. Ennek megfelelően a logikát úgy is lehetne meghatá-

rozni, mint a *helyes ítélet* általános föltételeiről való tanítást.

De nem minden ítéleten állapíthatók meg helyességének ilyen általános feltételei. Nagyszámú ítélet arra szolgál, hogy egyéni észrevételeket, emlékeket, várapozásokat formulázzon és fejezzen ki. Minden olyan ítélet, — szemléleti ítéletnek nevezzük őket — természeténél fogva csak szubjektív bizonyosságú és ezért nem ad alkalmat logikai megvizsgálásra. Ilyen vizsgálat csak olyan ítéleteken hajtható végre, melyek általános állításokat tesznek, vagyis pontosabban szólva, melyek nem egyénien meghatározott és egyénien színezett tényeket jelölnek, hanem inkább a történés törvényeinek kifejezései. Az ilyen ítéleteket fogalmi ítéleteknek nevezzük és csak ezek lehetnek logikai vizsgálat tárgyai.

Az ilyen vizsgálat, mint kétezeréves hagyomány tanítja, legjobban azáltal sikerül, ha a fogalmi ítéleteket mesterségesen szétbontjuk elemekre. Ezek az elemek itt *fogalmak*, olyan gondolkozási forma, amely ugyan csak az ítéletben jut eleven hatásra, mindazonáltal logikai célokra is önálló vizsgálatnak kell hogy vettessék alá.

Minden fogalomban benne van az *általánosság* ismertető jegye. Mint sok szemléleti ítélet lecsapódása keletkezik s egységes hordozója olyan tulajdonságoknak és állapotoknak, melyek a képzetek egy bizonyos számával közösek. A fogalmat egy szimbolikus jel, többnyire egy szó tapasztja az öntudathoz. A szónak pontosan megszabott jelentése, vagyis azok a tulajdonságok és állapotok, melyeknek hordozója a fogalom,



adják ennek a tartalmát, azok az objektumok, amelyekben az illető tulajdonságok és állapotok találhatóak, adják a fogalom terjedelmét. A hagyományos logika már most oly módon fogott hozzá az ítéletek megvizsgálásához, hogy megtanított arra, hogy fogalmi viszonyokról való kijelentéseknek tekintsük őket. Emellett a terjedelmi viszonyok szemlélete sokkal alkalmasabbnak bizonyult, mert ezek szemléletesen ábrázolhatók és mert előnyösen lehet rájuk matematikai formulákat alkalmazni. A tartalmi vonatkozások ellenben mindig absztraktok maradnak, nem lehet őket sem szemléletesen ábrázolni, sem matematikailag formulázni.

A hagyományos logika tehát többnyire terjedelmi logika maradt. Megvizsgálja a lehetséges fogalmi viszonyokat önmagukban, azután azt kérdezi, melyek jutnak közülök az ítéletekben kifejezésre és igyekszik kikutatni, hogy lehet adott fogalmi viszonyokból újakat levezetni. Ezt a levezetést nevezik következtetésnek s a hagyományos logika így oszlik a *fogalomról*, az *ítéletről* és a *következtetésről* szóló tanításra.

Az ítéletnek mint egy fogalmi viszonyról való kijelentésnek a felfogása sokáig megtévesztett az ítélet aktusának pszichológiai természetére vonatkozólag. Míg mindig az ítéletnek két alkotórészéről beszéltek, megfeledeztek arról, hogy az ítéletnek alapjául szolgáló és általa formált folyamat mind a két alkotórészt elkülönítetlenül tartalmazza. Az ítéleti funkció pszichológiai és kivált ismeretelméleti fontosságáról alább kell majd szólnunk. Itt azonban ki kell emelni, hogy a logika teljesen jogosultan jár el, mikor az



ítéletet fogalmakban oldja fel, amennyiben ez a feloldás céljainak szolgál. Csakhogy a bizonyos tudományos célok érdekében vegrehajtott mester-séges átformálásnak nem szabad azt az igényt támasztania, hogy a pszichikai aktus eredeti és lényeges természetére nézve irányadó legyen.

A fogalomról, ítéletről és következtetésről szóló tanítással azonban nincs a logika feladata kimerítve. Meg kell mutatnia azt is, hogyan alkalmaztatnak ezek a formák a tudományos gondolkodásban s ennek megfelelően meg kell vizsgálnia a kutatás módszereit. Eközben, mint Wundt kívánja, a már ismert tartalmak előadásának módszereit el kell különíteni a vizsgálat módszereitől. Az előadás módszerei a *fogalmak definíciója és beosztása*, valamint a *bizonyítékok* különböző módjai. A vizsgálat módjai közt aztán az *indukció* és *dedukció*, *analízis* és *szintézis*, valamint speciálisabb módszerek is jutnak ábrázolásra. A módszertan azonban csak akkor lesz gyümölcsöző, ha leszáll az egyes tudományokhoz és a rájuk nézve sajátos módszereket szemlélteti. Ennek megfelelően megkülönböztetünk egy általános és egy speciális módszertant, amely utóbbi az egyes tudományok logikáját jelenti. Wundt háromkötetes logikai művében elvégezte ezt az óriási munkát és ezzel roppantul kitágította a logika feladatát.

### 13. §. A logika fejlődése és irányai.

Az általános gondolkodási törvények szabatos formulázására való szükségérzet a Kr. e. negyedik század vége felé vált érezhetővé, mikor az úgy-

nevezett megarai iskolához tartozó gondolkodók egyfelől kétséget támasztottak az igaz ítéletek lehetősége iránt, másrészt szofisztikus álokoskodással ellenfelüket zavarba hozni igyekeztek. Miután *Sokrates* feltámasztotta a *fogalmi* megismerés iránti követelményt és *Platon* vizsgálatokat indított meg a fogalmak definiálásáról és beosztásáról, *Aristoteles* vállalkozott arra, hogy a következtetés és bizonyítás szabályait pontosan és kimerítően kikutassa és megállapítsa. Ezzel alapítójává lett a logikának.

*Aristoteles* tökéletesen tisztában volt azzal, hogy itt nem új igazságok felfedezése, hanem a természetes gondolkodás eredményeinek megvizsgálása a fődolog. Kifejezetten megmondja, hogy a logikának az a feladata, hogy a tényleg végrehajtott következtetéseket visszavezesse bizonyos formákra, hogy ezzel megvizsgálhassa helyességüket. *Aristoteles* azt is tudta, hogy erre a célra a valóban elért következtetéseket az alapjukul szolgáló ítéletekre, az ítéleteket pedig fogalmi elemekre kell felbontani. Ezért helyesen adta tudományának az analitika, vagyis elemzéstan nevet.

*Aristoteles* logikai iratait (a kategóriákról vagy alapfogalmakról, az ítéletről, a következtetésről és bizonyításról, a valószínűségi bizonyítékokról és a definícióról szóló tanítás; a *Topika* nyolc könyvében) a későbbi ókor és a középkor «*Organon*», vagyis (a gondolkodás) eszköze néven foglalta össze. Egy *Porphyrus* új platonikustól (III. század Kr. u.) készített kivonata ez iratoknak, melyet *Boëthius* (VI. század) fordított latinra az «*Isagoge*» (bevezetés) cím alatt, mint

tankönyv szolgál a középkor iskoláiban. *Aristoteles* tanítványai, *Theophrastos* és *Eudemos*, a sztoikusok és sok tekintetben a középkori scholasztikus filozófusok is még finomabban kidolgozták a következtetések formáit és egy sereg új műkifejezést teremtettek, melyekkel a gyakorlott dialektikusnak gyorsan és biztosan kellett operálnia.

A tizenhatodik században *Petrus Ramus*, aki ugyan ellensége volt a scholasztikának, mégis egészen *Aristoteles* nyomán készített egy logikai tankönyvet, melyben az anyag úgy volt elrendezve, mint ma is a szokásos logikai tankönyvekben.

Az angol *Bacon* «*Novum Organon*»-jában igyekezett kimutatni az aristotelesi logika értelmetlenségét és energikusan rámutatott az indukcióna, amelyben az egyesről mennek fel az általánosra. Mindazonáltal az aristotelesi scholasztikus logika főtanításaiban tovább is tárgya maradt az iskolai tanításnak és nagy részében ma is az maradt.

Új irányt adott a logikának *Kant*. A régi merőben formális logika mellett, amelynek meghagyja érvényét, a logikai szemlélet egy új módját teremtette meg, melyet ő maga transcendentális logikának nevezett el. Az ítélet formáiban vélte az emberi ész alapfunkcióit megtalálni, melyeknél fogva ez a kívülről beleáradó benyomásokat formálja és alakítja. *Kant* ezeket az alapfunkciókat úgy tekinti, mint szellemünk őstulajdonának bizonyos nemét; e funkciók tevékenysége által szellemünk egyúttal maga teremti meg a természeti történések törvényszerűségét. Ezáltal azonban a logikai formák nemző, csaknem teremtő erőt



kapnak. E gondolat egyoldalú továbbfejlesztésével aztán *Hegel* egy *metafizikai logikát* eszelt ki, amelyben a fogalmak logikai önkifejlődése az igazi történéssel, a dolgok levésével egybeesik. *Hegel* logikája, melynek dialektikus módszere mélyreható hatásokat idézett elő, a tizenkilencedik század második felében teljesen túlhaladottnak látszott, ma azonban más formában újraéled. Ugyanúgy a középkori scholasztikusok logikája is ismét erőyes védőkre talál. Ezekkel az áramlatokkal szemben megint egy egész más felfogás igyekszik érvényre jutni, amely a logikai törvények szigorúan tapasztalati jellemét hangsúlyozza. A jelenkori logikában a következő irányok különböztethetők meg:

1. A *pszichológiai* logika behatóan vizsgálja a gondolkodási törvények pszichológiai alapjait. Amikor itt a tényleges gondolkodást vették kiinduló pontnak, igen sokkal hozzájárultak a gondolkodás pszichológiájához és a gondolkodási folyamat természetét, ahogy tényleg végbemegy, felderítették. Ez irány leghatározottabb képviselői, akikhez e könyv szerzője is sorozza magát, úgy fogják fel a logikai törvényeket, mint az általános és bevált tapasztalat lecsapódásait. A logika feladata ekkor lényegileg abban áll, hogy megvizsgálja, mennyi általános és bevált tapasztalat van minden egyes tapasztalatban.

2. Az *ismeretelméleti* logika nemcsak a gondolkodási törvények érvényét igyekszik megállapítani a felismerhető körében, hanem meg akarja állapítani a megismerés határait is. Ezzel túlmegegy a specifikusan logikainak a keretén és mélyen belejut a megismerési kritika és a meta-



fizika problémáiba. A megfelelő vizsgálatok sok tekintetben nagyon fontosak, de a logika speciális célját, t. i. az objektív bizonyosság általános feltételeinek megismerését kevésbé érik el, mert túlságos mélyre ásnak és megrendítik a hitet minden objektív bizonyosságban.

3. A *matematikai* logika az ítélet és következtetés formái számára lehetőleg pontos matematikai formulázást igyekszik nyerni. A megfelelő vizsgálatok valamennyien a terjedelmi viszonyokat veszik alapul és gyakran valóban meglepő eredményeket értek el. A régi iskolai szabályok ezzel nagyon meg vannak egyszerűsítve és sokkal exaktabb fogalmazást nyernek. Az így nyert formulák egyszerűbbjei nagy haszonnal értékesíthetők az iskolai tanításban is, a komplikáltabbak ellenben a szakember számára is nehezen érthetők. Mindenestre gyümölcsöző tevékenység tere van itt feltárva.

4. A *metodológiai* logika rendkívül gyümölcsöző kiterjesztése a logikai kutatásnak. *John Stuart Mill* induktív logikai rendszere és *Wilhelm Wundt* fentebb említett nagyszabású műve máris jelentékeny dolgot műveltek. Itt még lehetne mélyebbre hatolni, ha elhatároznók magunkat, hogy a logikát mint a gondolkodás módszertanát tekintsük és a gondolkodási ökonomia *Ernst Mach* által bevezetett fogalmát alkalmazzuk rá. Ekkor a logika nem volna egyéb, mint a *gondolkodás* általános *ökonómikája* s feladata abban állna, hogy kikutassuk, hogy alakultak és hogy alakíthatók a gondolkodási eszközök mind ökonomikusabban.

*Kant* ismert mondása, hogy a logika *Aristoteles*

óta nem tudott egy lépést sem tenni előre, de visszafelé sem kellett egy lépést sem tennie, már Kant idejében is alig volt jogosult és ma<sup>s</sup> még kevésbé az. Azok az alapok, amelyeket *Arisztoteles* a logikának adott, megmaradtak ugyan, de hathatósan tovább építettek rajtuk, természetesen időnként helytelen vagy túlságosan kiterjesztett terv szerint is.

#### 14. §. *Grammatika, logika és pszichológia.*

A logika mindjárt keletkezésekor, valamint fejlődése foyamán is legszorosabb viszonyba lépett a grammatikával. Az alany és állítmány, a tárgy, a melléknév és ige megkülönböztetése inkább logikai, mint grammatikai megfontolás eredménye. A gondolkodási törvények csak a nyelvbeli kifejezés széttagolása útján voltak megtalálhatók. A további fejlődés folyamán azonban a logikai és grammatikai vizsgálatok összekeverése sokféle tévedésre adott alkalmat. Amikor egy szó jelentését a fogalom tartalmával, a mondatot az ítélettel azonosították, azt hitték, hogy minden grammatikai vonatkozás egyúttal logikai is és hogy fordítva a nyelv logikai törvények szerint fejlődik vagy így kellene fejlődnie.

A grammatika az emberi nyelv törvényeiről szóló tanítás. Ezek a törvények fiziológiai és pszichológiai szempontok szerint fejlődnek és ezért a fiziológia és pszichológia kell hogy a grammatika alapja legyen, nem pedig a logika. A nyelv a képzetek, gondolatok, érzések és akarati irányok kifejezése. Ha pontosan megmondom, amit gondolok, ha pontosan meg-

értem, amit a másik mond nekem, akkor a nyelv betöltötte célját. Az a kérdés, hogy állításaim tárgyilag helyesek-e, itt egyáltalán vagy legfeljebb másodsorban jönnek tekintetbe. A grammatikát tehát egészen külön kell választani a logikai alaptól és a pszichológiára alapítani.

Ezzel szemben a logika mindig fel fogja használni a nyelvben elvégzett gondolkodási munkát és megállapításaiban az uralkodó nyelvhasználat-hoz kell tartania magát. A logikai iskolázottságnak bizonyára mindig lényeges befolyása lesz a kifejezés korrektségére, de sohasem szabad, hogy a logikának eszébe jusson, hogy a nyelv mestere akarjon lenni. A logikának a gondolkodás formáival van dolga és csak az ebből következő vonatkozások adják a tárgyát. Sokszor fogja a nyelvet haszonnal mint útmutatót használni, de sehol sem szabad magát tőle félrevezettetnie.

A logika viszonya a pszichológiához tulajdonképpen már a fentebb mondottakból folyik. A pszichológiának az emberi gondolkodást épügy kell kutatnia tényleges lefolyásában, mint más lelki tevékenységeket. A logikus is jól teszi, ha a pszichológiának erre vonatkozó eredményeit elsajátítja. A logikának azonban teljesen szabadságában áll, sőt ez a tulajdonképeni feladata, hogy a természetes gondolkodási formákat mesterségesen úgy alakítsa, hogy lehetségessé váljék az objektív bizonyosság általános feltételeinek megvizsgálása.

A pszichológusra nézve a körülmények, melyek között egy ítélet kimondatik, a személyek, amelyek kimondják, a mellékgondolatok és célok, amelyek emellett közrejátszanak, a leg-



nagyobb fontosságúak. A logikus csak az ítéletet látja, illetőleg a fogalmi viszonyt. A gondolatot el kell választania minden asszociációtól, minden érzelmi momentumtól, a gondolkodónak minden céljától, sőt lehetőleg a gondolkozónak a személyétől is, hogy formális helyessége szempontjából megvizsgálja. Mennél pontosabban, mennél tökéletesebben hajtja végre a logikus ezt az absztrakciót minden mellékkörülménytől, annál jobban sikerül a logikai feladat. Csak nem szabad emellett abba a tévedésbe esnie, mintha a mesterséges készítmény maga volna az igazi, eredeti, eleven gondolkodás.

A logikai feladat tiszta elhatárolása helyyel-közzel meglehetősen nehéz. Épen ezek a nehézségek kényszerítenek gyakran arra, hogy a specifikusan logikairól magasabb problémákra emelkedjünk fel. Ezáltal keletkeznek a logika kapcsolatai a filozófiával, melyeknek megbeszélésére most átme gyünk.

### 15. §. *Logika és filozófia.*

A logikát általában úgy tekintik, mint a filozófia nélkülözhetetlen előiskoláját és mint filozófiai propädeutikát tanítják a középiskolákban. S valóban a logika nélkülözhetetlen előiskola is, de nemcsak a filozófiára, hanem minden tudományra. A szellemet ez nem szorítja — ahogy Mefisztó gúnyolódik — spanyolesizmába, hanem csak meggondolásra neveli, megóvja túlgyors és elhamarkodott általánosságoktól és arra szoktatja, hogy megkülönböztesse a bizonyosat a csak valószínűtől. A logika öntudatra hozza az ösztön-



szerűen használt gondolkodási törvényeket és arra indít, hogy amit gondolunk, azt gondosan megvizsgáljuk. Az ilyen iskolázás minden tudományos munkára nézve mellőzhetetlen.

A logikai problémákkal való intenzív foglalkozás azonban csaknem szükségszerűen túlvezet a merőben logikain és szigorúan filozófiai vizsgálatokra késztet. Aki a fogalomról való tanításban tisztába akar jönni a fogalomnak ismertetőjeleihez való viszonyával, aki ítéleteink és következtetéseink érvényességi körét akarja megvizsgálni, az nem mellőzheti azt a kérdést, hogy mennyiben képes egyáltalán megismerni a valót.

Fölmerül az emberi megismerés lehetőségére és eredetére vonatkozó kérdés és ezzel benne vagyunk a legfontosabb filozófiai diszciplinák egyikében, az ismeretelméletben. A megismerés problémájával azonban a legbensőbbben összefügg az ismeretünk tárgyára vonatkozó kérdés, vagyis a valóban fennállóra vonatkozó kérdés és így vezet a logika végül a létről szóló tanításhoz, az ontológiához, a metafizikához.

## HARMADIK FEJEZET.

### Ismeretkritika és ismeretelmélet.

#### 16. § Dogmatizmus, szkepticizmus, kriticizmus.

Az ember megismerő képességében való bizalmat illetőleg a filozófia legelőbb *dogmatikus*, azután *szkeptikus* és végül *kritikus*. Emellett azonban alkalmilag fordulnak elő visszaesések valamely előbbi fázisba.

Dogmatikusnak nevezzük a gondolkodás azon irányát, amely teljes bizalmat tanúsít az észre-  
vevés és gondolkodás eredményei iránt és megvan arról győződve, hogy a világ csakugyan olyan, ahogy mi észre vesszük, vagy ahogy gondolkozva konstruáljuk. Dogmatikus a nem filozófáló, naiv ember a maga gondolkodásában és cselekvésében, mert neki eszébe sem jut, hogy megismeréseinek helyességében vagy épen a megismerés lehetőségében kételkedjék. Dogmatikus a vallás is, mert szilárdan hisz tanításainak igazságában, még akkor is, vagy különösen akkor, mikor ezeknek az érzékfölötti, a minden lehetséges tapasztalaton túl levő a tárgya. Dogmatikus azonban a filozófia is fejlődésének hosszú időszaka alatt. *Platon*, aki a dolgok lényegét immateriális ideákban vagy ősképekben véli megtalálni, nem kevésbé dogmatikus, mint *Leukippos* és *Demokritos* (450. Kr. e.), akik csak a materiális

atomok és az üres tér valóságát ismerik el. *Descartes* (1596—1650), aki a kételkedéssel kezdi, azután azonban a saját öntudatában biztos, vitathatatlan tényt ismer fel, nem kevésbbé dogmatikus, mint a materialisták a tizenharmadik és tizenkilencedik században, mint *Lamettrie*, *Holbach*, *Karl Vogt* és *Büchner*, akik csak az anyagot és ennek tulajdonságait és erőit fogadják el valósnak.

*Szkepticizmus* alatt értjük az abszolút kételkedést a megismerés lehetőségében és az ebből konzekvencia gyanánt levont tartózkodást minden pozitív kijelentéstől. A gondolkodás ez irányát a Krisztus előtti harmadik században, nyilván a különböző filozófiai iskolák egymásnak ellentmondó nézetei következtében először *Pyr-rhon* fejlesztette ki s egész a késői római időkig sok híve volt. A szisztematikus kételkedés pszichológiai indító oka a kedély nyugalmára való törekvés. Hogy bele ne vonassanak a filozófiai iskolák szenvedélyes vitájába, a gondolkodók jobbnak látják, ha semmit sem állítanak és minden képzelhető fáradságot kifejtenek, hogy bebizonyítsák, hogy ez az egyedül észszerű dolog. Azokról az argumentumokról, amelyeket ezek a gondolkodók felhoztak, meglehetősen jól vagyunk tájékozva, de nem mondhatni, hogy az emberi gondolkodó képességet lényegesen előmozdították volna. Legfeljebb azt lehet tőlük megtanulni, hogy addig várjunk ítéletünkkel, míg az előfeltételek meg vannak adva a döntésre. Az abszolút szkepszist azonban nem lehet következetesen keresztülvinni. A filozófiai szkeptikus-

nak elvégre is a mindennapi életben úgy kell viselkednie, mintha dogmatikus volna.

A tizenhatodik században *Montaigne* és *Charron*, a tizenhetedik században *Pierre Bayle* újra fölvtették az antik szkepticizmust és nevezetesen energikusan küzdöttek a vallási dogmák logikai bizonyíthatatlansága mellett. *Pierre Bayle* ismert enciklopédiai szótára által, amely egészen el van telve ama szkepticizmustól, erősen hatott a tizennyolcadik századra és előkészítette egyrészt a felvilágosodást és a materializmust, másrészt a filozófiai kriticismust. A szkeptikusok közé szokták sorolni *David Hume*-t (1711—1776), a nagy angol gondolkodót is, csakhogy az ő alább megbeszélendő, valóban úttörő vizsgálatai a gondolkodás alapfogalmairól, nevezetesen a szubsztanciáról és a kauzalitásról már nem szkeptikusak, hanem a harmadik fejlődési fok, a kriticismus körébe tartoznak.

*Kritikai* a filozófia bizonyos értelemben már kezdeteiben. Amikor arra vállalkozik, hogy a hagyománytól függetlenül, a saját gondolkodásánál fogva világnézetre jusson, lényegéhez tartozik a kriticismus. A szó szorosán vett értelmében azonban kriticismusnak nevezük azt a gondolkodási irányt, amely nemcsak a hagyományt, hanem a saját megismerő képességét is vizsgálatnak veti alá. A kriticismus ebben az értelemben semmit sem fogad el érvényesnek előzetes vizsgálat nélkül. Az emberi megismerés lehetőségét és határait kérdezi, megvizsgálja megismeréseinek eredetét és fejlődését, megkérdi, mit adunk a magunkéból a tapasztalat létrejöveteléhez és igyekszik a határokat kijelölni, melyeken



belül az emberi kutatás sikerre való kilátással fejtheti ki tevékenységét.

A kriticismus kezdetei már az antik filozófiában konstatálhatók. Az *eleaták* tanítása, mely az érzékektől megtagadta a megismerő képességet; *Demo-kritos* állítása, hogy édes és keserű, meleg és hideg, hogy a színek nem valódi tulajdonságai a dolgoknak, hanem csak szubjektív érzetek, ez mind kritikai szellemet nevelt. Sokkal határozottabban és összefoglalóbban érvényesül aztán a megismerő szervünk megvizsgálására való szükségérzet újabb időben *John Locke*-nál, *George Berkeley*-nél és *David Hume*-nál. Az utóbbinak vizsgálatai intenzív hatást tettek *Kant*-ra és ő az, aki a filozófiai kriticismust megalkotta és kifejlesztette.

*Kant* óta aztán már nem lehetséges, hogy a dogmatizmusnál megálljunk. Nem kell *Kant*tal mindenütt és minden tekintetben megegyezni, de okvetlenül állást kell vele szemben foglalni. mi általa felvetett kérdéseket el kell intézni, Azelőtt pozitív megállapításokhoz jutunk. Ahogy *Savigny* után nem lehet többé tudományos jogi tanulmányokkal máskép, mint történetileg foglalkozni, ahogy *Darwin* után a szervek formáit nem lehet többé máskép, mint fejlődéstörténetileg és biológiailag vizsgálni, ép úgy *Kant* után nem szabad többé a filozófiát máskép űzni, csak kritikailag.

A kriticismus az ismeret problémáját teszi a filozófia csúcsára, mert ez a legalapvetőbb és legelhatározóbb. Ezért kezdjük mi is a szorosabb értelemben vett filozófiai problémák előadását ezzel.

### 17. §. Az ismeret problémái.

Mit értünk a rendes nyelvhasználatban megismerés alatt? Megismerem az errefjárók közt a barátomat, az ismerősömet, ez annyit jelent, hogy meg tudom mondani az illető ember nevét, ismerek sok viszonylatot, amelyekben áll, tudom, mi a foglalkozása, a hivatása s talán arra is emlékszem, hogy ezt vagy azt közösen éltem át vele. Ha megismerek egy növényt, ez annyit tesz, hogy botanikailag meg tudom határozni, meg tudom mondani a nevét, ismerem azt a helyet, melyet a tudományos kutatás a növények rendszerében juttatott neki.

Minden megismerés tehát nem egyéb, mint a gondolkodó megragadása egy tartalomnak, amely maga különbözik a megismeréstől. Továbbá minden ismeret egy ítélet alakjában megy végbe és aki ezt az ítéletet hozza, abban a szilárd meggyőződésben is van, hogy ismeretet nyert, s egyúttal arról is meg van győződve, hogy a megismert tárgy, vagy a megismert esemény valóban megvan és valóban olyan természetű, függetlenül attól, hogy ő megismeri-e vagy sem. A megismerés tehát az általános nyelvhasználat szerint, előre feltételez egy tárgyat, amely önállóan fennáll és a megismerőtől különböző.

A megismerés tudományos jelentése nem tér el lényegesen ettől a közönséges nyelvhasználattól. Csak nyilvánvalóbban van itt tudatossá téve, hogy az ismeret nem csupán az érzéki észrevétel alapul, hanem hogy elengedhetetlen hozzá ez észrevétel gondolkozó feldolgozása is. Mindazon-

által a megismertnek független fennállása a tudományos kutatás számára is magától értetődő előfeltétel.

Az érzéki észrevétel és az ítélő aktus mélyebbre ható pszichológiája most már megmutatja, hogy a vonatkozás a megismerés aktusa és a megismert tárgy vagy folyamat között nem olyan egészen egyszerű. A nem filozofáló észre nézve képzeink és ítéleteink egyszerűen másolat-képei a felfogott és megítélt folyamatoknak. Mélyebb elmélkedés azonnal megmutatja ennek a felfogásnak a helytelenségét, sőt lehetetlenségét. Képzeink és ítéleteink mint nem-érezéki, pszichikai folyamatok nem lehetnek másolat-képei érzékileg észrevehető dolgoknak. Képzeink és ítéleteink tehát nem másolat-képek, hanem legfeljebb *jeleivül* tekinthetők a folyamatoknak, melyek tőlünk függetlenül mennek végbe. Már most az a kérdés, hogy a jelben, tehát a mi képzetünkben és ítéletünkben való minden változástól egyúttal változásra lehet-e következtetni a megjelölt, vagyis a valószínű dolgokban. A feleletet erre a kérdésre megnehezíti az, hogy képzeink és ítéleteink egyáltalán nincsenek csak a környezetünk által meghatározva. A képzetalkotás és az ítélet pszichológiája egyre világosabban mutatja, hogy a képzetek és ítéletek alkotásában saját természetünk, saját szervezetünk és pedig a fizikai és a pszichikai is egyaránt részes. Lázban olyan alakokat látunk, melyeknek a valóságban semmi sem felel meg és fantáziánk az észrevett elemekből új képeket alkot, amelyek a külvilágban sehol sem találhatók fel. Ki mondja meg most már minden egyes esetben, vajjon észrevételeink nem hallucinációk



vagy álmokképek-e, ki tudja eldönteni, mily kevés vagy mily sok képzeleti kép **lopódzott** bele emléképeink közé? Sőt lehet, hogy **összes** úgynevezett ismereteink csak saját élményeink és ezeknek alapján beszélhetünk ugyan öntudatunk állapotának és öntudatunk tartalmának változásairól, de nincs semmi jogunk arra, hogy bármit is kimondjunk olyan folyamatokról, amelyek tőlünk függetlenül folynak le. Ezekből a kérdésekből, amelyeket nem lehet tartósan elutasítani, keletkeznek a filozófiai ismeret-problémák.

Röviden ezeket a problémákat az emberi megismerés lehetősége és határai iránt való kérdéseknek lehet mondani. Ezekkel foglalkozik az *ismeret-kritika*, a theoretikus filozófia egyik legnehezebb, de egyúttal legfontosabb része is.

Nem kevésbé fontos azonban az emberi ismeret *eredetének* és *fejlődésének* kérdése. Itt különösen arról van szó, hogy meghatározzuk azt a részt, amellyel az érzéki észrevétel és amellyel a gondolkodás bír az ismeret létrejövetelében. Vajjon csak az érzékek nyujtják nekünk a világképet? Csak az ész ragadja-e meg a dolgok valódi lényegét? Avagy az elsődleges, másodlagos és harmadlagos pszichikai jelenségek összehatása hozza-e létre az ismeretet? Arról van szó továbbá, hogy megállapítsuk az érzelmi és akarati jelenségek részét és nevezetesen megvizsgáljuk a nyelvnek jelentését is az ismeretre nézve. Minde problémák tárgyalását az ismeretelmélet vállalja el.



### 18. §. Az ismeretkritika fejlődése és irányai.

A nem filozófáló emberre nézve kezdettől fogva kétségtelen volt és legnagyobb részben az ma is, hogy környezetének tárgyai tőle függetlenül léteznek és hogy olyanok, amilyenekül neki feltűnnek. Ezt a nemcsak filozófia-előtti, hanem tudomány-előtti álláspontot, ezt a mindennemű megismerési szerveinkre vonatkozó reflexiót megelőző és a nagy tömegeken még ma is uralkodó gondolkodási irányt nevezzük *naiv realizmusnak*. Realizmus, mert ezen a gondolkodási fokon az észrevett és képzeleteinkbe fölvetett külvilágot önállóan létezőnek, reálisnak tartjuk és *naiv realizmus*, mert ez a felfogás nem kritikai megfontolások alapján van kifejlesztve, hanem mint magától értetődő előfeltétel alapjává van téve a gondolkodásnak és cselekvésnek. Egyszerűen nem tudják máskép.

A *naiv realizmus* állapotánál azonban nem lehet a reflexió megkezdése után sokáig megmaradni. Már a közönséges, csaknem mindennapi érzéki csalódások megrendítik a hitet észrevevési ítéleteink föltétlen helyességében. A tapasztalat, hogy a ferdén a vízbe merített bot nincs csakugyan eltörve, hanem csak látszik eltöröttnek, hogy a messziről látott tárgyak csakugyan nagyobbak, mint amilyeneknek látszanak, nem sokáig várát magára. Ezzel azonban meg van rendítve a hit érzékeink hitelességében és a filozófiai reflexió az ismeret más, biztosabb forrásai után néz. Érthető, hogy itt könnyen jutottak a szélsőtúlzásba és az érzékeknek túlságosan kevés, a gondolkodásnak túlságos sok megismerőképességet tu-

lajdonítottak. Egy dolog azonban mindenesetre bizonyos: világképünk létrejöveteléhez két lényegesen különböző tényező járul hozzá. Az egyik rajtunk kívül áll, önálló, független és lehetőleg megmaradó, ez az *objektív* tényező. A másik mi magunk vagyunk, érzékeink, gondolkodásunk, érzésünk. Ez változékony természetű, ez a *szubjektív* tényező. A naiv realizmus az észrevett és feltárt világot úgy tekinti, mint teljesen objektivet. Számára a szubjektív tényező még nincs. *Ennek a szubjektív tényezőnek a konstatálásával kezdődik az ismeret-kritika.*

Fejlődése most már oly módon megy végbe, hogy egyelőre bizonyos érzéki benyomásokat, mint az íz, hőmérséklet és a szín merőben szubjektíveknek ismerünk fel. Ezzel szemben a tapintási érzék adatai még sokáig megtartják objektív érvényüket és csak a legújabb időben vallottuk meg magunknak, hogy a kemény és puha, a kerek és hegyes pontosan ép úgy érzéki adatok, mint a szag, hang és szín és hogy ennek megfelelően ismeretkritikailag ugyanazon bánásmódban részesítendőek.

Sokkal később konstatáltatott a szubjektív tényező az absztrakt gondolkodás eredményein is, miután sokáig mindaz, amit a spekulatív szellem elgondolt, objektív igazságszámba ment. Itt mindenekeelőtt *Kant* kereste fel az észnek azokat a formáit, melyeknél fogva a tapasztalat lehetségessé válik. Hogy mi a benyomások komplexumait mint önálló, megmaradó dolgokat fogjuk fel, hogy szabályszerűen egymásra következő eseményeket okilag összekapcsolva gondolunk, mindez és még sok más, mondja *Kant*, eszünk veleszületett

tulajdonsága. Ezen alapformák vagyis *kategóriák* útján formáljuk a nekünk kívülről adott, magában chaotikus tartalmat és csak ezáltal válik lehetségessé a tapasztalat. Világképünkben tehát minden ismeretünknek hozzáférhető meg van határozva az *érzékiesség velünk született formái által*, a *tér* és *idő* által, de azután az ész kategóriái által is. Tehát csakis a szubjektív tényező ismerhető fel és tapasztalható. Ami a tapasztalatból ezenfölül fennmarad, ha a szubjektív tényezőt kiküszöböljük, ez a számunkra teljesen felismerhetetlen «*Ding an sich*». Hogy ez a «*Ding an sich*» önállóan és tőlünk függetlenül létezik, az Kantra nézve teljesen bizonyos, de csak ez bizonyos. Az objektív tényező tehát létezik, de ránk nézve teljesen felismerhetetlen.

A «*Ding an sich*»-nek, a magában való dolognak létezését, amelyet *Kant* még megenged, az újabb gondolkozók bebizonyíthatatlannak, sőt elgondolhatatlannak állítják be. A *létezés* is, mondják ezek, csak egy kategóriája az észnek s így most szemben a naiv realizmussal a világkép teljesen meg van fosztva objektív tényezőjétől.

Amit az életből észreveszünk és feltárunk, amit erről a tudományos kutatás tanít, az csak *öntudatunk tartalmaira* érvényes. Ha az emberi öntudatot gondolatban eltávolítjuk, akkor vele együtt eltűnik minden, ami az ő tartalma, ez pedig az egész világ. Ég és föld, víz és szárazföld, hegy és völgy csak a mi képzeteink és aki azt állítja, hogy van öntudatunktól független külvilág, az valami bebizonyíthatatlant, ellentmondással teljeset állít.

Ez a naiv realizmussal teljesen szembenálló



gondolat-irány általában véve az *idealizmus* nevét viseli. Szerinte a világ csak öntudat-tartalom vagy legalább is csak annyiban felismerhető, amennyiben öntudat-tartalom. Ez irányon belül különböző árnyalatokat különböztetünk meg, melyek közül a legfontosabbakat felsoroljuk. Előbb azonban az itt szokásos terminológiával kell tisztába jönnünk.

Ami mint öntudat-tartalom adva van vagy legalább annak tekintetik, azt *immanens*-nek nevezük. Ami túlmegy az öntudaton és ettől függetlenül áll fenn, az *transcendens* vagy *extramentális*. A szigorú idealista tehát csakis egy immanens világban hisz, a transcendens vagy extramentális világ létezését egyáltalán nem fogadja el.

Lényegesen különbözik azonban a transcendsentől a *transcendentális*, amellyel különösen *Kant* szeret operálni. *Kant* e szó alatt érti mindazt, ami a tapasztalattól független, tehát minden tapasztalás előtt, vagyis a priori fennáll és bizonyítható. *Kant transcendentális idealizmusa* tehát azt állítja, hogy az érzékiségnek és az észnek vannak bizonyos törzsforrásai, melyek nem a tapasztalat útján keletkeznek, hanem megvannak minden tapasztalat előtt és a rájuk ható dolognak alakítása által teszik lehetővé a tapasztalatot. Ez a nézet tehát még annyiban realizmus, amennyiben megengedi a «Ding an sich» független, extramentális vagy transcendens létezését. Ránk nézve csak a jelenség, vagyis a *phänomenon* felismerhető s ezért ezt a nézetet *phänomenalizmus*-nak is nevezik.

Ezzel szemben az *immanens idealizmus*, amely újabb időben *immanens filozófiának* nevezi magát,



azt állítja, hogy a külvilág létezése kimerül abban, hogy az emberi öntudat tartalma. Semmi transzcendenset, semmi extramentálist nem engednek meg. Aki egy az öntudattól független életet állít, — így érvelnek az ideálisták — az egészen jogosulatlanul megkétszerezi az életet. Amennyiben ez a világnézet arra vezet, hogy minden gondolkodó csak önmagát és a saját öntudat-tartalmát ismeri el adottnak, ezt a nézetet *solipsizmus*-nak is szokták nevezni (solus = egyedül, ipse = maga).

Ennek a szigorú nézetnek képviselői az úgynevezett neokantiánusok: *Schuppe*, *Rehmke*, v. *Leclair*, *Schubert-Soldern* stb.

A phænomenalizmussal rokon az úgynevezett *pozitivizmus* is. A tudomány tekintet nélkül mint den lét végső okaira, melyek felismerhetetlenek kell hogy maradjanak, kutassa ki a törvényszerűséget a jelenségben, hogy az eseményeken uralkodhassék. Ennek az irányynak megteremtője a francia *Auguste Comte* (1798—1857), hívei bizonyos értelemben *John Stuart Mill* Angolországban és *Erns-Laas* Németországban.

Ezekkel az idealista irányokkal szemben ismét felemeli a fejét a realizmus. Bizonyos, ezt meg kell hogy engedje minden tudományos gondolkozó, nem maradhatunk meg a naiv realizmus mellett. De ha a szubjektív tényezőnek a világképben teljes igazságot szolgáltatunk, még mindig marad egy tekintélyes objektív maradék és egy tőlünk független, de ránk ható külvilág létezése mindennek dacára bizonyítható vagy legalább is megmarad az a föltevés, amely nemcsak a józan ész, hanem a filozófiai gondolkodást is legjobban

kielégíti. Ezt az ismeretkritikai gondolkodási irányt nevezik *kritikai realizmusnak*.

A kritikai realizmus különböző irányjaival alább fogunk az ismeret eredetének tárgyalásánál foglalkozni. Most az idealizmus argumentumait ismerjük meg és vizsgáljuk.

### 19. §. Az ismeretkritikai idealizmus.<sup>n</sup><sub>3</sub>

Abban a nézetben, hogy az engem körülvevő világ csak az én képzetem, hogy minden, amit észrehevés vagy gondolkodás útján a világból felismerni vélek, nem a világot illeti önmagán, hanem csakis mint az én öntudattartalmam jöhet számba, van valami roppant elképpesztő a nem filozofáló ész számára. Egész praktikus világnézetünk azon a föltevésen nyugszik, vagyis inkább azon a magától értetődő előfeltételen, hogy amit látok és megfoghatok, az valóban fennáll és akkor is fennáll, amikor én nem veszem észre.

A történeti fejlődés mindenestre valamivel megfoghatóbbá teszi a külvilág idealitásáról szóló nézetet. Könnyen belátjuk, hogy fizikai és pszichikai organizmusunk a világkép létrejövetelekor nem viselkedik merőben befogadóan vagy receptív módon. Sőt inkább épen reakciói a külső ingerekre, a saját tevékenységei azok, amelyek által a világkép létrejöhet. Ennélfogva nyilvánvaló, hogy mi magunk, vagyis testi és lelki szervezetünk sokkal járul hozzá a tapasztalat létrejöveteléhez. Még megfoghatóbbá és az egyes dolgokban érhetőbbé válik ez, ha kissé gyakoroljuk magunkat a lélektani analízisben. Ha például vizsgálom az asztalt, amelynél most dolgozom, akkor ez a naív realiz-

mus számára egy négyszögletű, sárgára festett fa-lap, amely négy lábon áll. Ha azonban kissé pontosabban vizsgálom ennek az észrevételnek a részleteit, akkor meglátom, hogy a szín csak mint az én érzetem létezik, az asztalalakja mint a szem kötőhártya és izomérzeteinek komplexuma útján jut öntudatomba s a keménység, valamint a simaság, pontosan megvizsgálva, csak tapintási **qualitások**. Így tehát a kezdetben egészen objektív asztal a szubjektív érzet-kvalitások egész komplexumává lett. Most már csak az a kérdés, mennyiben tűnik elém ez az asztal mint<sup>2</sup>egység, mint olyan dolog, amelynek tulajdonságai épen ezek az érzet-**qualitások**. Ha azt kérdem, mi marad meg belőle, ha elvonom az asztaltól a színét, alakját, keménységét, simaságát, akkor<sup>3</sup> mindenestre zavarba kell jönni és bajosan tudnék mit megjelölni. Ha most már kiderül, hogy az érzet-komplexumoknak ez az egységes dolgokká való összefoglalása az ember pszichikai szervezetében leli alapját, akkor úgy látszik, az asztal tényleg merő jelenséggé, öntudat-tartalommá válik, amelyről egyáltalán nem lehet állítani, hogy öntudatomtól függetlenül létezik.

Ugyanily módon bebizonyíthatom környezetem minden dolgáról, hogy érzet-komplexus, amelyet természetemnek bizonyos organizációja foglal össze egységé.

Ha most már a fizika fölfedezéseit arra használ-  
nók, hogy a szubjektivet az objektívtól elválasz-  
szuk, ez egy szigorú idealistával szemben nem  
használna semmit. Azt lehetne mondani: amit  
mi fénynek érzünk, a valóságban éterrezgés, a  
hang pedig a levegő rezgése. A színek és hangok



csak szubjektive léteznek, de minden szemtől és fültől függetlenül állanak fenn azok a rezgések, melyeket a fizika mint amaz érzetek objektív okát ismert fel. Az idealista erre azt felelné: hiszen a levegő és az éter rezgései mégis mindig csak *gondolt* rezgések maradnak, melyek kedvező körülmények között érzékileg észrevehetővé tehetőek. A szubjektív tényező tehát itt sincs semmiképen kiküszöbölve és érzeteink ezen «objektív» okai öntudattartalmak maradnak.

Ami azonban ezeknek a rezgéseknek kauzális jellemét illeti, ezzel sajátos módon áll a dolog. A szem és fül csak *távolbaható* érzékszervek. Segítségükkel olyan folyamatokat ismerünk fel, melyek tőlünk bizonyos térbeli távolságban játszanak le. Amint mi a megfelelő érzéki érzeteket, mint a rezgések hatását fogjuk fel, melyek egész az érzékszervig hatolnak és ott az érintés bizonyos módja útján az érzetet váltják ki, a megfelelő érzetek a *tapintási* érzetek jellemét kapják. A szemünk és a fülünk ezáltal tapintási szervekké válnak, melyek csak látszólag hatnak messzire, a valóság szerint ép úgy, mint a bőrünk, csak közvetlen érintés által afficiálódnak. Már most sokáig a tapintási érzék tekintetett s tekintetik sok tekintetben ma is, mint a legcsalhatatlanabb, az objektumokat közvetlenül megragadó érzék. Az idealizmusnak azonban kétségkívül igaza van abban, hogy a *tapintási adatoknak* ugyanolyan *szubjektív* a jellemük, mint a többi érzékéinek.

Igazán teljesen lehetetlennek látszik tehát, hogy ismereteinkből a szubjektív tényezőt teljesen kiküszöböljük. Ahol úgy látszik, hogy az objektív ok és a szubjektív hatás különválaszthatók egy-



mástól, ott mindig kiderül, hogy az «objektív» ok is csak mint tudattartalom van adva.

Hathatós támogatást nyert a szigorú idealizmus a modern érzék-fiziológiától is. *Johannes Müller* ismert törvényében a *specifikus érzék-energiákról* azt a tényt formulázta, hogy érzék-idegeink, bár-hogyan is ingereltetnek, mindig csak egyforma módon reagálnak.

Ha pl. a látóideget (*nervus opticus*) nyomás által, nagy villamos áram által izgatjuk, akkor is ép úgy színérzetek keletkeznek, mintha fénnel izgattuk volna. Ha tehát valamely érzéki érzetünk van, akkor e törvény értelmében még az se biztos, vajjon egy objektíve meglevő tárgy vagy pedig valamely másféle, az érzék-idegekben előidézett folyamat-e ennek az érzetnek az oka.

Amíg mint egyes ember állok a világgal szemben, addig teljesen cáfolhatatlannak tetszik, hogy a világ csak mint tudatom tartalma van adva. Az általam észrevett dolgok léte (*esse-je*) lényegileg észrevéttetésükben (*percipi*) áll. Így formulázza *G. Berkeley* röviden és szabatosan az idealizmus álláspontját. Egy transcendens, extramentális világ föltevése, úgy látszik, teljesen önkényes, fölösleges, bebizonyíthatatlan. Kiváló természet-kutatók, mint *Helmholtz* és *Meynert* s bizonyos értelemben *Mach* is, kimondották, hogy a tudománynak be kell érnie a jelenségben mutatkozó törvényszerűség felkutatásával és a folyamatok objektív természetét nem tudja bizonyítani. Sőt *Meynert* mint a gondolkodóképesség próbáját állította fel, hogy valaki el tudja-e gondolni a világ idealitását.

Most aztán vizsgáljuk meg az argumentumok érvényességét. ➤

## 20. §. Az ismeretkritikai idealizmus méltatása.

Az a több mint kétezer év folyamán végzett gondolkodó munka, amely arra a nézetre vezet, hogy az észrevehető dolgok léte észrevételezésükben áll (esse = percipi, *Berkeley*) vagy hogy az élet az én képzetem (*Schopenhauer*), mélyen bevilágított az emberi megismerés természetébe és érvényessége körét körülhatárolta. Az érzéki csalódások ténye már az ókorban megrendítette a hitet az érzékenek hitelre érdemes voltában, ellenben mindannak, amit az absztrakt gondolkodás felállított, meghagyta objektív érvényességét. *Berkeley*, *Hume* és *Kant* aztán felismerték gondolkodási formáink szubjektív természetét és ennek alapján csak a jelenséget állapították meg mint megismerhetőt, a jelenség mögött levő önmagában való dolgot (Ding an sich) felismerhetetlennek jelentették ki.

Eddig a pontig fenntartás nélkül el kell fogadni az ismeretkritika eredményeit. De hogy megóvjuk magunkat a durva félreértések ellen, melyek az annyira absztrakt és sok tekintetben idegenszerű gondolatsoroknál nagyon is könnyen becsúsznak, pontosan meg kell különböztetnünk a *látszatot* és a *jelenséget*.

*Látszat* alatt értjük az olyan képzetekre való alkalmat, melyek helytelen ítéletekre vezetnek. Az érzéki látszat, amelyről itt főképen szó van, abban a külső benyomásban áll tehát, melyet a dolgok érzékeinkre tesznek, amennyiben ez a be-

nyomás helytelen ítéletekre vezet. Helytelenek az ítéletek akkor, ha utólagos észrevételek vagy megfontolások helyesbítik, ha nem válnak be azok a várakozások, melyek a látszatból eredő ítéletekre vannak alapítva. Két példával fogjuk ezt megmagyarázni.

A ferdén a vízbe merített bot szemünknek úgy tűnik fel, mintha törött volna, vagyis erre az ítéletre ad alkalmat: a bot el van törve. Ha most már a botot kihúzzuk a vízből, akkor megtartja egyenes vonalúságát és úgy ítélünk, hogy most nincs eltörve. De még fönnáll az a lehetőség, hogy a víz eltöri a botot. Ekkor meggyőződünk a vízbe merített bot megtapogatása útján arról, hogy a bot törött volta a vízben sem állapítható meg tapintási érzékeink útján. A nagyobb hitel, melyet tapintási ítéletünkkel szemben tanusítunk, arra az ítéletre vezet: a bot *nincs* eltörve, csak töröttnek *látszik*. Mikor aztán megismerjük a fény törési törvényeit, akkor megtaláljuk a töröttség e látszatának indokolását is és a dolog el van intézve. A legközelebbi alkalommal ugyanaz az érzéki benyomásunk lesz a bot törött voltáról, de az ítéletünket nem engedjük már megcsalni.

Komplikáltabb a dolog a látszólagos égi mozgásoknál. Mindnyájan tudjuk az iskolából, hogy a nap áll és a föld mozog. Mégis valamennyiünknek úgy látszik, hogy a nap naponkint fölkel és le száll, míg a föld látszólag nem változtatja helyét és többnyire e szerint a látszat szerint ítélünk. A kopernikusi világnézet helyességéről való meggyőződés azonban ép oly szilárdan áll. Mivel azonban ezt a meggyőződést nem más észrevételek, hanem cáfolhatatlan és kényszerű megfontolások



idézték fel, alkalmilag a látszat háttérbe szorítja. Egyetlen művelt ember sem engedi azonban magát ez oly általános, oly hathatós és a szó szoros értelmében kápráztató látszattól ítéletében megteveszteni.

Másvalamit értünk azonban *jelenség* alatt. A jelenség a világ, ahogy érzékeinknek nyújtja magát és szélesebb értelemben, ahogy mi elgondoljuk. Jelenség alatt nemcsak az első, felületes, külső benyomást értjük, nemcsak azt a külszint, amely érzékeinkre tolúl, hanem a világnak ismeretünk számára hozzáférhető darabját. Amennyiben a világ számunkra felismerhető, annyiban jelenség. A jelenség nem csal, mint a látszat, csak arra emlékeztet, hogy megismerésünknek korlátai vannak.

Az ismeretkritika életbevágó kérdése most már az, hogy fel vagyunk-e jogosítva a számunkra egyedül hozzáférhető jelenségből egy neki alapul szolgáló lényegre következtetni, amely tőlünk függetlenül áll fenn, akár felismerhető, akár nem. *Kant*, aki a jelenségeknek itt kifejtett fogalmát először ragadta meg teljes mélységében, *Kant*, aki megismerő szervünkbe oly mélyre bevezette az analízis szondáját, amint előtte senki, erre a kérdésre határozottan igennel felelt. Dacára sok olyan helynek, ahol a Ding an sich-et mérő gondolattá szállítja le, végleges meggyőződése, hogy minden jelenségnek valami reális, a megismerő szubjektumtól függetlenül fennálló szolgál alapjául. *Kant*-tal együtt igennel felel erre a kérdésre legbensőbb és legmélyebb érzésünk is, amely teljes erejéből tiltakozik a tagadás ellen. Ha egy tárgyat érzékeinkkel észreveszünk, akkor olyan kényszer



alatt állunk, melyet mint *külső* kényszert kell megállapítanunk. Látjuk, hogy érzik ugyanezt a kényszert embertársaink is és sohasem tudjuk elhinni, hogy az észrevett dolgok eltűnnek, amint nincs ember, aki észrevegye őket.

Mindazáltal, mint fentebb már láttuk, a neokantiánusok szigorú idealizmusának érvelésében nagy logikai erő van. Amíg én és környezetem egyedül állunk egymással szemben, addig az idealisták bizonyításával, hogy a világ az én tudattartalmam, nem lehet semmi helytállót szembeállítani. Itt az ellentmondás nélküli világnézetre komolyan törekvő gondolkozó tudatában egy hosszú időre elviselhetetlen állapot áll elő. A kérlelhetetlen logika minden lépést az extramentálisba, mint meg nem engedettet utasít vissza. Legbensőbb életérzésünk azonban nem nyugodhatik bele s nem is akar belenyugodni a külvilág idealitásáról való képzetbe. Az érzés ezen ellentmondása azonban nem lehet elég a filozófusnak. Amit ő hamisnak érez, arról be is kell bizonyítania, hogy hamis. Itt a gondolkodás és érzés közötti elviselhetetlen meghasonlásból való igazi megváltásul kínálkozik a más tudatának szemlélése.

A szigorú idealista számára a többi emberek természetesen csak jelenségek. Amennyiben a testi szervezetük vétetik tekintetbe, ez nem nyújt nehézségeket, mert hiszen testünket is a külvilághoz kell számítanunk. Nehezebbé alakul azonban az ügy, ha az embertársak tudattartalmi jönnek tekintetbe.

Gondoljuk el, hogy egy embertársam (*E*) meglátogat engem és beszél velem. Amíg én

*E*-t csak mint tudatom tartalmát veszem számba, addig azokat a beszédhangokat, amelyeket ő hallat, olyasformán kell felfognom, mint egy harang csengését, vagyis mint beszédszerveinek mechanikus hatásait. Amint azonban felelek neki, kívánságait teljesítem, ezzel már hallgatólagosan bevallom, hogy szavaiban pszichikai jelenségek kifejezését látom. Ezzel azonban elismertem, hogy *E*-nek tudata, tehát tudattartalmai is vannak. Ebben azután már benne van a bevallása annak, hogy *E* önálló, tőlem független lény. Mivel tudattartalma van, szigorúan véve ugyanolyan önálló egzisztenciával rendelkezik, mint amilyenre én tartok igényt. Az olyan lény, amelynek magának tudattartalmai vannak, nem lehet maga is egy másnak a tudattartalma, még kevésbé egzisztálhat mint egy másnak merő tudattartalma.

Még világosabbá lesz ez a következő megfontolásból. *E* bizonyára sok olyat éli meg és tapasztalt, amiről én nem tudok semmit. Ha most már *E*-t csak mint az én tudattartalmamat venném számba, akkor vagy el kellene tőle magától mindennemű tudatot tagadni, vagy legalább is valamiképen bele kellene őt összes tudattartalmaival együtt helyezni a saját tudatomba. Ez azonban lehetetlen. Mert ha nem akarom a legnyilvánvalóbb és leginkább kétségkívüli tényeket arcul ütni, sohasem állíthatom, hogy *E* összes tudattartalmait ismerem. Sőt egyenesen meg kell engednem, hogy *E*-nek vannak tudattartalmai, amelyek egyáltalán nem lehetnek az én tudattartalmainmá. Most legyen aztán *E* az én tudattartalmammá! Ebből az a minden logikát

kigúnyoló következés kerülne ki, hogy *tudat-tartalmam tudattartalma nem az én tudattartalmam.*

Ezzel tehát be van bizonyítva, hogy a szigorú ismeretkritikai idealizmus következéseiben logikai képtelenségekre vezet és ezzel érvelése elveszít minden meggyőző erőt. Az olyan világkép, melyben embertársaink csak mint materiális mechanizmusok, nem pedig mint önálló tudatcentrumok találnak helyet, nem léphet fel azzal az igénnyel, hogy a valóság adaequat kifejezése legyen.

G. Berkeley, az idealizmus megalapítója nem is riad vissza attól, hogy az önállóan érző és gondolkodó szellemek többszámát vegye fel, de ő az ebben rejlő következetlenséget észre sem vette. Újabb idealisták, mint pl. von Leclair, teljesen felfogták a «te-probléma» nehézségét és alkalmilag megengedték, hogy ez az ő szempontjukból nem oldható meg. Azzal segítettek magukon, hogy fölvtették egy *össztudat* fikcióját, melynek tartalma épen az *univerzum*. Hogy az ilyen hipotézis már nem *ismeretkritikai*, hanem a legnagyobb mértékben *metafizikai* és *transcendens*, vagyis túlmegegy minden lehetséges tapasztalaton, azt nem is kell mondani. Pszichológiailag ez a hipotézis csaknem végrehajthatatlan. Alig sikerül teljesen belegondolni magunkat. Az olyan elmélet azonban, amely egy olyan kétségtelen ténnyt, mint amilyen a tudattal bíró embertársak létezése, teljesen érthetlenné tesz vagy csak nagyon is merész *metafizikai* hipotézisekkel tud megmagyarázni, természetyszerűen el-



veszít minden meggyőző erőt és ezzel minden filozófiai értéket.

Ha ennél fogva az ismeretkritikai idealizmus a külvilág realitásának tagadásával tarthatatlannak bizonyul, akkor tudományosan és filozófiailag sokkal jogosultabb, ha visszatérünk az egészséges józan ész nézetéhez és a világot a benne lakó emberekkel együtt, mint önálló és a megismerő szubjektumtól független lényeket tekintjük. Ez pedig a kritikai realizmus álláspontja.

### 21. §. A kritikai realizmus.

A kritikai realizmus közeledik a józan emberész felfogásához. Különbözik a naív realizmustól, amennyiben az észrevett világ reális existenciájában való hitet nem fogadja el megvizsgálás nélkül, hanem az ellenérvek megcáfolása által szerzi meg ezt a hitet és módosítja az ismeretkritika követelményei szerint.

A kritikai realizmus álláspontjáról tekintve a természetben és az emberi tudatban végbemenő folyamatok objektíve vannak meg és a megismerő szubjektumtól teljesen függetlenül léteznek. Amit mi objektív bizonyossággal vagy valószínűséggel észreveszünk és gondolkodva megismerünk, az egy objektív, tőlünk független tényező és ami saját fizikai és pszichikai szervezetünknek produktuma. Érzékeink adatai a kritikai realizmus számára is csak jelenségek, de valami valóságosnak, önállóan létezőnek a jelenségei. A falevél zöld, ez a kritikai realizmus értelmében ezt jelenti: a falevélnek megvan az a tulajdonsága,



hogy az emberi szemben megfelelő világítás mellett a zöld szín benyomását idézi elő. Zöld, ez egy szem nélkül, amely lát, teljesen tartalom nélkül való, de a zöld-érzet föltételei megmaradnak szín és fény nélkül is. Ezek a föltételek a levél objektív tulajdonságai.

A kritikai realizmus nem azt mondja, amit a naiv: a dolgok olyanok, a milyenekül feltűnnek, hanem azt mondja, olyanok is. Amit észreveszünk és gondolkodva megismerünk, az az igazi, tőlünk függetlenül végbemenő történés egy oldala és pedig a számunkra egyedül hozzáférhető, de egyúttal az egyedüli ránk nézve jelentős oldala is. Hogy ugyanazok a folyamatok hogyan tűnhetnek fel egy másféle szervezetű lénynek, azt bizonyára lehetetlen kiokoskodni, de ez ránk nézve tökéletesen közömbös is. *Kant* «Ding an sich»-je tehát nem tökéletesen megismerhetetlen, csak a számunkra hozzá nem férhető oldalt nyújtja felénk és a kutatás azon fáradozik, hogy mind újabb oldalakat tegyen hozzáférhetővé.

A Röntgen-sugarak felismerhetetlenek voltak szemünknek és létezésüket mégis sajátyszerű hatásuk révén ismertük fel. Bizonyára még sok a természetben meglevő erő fogja hatása által elárulni meglétét a kutatónak és ezzel a «Ding an sich» mind újabb oldalai lesznek nyilvánvalóvá az emberiség előtt.

Arra a kérdésre, hogy lehetséges-e egy tőlünk függetlenül fönnálló valóság megismerése, az ismeretkritikai idealizmus nemmel felel. A naiv realizmus ezt a kérdést föl sem veti, mert számára ez nem is létezik. A kritikai realizmus ellenben az ellenérvek gondos megvizsgálása után hatá-

rozott igennel felel. Az objektív ismeret lehetőségének tagadása tárgytalanná teszi az eredetére vonatkozó kérdést. Igenlése ellenben feltámasztja mindazokat a problémákat, melyeket fentebb (a 17. § végén) mint az ismeretelmélet tárgyát jelöltünk meg.

## 22. §. *Az ismeretelmélet fejlődése és irányai.*

Az ismeretelméletnek az a feladata, hogy az emberi megismerés eredetét és fejlődését vizsgálja és e mellett megállapítsa azokat az elemi folyamatokat, melyekből a nagyon komplikált ismeret-processzus összetevődik.

Az ismeretkritikától az ismeretelmélet annyiban különbözik, hogy a kritika fölveti a megismerés lehetőségének kérdését, míg az elmélet azt a tényt, hogy megismerünk, előre feltételezi s arra vállalkozik, hogy fejlődése és törvényszerűsége szerint kikutatja és a megismerés összefüggését a többi lelki étellel feltárja. A két filozófiai diszciplína azonban többféleképen összeesik. Közös bennük a kérdés az emberi megismerés határait illetőleg s ezért sok helyt egy diszciplínává vannak összefoglalva. Az általunk alkalmazott különválasztás megkönnyítheti a problémák megértését.

Az ismeretelmélet a filozófia történetében később lépett fel, mint az ismeretkritika. Már az eleaták és utánuk az atomisták (Kr. előtti ötödik század) tagadták az érzékek megismerőképességét, de nem tettek kísérletet arra, hogy a megismerés keletkezését megmagyarázzák. Még energikusabb kritikát találunk az úgynevezett

cirenaikusoknál (Kr. előtti negyedik század), akik már csaknem a fenomenalizmust tanították. Említésreméltó kísérletet a megismerés eredetének és fejlődésének megmagyarázására csak *Aristoteles* tett, de mindjárt összefoglaló módon. Hasonlóképpen a sztoikusok is vizsgálták a megismerés keletkezését és kérdezősködtek az igazság kritériuma után.

Mindazáltal csak az újabb kor dolga maradt, hogy a tudományos ismeretelméletet kifejlessze. *John Locke* (1632—1704.) adta itt a leghatalmasabb ösztönzést és *Berkeley*, valamint *Hume* tovább dolgoztak. *Kant* itt is alapvető fontosságú, amennyiben minden időre megállapította az ismeretelméleti vizsgálat nélkülözhetetlenségét.

A «tisza ész kritikájában» *Kant* élesen elkülönítette egymástól a megismerés két forrását, talán élesebben, mint amennyire a pszichológiai tényállás megengedhetőnek tünteti fel. Ez a két forrás az érzékiség és az ész. Ez a kettéosztás irányadó az ismeretelmélet főirányaira.

Arra a kérdésre, hogy honnan származik megismerésünk, két különböző felelet merült fel. Némelyek az *érzékeket* jelölik meg a legfontosabb, sőt az egyedül megbízható ismeret-forrásul. Ennek a gondolkodási iránynak a neve *szenzualizmus*. Mások úgy vélik, hogy csupán absztrakt, fogalmi gondolkodás útján lehet biztos ismeretekre szert tenni, míg az érzések csak chaotikus, zavaros benyomásokat adnak. Ezt a gondolkodási irányt *racionalizmusnak* szokás nevezni. Mivel azonban ezt a műszót gyakran más értelemben is használják, a csodajelenségeknek észszerű magyarázatát értik rajta, ajánlato-



sabb a szenzualizmussal szembenálló ismeretelméleti irányt inkább *intellektualizmusnak* nevezni.

Ezek mellett az egyoldalú irányok mellett mindinkább érvényre jut az a meggyőződés, hogy az ismeret az észrehevés és gondolkodás együttműködése által jön létre. Ennek a kombináló iránynak a számára, mely bizonyára egyedül felel meg a tényeknek, nem fejlődött ki határozott műkifejezés, ami érthető is, mert rajta belül helyet találnak a legkülönbözőbb nézetek.

Minden eddigi ismeretelmélet arra korlátozódott, hogy az ismeret eredetét és fejlődését az emberben mint egyes lényben vizsgálja, azaz amennyiben az ember környezetével szemben áll és reagál azokra az ingerekre, amelyek reá hatnak. A modern néprajzi tudomány azonban kétségtelenné teszi, hogy az együttélés és az érintkezés nemcsak az ismeret közlésére, hanem létrejöttére is nagy befolyással van. A nyelvet illetőleg ezt rég felismerték és a nyelvnek ismeretelméleti fontosságát behatóan vizsgálták. De ezenkívül is kétségkívül van *szociális tényező* az ismeretfejlődésben, melynek vizsgálatával a tudomány még távolról sem foglalkozott eleget.

### 23. §. A szenzualizmus.

Szenzualisztikus bizonyos értelemben a nem filozofáló ész, amikor az érzéki észrevételt tekinti az ismeret legbiztosabb forrásának. Az *oida* (tudok) görög szó az *id* tőből képzett perfectumalak s ez a tő «látást» jelent. «Tudok» tehát a



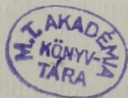
görög nép tudatában annyi, mint «látta». Érdekes bizonyítékai ennek a népies felfogásnak *Homeros* Iliászának II. énekében a 484. s köv. sorok, ahol a költő a múzsákhoz fordul, akik mindenütt jelen voltak és így tudnak mindent. Jellemző különben a gondolkodás e fokára nézve az észrebevés és gondolkodás azonosítása, amikor az utóbbi is az érzéki észrebevés egy módjának számít. Ez a felfogás megtalálható még a régi görög filozófiában is.

Szenzualizmus azonban filozófiai értelemben csak ott van, ahol az érzékek ellentétben az ésszel egyedüli ismeretforrásnak tekintetnek. Ebben az értelemben szenzualista a szofista *Protagoras* (megh. 411. Kr. e.), aki az érzéki bizonyosságot elutasító eleatákkal szemben határozottan kimondja, hogy csak az létezik, amit érzékileg észreveszünk és még a geometriai tételek igazságát is vitatja, ha azok látszólag ellentmondanak az érzéki észrevételnek.

Újabb időben *John Locke* ragadta meg újra a szenzualizmust, amikor rámutatott minden tapasztalat érzéki eredetére. Azáltal azonban, hogy *Locke* megenged egy belső észrebevést is (reflection), szenzualizmusa már nem egészen tiszta. A legkimondottabb szenzualista az újabb filozófiában a francia *Condillac* (1715—1780.). *Condillac* szerint a lélek csak egy egyetlen képesség, nevezetesen az érzéki érzés képessége s ebből fejlődnek ki a komplikáltabb gondolkodási processzusok. *Condillac* elméletének szemléltetésére egy szobor fikcióját használja, amely egymás után kapja meg a különböző érzékeket. Először szerzi meg a szaglóérzékét és legutoljára

a tapintó érzéket, amely a külvilág képzetét hozza létre.

Miután a nagy intellektualisztikus rendszerek, *Kant*, *Fichte*, *Schelling*, *Hegel* egy időre teljesen kiszorították a szenzualizmust, a modern tudományban és filozófiában bizonyos mértékben újra érvényre jut. Az a meggyőződés, hogy az érzéki észrehevés minden tapasztalat végső forrása, egyre általánosabb lesz. Ha mint *Kirchhof* és *Mach* akarják, a tudománynak csak az a feladata, hogy a tényeket leírja, és *Mach* formulázása szerint nem egyéb, mint ökonomikusan rendezett tapasztalat, akkor ez bizonyos értelemben véve szenzualizmus. Ha most aztán a legfontosabb gondolkodási eszköz, amelyet a leíráshoz és az ökonomikus elrendezéshez használunk, nevezetesen a matematika, maga is végső ponton érzéki szemléletre megy vissza, akkor a felfogás még szenzualisztikusabbá válik. A szenzualizmusnak bizonyára abban is igaza van, hogy amennyiben fizikai jelenségek jönnek tekintetbe, az érzéki észrehevést mint legeredetibb forrását és végső instanciáját tekinti. Nem látja azonban meg, hogy egyrészt a saját magunk által átélt pszichikai jelenségek megfigyelésében nem kevésbé biztos forrása nyílik a tapasztalatnak s hogy másrészt az érzéki észrehevésbe észrevétlenül magasabb, azaz komplikáltabb pszichikai jelenségek is belefolyanak.



## 24. §. Az intellektualizmus.

Az érzéki csalódások ténye, valamint az érzéki benyomások egyéni különbözőségének ténye már korán arra vitte a filozófiát, hogy az érzékeket ne tekintse tiszta megismerési forrásnak. Sőt inkább azt hitték, hogy absztrakt, az érzéki világtól elfordult, önmagában elmerülő gondolkodás útján lehet a dolgok valódi lényegét biztosan megragadni. Az intellektualizmus ennél fogva már korán kifejlődött.

Mint már többször említettük, az *eleaták* azt hitték, hogy az igazi világot csakis nem-érzéki gondolkodás útján lehet felismerni. Az ő nyomaikban jár *Platon*, akinél még az a felfogás is hozzájárul, hogy a lélek a testben mint valami börtönben lakik, hogy a testével való érintkezés megfertőzteti és csak a testiségtől való teljes elfordulás által válik az igazi megismerés lehetőségessé.

*Platon*nak ehhez a felfogásához csatlakozva, *Szent Ágoston* kijelenti, hogy szellemünk semmit sem tud oly biztosan, mint azt, ami számára jelenvaló és semmi sem annyira jelenvaló számára, mint ő maga. (Nihil tam novit mens, quam id, quod sibi praesto est, nec menti magis quidquam praesto est, quam ipsa sibi. De trinitate 14, 7.) Ezt a gondolatot tette aztán *Descartes* minden filozófia alapjává, amikor a saját gondolkodásunkról való tudomást mint az egyetlen biztos, teljesen kétségtelen ténnyt állította oda. A *Szent Ágoston* állításában és *Descartes* tételében (cogito, ergo sum) rejlő intellektualisztikus fel-



fogását a megismerési folyamatnak leginkább előmozdította a *kopernikusi világnézet* lassankénti elterjedése. Aki ezt elismerte, annak meg kellett engednie, hogy az érzékek tanubizonyossága, amely megmondja nekünk, hogy a föld nyugszik és hogy a nap naponként fölkél és lemegy, nem tartható fenn a kopernikusi gondolat győzelmes hatalmával szemben. A tizenhetedik és tizennyolcadik század felvirágzó matematikája, amelyben a szemléletlen aritmetika hatalmasabbnak bizonyult a szemléletes geometriánál, szintén sokkal hozzájárult, hogy az absztrakt gondolkodást mint megismerési forrást az érzékek fölé állítsa. Ezeknek az oly kétségbevonhatatlanul bizonyos matematikai ítéleteknek a forrását akkor senkisé sem kereste az érzéki szemléletben, hanem általánosan azt hitték, hogy itt az ész teljesen önmagából merít és épen azért dolgozik oly föltétlen biztossággal, mert teljesen befolyásolatlanul marad a jelenség káprázatától.

*Kant* érdeme marad, hogy e hit jogosultságát először tette kérdés tárgyává. «Hogy lehetséges a tiszta matematika?» így teszi fel a kérdést és a válasz nem egészen intellektualisztikus. Az érzékek szolgáltatók *Kant* meggyőződése szerint az ismeret anyagát és csak ezáltal izgatják az észet a vele született funkciók kifejtésére. Az ismeret azonban csak azáltal jön létre, hogy az érzékek által szállított anyagot az ész formálja. Az ész közli a természettel saját törvényszerűségét és *Kant* ismert mondása szerint a természet törvényadója lesz. *Kant* azonban még egy fontos lépéssel tovább megy. Az észnek szerinte megvan a joga, hogy kategóriáival a



szemlélhető alapon túl tovább operáljon s e mellett «az objektumról való gondolatnak még mindig meg lehetnek a maga igaz és hasznos következményei a szubjektum ész-használatára». Ezen részleges teljhatalmat, melyet itt *Kant* az észnek juttat, *Hegel* aztán oly kiadósan használja fel, hogy az intellektus többé már nem törvényhozóvá, hanem egyenesen a természet teremtőjévé válik. A világ lényege *Hegel* szerint szellemi és fogalmaink a világtörténetet ábrázolják dialektikus fejlődésében.

Ezzel az intellektualizmus élére van állítva és gondolkodásunk anyagi alapjától, az érzéki észrevételtől teljesen eltávolodott. Ennek megfelelően csak természetes, hogy gondolkodásunk iránya ismét szenzualisztikusabbá vált.

Az intellektualizmusnak kétségkívül igaza van abban, hogy minden érzéki észrevételt eszünknek kell formálnia, hogy igazi és használható ismeret jöhessen létre. A gondolkodásnak ez a formáló és vonatkozó tevékenysége az idő folyamán számos formát és gondolkodási eszközt teremtett, amelyek átmentek húsunkba és vérvünkbe. Ilyenek többek közt a több ismertetőjelű dolog fogalma vagy *szubsztancia* és *attributum*, ilyen továbbá a kauzális fogalom, amelyet minden történésre mellőzhetetlenül alkalmazunk. Itt azután könnyen megtörténik, hogy az ily fogalmakat az ész főstulajdonainak tekintjük és velünk születettnek tartjuk. Velünk született törzsformák vagy kategóriák föltételezésében azonban mindig van sok kockázatos és erős megfoghatatlanságokat tartalmaz. Ezért az ily feltevések helyére a formáló észtevékenység genetikus elem-

zésének kell lépnie, hogy ama formák tapasztalati eredetét kinyomozzuk.

Mielőtt azonban megbeszelnők a genetikus ismeretelmélet problémáit, röviden rá kell mutatnunk az intellektualisztikus gondolkodási irány egy kinövésére, amely minden időben el volt terjedve és most ismét hatalmasabban emeli fel fejét. A magasabb ismeretet titokzatos, a felületes megfigyelés elől kisikló forrásainak keresését, a miszticizmust értjük.

### 25. §. A miszticizmus.

Az intellektualisztikus gondolkodási irány végeredményben azon a föltevésen alapszik, hogy a lélek, ha a testinek kötelékeitől teljesen szabaddá tudja tenni magát, tiszta és magasrendű, valamint föltétlenül biztos megismerést talál. A léleknek ez az eloldása a testtől azonban olyan gondolat, amely mindig vallási képzetekkel van összekapcsolva és mélyreható vallásos mozgalmakat keltett.

A Krisztus előtti hatodik században az orfikusok Görögországban elterjedt szektája a *lélekvándorlásról* szóló tanával és mély megváltási szükségérzetével alkalmat adott egy titkos tanítás filozófiai formulására. Titkos kultuszaiban vagy misztériumaiban a lélek halál utáni megváltása céljára sokféle szabályt eszeltek ki és misztikus tanításokat fejlesztettek ki. Az új platonikusok és új pythagoreusok, akika Krisztus utáni első századtól kezdve egyre több befolyásra jutottak a görög és római világban, a miszticizmust filozófiai rendszerré képezték ki. *Plotinus, Jamblichus, Proclus*

ennek legismertebb képviselői. A középkorban lép fel azután a keresztény misztika, amely bő táplálékot talál a túlvilágba vetett erős hitben, valamint a hús megölésének parancsában. *Eckhardt* mester, *Berthold von Regensburg*, *Johannes Tauber* és később *Jacob Böhme* kifejlesztették rajongó eszméiket és hatalmas hatást tettek.

Az újabb időben a miszticizmus tovább tartja magát és a tizenharmadik század felvilágosodása sem tudta elfojtani. A múlt század utolsó évtizedeiben a miszticizmus a spiritizmus formájában újra hatalmasan föléledt és nagyszámú követőre tett szert.

A miszticizmus, amennyiben filozófiai, azon a gondolon alapszik, hogy különösen kedvező körülmények között sikerülhet a tiszta lélekkel, amely minden földitől felszabadította magát, a legmagasabb igazságokig feljutni és belső szemünkkel meglátni Istent. Ehhez legtöbbnyire heves kedélyizgalom, a pszichikai erők fokozása és koncentrációja szükséges, amely csakis az ekstázisban, olyan állapotban lehetséges, ahol a földi embert lehántottuk magunkról és egészen az isteninek adtuk oda magunkat. Az ilyen módon fokozott fantázia-tevékenység aztán a legsajátságosabb képeket varázsolhatja elő, az ekstatisztikus hisz ezek valóságában és hívei vele együtt hiszik.

További gondolata a misztikának, amely a mágiához és varázslathoz közel hozza, az a hit, hogy a pszichikai erők fokozása által közvetlenül tud szellemekkel közlekedni s az értekek közvetítése nélkül magasabb igazságokat nyilváníthat ki magának. A miszticizmusnak ezt a nemét, amelyet manap különösen művelnek,



*spiritizmusnak* nevezik. Azt hiszik, hogy csak bizonyos személyek (médiumpok) képesek a szellemekkel való érintkezésre s erre a magnetikus vagy helyesebben hipnotikus álmodat használják. Nagyon is sok itt a kísértés durva csalásokra s még neves tudósok is áldozataivá lettek közönséges szemfényvesztőknek.

A miszticizmus az önmagában való erős elmerüléssel gyakran képes arra, hogy nem egyszer pszichológiai mélybe-látásra jusson és nevezetesen az érzelmi életbe mélyen belevilágítson. Amint azonban tudományos formát ölt és új, titokzatos megismerési források feltárására vállalkozik, — a tudomány nem utasíthatja eléggé vissza. Ahol a tudomány uralkodik, onnan nem tűnik el minden titok, de eltűnik minden titkolózás.

Most azonban ideje már, hogy áttérjünk a genetikus ismeretelmélet problémáira.



## 26. §. Genetikus és biológiai ismeretelmélet.

Hogy a megismerés nem csupán az érzékek és nem is csupán a gondolkodás útján jön létre, hanem hogy mindenütt mindkettőnek együtt-hatására van szükség, az most általánosan elfogadott meggyőződés. Már most feltámad a kérdés e két megismerési forrás osztályrésze és kölcsönös viszonyuk dolgában. «Fogalmak tartalom nélkül üresek, szemléletek fogalmak nélkül vakok», mondotta *Kant* és ezzel kétségkívül megtalálta a helyesnek egyik oldalát. Az érzéki észrevételekben a rendező ész minden hozzáadása nélkül van valami zavaros, kaotikus. A fogalmakkal való



merőben absztrakt operálás hijjával van a materiális, anyagi alapnak és nem adja biztosítékát a ténybeli érvényességnek. Ha tehát azt mondják: az érzékek szolgálatják az anyagát, az ész a formáját az ismeretnek, akkor ez általánosságban igaz ugyan, de mégis túlságosan általános, semhogy megfogható felvilágosítást tartalmazzon.

A genetikus szemléletnek a megismerési processzust a többi lelki étellel kapcsolatban kell vizsgálni. Az ismeretelméletnek nem szabad a megismerést erőszakosan elválasztania az érzéssel és akarással való kapcsolatából, röviden, az ismeretelméletnek *pszichológiai* alapvetésen kell alapulnia.

Nem szabad továbbá elfelejteni, hogy a megismerésre való ösztön az életfentartás ösztönéből ered. Az embernek környezetében el kell igazodnia, tudnia kell, az őt körülvevő tárgyak közül melyikkel kell ellátnia magát, értenie kell aktuális és potenciális erőnyilvánításait és meg kell tudni őket magyarázni, ha fenn akarja magát köztük tartani és uralkodni akar rajtuk. Valóban minden tudomány is praktikus szükségletnek köszönheti keletkezését. Így az asztronómia a mezőgazdaság és a hajózás szolgálatában s talán a pontosabb időbeosztás céljából is fejlesztetett ki. A geometria mint földmérő - mesterség keletkezett, az aritmetika a kereskedelem szolgálatában fejlődött ki. A szükség nemcsak imádkozni tanított, hanem gondolkozni is. Amint azonban a megismerésre való ösztön fel volt keltve, sokkal szélesebbre és sokkal hatalmasabban fejlődött ki, mint amennyire a közvetlen szükség terjedt. Szervezetünk funkció-szükségévé vált, amely tevő-

kenységet követel. Ezen az úton keletkezett a tudásra való törekvés a tudásért magáért, így fejlődött ki az a teoretikus csodálkozás is, melyet fentebb mint a filozófia kezdetét jelöltünk meg. A megismerési ösztönnek biológiai eredetét azonban nem szabad elfelejteni.

Ha továbbá azt mondják, hogy az érzékek adják a megismerés anyagát, az ész a formáját, akkor meg kell kísérelni, hogy azt a formát közelebbről meghatározzuk. *Kant* az ész alapformáit a lehető ítéleti formákra való reflexió útján találta meg. Ezek a formák azonban a *formális logika* mesterséges termékei és egyáltalán nem azonosak a tényleg végrehajtott ítéletekkel. Ezért helyesebbnek tetszik, az *ítélet* formáját általában, ahogy tényleg végbemegy, megvizsgálni. Hiszen minden ismeret, az egyszerű érzéki észrevétel ép úgy, mint egy nagyon komplikált gondolatsor eredménye az ítélet formájában kell hogy gondoltassék és kifejlesztessék.

A lényeges minden ítéleti aktusban most már nem, ahogy sokfelől hiszik, a fogalmak összekapcsolása vagy a képzetek asszociációja. A megítélt folyamat inkább az ítélet előtt mint egységes képzet van adva. Az ítélet által most már a képzettartalom bizonyos formálást és tagozást nyer és pedig oly módon, hogy a folyamat egy önállóan meglévő erőcentrumra vonatkozhatik és mint ez erőcentrum erőnyilvánítása állíttatik oda. Az illatos rózsa az ítélet számára mint egész van adva. Ebben az ítéletben: a rózsa illatozik, az illatozás mint a «rózsa» erőcentrum erőnyilvánítása van adva. Az erőcentrum az alany, a nyilvánítás az állítmány.

Ez a felfogás még érthetőbb lesz, ha megkíséreljük, hogy megtaláljuk az általános pszichológiai törvényt, amely hathatósan mutatkozik benne. Tudniillik itt nincs egyébről szó, mint az appercipiálás egy minden emberrel közös neméről. *Appercipiáláson értjük egy képzet formálását és elsajátítását a figyelem által aktuálissá vált képzet-diszpozíciók által.* Ha figyelmünket egy tárgyra koncentrálnak, akkor ez ezáltal a tudat nézőpontjába emelkedik és minden képzet, amely a tárggyal, akár hasonlóság, akár kontinuitás útján összefügg, megelevenedik ezáltal. Ezek a fölébresztett képzetek most már együtt árasztják ki világosságukat a tárgyra, miáltal ez új megvilágításba kerül.

A meglevő képzet-diszpozíciók között természetesen azok elevenednek meg legkönnyebben a figyelem útján, amelyek a legerősebben vannak kifejlődve és ennél fogva a megfelelő egyéneknél az uralkodók. Egy és ugyanaz a tárgy ezért különböző személyeknél különböző képzet csoportokat elevenít meg, azaz különböző módokon appercipiáltatik. A legkönnyebben felidézhető képzet-csoportokat nevezzük az *uralkodó appercepciós masszának*. Így pl. a fáradt vándor egy erdőben csak az árnyat adó helyet látja, a festő ellenben a színárnyalatokat és a facsoportokat fogja figyelembe venni, az ács a fatörzsek nagyságára és erejére ügyel, az erdész a fák növéseire, a vadász a vad nyomára.

Bármily különbözőképen appercipiálhatók most már ugyanazok a tárgyak, mégis van egy felfogásmód, az appercepció egy módja, amelyet minden történéssel egyforma módon állítunk



szembe. Ha egy gyermek kísérletet tesz, hogy egy tárgyat összenyomjon, akkor az az ellenállás, amelyet tapasztal, mint akart ellennyomás tűnik fel neki. A gyermek t. i. saját akarat-impulzusait a környező tárgyakkal is tulajdonítja és a folyamatokat így mint akaratnyilvánításokat fogja fel. A gyermek minden folyamatot úgy apperceptiál, hogy ezáltal a legerősebb képzet-diszpozíció mozdul meg. Minden diszpozíció között azonban egynek sincs hozzávetőleg sem **akkora** ereje, mint annak a test mozgásai által mindig újra aktuálissá váló diszpozíciónak, hogy akarat-impulzusokat éljünk át. Az átélt akarat-impulzusok emléke tehát legkönnyebben ébresztődik fel és ezek az emlékek adják az uralkodó apperceptió-tömeget, amelyet a gyermek minden folyamatba belekever, amelyre figyelmét fordítja. Minden észrevett tárgy a gyermek számára lelkes lény-számba megy és mindent, amit a tárgyon észrevesz, mint a dolog akarat-cselekvését fogja fel. Ugyanezt a megelékesítő (animisztikus) és emberiesítő (anthropomorfikus) felfogást találjuk a természeti népeknél is. A víz folyása, a szél fúvása, a nap, a hold, a csillagok fénye, mindezek a folyamatok mint látható vagy láthatatlan lények akaratnyilvánításai magyaráztatnak. Az apperceptciónak ezt a módját, mely által a környezet minden folyamata mint önálló objektumok akaratnyilvánítása magyaráztatik, *fundamentális apperceptiónak* nevezzük.

*Kant* a *Tiszta ész kritikájá*-ban ismételten szól az apperceptió szintetikus, eredeti, vagy transzcendentális egységéről. A gondolkodásnak azt a képességét érti alatta, hogy a látottat az öntudat



egységében tudja összekapcsolni. «A gondolkozom» — mondja — minden képzetemet kell hogy kísérni tudja. Szerinte is minden megismerésnek ez az alapfeltétele hat az ítélet aktusában s nyomatékosan mondja, hogy «az ítélet nem más, mint annak a módja, hogy adott ismereteket az appercepció objektív egységébe hozzuk. A *transcendentális appercepció* tehát Kant szerint is végbemegy minden ítéletben s szerinte ez az alapformája és alapföltétele minden megismerésnek.

*Kantra* támaszkodva, mégis tőle nyilvánvaló, sőt sarkalatos különbségben nevezzük minden emberi megismerés alapformáját és alapfeltételét nem transcendentális, hanem *fundamentális appercepciónak*. Míg t. i. *Kant* felfogása szerint az appercepció egysége minden tapasztalat előtt adva van, tehát transcendentális és ennélfogva apriori való, abban, amit fundamentális appercepciónak nevezünk, van tapasztalat, persze olyan tapasztalat, melyet minden emberi szervezet, amely egy környezetben fejlődik és ettől benyomásokat kap, szükségszerűen kell hogy megtegyen és tényleg meg is tesz. Míg továbbá *Kan* az appercepció transcendentális egységében csak az egészen általános, közelebbről meg sem határozott föltételt látja képzetek összekapcsolására, egy öntudatba való besorozására, mi a fundamentális appercepcióban a pontosan meghatározott, speciálisan emberi és emberiesítő formálást véljük megtalálni, amelyen minden tartalomnak keresztül kell menni, hogy szellemi tulajdonunkká váljék. A fundamentális appercepció által környezetünk folyamatai az univerzum nyelvéből emberi nyelvünkre fordíttatnak.

Kísértsük meg most már az emberi ismeret fejlődési menetét, ahogy a fundamentális appercepciónál fogva végbemegy, röviden vázolni.

A lelki élet kezdete valószínűleg egy homályos *életérzés*, amely a gyönyör és kín ellentétes állapotai közt mozog. Ezt az érzést úgy kell tekintenünk, mint az öntudatnak eredeti, még egyáltalán nem differenciált reakcióját a környezetben és a test belsejében ható ingerekre. Ezt az érzést úgy látszik nem kísérik semminemű képzetek, még egészen zavaros és kaotikus természetű. Mély álomból vagy ájultságból való ébredéskor élünk meg valami hasonlót és ilyen öntudati állapotot tételezhetünk fel újszülött gyermekeknél.

Úgy látszik, ilyenkor a kín-állapotok sokkal világosabban érezhetőek, mint a gyönyör-érzetek és élénk mozdulatokban nyilvánulnak. Már élete első napjaiban, sőt talán az első óráiban is a gyermek valószínűleg a gyönyör és kínérzések különböző nemeit éli át. A lelki élet már kezd *differenciálódni* és sokfélévé alakulni. A fiatal lélek csak azt veszi észre, ami fejlődésére előmozdítólag vagy ártalmasan hat. A környezet jelenségei csak annyiban existálnak reá nézve, amennyiben gyönyört vagy kínt szereznek. Mennél többféle benyomások áramlanak most már a gyermekekre, annál jobban differenciálódik gyönyör és kín érzése. Mikor aztán mind több idő mulik el alvás és sírás között és a gyermek ráér, hogy a környezetet magára hattassa, akkor a különböző gyönyör- és kínérzések mind nyilvánvalóbban válnak el egymástól. A hideg más kínt kelt, mint az éhség, a meleg fürdő olyan gyönyörérzést, amely láthatóan különbözik attól az érzéstől,

melyet a gyermek táplálék vételekor él meg. Az öntudat-állapot változásai, melyeket a gyermek átél, akkor a gyönyör- és kínézés mellett még egy világosan észrevehető alkatrészt tartalmaznak s ez az alkatrész az inger természetével sokkal szorosabb vonatkozásban van, mint az eredeti gyönyör- és kínézés.

Ez az alkatrész az a pszichikai momentum, melyet érzetnek nevezünk. Az érzet tehát bizonyos meghatározott változása az öntudat állapotának, amely ép oly világosan elüt az őt kísérő kín- vagy gyönyörérettől, mint más változásoktól.

A kifejlődött öntudatban nem fordulnak elő egyszerű érzetek. Itt mindig csak az érzetek komplexumai vannak adva, amelyek külső vagy belső ingerekre vonatkoznak és mint való dolgok vagy folyamatok tűnnek fel. Az ilyen érzetkomplexumokat nevezzük *észrevételeknek*. Az adott érzet-csoportok összefoglalása egységes észrevételekké aztán a fundamentális appercepció dolga. Az észrevett dolog az erőcentrum és az érzetek, melyeket bennünk előhív, ennek erőnyilvánításai vagy tulajdonságai.

Az észrevételek aztán diszpozíciókat hagynak hátra szervezetünkben, melyeknél fogva a tárgy képe öntudatunkban előállhat anélkül is, hogy az érzéki inger hatna. Az ilyen reprodukált észrevételeket nevezzük általában *képzeteknek*. A képzetek lefolyását különböző törvények szabályozzák, főleg azonban a szervezet koncentrációjának bizonyos módja határozza meg, melyet *figyelemnek* nevezünk. Az önfentartási ösztön a primitív állapotban arra viszi az embert, hogy a tárgyaknak mindenekelőtt azokra az ismertetőjeleire



koncentrálja figyelmét, melyek élete fentartására a legfontosabbak. A figyelemnek a *biologikusan fontos* ismertetőjelekre való e koncentrációja által keletkeznek a tipikus képzetek, melyek fontos előzetes fokát adják a később kifejtendő logikai *fogalmaknak*. A tipikus képzetek keletkezése kiválóan alkalmas arra, hogy a biológiai momentumot az emberi ismeret fejlődésében felismerhetővé tegye. Azáltal, hogy legelőbb arra vigyázunk, amitől életünk fentartása függ, megtanuljuk az egyfajta dolgokat egy gondolkozási aktusba összefoglalni és így megnyerjük egyikét a legfontosabb eszközöknek tapasztalataink ökonomikus rendezésére.

Nagyon jelentékeny haladást idéz elő ebben az értelemben a nyelv. A nyelv hangjai kétségkívül akaratlanul hallatott érzés-hangokból keletkeztek. Ugyanazoknak a benyomásoknak gyakori ismétlődése által eltompul az érzés és a hangok arra szolgálnak, hogy a beszélő környezetében való folyamatokat jelöljenek. Ezeket a hangokat a többi emberek megértik és aztán szándékosan előidézik, hogy társaikkal megértessék magukat és közös munkára egyesüljenek. A nyelv első hangjai, többnyire egytagú tőszavak, egy egész folyamatot jelölnek anélkül, hogy ebben megkülönböztetnék a dolgot és a cselekvést. Mikor ezek az egyszerű hangok többé már nem voltak elegendők arra, hogy megértést keltsenek, egy folyamat megjelölését két ilyen tő-hanggal igyekeztek eszközölni és ezzel a tő *alanyra* és *állítmánya*ra oszlott s meg volt találva a *mondat* formája. Ez a gondolkodási fázis, melyet alkalmasan meg lehet figyelni a gyermekek beszélni



tanulásánál, nagy fontosságú. A mondatban t. i. a fundamentális appercepció megtalálta adaequat kifejezését. Az a forma, amelyben a világot felfogni kénytelenek vagyunk, most már világosan ki van domborítva, az így megjelölendő folyamat teljesen meg van formálva, tagolva és egyúttal objektíválva. A nyelvileg formulázott fundamentális appercepciót nevezzük most már ítélet-funkciónak. Az ítélet alanya most mint önállóan létező erőcentrum van odaállítva, az állítmány az alanynak épen most végbemenő erőnyilvánulását jelöli.

Azáltal azonban, hogy a folyamat jelölésére egy hang már nem elég, egy új és nagyjelentőségű fázis áll be. «A rózsza illatozik», — ennek az ítéletnek az alanya, tehát «a rózsza» szó most már nem jelöl egy egész folyamatot, hanem viselőjévé lesz minden egyáltalán lehetséges hatásoknak, amelyek a rózsából kiindulhatnak. Minden objektum, amelyben ugyanazok az erők rejlenek, ugyanazzal a névvel jelöltetik és ezáltal egy gondolkozási aktusba van összefoglalva. A szó most a tulajdonságok és állapotok viselőjévé válik, melyek minden hasonló nevű objektumot megilletnek és ezáltal a tipikus képzet szilárd, a szóhoz tapadó fogalomká fejlődik.

Az állítmány által azonban a tulajdonságok, állapotok és vonatkozások is bizonyos értelemben különválasztatnak a tárgyaktól, melyekhez tartoznak és ezzel hozzáférhetővé tétetnek az önálló tárgyalás számára. Olyan tulajdonságok, mint kemény és lágy, állapotok, mint járás és alvás, vonatkozások, mint kicsiny és nagy ily módon önálló gondolkodási objektumokká tétet-

nek és ezzel fogalmakká emelkednek. Csak most válik lehetségessé, hogy az egyenletességeket és törvényszerűségeket a világtörténésben ne csak felületesen észrevegyük, hanem «tartós gondolatban megszilárdítsuk». Ezáltal azonban az emberi szellem egyre új és mind jobb gondolkodási eszközöket nyer, hogy a tapasztalatot ökonomikusan rendezze, a világtörténést felfogja és uralkodjék rajta. Az ítélet-funkció mindig új, mind komplikáltabb, mindjobban össze-sűritett formákká fejlődik és rövid, egyszerű és kényelmes formulázásokat talál az összefoglaló gondolattartalmak számára.

Az észrevevési ítéletek mellett, amelyekben egy épen most észrevett folyamat az ismert módon formáltatik, tagoltatik és objektíváltatik, keletkeznek *fogalmi ítéletek*, amelyekben a történés törvényei oly módon formuláztatnak, hogy bizonyos fogalmakhoz bizonyos ismertető jegyek soroztatnak. Ez a mondat: «a cethal emlős állat», tartalmazza azt az állítást, hogy minden cethal megilletnek azok az ismertető jegyek, amelyek minden emlős állattal közösek. Ez ítélet alapján tehát minden cethalról állíthatom, hogy piros és meleg vére van, tüdővel lélelzik, eleven magzatokat hoz a világra stb. Emellett azonban megáll az ítélet eredeti formája. A kezdetleges kulturfokok és a gyermekek durva anthropomorfizmusa, ahol a környezet minden tárgyat lélekkel bírónak tekintik és ennek minden tulajdonságát mintegy akarati tevékenység kifolyását fogják fel, az előbbrehaladó ismeret előtt nem állhat helyt. De a legabsztraktabb fogalom is gondolkodásunk számára az erőcentrum **bizo-**

nyos neme marad, melynek ismertető jegyeit mint potenciális hatásait fogjuk fel.

Az ítélet-funkcióból keletkezik az *igazságnak* az ismeretelmélet számára oly rendkívül fontos fogalma. Már *Plato* és *Aristoteles* is helyesen emelték ki, hogy az ítélet a képzettől, vagy ahogy *Aristoteles* kifejezte magát, a «kötetlen beszéd»-től abban különbözik, hogy csak az ítéletben lehet szó igazról és hamisról. Egy képzet, melyet átélek, tényleg megvan, de magában véve se nem hamis, se nem igaz. Ha ennek dacára beszélnek helyes és hamis képzetekről, akkor az csak rövidített kifejezésmód. A helyes képzet olyan képzet, amely helyes ítéletekre képesít, hamis képzet pedig az, amelyből helytelen vagy nem igaz ítéletek támadnak. Érzésekre és akarati nyilvánításokra sem alkalmazhatók az igaz és hamis predikátumok. Csak *ítéletek*, melyek gyakran előtte járnak érzelmeinknek és akarati cselekvésünknek és fontos rész-okai ezeknek az élményeknek, csak ítéletek lehetnek igazak vagy hamisak s ez ítéleteknek igazságától vagy hamiságától függ gyakran az ezáltal meghatározott érzelmi és akarati állapotok célszerűsége.

Igazság tehát csak az ítéletben van és most már az a kérdés, hogy keletkezik ez a fogalom és mit jelent. Az itt előadott nézet alapján e kérdésekre választ adni nem nehéz. Az ítéletben egy adott képzettartalom formáltatik, tagoltatik és objektiváltatik. Az ítélet ily módon szellemünk spontaneitásának vagy öntevékenységének aktusa, olyan aktus, amely által a fölvett benyomás magyarázatot nyer. Ha most már emlékszünk arra, hogy az öntevékenységnek ez az aktusa az



önfentartásra való törekvésben gyökerezik, akkor könnyen be fogjuk látni, hogy a benyomással végbevitt magyarázatnak az a célja, hogy megtalálja a rendszabályokat, melyeket a gyermeknek alkalmaznia kell, hogy a benyomásra a célnak megfelelő módon reagáljon. Ezen a fejlődési fokon a magyarázat akkor helyes, ha a célnak megfelelő rendszabályok következnek belőle, ellenben téves, ha ennek alapján ferde, azaz az életfentartásra ártalmas intézkedések történnek. Mennél gazdagabbul és mennél többféleképen fejlődik most már az élet, annál könnyebben fog beállni az az eset, hogy egy és ugyanazon folyamatot különböző személyek különbözőképen magyarázzák. Mivel minden magyarázat bizonyos rendszabályokra vezet, tehát mindenki a saját magyarázatáért és az ennek megfelelő intézkedésekért fog síkra szállni, a másokét ellenben energikusan el fogja utasítani. Ezt a visszautasítást élénk érzelmek kísérik és bizonyos hangokban nyilvánul. Mivel aztán az alkalmak az ilyen helytelennek tartott magyarázatok visszautasítására bizonyára nem ritkán adódnak, megfoghatónak tűnik fel, hogy különleges hangjelek fejlődtek ki, melyek egy folyamat magyarázatának visszautasítását, tehát egy idegen ítélet<sup>7</sup> és az ebből adódó következmények visszautasítását fejezik ki. Ilyen hangjegyek a világ csaknem minden nyelvében vannak: ezek a *tagadó szócskák*, vagyis a *negációk*. A «nem» és a «talán» most is még gyakran olyan érzésekkel vannak egybekötve, amelyek eredetüket elárulják.

Az ismeretfunkció, mint láttuk, az önfenntartási ösztönből fejlődik ki, de nem marad meg ezen a



fokon. Az általános belátás, hogy környezetünk megismerése fontos, sőt nélkülözhetetlen eszköze önfentartásunknak, arra indít, hogy ott is törekedjünk megismerésre, ahol jóllétünk nem közvetlenül részes. Érdeklődünk tehát környezetünk folyamatainak magyarázata iránt általában és hamar megtesszük a tapasztalást, hogy magyarázataink helyesek vagy tévesek lehetnek. Mások helytelen magyarázatait kezdetben élénken, később nyugodtabban utasítjuk vissza és a tagadás ekkor ítéletünk merő formai elemévé válik. Magyarázataink mindegyike visszautasításra találhat, tehát minden ítéletnél, amelyet érzünk vagy hallunk, figyelünk a benne tartalmazott, a megítélt folyamatokhoz való vonatkozásra. Csak abból a tapasztalatból, hogy az ítéletek gyakran téves magyarázatokat tartalmaznak, tanuljuk meg ezeket a vonatkozásokat az ítélet és a megítélt dolog között megismerni és figyelembe venni. E vonatkozás figyelembevételével keletkezik aztán az *igazság fogalma*.

Igazság tehát egy meghatározott vonatkozás az ítélet aktusa és a megítélt folyamat között s most már arról van szó, hogy meghatározzuk ennek a vonatkozásnak a módját és meglétének feltételeit. Rendszerint azt mondják, az igazság abban áll, hogy az ítélet megegyezik a megítélt folyamattal. Ebből az következne, hogy az ítéletben a megítélt folyamat egyszerűen utáncépeztetik, bizonyos tekintetben kopiroztatik. Ez a naiv elképzelés azonban a mai felfogásnak többé nem felel meg. Tudjuk, hogy az ítéletben a képzettartalom formáltatik és tagoltatik és itt már nem lehet szó megegyezésről. Sőt inkább

azt kell mondanunk: az ítélet igaz, ha a benne végrehajtott formálás és objektiválás a valóságos folyamatnak oly módon megfelel, hogy a jóslások, melyek a kimondott ítéleten alapulnak, tényleg beválnak, amiből aztán az következik, hogy az ítélet a megítélt folyamatnak megfelel, hogy hozzá van szabva vagy vele adaequat. Az ítélet a valódi folyamat funkciója kell hogy legyen abban az értelemben, hogy az objektív tényállás változásából az ítélet megfelelő változása is következik és hogy a következtetések, melyek az ítéletből adódnak, a folyamatra nézve érvényesnek bírnak.

A jóslások beválása az ítélet igazságának legfontosabb és elhatározó kritériuma. Ezt nevezük *objektív kritériumnak*. Nem egy ítéletnek úgynevezett evidenciája, sem elgondolásának kényszerűsége a meggyőző bizonyítéka igazságának, hanem a reá alapított jóslások beválása. Csak ezáltal adhat az univerzum ítéleteinknek megcáfolhatatlan módon bizonyító erőt és igazságértéket.

Természetesen vannak aztán ítéletek, amelyeknél az ilyen igazolás nem lehetséges. Ha megismerési törekvésünkben túlmegyünk a tapasztalat határain, akkor be kell érünk azzal, hogy az igazságnak egy kevésbé biztos kritériumát nyerjük, amely azonban még mindig bizonyos kezességet nyújt aziránt, hogy gondolataink nem jutottak teljesen téves útra. Ilyen kritérium a gondolkodó társak helyeslése. Nevezük ezt interszubjektív kritériumnak.

Ez a két kritérium adja tényleg a mértéket, amely szerint meggyőződésünket valamely ítélet

igazságáról megalkotjuk, ha ennek nem is vagyunk mindig tudatában. Egy ítélet kimondásánál a hasonló esetekben rája alapított jóslások gyakran bekövetkezett megerősítései, mint emlékek oly módon hatnak ránk, hogy azt hisszük, nem kell előbb bevárnunk, vajjon a jóslások bekövetkeznek-e. Hasonlóképen sok esetben már előre bizonyosak vagyunk a gondolkozó társak helyesléséről. Minden matematikai ítéletnél, vagyis olyanoknál, melyek számukra és nagyságukra vonatkoznak, ha ezek az ítéletek az ismert számtörvényeknek megfelelőleg állítatnak fel, megvan az a rendíthetetlen meggyőződésünk, hogy rájuk alapított jóslásainknak be kell következniök és hogy minden gondolkozó, aki az ítélet értelmét megérti, hozzájuk fog járulni. Bizonyos ítéletek helyességéről való ez általános meggyőződésnek következtében sok gondolkodónál az a vélemény alakult ki, hogy vannak ítéletek, melyek minden tapasztalatot megelőzően és anélkül, hogy a tapasztalat által való igazolásukat be kellene várni, kétségtelenül biztosak és igazak. *Plato* erre a vélt tényre alapítja azt a bizonyítást, hogy az ember lelke már a testbe való belépése előtt is kell hogy létezett legyen, mert vannak oly ismeretei, amelyeket nem szerzhett tapasztalatból. Ezek a belátások emlékek abból az időből, mikor a lélek még a testtel össze nem keverten élte makulátlan, tiszta, isteni létét és ezért helyes belátásokat nyerhetett a dolgok lényegébe. Kissé kevésbé misztikus formában tér vissza ez a gondolat a tizenhetedik és tizennyolcadik század gondolkodóinál, akik velünk születt ideákról, eredeti belá-



tásokról szólnak és az emberi észnek azt a képességet tulajdonítják, hogy saját erejéből tud igazságot találni. *Kant* a «Tiszta ész kritikájá»-ban vizsgálja ezt a képességet s e mű első részében arra a kérdésre próbál megfelelni, hogy mikép lehetséges tiszta matematika? Azt akarja tehát megmutatni, hogy szemlélőképességünk milyen őstulajdonánál fogva jutunk arra, hogy minden tapasztalat előtt, tehát a priori, tudunk ítéleteket mondani számokról és nagyságokról, amely ítéleteknek objektív érvényük van.

A megismerési processzus és különösen az igazság-fogalom biológiai szemlélése azonban arra tanít, hogy az ilyen őstulajdon, ilyen eredeti belátások fölvétele nemcsak fölösleges, hanem egészen tarthatatlan. Mindenütt, ahol egy ítélet evidenciájáról, elgondolásának kényszerűségéről beszélnek, ez az evidencia és elgondolási kényszerűség előbbi tapasztalatokon alapszik. Az emberi szellem fejlődésének folyamán megtanulta, hogy a tapasztalatokat ökonomikusan rendezze. Eszközöket talált arra, hogy az előbbi generációk tapasztalatait értékesítse és a lehető legegyszerűbb formulákhoz juttassa. Mikor aztán minden következő nemzedék az elértnek alapján tovább épít, a már elvégzett munkát nem kell többé kezdettől fogva újra elvégeznie. Gyermekeinket már az elemi iskolában megtanítjuk, hogy az örökölt gondolkodási eszközöknek hasznát tudják venni és ekkor könnyen megtörténik, hogy azokat a gondolkodási formákat, melyekhez gyermekkorunktól fogva hozzá vagyunk szokva, az emberi szellem őstulajdonainak tartjuk, holott



tényleg nem egyebek, mint elmúlt nemzedékek fáradságosan összehalmozott örökségei.

Ha a megismerés processzusát, ahogy ma a felnőtt ember tudatában tényleg végbemegy, analitikai leírásnak akarnók alávetni, akkor bizonyára hamar eljutnánk oly elementáris folyamatokhoz, melyekről az egyes ember nem tudná többé kimutatni, hogy saját átélt tapasztalásából erednek. Ezáltal megint egy a priori, fogalmak és gondolkozási formák dolgában való őstulajdon látszata idéződnék elő. Épen ezért azonban a pszichológiai tények és törvények kutatására nem elegendő az analitikai leíró módszer. Csak a genetikus és biológiai szemléleti mód hozzájárulása által lepleződik le az igazi tényállás.

Az ilyen szemléleti mód alapján mondhatjuk most már: Nincs a priori ismeret. Az organizmus és környezet összehatásából fejlődnek ki a minden emberrel közös ismeret — formák, melyek legfontosabbikául és leginkább alapvetőjéül a fundamentális appercepciót és az ebből keletkező ítélet-funkciót kell tekintenünk. Ebből fejlődnek ki a *szubsztanciálitás* és *kauzalitás* ismeret-formái vagy kategóriái, melyeket Kant az ész veleszületett alapformái közé számít.

A *szubsztancia* fogalma, mely által a dolgok megmaradó, a jelenségek változásában változatlan lényegét értjük, már előreképezve benne rejlik az érzéki észrevételben, ahol érzetek komplexumai a fundamentális appercepciónál fogva egységes dolgokká foglaltatnak össze. A mi fel fogásunkban megkülönböztetjük a dolgot tulaj-

donságaitól és úgy tekintjük, mint azt, ami az állapotok és vonatkozások váltakozásában megmarad és fentartja magát. Az ítélet-funkció által szintén valami megmaradó jön létre a szubjektumban s ez a megmaradó tekintetik a belőle kiinduló hatások hordozójának. Ha még ezután megtanuljuk a dolgokon megkülönböztetni az anyagot és formát, akkor megint az anyag az, ami az alakulás és mozgás változásában egyforma marad és fentartja magát. Így fejlődik ki aztán a változatlan, a megmaradó fogalma, amely alapjául szolgál minden változásnak és önmagával mindig egyforma marad. Mivel minden szubjektum magában foglalja a szubsztancia fogalmát, ezért érthető, hogy ez a valónak minden felfogásában visszatér s éppen ezért vélték benne az emberi ész alapformáját megtalálni. A filozófiai rendszerekben éppen úgy, mint a természettudományi teoriákban egyaránt hathatósan találjuk a szubsztancia-fogalmat. A fizikában és kémiában sokáig az atómkat tartották és sok tekintetben tartják még most is az utolsó, változhatatlan szubsztanciáknak, minden változás megmaradó hordozóinak. A biológiában a sejteket vagy ezek alkatrészeit (neuronok, plasomok) tekintik végső organikus szubsztanciáknak. Az utóbbi időkben megtették ugyan azt a kísérletet, hogy a szubsztancia fogalmát kiküszöböljék a természet-szemléletből. Utóbb rá fogunk térni ezekre a kísérletekre, de már most ki kell mondanunk, hogy ez a kiküszöbölés gondolkodóképességünk által sohasem hajtható tökéletesen és maradandóan végre.

A *kazualitás* ismeretformája egyfelől akarat-

cselekvéseinkben, másfelől minden ítélet-aktusban közvetlenül adva van. Ha mi a virágzó fáról való észrevételt ebbe az ítéletbe formáljuk át: «A fa virágzik», akkor a fát mint erőcentrumot fogjuk fel, amely önmagából előhozza a virágzást. Saját akarát-cselekvéseinkben hézagtalan közvetlenséggel éljük át az átmenetet az akarat-elhatározástól az izomkontrakcióig. A környezetünkben való eseményeknél néha a sorozatnak csak egyes tagjait vesszük észre. Akarat-cselekvésünk analógiája szerint azonban kiegészítjük a hiányzót és a fundamentális apperpepciónál fogva az események sorozatait, melyek szabályszerűen egymásra következnek, úgy fogjuk fel, mintha az átmeneteknek ugyanaz a hézagtalansága uralkodnék bennük. Minden folyamatot, melyet mi észreveszünk vagy feltárunk, azáltal okozottnak kell gondolnunk, ami megelőzte, a kauzális kapcsolatot nem küszöbölhetjük ki gondolkodásunkból. Amidőn ítélünk, erőcentrumokat állítunk oda, amelyek hatnak s a szubjektum és predikátum összekapcsolása marad az előképe minden oki kapcsolásnak.

*David Hume* volt az első, aki az okfogalom pszichológiával és kritikájával foglalkozott. Azt hitte, bebizonyíthatja, hogy közvetlen tapasztalatunkban csak szabályszerű egymásra következő van adva és hogy az okozás eszméjét tévesen vittük bele a világba. *Kant*, kinek — mint ő maga mondja — «ez a kritika félbeszakította dogmatikus álmát», a kauzalitásban az ész oly alapformáját vélte megtalálni, melyet a kívülről jövő érzet-anyaghoz hozzá kell tennünk, hogy tapasztalat váljék lehetségessé. Szemléleti mó-



dunk arra tanít, hogy a kauzalitás az ítélet-funkcióból természeti szükségszerűséggel fejlődik és hogy mint ez, az organizmus és környezet kölcsönhatásának eredménye. A kauzalitás tehát nem tartozik teljesen az ismeret szubjektív tényezőjéhez, az objektív tényezőnek is része van létrejövételében s így megvan annak egészen észszerű értelme, ha objektív okokról beszélünk. Újabb időben sok tekintetben visszatérnek Humehoz és vele együtt azt állítják, hogy mi mindig csak az események egymásra következését, de sohasem kauzális kapcsolódását tapasztaljuk. Ezzel szemben arra kell utalni, hogy a merő egymásra következés a kauzális kapcsolódástól lényegesen különbözik. Olyan események között, melyek szabályszerűen egymásra következnek, az időbeli következésen kívül még van egy belső kapcsolat, amely úgy tetszik, ahhoz az összeköttetéshez hasonlít, melyet akaratszelekvéseinkben az akarati impulzus és az izom-kontrakció között mindennap átélünk. Ahol ezt az összefüggést megtaláljuk vagy alaposan sejtjük, ott kauzális kapcsolatot sejtünk, ahol ellenben nincs meg, ott csak erőbeli egymásrakövetkezésről lehet szó. Ha egy nagy háborút egy üstökös megjelenése előz meg, akkor tapasztalat által vezetett elménk az üstököst sohasem fogja amaz erőcentrumnak tekinteni, amelynek erőnyilvánulása a háború. Itt tehát csak egymásra következés van előttünk. Ha ellenben egy adag kininnek az az eredménye, hogy a beteg testhőmérséklete csökken, akkor az ismételt tapasztalás alapján jogosan tesszük fel, hogy a kinin beadása által olyan fiziológiai folya-



mat vezettetik be, amely lefolyásában a hőmérséklet alábbszállását hozza magával.

A *számfogalmak* is az ítélet-funkcióból fejlődnek ki. Egyforma tárgyak csoportjai arra indítanak, hogy ugyanazt a megnevező ítéletet ismételjük. A párosan elrendezett testrészek adhatták erre az első alkalmat. «Kéz, kéz», «szem, szem», «láb, láb». Az ismétlést eredetileg bizonyosan mozdulatok kísérték és az ismétlések számát a tárgyak határozták meg. Aki egy három fából álló csoport szemlélésekor ezt az ítéletet mondja: «fa, fa, fa», annak épen a harmadik ismétlésnél kell megállani. A további ismétlésre hiányzik az alkalom, t. i. a hozzátartozó tárgy. Az utolsó ismétlést egy hang kísérhette, amelyből lassankint a megfelelő számnév lett. Ezt aztán a tárgyak minden oly csoportjánál alkalmazták, amely az ismétlések ugyanakkora számára adott alkalmat és így keletkeztek az első számfogalmak. Minden az egységek foglalata lesz, amely pontosabb vizsgálat után bizonyos meghatározott vonatkozásokat mutat ezekhez az egységekhez és más számokhoz. Ezek a vonatkozások a tárgyak minden csoportjánál egyformák s ezért minden tárgyra érvényük kell hogy legyen. Így itt is a gondolkodás összefoglaló tevékenysége útján a nyelv közreműködésével rendkívül fontos gondolkozási eszközt találtak, melynek nagy értéke van a tapasztalás ökonomikus elrendezésére.

Így fejlődnek az ítélet-funkcióból lassankint a megismerési formák és gondolkozási eszközök, amelyekkel operálunk és amelyek szellemi fegyverünkül szolgálnak. De a fundamentális apper-

cepció mindig hathatós marad és még a komplikált ítéletek is mindig ugyanazon a módon hajtják végre az adott tartalmak formálását és objektiválását. Mikor környezetünk benyomásait az univerzum nyelvéből a mi nyelvünkre fordítottuk, ezzel ezeket a benyomásokat szellemi tulajdonunkká tesszük. Ezt aztán azzal értékesítjük, hogy a felismert természeti erőket szolgálatunkba kényszerítjük és így életünket nehéz feltételek között is fentartani és tartalomban egyre gazdagabbá alakítani vagyunk képesek. Az emberi szervezet és környezete közötti kölcsönhatás eredménye most már így foglalható össze: *a világ megismerése az alakítás által és a világ alakítása megismerés által.*

Az igazság, amelyet rendszerint minden megismerés céljául szoktak megjelölni, mint láttuk, egy bizonyos vonatkozás az ítéleti aktus és az ezáltal megformált és objektivált folyamat között. Ez a vonatkozás természetesen csak gondolkozó lények tudatában van meg és legvilágosabban akkor lép elő, ha oly ítéleteket, melyek ránk származtak, az általuk megjelölt folyamatokkal összehasonlítunk. Idegen ítéletek e vizsgálatánál aztán olyan pszichikai jelenségek jutnak felszínre, melyeknek az ismeret fejlődésére nagy fontosságuk van. Ha egy hallott vagy olvasott ítéletet meg akarunk érteni, akkor a hallott vagy olvasott ítéletben már megformált és tagozott képzet-tartalmat ismét egységgé kell összefoglalni. Míg az önállóan előállított ítélet analízis, az átöröklődött ítélet szintézist kíván tőlünk. Az összefoglalás és újraegyesítés ez aktusánál aztán gyakran állnak be nehézségek és akadályok,

Ha nem sikerül a hallott ítéletet egységes képzetté egyesítenünk, akkor nem értjük a hallottat. Akkor *kérdések* útján igyekezünk felvilágosítást nyerni. De gyakran megesik az is, hogy sikerül a ránk származott ítéletben tagolt képzetet utólag kiegészítenünk, azonban azt találjuk, az átöröklődött ítéletben végrehajtott magyarázat nem helyes. Ebben az esetben a hallottat vagy olvasottat jól megértjük, de nem hisszük el. Ezen a módon áll elő a hit vagy általánosabban véve az *igaznak tartás* pszichikai jelensége.

Újabb időben többfelől mondották ki azt a felfogást, hogy az igaznak tartás aktusában van maga az ítéletfunkció lényege. *John Stuart Mill*, az angol logikus mondta: «Ítélni és egy ítéletet igaznak tartani egy és ugyanaz a dolog». Ez a vélemény már azért is tarthatatlan, mert hiszen az igaznaktartás tárgya csak egy ítélet lehet; mivel pl. egy képzet magában véve se nem igaz, se nem hamis, tehát nem is tartható igaznak. Ebben a nézetben helyes csak az, hogy minden ítélet-aktusban egy objektiváló elem rejlik. Ha tehát az igaznaktartás nem azonos az ítélettel, akkor meg kell vizsgálni, miben áll ennek a jelenségnek a lényege és meg kell ismerni annak különböző formáit és intenzitás-fokozatait.

Az igaznaktartás vagy *tudás*, vagy *hit*. Tudásról akkor beszélünk, ha az ítélet kimondásával az a bizonyosság van összekötve, hogy erre az ítéletre ráillik az igazság *objektív* kritériuma. Ahol nem így áll a dolog, ott csak meggyőződésről vagy hitről lehet beszélni. A tudás nem ismeri az intenzitás fokozatait, vagy megvan, vagy nincs meg, aszerint, amint az objektív kritérium



megvan vagy hiányzik. Ezzel szemben a hitben az intenzitás sokféle fokozatai vannak meg. Kisebb vagy nagyobb szilárdsággal hihetjük, többé vagy kevésbé lehetünk meggyőződve.

Ha most már a hit és a meggyőződés pszichológiai természetét kérdezzük, akkor már az a tény, hogy mind a kettő intenzíve fokozva van, arra a sejtésre vezet, hogy itt nem gondolkodási processzusokkal, hanem érzésekkel van dolgunk.<sup>9</sup> Ebben a felfogásban erősít meg az a megfontolás, hogy a hit ellentéte, a *kétség*, valamennyiünk előtt mint érzelmi állapot ismeretes.

Ha most már ezen érzések keletkezési föltételeit kérdezzük, akkor a felelet nem lesz nehéz. A hit vagy a meggyőződés érzése akkor keletkezik, ha egy ítélet megegyezése eddigi tapasztalatainkkal, világnézetünkkel világosan tudatunkba jut. Megvonjuk egy ítélettől a hitünket, ha ez minden eddigi tapasztalatunknak ellentmond, ha nem tudjuk beleilleszteni világképünkbe, világnézetünkbe. A leghevesebb lelki harcok sokszor ilyen új ítéletek<sup>10</sup> eredményei, melyek nekünk nyújtatnak. Így *Kopernikus* állításainak sokáig nem hittek, mert hozzá voltak szokva az emberek, hogy a bibliát tudományos kérdésekben is tekintélynek tartásák.

A fejlődés folyamán természetesen kell hogy feltűnjön, hogy oly ítéletek, melyeket azelőtt igaznak tartottak, valótlanoknak bizonyulnak. Az ilyen ítéletek azonban többnyire már fogalmakká sűrűsödtek s a velük való operálást megszokták az emberek. Ha most már az ítéletek nem igazak többé, akkor a fogalmakat sem lehet valóban meglevő erőcentrumoknak tekinteni. Ha



pl. a keresztény időszak első évszázadaiban a pogányok keresztény hitre tértek, akkor szemükben az addig imádott jelenségek elvesztették realitásukat. A tizenhetedik és tizennyolcadik század kémikusai erősen hisznek az általuk feltételezett phlogiston realitásában, oly anyagában, amely minden éghető anyagban megvan. Mikor aztán *Lavoisier* helyesen magyarázta meg az égési processzust, a phlogiston fogalma elvesztette érvényét, realitását. Ennek megfelelően egy az igazság-fogalommal analóg gondolkozási eszköz fejlődik ki, amely a fogalom vonatkozását a valósággal jelöli meg. Ezt a gondolkozási eszközt nevezzük *existencia-fogalomnak*. Újabb időben ezt is többféleképen értelmezték és ez nem egy kontroverziára adott alkalmat. Mi az existenciát úgy fogjuk fel, mint *predikátumot*, mely a szubjektum hatóképességet fejezi ki. Ha azt mondjuk: Isten létezik, ez annyit jelent, hogy: Isten nem az emberi fantázia teremtménye, hanem megvan függetlenül attól, hogy hiszünk-e benne, önálló erőcentrum, melyet hatásaiból ismerünk fel. *Schiller* «Bürgschaft»-jában a zsarnok Dionysos nem hitte, hogy az önfeláldozó baráti hűség csakugyan létezik. Ekkor átél egy eseményt, amelyet nem magyarázhat másra, mint ama kétségbevont hűség hatására. Ezért meggyőzve kiált fel: «hűség mégse merő agyrém».

A megismerési processzus genetikus és biológiai vizsgálata megmutatta, hogy minden ismeretforma és minden ismeret-tartalom a környezet és az organizmus kölcsönhatásául tekinthető, midőn azonban a környezet folyamatai az organizmuson belül különféle átfarmálódásokon és

feldolgozásokon mennek keresztül. Minden ismeret-aktusban és minden ismerettartalomban van egy objektív és egy szubjektív tartalom. A szubjektív komponensteket eddig megvizsgáltuk és legfontosabb fejlődési fázisaikat feltüntettük. Most az objektív komponenst fogjuk kérdezni, az ismeret tárgyát, valóságos szubsztrátumát. Ezzel foglalkozik a második része annak, amit a megismerés filozófiájának nevezünk. Ez a második rész a levőről szóló tan, vagyis az ontologia.

## NEGYEDIK FEJEZET.

### Metafizika vagy ontológia.

#### 27. §. Az ontológiai probléma.

Az ismeretproblémákkal szoros kapcsolatban van az ontológiai probléma. Az a kérdés, hogy mit vagyunk képesek megismerni, magától vezet arra a kérdésre, hogy mi létezik, mi a lényege a valóságosnak. Történelmileg az utóbbi kérdés korábban merült fel, mint a megismerés problémája, ami teljesen érthető, mert a levőnek természetéről való kérdésnek arra nézve is megvan az értelme és érdeke, aki ismeretelméletileg még nem hagyta el a naiv realizmus talaját.

A nem filozófáló ész arra a kérdésre, hogy mi a való, ezt fogja felelni: az engem körülvevő dolgok, melyeket látok, hallok, megfoghatok. A naiv értelem felfogása szerint tehát az egyes dolgok rendezetlen sokasága a létező, de még minden teoretikus spekuláció előtt, még a praktikus világnézet talaján feltűnik és észrevevődik a különbség az *eleven* és *élettelen* között. Az élettelen nyugton marad, amíg külső lökés nem hozza mozgásba, az eleven saját ösztönéből és céltudatos módon mozog. Az elevenben tehát oly lénynek kell laknia, amely ezt a mozgást előhívja. Az a lény az álomban ideiglenesen, a halálban örökre elhagyja a testet. Ezt a lényt lehetősze-

rúnek képzelik, ugyanaz az alakja, mint a testeé, de meg nem fogható, bizonyos értelemben immateriális. Ez a lény a testtől különböző és elválasztható lélek. A *lélekhit*, mint ahogy a néprajzi tudomány kétségtelenné teszi, *az emberi nem közkinccse*. Sehol sem találtak oly népet, amelynél ne volna meg ez a hit, amely a halál jelenségeiből, valamint az álmokból is természeti szükségszerűséggel fejlődik ki.

Így már ezen a gondolkodási fokon a létező két nagy, egymástól teljesen különböző csoportra oszlik: a *testek* és a *lelkek* birodalmára. Ez a különválasztás persze még nem logikailag éles. A holt vagy legalább ép most elhalt testet még érzésre képesnek tekintik és olyan tulajdonságok viselőjének, melyeket mi pszichikaiaknak mondunk. Mikor Achilles a holt Hektort végighurcolja a földön, akkor az ellenséget még ezzel kínozni akarja és ha Patroklos lelke kesereg, hogy annyi férfiúi bátorságot és ifjúságot el kell hagynia, akkor épen a test tekintetik a tulajdonságok viselőjének. Egyáltalán ezen a fejlődési fokon a *test* a *személyiség* hordozója és a lelket úgy tekintik, mint ettől különböző lényt. Másrészről a léleknek van alakja, alkalmilag láthatóvá lesz és így megfoghatatlan, testetlen ugyan, de nem a szó legszorosabb értelmében immateriális.

A filozófiai spekuláció aztán az ilyen bizonytalan, ilyen kevésbé éles felfogással nem elégszik meg. Tekintettel a jelenségek törvényszerűségére és egységes összefüggésére, megvan az a törekvése, hogy a világmindenséget egy *egységes* elvből fogja fel és magyarázza.



Már most azt a nézetet, hogy egy elv elegendő a világ megmagyarázására, hogy minden létező egységes és egyforma természetű, *monizmusnak* nevezik.

Ezzel szemben annak a gondolkodási iránynak, mely két különböző szubsztanciát vagyis lényeket vesz fel, *dualizmus* a neve; az a nézet pedig, mely szerint kettőnél is több a szubsztancia, *pluralizmus*.

A nem filozofáló ész felfogását mint bizonytalan dualizmust lehet megjelölni. A *monizmus* ellenben különböző lehet. Azt lehet állítani, hogy csak testi vagy anyagi van, hogy csak *matéria* van és minden szellemi csak az anyag funkciójául tekintendő s maga is valami materiális. Ennek a gondolkodási iránynak a neve *materializmus*.

De azt is lehet állítani, hogy csak a szellemi világnak van valóságos, reális léte, míg minden materiális csak mint képzet van adva és így csak úgy tekinthető, mint valami szelleminek a megjelenési formája. Ez a *spiritualizmus* álláspontja, mely gyakran *idealizmusnak* is nevezi magát.

Emellett még vannak különböző, gyakran elég komplikált formái a monizmusnak, melyek azonban, ha kevésbbé jelentékeny különbségeket leszámítunk, két típusra vihetők vissza. A monizmus egyik formája az őszubsztanciának bizonyos nemét tételezi fel, amely maga se nem anyag, se nem szellem, hanem mindkettőt mint kisugárzást, mint attributumot vagy másvalamiképen tartalmazza. Ez az őszubsztancia, mely mint önmagának saját oka (*causa sui*) és leg-

többszörfre mint istenség is gondoltatik, vagy változatlan marad, vagy mindig új formákba fejlődik. Ezt a világnézetet, melyet kiváló gondolkodók képviselnek, a *szubsztancia monizmus*-ának nevezzük.

Ettől lényegesen eltérő a monisztikus gondolkodásmód egy másik neme, amely szigorúan véve nem is támaszt arra igényt, hogy világnézet legyen. Ujabb kutatók t. i. azt a kísérletet vállalták, hogy a merő tapasztalat talajára álljanak és emellett eltávolítsák a különbséget a fizikai és a pszichikai között. A tapasztalatot bizonyos elemekre és ezeknek funkcionális vonatkozásaira kell visszavezetni és a tudomány ne tegyen egyebet, mint hogy ezt a tapasztalatot ökonomikusan rendezi. A szubsztancia helyére az energia fogalma vagy a történés még általánosabb fogalma helyeztetik. Mivel az energia tömege állandó marad és formái egymásba áthelyezhetők, tehát az univerzumot mint rendezett eseményt fogják fel, amely egységes törvényeknek van alávetve. A világszemléletnek ezt a nem épen könnyen érthető módját a *történés monizmus*-ának nevezzük.

Ezekkel a monisztikus felfogásokkal szemben áll az az irány, amely a nem filozofáló ész felfogásához tér vissza és két különböző lényegyet, anyagot és szellemet tételez fel. Ennek a dualizmusnak magától értetődőleg különböznie kell a naiv tudatétól. A logikai ellentmondásoknak el kell háráttatniok és a szellem és anyag kölcsönös viszonya a tényeknek megfelelően kell hogy megfoghatóvá tétessék.

Ezen gondolkodási irányok mindegyike külön-külön megvizsgálást kíván.

## 28. §. A materializmus.

«A materializmus oly régi, mint a filozófia, de nem régibb», — mondja *Lange* a materializmus történetéről szóló kitünő művének elején. Ezzel mindenekelőtt az az általánosan elterjedt, de téves nézet utasítatik vissza, hogy a materializmus a naiv ész felfogása. A materializmus sokkal inkább metafizikai, vagyis a tapasztalaton túlmenő hipotézis, amely a világtörténet összefüggését kísérli megfoghatóvá tenni.

A görög filozófusok első kísérletei a világ magyarázására határozottan materialisztikusak. Egy alap-anyagot keresnek, amelyből minden keletkezett s ezt hol a vízben, hol a tűzben, hol a levegőben vélik megtalálni. A szellemi élet emellett persze megmagyarázhatatlan marad, miután még nem tárgya a filozófiai elmélkedésnek. *Empedokles*, a négy elemről szóló tan megalapítója és *Anaxagoras* (mindketten Kr. e. 450 körül) értékesítettek először szellemi principiumot is a világ magyarázatára, az első a szeretetet és gyűlöletet, az utóbbi a rendező szellemet. Ezóta *szellem* és *anyag* küzdenek a viláгурalomért, melyet a filozófia hol az egyiknek, hol a másiknak juttat, hol pedig mind a kettőnek együtt.

Határozottan materialisztikus *Leukippos* és *Demokritos* atomtana, nemkülönben a sztoikusok ismerettana is. A középkor az uralkodó teológiai befolyás folytán dualisztikus, ép így az újabb



filozófia is kezdeteiben. *Descartes* adta a dualizmusnak legélesebb filozófiai kifejezését.

A tizennyolcadik században Franciaországban *Lametrie* orvos (1709—1751) «*L'homme-machine*» (az ember mint gép) című könyvében mondta ki a határozott materializmust és minden gondolkodást testi tevékenységnek magyarázott. *Holbach* báró (megh. 1789) azután «*Système de la nature*» című művében ezt a materializmust részletesen indokolta és vallási előítéleteket igyekezett segítségével leküzdeni.

*Kant*, *Fichte*, *Schelling* és *Hegel* idealisztikus rendszerei által a materializmus egy ideig vesztett tekintélyéből, hogy aztán *Hegel* bukása után újból feltámadjon. *Vogt*, *Moleschott*, *Büchner* energikusan síkra szálltak a materialisztikus világnézetért és *Büchner* számos kiadásban (magyarul is) megjelent *Erő és anyag* című könyve nagyon sokat tett ennek a tanításnak az elterjesztésére. Az érzékfiziológia és az agyra vonatkozó vizsgálatok haladása nagy ösztönzői voltak e terjedésnek. Tudományos körökben a materializmus az utolsó évtizedekben ismét vesztett érvényéből, de a művelt laikusok között nagyon el van terjedve. Most már meg kell ismerkednünk a materializmus legfontosabb állításaival, valamint ezek indokolásával.

A materializmus mindenekelőtt azt igyekszik bebizonyítani, hogy minden, amit pszichikai folyamatnak nevezünk és amit mint ilyet tudatunkban átélünk, tényleg nem más, mint szerveink funkciója, különösen pedig agyvelőnké. Egy pszichikai folyamat, tehát egy gondolat, egy érzés, egy akarat-elhatározás igazi lényege csak



akkor ismerhető fel, ha a megfelelő agy-processzus ki van kutatva. A *pszichológia* a materializmus számára nem egyéb, mint agy-fiziológia. Különösen igyekszik a materializmus bebizonyítani, hogy a testtől különböző és különvaló lélek feltételezése tudománytalan és minden tapasztalatnak ellentmondó. A legfontosabb argumentumok, melyekkel ez állítás bebizonyítására síkra száll, a következők:

1. A *metodologiai* argumentum: Egy immateriális, de mégis megmaradó, önálló, a testtől különböző lélek feltételezése tudomány előtti és tudománytalan. Aki így gondolkozik, az a természeti népek kulturális fokán áll, melyek minden folyamatot mint egy láthatatlan démon hatását fogják fel. A tapasztalatban csak a test és szervei vannak adva. Mindazt, amit ez az organizmus végez és ami benne végbemegy, úgy kell felfogni, mint szerveinek funkcióját. Egy lélek feltételezése époly felesleges, mint tarthatatlan metafizika, melyet a szigorú tudománynak kérelhetetlenül ki kell küszöbölnie.

2. A *mechanikai* argumentum: A világtörténet természettudományos felfogása azt az elvet állította fel és találta beváltnak, hogy a világban meglévő erő-mennyiség vagy energia summája sem nem gyarapítható, sem nem csökkenthető, hanem mindig állandó marad. Minden történet csak az energiának más formába való változásában áll. Így változik át a mozgás hővé, a hő mozgássá, a villamos áram, vizen keresztül vezetve, kémiai hatásokat fejt ki és az univerzum összes mechanizmusa az alatt az előfeltétel alatt válik érthetővé, hogy az energiának semmiféle

új teremtése nem megy végbe. Ha most már feltételezünk egy a testtől különböző lelket, amely nemmechanikus behatásával egy izmot összehúzódnásra bír és egy mozdulatot hív elő, akkor ez a meglévő energiának szaporodását, az erő egy újon-teremtését jelentené. Ez a fölvtétel az energia megmaradásának oly gyakran bevált principiumával ellentmondásban van s ezért mint tudományellenes elvetendő.

3. A *kozmológiai argumentum*: Volt idő, amikor földünk izzó gázköd volt. Akkor nem lehetett rajta semmiféle organikus élet, sem ember s következőleg semmiféle szellemi tevékenység sem. Csak mikor a föld lehült és megváltak a feltételek az organikus élet keletkezésére, csak akkor jött létre a földön a növényi és állati világ, amelyből aztán az ember is kifejlődött. A szellemi élet tehát csak az organikus étellel együtt keletkezett s hozzákötve marad a fiziológiai föltételek meglétéhez. Nincs tehát értelme, egy az organikus-tól eltérő szellemi életet feltételezni, mivel ez az organikussal együtt keletkezett és bizonyára ezzel együtt fog elpusztulni.

Mindezeknek az argumentumoknak összevéve erősen meggyőző vagy legalább rábeszélő erejük van, úgy hogy nem lehet csodálni, ha a materializmust széles körökben az egyedül lehetséges tudományos világnézetnek tekintik.

Ami most már a lélek föltételezése elleni metodológiai argumentumot illeti, a modern pszichológia egyet kell hogy értsen a materializmussal, de természetesen más okokból. Egy maguktól a pszichikai folyamatoktól különböző lelki élet, amely mint gondolkodásunk, érzésünk és

akarásunk hordozója jönne számba, mindenesetre nincs adva semmiféle tapasztalatban. Ellenkezőleg a lelki folyamatokra az a karakterisztikus, hogy mindig mint történés, mint események lépnek elénk, amelyekben szubsztanciális hordozó számára nincs hely. Ha most már ennek dacára lélekről vagy szellemről beszélünk, ennek oka tényleg abban áll, amit fentebb fundamentális appercepciónak nevezünk. Az egyszer kifejlődött ítélet-funkció egy gondolat tartalmát csakis az alany és állítmány formájában tud elsajátítani. Ameddig a pszichológia ezt a lélekfogalmat ugyanazon a módon használja, ahogy a fizikus a magnetizmusról vagy elektromosságról beszél, ahol pedig tényleg csak mágneses vagy elektromos jelenségek vannak számára adva, amíg a lélek csak a pszichológiai folyamatoknak szubjektumául, nem pedig önálló szubsztanciául tekintetik, addig ezt a kifejezési módot nem lehet tudománytalannak mondani. Amint azonban a testtől különböző lelket tételezünk fel, amely önállóan áll fenn és talán a halál után is tovább fennáll, akkor erőszakot teszünk a tapasztalatban adott pszichikai élményeken.

Minden szubsztanciát azonban, ha még oly erőszakosan kiküszöbölünk is belőle minden anyagot, mind újra *anyaginak* képzelünk el. Minden, ami megmarad, gondolkodásunk módja szerint tért kell hogy elfoglaljon és ezzel materiális kell hogy legyen. Egy lélek-szubsztancia fölvétele, mely ellen a materializmus oly buzgón és joggal is küzd, végül a materializmushoz vezet. A tényeknek egyedül csak az felel meg, ha mindig csak pszichikai *történésről* beszélünk, sohasem



pszichikai létről és csak az ilyen szubsztrátum nélküli történés tényleg valami minden materiálistól lényegesen eltérő.

A szigoruan tudományos módszer, mely csak a tényeket akarja leírni, arra tanít, hogy mindennapi és minden órai, valamint egyúttal legbiztosabb tapasztalatunkban oly történés van adva, amely minden érzékileg észrevehetőtől, minden materiálistól lényegesen különbözik, sőt ezzel teljesen összehasonlíthatatlan. A materializmus által életrehívott tudományos módszer tehát ez ellen a világfelfogás ellen dönt.

A *mechanikai* argumentum elveszti bizonyító erejét, ha arra gondolunk, hogy akarattunk sohase teremt új energiát, hanem csak átalakítja az izomban felgyülemlett feszítő erőt eleven erővé. A világ semmiféle akarata sem képes az izomba az energia legkisebb mennyiségét is belevarázsolni.

A *kozmológiai* argumentum kétségkívül nagyon valószínű hipotézisre támaszkodik. Pszichikai folyamatoknak meghatározott kozmikus állapotok között való meglétéről azonban a hipotézis a sejtelmenek még csak az árnyékát sem mondhatja ki. Itt csaknem minden kívül marad az emberi kutatáson s így az ilyen hipotézisekből vett argumentumnak sem lehet bizonyító ereje.

Az a tény, hogy a pszichikai folyamatok minden materiálissal teljesen összehasonlíthatatlan valamik, oly nyomatékos erővel kényszeríti ránk magát, hogy senki, aki ezt a tényt teljesen fölvette magába, a materializmusban nem találhat kielégítést.

A materializmusnak nagy érdemei vannak



gondolkodóképességünk fejlesztése körül és mint irányadó tényezőnek. A szoros összefüggés agy és lélek között általa jobban bevésődött és eredményes kutatásokra adott ez összefüggés részleteiről ösztönzést. Mint módszertani és heurisztikus (új tények találására vezető) principiumnak még mindig megvan a nagy fontossága, mint világnézet azonban nem szolgáltat igazságot a tapasztalat egy nagy részének. Mint az idealista az idegen tudattal szemben, époly tanácstalanul áll a materialista a saját tudatával szemben, s egyik sem tudja a számára megmagyarázhatatlan jelenségeket eltávolítani a világból.

### 20. §. A spiritualizmus.

A *spiritualizmust*, vagyis azt a tanítást, hogy a dolgok igazi, a jelenség mögött rejlő lényege szellemi természetű, az ismeretelméleti intellektualizmus idézte fel. Ha nem az érzékek útján, hanem csak absztrakt gondolkodás útján bírjuk a dolgok valódi természetét felismerni, akkor ennek a lényegnek magának is szellemi természetűnek kell lennie. Ezt a következtetést legelőször *Platon* vonta le határozottan és az érzékileg észre nem vehető *ősképekben* vagy *ideákban* vélte megtalálhatni a valóban létezőt. *Platon* e gondolata hathatósabban hatolt tovább, semmint gondolkodók és még ma is befolyással van gondolkodásunkra. Ha az ideák önálló életéről beszélünk, melyek valamely időt mozgatnak, akkor tulajdonképpen platonikusok vagyunk. A római kor újplatonikus gondolkodói, különösen *Plotinus*

misztikus értelemben képezték tovább ezt a tanítást.

A középkor szigorúan dualisztikus érzelmű, de az újkor kezdetén, mikor *Descartes* az öntudatban találta meg az igazság legbiztosabb forrását, a spiritualizmus újra föléled s *Leibnizben* találja meg legjelentékenyebb képviselőinek egyikét. *Leibniz* monádjai szellemi lények s szerinte ilyenekből áll a világ. Az angol *Berkeley*, aki az ismeretkritikai idealizmust megalapította (lásd fentebb), szigorúan véve spiritualista, amidőn azt állítja, hogy csak szellemek léteznek, amelyeknek tudattartalma a világ.

Újabb időben *Wilhelm Wundt* alapított spiritualisztikus metafizikát, amikor a lét tartalmát mint egyéni akarattevékenységek sokaságát fogja fel, amelyek szellemi természetűek. *Hermann Lotze* és *Theodor Fechner* is a spiritualizmusban vélték megtalálhatni az ontológiai problémák kielégítő megoldását. *Lotze* az anyagot és szellemet mint az abszolútum megjelenési formáját fogja fel, amely maga túlnyomólag szellemi természetű, míg *Fechner* a mindent meglelkesítést veszi fel és ezzel a materiális atómokat is végső ponton szellemieknek nyilvánítja.

Végül *Schopenhauer*, aki az akaratot és *Jakob Frohschammer*, aki a világfántáziát tekinti a dolgok végső és igaz lényegének, szintén spiritualisztáknak tekintendők. Ha azonban a modern spiritizmus, melyet fentebb mint misztikus gondolkodási irányt ismertünk meg és amely sokkal többet dolgozik szemfényvesztő fogásokkal, mint argumentumokkal, a spiritualizmus előkelő nevét

veszi fel, akkor ezt mint megengedhetetlent kell visszautasítani.

A spiritualizmus közeli rokonságban van az ismeretkritikai idealizmussal. Mindkét gondolkodási irány szerint a világ lényege szellemi természetű. A lényeges különbség azonban abban rejlik, hogy az ismeretkritikai idealizmus minden lépést a tapasztalaton túl, tehát minden metafizikát elutasít és épen abban keresi erejét, hogy csak a tapasztalatban adothoz tartja magát, holott a spiritualizmus tudatos metafizika és az is akar lenni és mint ilyen túlmegy a közvetlen tapasztalaton. Az ismeretkritikai idealizmus számára a világ *tudattartalom*, a spiritualizmus számára önálló, a megismerő szubjektumtól független *szellemi lényeg*.

A spiritualizmus, pontosan nézve, nem más, mint a természeti népek *animizmusának* filozófiai kialakítása. Az ősember a fát, a forrást, néha még a követ is eleven, akarattal bíró lényeknek tekinti, amelyek neki használnak vagy ártanak. A filozófus spiritualista felismeri a természeti törvények törvényszerűségét és a külvilágban az atomok tömegét látja, melyek mechanikai és kémiai törvények szerint vonzzák vagy taszítják egymást és ezen a módon «az istenség élő köntösét szövök.» Ezen utolsó egységeknek azonban szellemet és tudatot tulajdonít, mert egy objektumnak önálló létezését szellemi bensőség nélkül nem tudja elképzelni. Akár képzetnek, akár akaratnak vagy fantáziának gondolja el ezt a szellemi bensőséget, ez a mindent megglelkesítés fundamentális appercepciónk varázsa alatt áll. A forma,



amelyben a világot kénytelenek vagyunk felfogni, bizonyosan igazi lényegének egyik oldala. Ezt azonban egyetlené tenni szerintünk époly tarthatatlan, mint értéktelen.

A spiritualizmus bizonyos tekintetben magasabban áll, mint a materializmus, mivel lelki életünk közvetlenül adott tényét belevonja világképébe és nem alacsonyítja le fölösleges mellékkörülménnyé. A különbség a fizikai és a pszichikai között azonban itt is elmosódik. Époly kevéssé bírjuk felfogni, hogy mikép tud az anyag gondolkodni, mint azt, hogy mikép lehet a szellemnek kiterjedése. A materiális folyamatok, mint már megjegyeztük, megközelíthetők az érzéki észrevétel számára, a szellemiek megközelíthetetlenek. Hogy most már ily össze nem hasonlítható dolgok hogy keletkeznek egymásból és hogy mehetnek át egymásba, azt sem akkor nem bírjuk belátni, ha az anyagból szellem, sem akkor, ha a szellemből anyag lesz.

A spiritualizmus azonban még egy másik, mélyebben fekvő hiányban is szenved. Ha a világ szellemi lényegben áll, akkor a szellemi történésbe valami megmaradónak, egy szubsztanciának a fogalma vezettetik be. Most már azonban, mint már megjegyeztük, szellemi életünkre, a mint tudatunkban végbemegy, jellemző az, hogy az mindig csak mint esemény, mindig csak mint történés áll előnkbe. E történés felfoghatóságára aztán a megmaradó szubsztancia fogalma tökéletesen alkalmatlan, szükségképen félrevezető gondolkodási eszköz. A modern fizika még a természettudományból is ki akarja küszöbölni ezt a fogalmat és itt is csak a történés törvényei-



ről, de sohasem megmaradó hordozójáról akar beszélni. Ez a törekvés a fizikai folyamatokra vonatkozólag nekünk haszталannak tűnik fel, de a lelki élet szemlélésére a szubsztancia-fogalom abszolút kiküszöbölése nyomatékosan ajánlatos s a modern pszichológia energikusan követeli, sőt részben már végre is hajtotta. Ha szellemi szubsztanciákról beszélünk, ezt ellenmondásnak kell éreznünk, ha a pszichológiai jelenségek természetét a tényeknek megfelelően fogjuk fel. Ezért a pszichológiának kell mindenekelőtt óvást tenni az olyan világnézet ellen, amely oly kevéssé szolgáltat igazságot a lelki folyamatok tényleg adott lefolyásának és természetének.

Nem oly egyoldalúan, mint a materializmus és a spiritualizmus igyekeznek megoldani az ontológiai problémát a többi monisztikus rendszerek, melyekről fentebb szó volt. Folytonos absztrakció útján törekszenek egy magasabb fogalomig eljutni, amely az anyagot és szellemet, a fizikai és pszichikai történést magába foglalja. Ezt a magasabb fogalmat vagy egy megmaradó, örök szubsztanciában, vagy a szüntelen levésben, a történést törvényében igyekeznek megtalálni. Ezért a világfolyamat monisztikus felfogásában két további formát különböztetünk meg: a szubsztancia monizmusát és a történést monizmusát.

### 30. §. A szubsztancia monizmus.

Ennek a felfogásnak legrégebbi formája az úgynevezett eleaták tanítása, amely a Kr. e. hatodik és ötödik században fejlődött ki Görögországban. Az iskola Elea dél-olaszországi várostól kapta

nevét, ahonnan a hozzátartozó gondolkodók közül többen származtak. Az iskola alapítója, *Xenophanes* protestált *Homéros* és *Hesiodos* az istenekről volt emberiesítő felfogása ellen és azt tanította, hogy az istenség sem alakra, sem gondolkodásmódra nem hasonlít az emberekhez. Ontologiailag azonban csak tanítványa, az eleai *Parmenides* alakította ki ezt a tanítást. Már fentebb megismertük az eleatákat, mint egy intellektualisztikus ismeretelmélet megalapítóit. Az érzéki észrevétel, mondja *Parmenides*, teljesen csalóka. Az istennő, aki őt tanítja, óvja attól, hogy «a semmit meg nem látó szemet és a zúgó fület» érvényesülni engedje. Csak a tiszta gondolkodás vezet az igazán létezőnek megismerésére. Ez a létező egységes és örök. Nem lett, nem ismer multat és jövőt, hanem csak örök «most»-at. A létező továbbá oszthatatlan, változhatatlan és ennek megfelelően nem ismer sem sokaságot, sem mozgást. *Parmenides* persze nem volt képes magas absztrakcióját következetesen végiggondolni. Érzékietlen, csakis tiszta gondolkodás által megfogható léte — ahogy ő mondja — hasonlít egy jól legömbölyített golyó tömegéhez, amely a közepétől minden irányban egyforma vastag. Az absztraktot tehát érzéki alakban is elképzei. *Parmenides* tanítványa, az eleai *Zeno*, mestere tanítását éleselméjűen, de túlságos okoskodón is igyekezett indokolni és több bizonyítékot hozott fel az érzékek hitelé, a sokaság és mozgás megléte ellen. Az eleaták tanítása nagy hatással volt *Platóra*, aki ideáit az ő gondolkodásmódjuk szerint mint örökkévalókat és változhatatlanokat állította oda, nemkülönben mint

merőben szellemi lényegeket, amelyek az érzékekkel fel nem foghatók, hanem csak annak számára megfoghatók, aki a lelkét a jelenség káprázatától nem engedi tévútra vezetni.

Az eleaták alapgondolata a mai napig is jelentékeny maradt és nyilván a jövőben is az marad. Hogy az érzéki észrevétel még természettudományi kérdésekben sem mondhatja ki az utolsó szót, azt legnyilvánvalóbban és legbehatóbban *Kopernikus* bizonyította meg a gondolkodóvilágnak. Amikor meg kellett győződnie arról, hogy a nap, amelyet napról-napra föl- és lemenni látunk, tényleg nem változtatja helyét, akkor az absztrakt, matematikai gondolkozásnak, sőt a konstruktív, tudományos fantáziának is több az igazságértéke, mint a «semmit meg nem látó szemnek és a zúgó fülnek.» *Kopernikus* azonban még valami másra is tanította a filozófusokat. A föld, addig a középpontja a világegyetemnek, kicsiny, jelentéktelen planétává vált, amely sok mással együtt jár a nap körül. *Giordano Bruno* (1548—1600) volt az első filozófus, aki *Kopernikus* asztromóniai tanításaiból levonta az ontológiai következtetéseket. Lángoló lelkesedéssel hirdette tanítását a világ végtelenségéről és az univerzum egységéről. *Giordano Brunót* 1600 február 17-én mint eretneket megégették, mert tanítása az akkor érvényes dogmáknak ellentmondott és mert vonakodott meggyőződését visszavonni és megtagadni. *Bruno* gondolata az univerzum egységéről, amely, mint alább látni fogjuk, egyúttal isten és a világ azonosságát is jelentette, mindazáltal hatásos maradt. Más, kevésbé eleven, de logikailag következetesebb



formában vette fel ismét *Baruch Spinoza* (1632—1677), kinek rendszerében a szubsztancia monizmus a legtisztábban jut kifejezésre.

Mint amsterdami származású zsidó, Spinoza már fiú korában ismerte az ótestamentumot és aztán megismerkedett a zsidó vallásfilozófusok tanításaival is. Itt ismert meg egy istenfogalmat, amely, amennyire az emberi gondolkodás számára elérhető, minden antropomorfizmustól (emberiesítéstől) meg van tisztítva. Mindenesetre ez az isten a világtól magától különböző lény marad. Megvolt «mielőtt a hegyek születtek» (90. zsoltár) és szavával teremtette a világot. Mikor aztán *Spinoza* megismerkedett *Descartes* (1596—1650) tanításaival és megismerte a matematikai bizonyítás szigorúságát, az isten és a világ dualizmus a többé már nem elégítette ki. Az *isteni szeretetnek* az ótestamentumban oly gyakran bevéselt parancsát a legszigorúbb és legszélesebb értelemben fogta fel és nem bírta ezt a parancsot máskép elgondolni, minthogy benne az ember föltétlen odaadása kivántatik az isten végtelenségének. Ebből fejlett ki benne lassankint *istennek mint az egyetlen szubsztanciának* a fogalma, amelyből minden lét, a testi és a lelki egyaránt, logikai következetességgel levezethető. Ezért neki ép úgy, mint a szenvedélyes *Giordano Brunónak* isten és a világ egy és ugyanaz. (*Deus sive natura.*)

Ennek az egyetlen szubsztanciának, melynek fogalma már magábafoglalja a létet, két attribútuma van: a *gondolkodás és a kiterjedés*. Minden egyes dolog a világban, tehát minden ember is, nem egyéb mint az egyetlen szubsztancia megjelenési formája. Ha a dolgokat nem elkülönített-



ségükben, hanem az örökkévalóság szempontjából (sub specie aeternitatis) szemléljük, akkor minden lét és történés tökéletesen egységes. Mindég csak ugyanaz a szubsztanciánk van, melynek attributumai számtalan jelenségben valósulnak meg. Az ember képzeteinek rendje és a dolgok rendje ugyanaz, mert mindkettő ugyanabból a forrásból, az egyetlen, örök, oszthatatlan szubsztanciából folyik. Az emberi ismeret és egyúttal az emberi boldogság legmagasabb célja tehát a feltétlen odaadás az univerzumnak, vagy ahogy Spinoza formulázza, az intellektuális szeretet isten iránt.

*Spinoza* világnézete egységességében és merev zártságában tagadhatatlanul nagyszerűnek látszik. Pontosabb vizsgálatra azonban kiderül, hogy alapvetésében egy nagyon fontos dolgot nem vesz észre. Az első, már gyakran kiemelt hiba az, hogy *Spinoza* az alap és következés logikai viszonyát azonosítja az ok és hatás ontológiai viszonyával. Minden léte és történést ugyanazon a módon vél a szubsztancia fogalmából levezethetőnek, ahogy a geometria tényleg levezetheti tantételeit a téralakulatok definícióiból. Azért azt is hiszi, hogy metafizikai megállapításait, melyeket etikájában geometriai módszerrel vezet le, ugyanaz a rendíthetetlen bizonyító erő illeti meg, mint a geometriai tételeket. Megfelelkezik arról, hogy a geometria önmaga által teremtett, a filozófia azonban talált és adott fogalmakkal operál. A spinozizmus másik hiánya az, hogy itt a világtörténelemből az idő ki van küszöbölve. *Spinoza* fogalmi dedukciójában csak az örökké megmaradót, az önmagával egyformának maradót látja és nem veszi észre, hogy a világtörténelemben állandó változás és fejlődés

megy végbe. Mint a spinozai világszemlélet harmadik hibáját kell tekinteni továbbá az akkoriban általános, merőben intellektualisztikus felfogást a lelki életről. Számára, mint *Descartes* számára, az egész lelki élet egy gondolkodás. A modern pszichológia azonban azt tanítja, hogy érzés és akarás az öntudat eredeti tevékenységi módjai és hogy csak ezekből fejlődik ki a gondolkodó tevékenység.

A *Spinoza*-féle szubsztancia monizmusa tehát merev formájában nem elégíthet ki. *Goethe*, akire *Spinoza* nagy hatással volt, önmagától megelevenítette a merev szubsztancia-fogalmat. Neki az isten és természet egysége nagyon rokonszenves volt, de számára a természet élet, fejlődés és állandó változás. Ezért *Goethe* is örömmel üdvözölte, mikor 1797-ben *Schelling* természetfilozófiája megjelent, egy oly mű, melyben *Spinoza* alapgondolata, a természet és szellem egysége, meg van tartva, de össze van kötve a fejlődés gondolatával.

*Schelling* (1775—1854) teljes öntudattal vette fel ismét *Spinoza* gondolatát. Már első munkái egyikében kifejezi azt a reményét, hogy «realitást adhat annak az eszmének, hogy *Spinoza* etikájával egy ellenirátot állíthat szembe». «Spinozista lettem — írja *Hegel*-nek — nemsokára meg fogod látni, hogyan». *Schelling* számára is természet és szellem az abszolút megjelenési formái, az univerzum az ő számára is egységes természetű. *Spinoza*tól eltérőleg azonban *Schelling* a természetet és szellemet nem úgy fogja fel, mint az abszolút attributumait, hanem mint két pólusét. A polaritás törvényét, ahogy a mágnesség és elektromosság jelenségei mutatják, *Schelling* világtör-

vénynek tekinti. Ahogy a mágnes a közepén sem északi, sem déli mágnes-sarkot nem mutat, hanem mindkettőnek bizonyos nemű indifferenciáját, úgy válik ketté az abszolút természetté és szellemmé. Emellett azonban az abszolút igazi lényege mégis szellemi marad. A természet Schelling számára «láthatóvá lett szellem». Ebben a Schelling által úgynevezett «identitás-filozófia», amelynek számára gondolkodás és lét egy s ugyanaz, mégis a spiritualizmus felé hajlik. Továbbá Schellingnél az abszolút önmagában véve változatlan és mindig ugyanaz ugyan, de különböző formában lesz jelenséggé és ezt a folyamatot *Schelling* mint fejlődési folyamatot fogta fel. Az abszolút két pólusa közül *Schelling* különösen a természetet tárgyalta kimerítően és «természetfilozófiája» egy ideig jelentékeny, hanem is épen a haladásra kedvező hatást tett. A modern természettudománynak a meghatározottabbán küzdenie kellett *Schelling* módszerével, amely természeti törvényeket vezet le filozófiai eszmékből s végérvényesen le kellett győznie. Az utóbbi években azonban kezdtek belátni, hogy *Schelling* gondolata, minden természeti erőt egy egységes principiumból magyarázni, mégis sok helyeset tartalmaz, miután a modern természettudomány is lassankint arra a felfogásra jutott, hogy minden természeti történést úgy tekint, mint egy egységes energia átformálódását és áthelyezkedését.

Sokkal zártabban és egységesebben van keresztülvive a szubsztancia monizmusa *Hegel*-nél (1770—1831). A gondolkodás és lét identitását *Hegel* úgy fogta fel, hogy a fogalmak logikai, vagy ahogy *Hegel* mondta, dialektikai fejlődése



egyúttal a világtörténés fejlődése is. A *Schelling*-féle polaritási törvény *Hegel*-nél a fogalmak merő logikai ellentétévé lesz. Minden fogalom *Hegel* tanítása szerint arra szorít, hogy ellentétét gondoljuk. Minden *A* megköveteli kiegészítésül a maga *non A*-ját. Ha azonban valamely fogalom mintegy kiüzte magából az ellentétét, akkor előáll a logikai szükségérzet, hogy mindkét fogalmat egy magasabb fogalom alatt egyesítsünk, vagy mint *Hegel* mondja, «fölemeljünk». Úgy juthatunk tehát az abszolút igazsághoz, ha csak a fogalmak önfejlődését gondolkodva újraalkotjuk. *Hegel* így a lét tiszta, tartalmatlan fogalmából vezet el az ideáig, amely «mint természet szabadon elbocsátja magát», hogy aztán mint szellem ismét visszatérjen önmagába. A szellem három fejlődési fokában, a szubjektív, objektív és abszolút szellemenben, amely utóbbi a művészetben, vallásban és filozófiában nyilvánul, a fejlődés eléri tetőpontját és mégis visszatér kiindulópontjához, a tiszta léthez. Míg *Schelling* figyelmét főleg a természetre fordította, *Hegel* ereje a szellem filozófiájában van. Itt nevezetesen az «objektív» szellem fogalmával, amely a jogban, moralitásban és erkölcsiségben valósítja meg magát és melynek megléte a családi életben és az állami életben nyilvánvalóan megmutatkozik, a történelmi szemléleti mód rendkívüli mértékben elmélyült. Tőle tanulták, hogy minden egyes ember az objektív szellem hatása alatt áll és hogy a szellemi fejlődésnek minden elért foka csak a megelőző fejlődés beható tanulmányozása által fogható fel. *Hegel* azonban azt hitte, dialektikus módszere fölébe emel annak, hogy exakt természettudományi és



történelmi tanulmányokkal vesződjünk és megengedi, hogy a lét és történés törvényeit spekulatív módon levezessük. Ezért kellett az exakt kutatásnak oly energikusan küzdenie befolyása ellen és ezért volt *Hegel*-nek kivált a részletkutatók között oly sok heves ellensége. Ma persze, mikor a ténykutatás már rég győzedelmeskedett, újra megvan az elfogulatlanságunk, hogy igazságosabban méltassuk *Hegel* érdemeit az emberi tudás előmozdítása körül. *Hegel* filozófiája, mint nagyszerű, önmagában zárt gondolat-építmény már magában véve is elismerést és bámulatot érdemel. De tanításának pozitív tartalmából is a minden szellemi történés történeti szemléleti módja megmarad mint értékes eredmény.

A szubsztancia monizmusa csak az eleatáknál és *Spinozá*-nál van teljes szigorúsággal keresztülvive. *Schelling*-nél és *Hegel*-nél összekapcsolódik vele a fejlődés gondolata is; *Schelling*-nél egy valódi változás értelmében, míg *Hegel* a fejlődést inkább mint a fogalom önkifejtését fogja fel. Ez a monizmus egyúttal, mint már említettük, *Schelling*-nél és *Hegel*-nél spiritualisztikusan van színezve, amennyiben az abszolút lénye mindkettőnél szellemi természetű.

Újabb természetkutatók, különösen *Ernst Häckel*, ennek a monizmusnak ismét inkább materialisztikus alapot adtak. *Häckel*, *A világrejtély* című sokat olvasott könyvében megkísérelte a világtörténést a különböző erőkkel és tendenciákkal ellátott matéria fogalmából mint egységes fejlődési menetet ábrázolni, amely fejlődési menetben egyszerű materiális elemekből, melyek azonban már magukban hordják a szellemi élet csiráit,

az individuális és szociális élet legkomplikáltabb jelenségei lassankint kifejlődnek.

Másrészt ellenben fiziologiai és fizikai teóriák alapján megkísérelték a szubsztancia-fogalmat, mint megmaradó, önmagával mindig egyformának maradó anyagot teljesen kiküszöbölni a világszemléletből és csak a folytonos törvényszerű változást tekintik maradandónak. Ezt a kissé nehezen érthető, de nagyon szigorú következetességgel keresztülvitt szemléleti módot, melyet fentebb a történés monizmusának neveztünk, fogjuk most tárgyalni.

### 31. §. A történés monizmusa.

Mint a szubsztancia monizmusa, a történés monizmusa is a görög ókorban gyökerezik. Tudatos ellentétben az eleai gondolkodókkal, az efezusi *Heraklitos* (Kr. e. 500 körül) a *levést* és a *változást* állította fel, mint a világtörténés principiumát. «Minden mozog és semmi sem marad meg», így hangzik egyik kijelentése és a világtörténést egy folyóhoz hasonlítja, azt állítva, hogy nem lehet kétszer ugyanabba a folyóba leszállni, mert akkor már többé nem ugyanaz. *Heraklitos* ismerte fel azt is, hogy mindebben a változásban egy törvény működik, egy neme a világésznek, amelyet ő *logosznak* nevezett. «Ezt a világréndet — mondja — mely ugyanaz minden lény számára, nem isten és nem is ember teremtette, hanem mindig eleven tűz volt és az is fog maradni». A tűz, amely *Heraklitos* szerint az őanyag, csak az örök mozgás jelképének látszik. *Heraklitos* ismeri már a folytonos magasabbra törekvés gondolatát is és ezért

nevezi a harcot minden dolgok atyjának. Ebből a harcból lettek szerinte istenek és emberek, urak és szolgák.

*Heraklitos* gondolatait részben újra felvették a sztoikusok, de anélkül, hogy az alapjául szolgáló szemléletet egész mélységében ragadták volna meg. *Giordano Brunó*-nál is találkozunk *Heraklitos* nyomaival, amennyiben ez a tüzes szellem el van telve az örök levés gondolatával. *Hegel* *Heraklitos*-nál vélte saját rendszerének alapeszméit megtalálni és *Hegel* tanítványa, *Lassalle* ebben az értelemben írt *Heraklitos*ról kétkötetes könyvet. Kétségtelenül *Hegel* és *Lassalle* *Heraklitos* mondásaiba gyakran olyan értelmet olvastak bele, amely a görög gondolkodótól távol áll, a fődologban azonban helyesen ítélték. *Heraklitos* számára az univerzum nem megmaradó szubsztancia, hanem világprocesszus.

Ezt a gondolatot aztán a fejlődési tan alapján újabb kutatók energikusan felkarolták és nagy következetességgel gondolták végig. Mielőtt azonban ezt a legújabb monizmust tárgyalnók, egy pillantást kell vetnünk az említett fejlődési tanra.

A szervetlen világra nézve *Kant* «Általános természetrajz és az ég teóriája» (*Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*) című 1755-ben megjelent munkájában a fejlődés gondolatát mechanikai törvények szerint szigorúan és következetesen keresztülvitte. Hipotézisét az izzó gázködökről, amelyekből naprendszerünk alakult, később *Laplace* francia asztronómus és matematikus, aki *Kant*-tól függetlenül jött ugyanarra az eszmére, hasonlóképen állította fel s ma *Kant-Laplace-elmélet* neve alatt általánosan isme-



retes. *Helmholtz* egy rendkívül világosan írt előadásban kimutatta, hogy ez az elmélet a kutatás jelenlegi állásának is a legjobban megfelel. Az organikus világ előtt azonban *Kant* teljes tudatossággal megáll. Míg teljes bizalommal megállapításaiban azt hiszi, fenhéjázás nélkül lehet mondani: «adatok nekem anyagot és egy világot fogok belőle építeni, azaz: adatok anyagot és meg fogom mutatni, hogy keletkezik belőle a világ» — nem bízik benne, hogy egyetlen szál gyom vagy egy hernyó keletkezését meg tudja magyarázni.

*Goethe, Lamarck, Geoffroy Saint-Hilaire, Spencer* és *Darwin* kutatásai aztán az organikus világ fejlődésébe való betekintést lényegesen előmozdították. Most tudjuk, hogy itt is egyszerű elemekből fejlődnek ki a legkomplicáltabb alakulatok és legalább sejtelmünk van e fejlődés törvényeiről. Az élet alaptulajdonságait, ahogy megvannak: növekvés, táplálkozás, a belső funkciók alkalmazkodása a külső körülményekhez, mindenesetre fel kell tételezni már az elemeknél is, akár sejteknek, akár neuronoknak vagy plazómoknak, akár-hogy is nevezzük őket. Az az egy dolog azonban szilárdan áll, hogy minden szerv és minden funkció bizonyos tendenciák alapján fejlődik, melyek arra vannak irányítva, hogy az organizmust és fajtát fentartsák. Az ezen szemléleti módból keletkezett tudomány az élet törvényeiről, azaz a *biológia* serény részletkutatások révén nagy haladást tett és elháríthatatlan feladattá vált, hogy az ember szellemi életét is az életfentartás álláspontjából, vagy hogy tudományosabban fejezzük ki, biológiai principiumok szerint átkutassuk. *Herbert Spencer*



próbálta meg ezt először «A pszichológia principiumai» című munkájában s ezáltal dacára annak, hogy kissé túlságos szorosán fogalmazta meg az életfogalmat, sokkal hozzájárult a lelki folyamatok megértéséhez.

Ha mindent, ami az emberi szervezetben végbe megy, mint életfolyamatot fogunk fel, akkor adva van a lehetőség, hogy pszichikai és fizikai jelenségek számára egységesítő kapcsot találjunk és olyan fogalmat állítsunk fel, amely mindkettőt tényleg egyesíti. Innen nézve azonban a tekintetet minden történésre ki lehet tágítani és olyan monisztikus felfogást nyerni, mely sokkal következetesebb és szigorúbb, mint az eddig megkíséreltek. Ezekre a gondolat-utakra tértek *Richard Avenarius* és *Ernst Mach* és az *Avenarius* által alapított «empiriokriticizmus» a legkövetkezetesebb monisztikus rendszer, amelyet eddig felállítottak. ✓

*Avenarius* és *Mach* egymástól függetlenül és egészen különböző utakon jutottak eredményeikhez. *Avenarius*, aki eleinte sokat foglalkozott Spinozával s ez a foglalkozás mindenesetre megerősítette az univerzum szigorúan monisztikus felfogására való törekvésében, materialisztikus szempontból indul ki, míg *Mach* kezdetben közelebb áll az idealizmushoz. Már kora ifjúságában — beszéli *Mach* — *Kant* «Prologomena minden jövőendő metafizikához» című művének olvasásakor arra a gondolatra jutott, hogy egy felismerhetetlen «Ding an sich» fölvétele tökéletesen felesleges.

Az *Avenarius-Mach*-féle monizmus alap gondolata a fizikai és pszichikai jelenségek közötti különbség megszüntetése. Erre a megszüntetésre

azonban a nevezett gondolkodók nem valami materialisztikus vagy spiritualisztikus hipotézisek útján jönnek rá, hanem az *én-tudat* beható elemzése által. Ahogy *Kopernikus* kényszerített minket, hogy a geocentrikus álláspontot feladjuk és földünket csak úgy tekintsük, mint az univerzum egy pontját, ép úgy igyekeznek ezek a kutatók bebizonyítani, hogy az, amit énünknek nevezünk, csak egyes elemi folyamatok komplexuma, melyeknek együttléte szilárd, de semmiképen sem lerombolhatatlan. Az én-fogalom ezen feloldásában *David Hume* már megelőzte Machot, aki ismeret-elméleti kérdésekben különben is igen közel áll hozzá. Az elemi folyamatok, melyek éneket teszik és környezetem folyamatai között függőségi vonatkozások állanak, melyek fajukban egyáltalán nem különböznek azoktól a függőségi vonatkozásoktól, melyek az univerzum máskülönbeni folyamatai között hatnak. A matematika a mennyiségek közti különböző függőségek összefoglalására a *funkció* általános fogalmát alkotta meg. *a* egy funkciója a *b*-nek ( $a = f [b]$ ), ez annyit jelent: az *a* minden mennyiség változásával mindig össze van kötve a *b*-nek mennyiség-változása. Ha most már a funkció fogalmát általánosítjuk oly módon, hogy nemcsak *quantitativ*, hanem *qualitativ* függőségi vonatkozásokat is értünk ezalatt, akkor mondhatjuk: az univerzumban nincs más, mint olyan elemek, amelyek között funkcióbeli vonatkozások állanak fenn. A tudománynak akkor nincs más feladata, mint ezeket az elemeket és funkcionális vonatkozásaikat lehetőleg egyszerűen leírni. Ezzel a leírással egyúttal a tapasztalat ökonomikus rendjének kell össze-

kapcsolódnia, hogy a közös csak egyszer gondoltassék és így lehetőleg kevés gondolkodás-pazarlással lehetőleg sok funkcionális vonatkozás foglaltassék össze és váljon értékesíthetővé. Így a számfogalmak nem egyebek, mint nagyon használható gondolkodási eszközök, melyek megengedik, hogy nagy általánosságban való vonatkozások rövid és szabatos formulákban álljanak rendelkezésre.

A világ így, ahogy egy ifjabb kutató (*Heinrich Gomperz*) kifejezi, rendezett esemény. Itt nem lehet szó sem szubsztanciákról, sem okokról. Minden szubsztancia azonnal a történések egész sorára bomlik s e történések közt csak szabályos egymásra következésről és koexistenciáról lehet szó, de sohasem kauzális kapcsolatról. Csak a biológiai funkcióknak az organizmusok életében való célszerűsége marad meg, de csupán mint jellemző ismertetőjel, mint útmutató egy jövőbeli egészen exakt, ökonómikusan rendezett leírásra.

Az elemek, melyek között a funkcionális vonatkozások hatnak, *Avenarius*-nál materiális, anyagi természetűek. Ő minden embert általa észrevett, vele vonatkozásban álló környezetével együtt mint «princiális koordinációt» szemlél, azaz mint egy kezdetről fogva fennálló célszerűséget. Az «énnek-jelzett» és környezete egy egészet képez. A *C* rendszer, így nevezi *Avenarius* az agyat, ennek a principiális koordinációnak a központi tagja. Az emberi világfogalomban aztán, amely mindeniben magától alakul ki, embertársaink érzévételeit, gondolatait és érzéseit a belsejükbe helyezzük. Megkülönböztetjük a fát környezetünkben, egyúttal az «igazi fát» a fa képétől,



amely embertársunknak «delkében» van. Ez a «behelyezés» vagy «introjectió» *Avenarius* szerint a világnak a tényekben nem indokolt megkettőztetése, amidőn a környezetünkben levő «dolgokkal» szembeállítjuk «gondolatainkat». Végül aztán testünk is a «dolgok» közé tartozik, de egy sajátos és sajátos lény lakik benne, a lélek, mint a gondolatok és érzések hordozója. Ez a megkettőztetés azonban *Avenarius* szerint a tiszta tapasztalat meghamisítása. Minden ember csak központi tagja egy principiális koordinációnak és környezete, amennyiben ő észreveszi, ugyanaz, amik a gondolatai és érzései: «függenek a C rendszertől» (az agytól).

A principiális koordináció fogalmának bevezetése által és azáltal, hogy minden pszichikai jelenség merőben mint a «C rendszertől függő» van felfogva, *Avenarius* azt hiszi, hogy leküzdötte a fizikai és pszichikai közti ellentétet és a természetes világfogalmat, amelynek számára az ő véleménye szerint a történéseknek csak egyetlen egy neme van, helyreállította. Mivel azonban nála az agy, tehát valami materiális, az alapja monisztikus felfogásának, monizmusa mindig tartalmaz valami materialisztikusot. Amit ő úgy nevez, hogy «a C rendszertől függő», az ép úgy, mint a C rendszer maga és minden, ami benne végbemegy, mindig anyagszerű, egy materiális szubsztrátumhoz kötött folyamat és ha fejtegetéseit következetesen végiggondoljuk, akkor végül nem marad más hátra, mint egy materialisztikus monizmus.

Másképp áll a dolog ebben a tekintetben *Mach*-nál. Mivel, mint már említettük, *Mach* az idealizmusból indult ki és kifejezetten megmondta, hogy



nézeteinek idealisztikus eredetét nem szabad elleplezni, a történés monizmusa nála sokkal szigorúbban és következetesebben van keresztülvive, mint *Avenarius*-nál. Az elemek, melyekből az univerzum áll, *Mach* számára érzetek. Ezek mint pszichikai jelenségek az eseményszerűnek, a szubsztrátumnélküli történésnek jellemét hordják magukon, amely minden lelki élménynek jellemzője. Mikor aztán *Mach* arra a meggyőződésre jut, hogy a fizikai jelenségek is, ha behatóan taglaljuk őket, nem mint megmaradó szubsztanciák, hanem szintén csak mint események mutatkoznak meg, egy valóban monisztikus felfogáshoz jut, amely nem materializmus. Az egységes fogalom, amelyen által mindent gondolunk, a történés fogalma. Az elemek nem megmaradó, változhatatlan atómok, hanem elementáris *folyamatok*, melyek között funkcionális vonatkozások állanak fenn. Ezért is hangsúlyozza *Mach* nyomatékosan, hogy szemléleti módjának idealisztikus eredetét nem szabad elleplezni. A tiszta történés fogalmához és annak következetes alkalmazásához ugyanis csak a saját lelki élet introspektív szemlélete útján lehet jutni. Hogy ezt a felfogást megértsük, természetesen fölébe kell emelkednünk önmagunknak. Az archimedesi pontot saját énünkön kívül kell megtalálnunk, hogy innen kiindulva, végigtekinthessük a világ forgását. Mikor egynek érezzük magunkat az univerzummal, belátjuk, hogy az, amit énünknek nevezünk, csak egy múltó összegomolyodása a kozmikus történésnek, melyben ugyanazok a törvények uralkodnak, mint a természetben. A gondolkodó tisztult tekintete előtt aztán az univerzum úgy tűnik fel, mint a

törvényszerűségek egy sora és az elemek különbsége, melyek közt a funkcionális vonatkozások működnek, teljesen eltűnik.

*Ismeret és tévedés* című művében Mach még világosabban kifejtette monisztikus szemléleti módját. Helyesnek mondja benne, hogy álláspontját a történet monizmusának nevezik. A fizikai és pszichikai közti különbséget abban állapítja meg, hogy «a térben *mindenki* számára meglevőnek összessége jelölendő a fizikainak», «ellenben a közvetlenül csak *egynek* adott, mindenki más számára azonban csak analógia útján feltárható pszichikainak jelöltetik meg». Ez a megkülönböztetés azonban nem rejlik a tapasztalat kezdetében, hanem csak az embereknek egymással való közlekedése által megy végbe. «Aki valamely véletlenség folytán élő társak nélkül tudna felnőni, szűkös képzetait bajosan állítaná szembe az érzetekkel, nem jutna el az én gondolatához s nem állítaná szembe a világgal. *Minden történet rá nézve csak egy volna*». «Mikor az ember analógia útján megtette azt a felfedezést, hogy más hozzá hasonló, hasonlóan viselkedő élőlények, emberek és állatok, léteznek és amikor arra kényszerült, hogy tiszta öntudatába hozza, hogy ezek viselkedését olyan körülményekre való tekintettel kell megítélnie, melyeket nem képes érzékileg észrevenni, melyeknek analogonai azonban különös tapasztalatában ismeretesek előtte, akkor nem tehetett egyebet, két részre kellett osztania a folyamatokat, olyanokra, melyek *mindenki* számára és olyanokra, melyek csak *egynek* számára észrevehetők . . . Akkor egyuttal világossá lett előtte az idegen én és a saját énje gondolata». A fizikai és a pszichikai közti

megkülönböztetés tehát *Mach* számára ép úgy, mint *Avenarius* számára önkényes és ezért nem jogosult. Mind a ketten a «tiszta tapasztalatot» akarják helyreállítani, ahol ez a különválasztás még nem hajtatott végre. Semmikép sem igyekeznek a fizikait és a pszichikait egy ismeretlen harmadik által összekötni, mint *Spinoza* tette, kinek isteni szubsztanciája egyaránt *túl* van a fizikain és pszichikain. Az az álláspont, melyet *Mach* és *Avenarius* nyerni akarnak, inkább *innen van a fizikain és pszichikain*. Csak egy univerzum van, csak egy egyetlen kozmikus történet, melyet két különvált világra bontani nincs semmi ok. *Avenarius* számára ebben inkább a *szisztematikus*, *Mach* számára inkább a *módszertani* szempont az irányadó. *Avenarius* «természetes viláfgogalmat» akar, tehát egy rendszert, egy világnézetet, *Mach* ellenben csak egy álláspontot, amelyet nem kell azonnal elhagynia, ha a fizikából a pszichológiába megy át. *Mach* felfogása ezért nem metafizikai, hanem csak módszertani monizmus és mint ilyen kétségkívül nagy értékű a tudományos kutatás munkájában, különösen fölösleges problémák ki- kapcsolására. Nem lehet azonban tagadni, hogy *Mach* metodológiai elvei egy oly világnézet elemeit tartalmazzák, melyeket a történet monizmusának szabad nevezni.

Ez a monizmus kétségkívül szigorúbb és következetesebb, mint minden más monisztikus magyarázati kísérlet. Itt is azonban azt kell a kritikának kérdeznie, vajjon ez a felfogás keresztülvihető-e. Lehetséges-e egyáltalán tapasztalat azon az állásponton, mely a fizikain és pszichikain innen fekszik és lehet-e itten komolyan szó világ-



fogalomról? A tapasztalat nem áll merőben a tények átélésében, a tapasztalat mindenütt már a tények formálását és tagozását tételezi fel. Minden benyomás, amely kívülről jön, keresztül kellett, hogy menjen az ember centralizált organizációján, a C-rendszeren, mint *Avenarius* mondja, mielőtt tapasztalattá válhatik. Az emberek együttállása is elengedhetetlen a biológiaiilag értékesíthető tapasztalatok létrejövetelére. Ilyen tapasztalatok azonban, mint fentebb kimutattuk, nem tehetők a fundamentális appercepció nélkül és ez már feltételezi az én és a világ közti ellentétet. Ezért nehezen lehet elhinni, hogy ezen ellentét kiképzése előtt és e nélkül egyáltalán lehetséges tapasztalat s ezért nekünk úgy tetszik, ez a nagyon jelentékeny kísérlet egy egységes világfelfogásra szintén nem küzdi le teljesen a dualizmust.

A monisztikus kísérletek, az ontológiai probléma megoldására nagy mértékben fokozták a gondolkozó erőt és megtanítottak arra, hogy tekintetünket az egészre irányítsuk. Tényleg azonban úgy látszik, eddig nem sikerült a jelenségek világának sokaságát egy alap-principiumból, mint tökéletesen egyneműt megragadni. Még akkor is, amikor a történés formális fogalmára korlátozzuk magunkat és az általános törvényszerűségben keressük az egységesítő kapcsolatot, megmarad, mint fentebb megjegyeztük, a kettősség. Ezért legújabb időben ismét többfelől visszatérnek a dualizmus látszatra tudományosan csekélyebb értékű, tényleg azonban a valódi tapasztalatnak megfelelőbb felfogására. Az ebből adódó problémákkal kell most foglalkoznunk.

### 32. §. A dualizmus.

Dualisztikus, mint már fentebb mondtuk, a nem filozofáló ész világnézete. A test és a lélek ezen a fokon két különböző lényeg, melyek egy ideig együtt vannak és együtt hatnak. A lélekről való képzet azonban e mellett nem szigorúan immateriális. A lélek oly lény, amely magában létezik és megmarad s ezért anyagi marad, bármily ritkultan és szublimáltan gondolják is el az anyagiságát.

A filozófiai dualizmusnak most már a lélek-fogalomból igyekeznie kell tökéletesen kiküszöbölni minden materiálisat. Ez csak akkor sikerül tökéletesen, ha nem egy megmaradó lelki szubstancia fogalmát tesszük alapul, hanem a pszichikait mindig mint történést fogjuk fel, amely tökéletesen tér-nélküli és csak időbeli lefolyást mutat fel.

Ez a szigorú felfogás, mely azonban egyedül szolgáltat igazságot az adott tényeknek, nagyon újkori keletű és még egyáltalán nem közkinccse a filozófusoknak. Sőt a lélek szubstanciális felfogása még mindig fennáll és ez idézi elő a *test és lélek közti kölcsönhatás* régi idők óta mind újra tárgyalt problémáját.

A dualizmus ezzel a problémával találkozik útjában és ez tulajdonkép a magva minden dualisztikus világnézetnek.

Az ókorban *Aristoteles* mondtotta ki legvilágosabban és leghatározottabban a dualizmust. A lélek szerinte csak a forma ugyan, az élőlény tökéletesedése (entelechia) is elpusztúl a testtel

együtt. De a testen kívül van még egy a testtől elválasztható *szellem*, amely benne lakik, amíg a test él, akkor aztán elválk tőle és saját önálló életét éli. Az aristotelesi tanítást lehetett legjobban egyesíteni a keresztény vallás dogmáival s ezért csekély módosulásokkal az egész középkoron át érvényben maradt. Sokkal szigorúbban és általánosabban formulázta a dualizmust *Descartes*, aki a testet és a lelket mint tökéletesen különböző lényegeket választotta el, amennyiben a testre jellemző attributum a kiterjedés, a lélekre jellemző a gondolkodás. A kiterjedt dolog (*res extensa*) és a gondolkodó dolog (*res cogitans*) a két egymással tökéletesen szembenálló szubsztancia.

A kölcsönhatás problémáját *Descartes* úgy oldotta meg, hogy a léleknek az agyban utalt ki székhelyet, ahonnan hatásokat fejt ki és nyer. Későbbi gondolkodók előtt azonban két ilyen különemű szubsztancia kölcsönhatása logikai lehetetlenségnek tünt fel és másképp igyekeztek megmagyarázni a tagadhatatlan kapcsolatot a fizikai és a pszichikai között. Az úgynevezett *okkasionalisták* (*Geulinx*, 1624—1669 és *Malebranche* 1648—1715) abból indultak ki, hogy isten minden fizikai folyamat alkalmával létrehozza a neki megfelelő szellemi folyamatot és megfordítva. A folyamatok tehát csak alkalmi okok (*occasio* = alkalom), melyek istennek alkalmat nyújtanak a közbelépésre. Ennek a mindenkori közbelépésnek helyébe aztán *Leibniz* egy előre meghatározott megegyezést tett, vagyis *praestabiliált harmóniát*. Ahogy egy ügyes órás tudna két órát konstruálni, melyek anélkül, hogy egymással össze volnának



kötve, mégis pontosan egyformán járnak, ép úgy isten mindenhatóságában úgy rendelkezett, hogy a test és a lélek mindig egyforma harmonikus összefüggésben legyenek: amennyiben minden ingert az érzet, minden akarati aktust a mozdulat kövessen, anélkül hogy test és lélek egymásra hatnának.

A dualizmusnak *Descartes* után nem akadt következetes és energikus előharcosa. Azt hitték, egy magasabban álló monizmussal túl lehet rajta haladni. A kölcsönhatások problémája a pszichikai és fizikai folyamatok közt azonban még mindig megbeszélés tárgya.

Újabb időben állították fel ezeknek a kölcsönhatásoknak magyarázatául a *pszicho-fizikai* parallelizmus elméletét. Eszerint a fiziológiai folyamatok az idegekben és különösen az agyban, melyek végső fokon meghatározzák a pszichikai folyamatokat, pszicho-fizikai processzusok. Csak egy folyamat megy végbe, de ez két oldalát nyújtja a szemlélet számára. *Kívülről* fizikai természetű és benne áll a természeti történés okozati sorában, *belülről* pedig ez a folyamat pszichikai, érzet, észrevétel, képzet, érzés vagy akarati aktus.

A pszicho-fizikai parallelizmus csak látszólagos, de nem igazi megoldása a problémának, amely a fizikai és pszichológiai jelenségek kölcsönhatásának mindennap átélt tényében rejlik. Ha «belsőnkőről» beszélünk, akkor ez csak csalóka kép. Nem azért nevezzük belső folyamatoknak, mert a pszichikai jelenségek a szervezet belsejében látszanak lefolyni, mert hiszen akkor a merőben fiziológiai processzusokat is, mint az emésztés, a felszívódás, a vérkeringés, melyek

mind a test belsejében folynak le, ide kellene érteni. A pszicho-fizikai processzus «belső-oldala» tehát csak maga a pszichikai mint tudat-folyamat. Ha most már a tudat-folyamatot a hozzá rendelt folyamatokkal együtt az agyban mint egységes folyamatot fogjuk fel, akkor ez mindig materialisztikus magyarázatot jelent. Akkor azt kell mondani: amint a fiziológiai folyamatok a komplikáltság bizonyos fokát érik el, pszichikai élmények társulnak hozzájuk. Ezek azonban akkor csak a fiziológiai processzus funkciói. Az egységes folyamat materiális és a pszichikai, ahogy *Ribot* kifejezi, csak hozzátétel (*surajouté*), amely a processzus lényegére nézve tulajdonképpen lényegtelen. Ezáltal azonban a pszicho-fizikai parallelizmus tiszta materializmussá lesz és az összes argumentumok, melyek ez ellen felhozattak, itt is érvényesek. Csak *Mach* álláspontján szűnik meg a kölcsönhatás a fizikai és pszichikai között problémának lenni. Hogy azonban a dualizmus itt sincs teljesen leküzdve, azt megmutattuk fentebb.

Nézetünk szerint a dualizmust egyáltalán nem lehet megcáfoltnak tekinteni. Az az állítás, hogy különemű dolgok nem hathatnak egymásra, egyáltalán nem foglaltatik benne a kauzalitás fogalmában. Ehhez járul még, hogy a kölcsönhatás a fizikai és pszichikai között a léghőprimitivebb tények egyike, amelyeket megmünk. Ha egy akarat-elhatározás alapján egy elozdulatot hajtunk végre, akkor egyúttal érezzük, hogy mennek át ok és hatás egymásba. Ez a kapcsolat, mint *Jodl* mondja egy helyütt, minden kauzalitás ősképe. Midőn azonban e

mellett emlékeztetünk fentebbi kijelentésünkre az ítélet-funkció keletkezésére vonatkozólag, még többet is mondhatunk. Az akarat és mozgás e kapcsolata az egyedüli kapcsolat, amelyet lefolyásában élünk meg. Egyúttal azonban az általa teremtett fundamentális appercepció következtében a forrása minden ítélésünknek és ezzel minden felfogásunknak.

Már most annak nincs igazi értelme, hogy egy ilyen okot megfoghatatlannak jelezzünk. Megfoghatatlannak csak akkor tűnik fel, ha a kauzális vonatkozást egyoldalú, merőben természettudományi szempontból tekintjük és minden kölcsönhatást az energia megmaradása elvének vetjük alája. Ez az elv, kivált mióta *Robert Mayer, Joule, Helmholtz, Mach* és legújabb időben *Ostwald* felismerték igazi jelentőségét, minden fizikai történésre vonatkozóan fényesen bevált. Ezért bizonyára módszertanilag helyesen járunk el, ha ehhez a bevált alaphoz újonnan előlépő energia-formákkal szemben is, ahogy pl. ezeket a radio-aktív szubsztanciáknál észlelhetjük, addig ragaszkodunk, ameddig egyáltalán lehetséges. Az energia megmaradásának elve azonban egyáltalán nem egyetlen tevékenységi módja a kauzalitásnak. A pszichikai jelenségek területén belül, tehát a szellem világában olyan kauzális vonatkozásokat ismerünk fel, melyeknél az energia állandóságáról nem lehet szó. Már minden egyes ember szellemi fejlődése is a lelki teljesítőképeség fokozódását mutatja. Sokkal nagyszerűbben és nyilvánvalóbban tűnik azonban élénk ez a fokozódás, ha az emberiség történeti fejlődését vesszük szemügyre. A könyvnyomtatás



feltalálása az emberiség szellemi teljesítőképeségét olyan mértékben fokozta, amelyről fogalmat sem alkothatunk magunknak. Ma játszva operálunk olyan fogalmakkal, melyek megalkotása és kifejezése egy *Aristotelesnek* a legnagyobb erőfeszítésébe került. A szellemi fejlődés megértésére az energia megmaradásának elve nem alkalmas gondolkodási eszköz. Sokkal alkalmasabbnak látszik a szellemi téren a *Wundt* által felállított elv a *szellemi energia növekvéséről* (*Wundt, Ethika. 3. kiadás, II. 72. k. lap*). A fizikai világban a kauzalitás zárt s az ok és hatás equivalenciájának alapján nyugszik. A szellem és a szellemek világában minden történést a megelőző események okoztak ugyan, de a hatások messze túlmennek az előzményeken. A fizikai folyamatok szellemi folyamatokat váltanak ki, ezek azonban azáltal, hogy sok emberre vannak befolyással, olyan különbözőségeen és sokszorosításon mennek keresztül, amely a mérhetetlenig fokozódik. A kauzalitást tehát nemcsak ott lehet megtalálni, ahol az energia megmaradásának érvénye van. A tényleg meglévő kölcsönhatások fizikai és pszichológiai folyamatok közt — olyan vonatkozások, melyeket naponként és óránként átélünk — sem magyarázhatók másképp, mint kölcsönös befolyásolás és okozás által. Ez a magyarázat egyáltalán nem ütközik bele, ahogy állítani szokták, valamely tudományos gondolkodási törvénybe. Egyáltalán nincs benne az ok fogalmában, hogy a hatás vele equivalens vagy csak egynemű is. Még a fizikai világban is az úgynevezett «kiváltó» okok egyáltalán nem equivalensek a kiváltott hatásokkal. Minden

pszichikai folyamat azonban már maga is a kiváltások egy neme és ismét kiváltó hatásokat gyakorol. Ezért a fizikai és a pszichikai közötti kölcsönhatás gondolata minden ellene felhozott kifogás ellenére tudományosan tartható marad.

Ennélfogva vannak a világban fizikai folyamatok, azaz olyanok, amelyek érzékileg észrevehetőek vagy azzá válhatnak és amelyek egyúttal egy szubstanciális viselőhöz kötötteknek tűnnek fel. Vannak továbbá pszichikai folyamatok, melyek sohasem válhatnak érzékileg észrevehetőkké és amelyek magukban nézve semmi alkalmat nem nyújtanak egy szubstanciális hordozó fölvételére. Egyesülésük az emberi szervezetben kölcsönhatáson alapszik, amelyben magában véve semmi megfoghatatlan nincs.

Ez a felfogás tudományosan lehetséges marad és így a dualizmus még ma is megérdemli, hogy jogosult világnézet számba menjen.

### 33. §. A kozmológiai-teológiai probléma. Isten és világ.

A lelkes és lélektelen, a test és szellem ellentéte, mely már a naiv felfogásra is ráerőszakolja magát s amelyet a filozófia vagy elismer (dualizmus), vagy áthidalni igyekszik (monizmus), az ember szemlélete által közel van hozva. Mindazáltal az embernél előbb volt tárgya a filozófiai spekulációnak a világ, amely őt körülveszi.

A világesemények korán észrevett összefüggése, a törvényszerű szabályosság, melyet már az évszakok forgása is felmutat, magyarázatot követeltek. A világegyetem igazi természete,

eredete, fejlődése és esetleges elpusztulása felől való kérdés adja a tartalmát a kozmológiai problémának, melynek megoldásával a természet-filozófia foglalkozik, amely viszont a metafizika egy részét képezi.

Az első görög filozófusok a világtörténés összefüggését és törvényszerűségét legegyszerűbben egy egyetlen alap-anyag fölvetelével vélték megmagyarázhatónak, amely alap-anyagból keletkezett minden. A vizet, a levegőt, a tüzet vették fel különböző gondolkodók ily alap-anyagnak. *Empedokles* aztán az ismert négy elemet vette fel (víz, tűz, levegő és föld), míg *Leukippos* és tanítványa, *Demokritos* az atomisztikát alapították meg, mely szerint a világ qualitative egyenlő s csak alak és nagyság dolgában különböző kis testecskékből áll, melyek maguk oszthatatlanok (atomon=oszthatatlan valami) és csoportosulásuk által hozzák létre a különböző testeket.

Ezt a felfogást újabb időben finomodott gondolkodási eszközökkel és módszerekkel továbbfejlesztették s a fizikusok nagy részénél ma is alapjául szolgál a világ mechanikus felfogásának. A mozgási törvények pontosabb kikutatása, valamint a testek kémiai tulajdonságainak felismerése által ez a felfogás hasonlíthatatlanul komplikáltabb és tartalmilag is különbözik *Leukipposétól* és *Demokritosétól*, csak az alapgondolat maradt ugyanaz.

Ez a mechanikai felfogás azonban nem volt általánosan és tartósan kielégítő. Az a feltűnő célszerűség, melyet oly sok természeti jelenség felmutat, hamar megszülte egy építőmesteri



intelligencia gondolatát, amely mindent tervszerűleg rendezett el. *Anaxagoras* az első filozófus, aki ilyen intelligenciát vesz fel a világ megmagyarázása céljára. Az ő *νοῦς*-a vagy szelleme rendet hoz be a chaotikus világegyetembe. Ettől fogva a kozmológiai probléma szorosan össze van kötve a világegyetem szellemi szerzője és kormányzója kérdésével. Az *istenfogalom*, melyet a vallási képzetek már megalakítottak, most a filozófiai spekuláció hatáskörébe lép és megalkotja a teológiai problémát, mellyel a metafizika egy másik része, a vallásfilozófia foglalkozik.

Az istenfogalomnak azonban a filozófiában nemcsak metafizikai és ismeretelméleti, hanem etikai jelentősége is van. Hol az egyik, hol a másik oldalát hangsúlyozzák inkább ennek a fogalomnak, mindkettő azonban sokszorosan összefolyik.

A kozmológiai probléma minden megoldási kísérlete ma állást kell hogy foglaljon az istenfogalomhoz, akár ha ennek tagadásaképpen is. Teljesen figyelmen kívül hagyni azonban nem szabad, mivel évezredes fejlődés következtében filozófiai fogalmaink állandó inventáriumába tartozik.

A kozmológiai-teológiai probléma két ellentétes megoldási kísérletet hozott létre, melyeket röviden *mechanizmusnak* és *teleológiának* neveznek.

A mechanikai felfogás a világtörténetet úgy tekinti, mint erők kifolyását, melyek magában a matériaiban rejlenek. A legkülönbözőbb formájú vonzás és taszítás, nehézség és hajtóerő tartja meg a testeket összetételükben és pályáikon. Az oly rendkívül fontos kémiai processzusok is

beleilleszthetők ebbe a felfogásba, ha még nem sikerült is minden qualitativ különbséget quantitativvá redukálni. A chemiai tulajdonságok is benne rejlenek az anyagokban és nem kívülről vannak beléjük véve.

A mechanikai felfogás szolgál csaknem kizárólag alapjául az ókori fizikának és újabb időben is nevezetesen materialista oldalról energikusan védik. Az élő szervezetekben végbemenő folyamatokat is igyekeznek mechanikára és chemiára visszavezetni és visszautasítják egy külön életerő felvételét.

Az istenfogalom összeegyeztethető a mechanikai felfogással és gyakran össze is kapcsolták vele. Itt isten az elrendezője (*Anaxogoras*) vagy az első mozgatója (*Aristoteles*) az előtte már megvolt anyagnak. Istennek mint a világ teremtőjének fogalma azonban alig egyeztethető össze a mechanikai felfogással.

A mechanikai felfogás különösen újabb időben azon igyekszik, hogy a cél fogalmát teljesen kiküszöbölje a természet-magyarazásból s éppen ebben ellentétben áll a *teleológiai* felfogással.

A *teleológia* t. i. az a gondolat-irány, amely az egyes világesemények és nevezetesen a test egyes szerveinek célszerűségét hangsúlyozva föltételezi, hogy a világot egy magasabb intelligencia-rendeztte be meghatározott tervek és célok szerint. *Platon* azt veti szemére *Anaxogorasnak*: hogy az ő *νοῦς*-a csak rendező-tevékenységet fejt ki, az egyes berendezések céljáról azonban nem ad számot. A teleológiai felfogás istenben találja a világ teremtőjét és irányítóját.

Legvilágosabban van kimondva ez a felfogás

az ótestamentum teremtési történetében és ebből áthatolt a nyugat monoteisztikus vallásaiba, úgy hogy magvává lett a legfontosabb vallási rendszereknek. Épen ezért ez a felfogás gyermekkorunk óta ismerős előttünk.

A teleológiának ez a formája egy személyes, világon-kívüli istent tételez fel s ezért, mivel túlmegy a tapasztalaton, transcendens teleológiának is nevezhető.

Újabb időben emellett a teleológiának más formája is kialakult, amely a célszerűséget mint egy a dolgokban, nevezetesen az organizmusokban magukban bennüklevő tendenciát fogja fel. Ez az immanens teleológia az úgynevezett fejlődéstan felfogása.

Ez mindenesetre túlnyomóan a szerves természetre vonatkozik és föltételezi, hogy minden organizmusban benne rejlik az önfentartás és fajfentartás ösztöne. Ez ösztönnél fogva az organizmusok az életfeltételeknek megfelelően fejlődnek s a létért való harcban mind jobban alkalmazkodnak hozzá.

Ezt a *Lamarck* által alapított és *Goethe* által is képviselt felfogást először *Spencer Herbert* (1856) formulázta filozófiailag, *Darwin* pedig (*A fajok keletkezése*, 1859) a műveltek közkincsévé tette. *Darwin* azzal a messzire vivő hipotézissel bővítette ki, hogy az organizmusok a létért való harcban szerzett tulajdonságaikat természetes kiválasztás vagy tenyésztés révén átöröklik s ezzel az alkalmazkodó képességet a mérhetetlenig tudják fokozni. A leginkább alkalmazkodók túlélése (the survival of the fittest) és a természetes kiválasztás a magva az úgynevezett



darwinizmusnak, amely azonban nem azonos a fejlődés gondolatával általában. Ha tehát újabb időben Darwin speciális tanaiból sok tudományosan tarthatatlannak bizonyult is, az általa oly energikusan és hatalmasan képviselt alapgondolat maradandó értékű.

Az itt tanított immanens teleológiának nagy fontossága van a lelki élet kikutatására és az összes szellemi tudományokra is.

Az immanens teleológiával is, mint magának Darwinnak példája tanusítja, össze lehet egyeztetni az istenfogalmat. Csak azt kell fölvenni, hogy isten teremtette a legegyszerűbb élőlényeket, mondjuk a protoplazmát és hogy az általa megállapított fejlődési törvények szerint lassankint fejlődött ki ebből az organizmusok sokfélesége.

Istennek mint a világon kívüli intelligenciának felfogását, amely végtelen gondolkozó és akarat-erővel van felruházva, *antropomorfikus theizmusnak* nevezik. Antropomorfikusnak kell maradnia minden theizmusnak, mert mi intelligenciát csakis az emberinek analógiájára tudunk elgondolni. Lelki erőinket a végtelenig fokozva gondolhatjuk, de mindig csak emberi erők maradnak. A theizmus nyers formájában minden természeti nép felfogása, tisztultabb formában — s csak ezt szoktuk ezzel a névvel jelölni — az uralkodó monotheisztikus vallások felfogása.

Különbözik tőle a pantheizmus, amely szerint az isten és világ nem különbözők, hanem mindkettő ugyanaz. Az isteni áthatja az egész világmindenséget, mindenütt jelen van, de nincs elválasztva a dolgoktól, hanem immanens bennük. A pantheizmus nyomai megtalálhatók már *Xeno-*

*phanesnél*, világosan kimondta *Giordano Bruno*, erőteljesen és energikusan keresztülvitte és végiggondolta *Spinoza*. *Spinoza* számára, mint fentebb mondtuk, csak egy szubsztancia van és pedig isten. Ennek a szubsztanciának két tevékenységi módja, vagy attribútuma van: gondolkodás és kiterjedés. Minden dolog az egyetlen szubsztanciának modusa: így részt vesz istenségében. A bölcsesség célja az örömteljes odaadás a mindenségnek, melynek egy része mi vagyunk és ez az odaadás az, amelyet *Spinoza* istenszeretetnek nevez.

A pantheizmus mellett a tizenhetedik és tizennyolcadik században Angolországban az istenfogalomnak egy külön felfogása fejlődött ki, melynek megjelölésére a *deizmus* nevet választották. Ennek a felfogásnak a képviselői (*Cherbury* † 1648, *Joland* † 1722, *Collins* † 1733) az ész számára igénybe veszik azt a jogot, hogy a vallás dolgaihoz is hozzászóljon és fellázadnak az észellenes dogmák és a hagyományos tekintély ellen. Ezért szeretik magukat szabadgondolkodóknak nevezni. Egy természetes vallásért szállnak síkra, ami az ő véleményük szerint annyi, mint észvallás. Számukra isten a világ teremtője és irányítója, főleg azonban benne látják az erkölcsi törvény forrását. Az ilyen istenfogalmat le lehet vezetni az ésből és nincs szükség kinyilatkoztatásra és csodára, hogy benne higyjünk. A vallás értéke az erkölcsi érzületben van, amelyet előidéz. «Higyél istenben és tedd meg a kötelességedet» — ez a deizmus jelszava.

A szükségérzet, hogy a vallási tradícióban adott istenfogalmat filozófiailag feldolgozzák, különösen erősen érezhető volt a középkorban. Előbb isten

létét igyekeztek a fogalmából, a világ célszerűségéből és más argumentumokból logikailag bizonyítani. Már némely szkolasztikusok is (pl. Duns Scotus 1265—1308) felismerték ezeknek a bizonyítékoknak a logikai tarthatatlanságát és isten létét a kinyilatkoztatott, vagyis az ésszel nem indokolható igazságok közé számították. Az újabb filozófiában is sokat foglalkoztak ilyen bizonyítékokkal, míg *Kant* isten létét bizonyíthatatlannak, azonban a praktikus ész, vagyis az erkölcsi törvény követelményének állította be. Azóta az istenfogalomnak főképen ethikai jelentőséget tulajdonítanak.

A mi nézetünk szerint azonban az istenfogalom nem annyira az erkölcsi törvény indoklására, mint inkább theoretikus világnézetünkre fontos. Hogy ezt nyilvánvalóvá tegyük, ismét az ítélő funkcióra utalunk, mint a fundamentális appercepcióra. Ha minden az észrevételben nekünk adott tartalmat csak azáltal tehetünk szellemi tulajdonunkká, hogy átöntjük a szervezetünknek megfelelő formába és nem foghatjuk fel másként, mint egy erőcentrumot és ennek erőnyilvánítását, ha továbbá ez a forma évezredes gondolkodó munkában bevált és kipróbáltatott és mi segítségével szellemileg meghódítottuk a világot, akkor bizonyára közel fekszik a gondolat, hogy azt a formát egyszer a világ-egészre alkalmazzuk. Amint azonban ezt megkíséreljük, akkor ez az egész úgy tűnik fel, mint egy hatalmas, végtelen akarat műve, melynek erőnyilvánítása állandó. Csak ezáltal kapja meg világképünk a kívánatos bevégzettséget. Ez a hatalmas akarat az létoka az anyagnak és szellemnek, a természeti törvé-



nyek az ő törvényei, ő adta azokat, mint a zsoltár-  
író mondja, és ő maga sem szegi meg.

Így jutunk el a tapasztalatban bevált ítélet-  
funkció alkalmazásával a világ-egészre egy meg-  
ismerési ösztönünket kielégítő világnézetben,  
amelyben az istenfogalom is megtalálja helyét.

## ÖTÖDIK FEJEZET.

### Az esztétika útjai és céljai.

#### 34. §. Az esztétika fogalma és feladata.

Esztétika alatt általánosságban a szépről való tanítást értjük, ahogy a természetben és a műalkotásban élénk lép.

Ha a szépet mint valami önállót, érzésünktől függetlent tekintjük, akkor az esztétikának a dolga a szépnak lényegét, objektív tulajdonságait meghatározni. Mivel ebben többnyire olyan fölvételeket csinálunk, melyek túlmennek a tapasztalaton, amikor a szépet mint valami szellemit, mint eszmét fogjuk fel, ezen az állásponton az esztétikát úgy kell definiálni, mint a szép metafizikáját.

Ha azonban a tapasztalatból indulunk ki, akkor el kell ismernünk, hogy a szép csak ítéleteinkben és tetszési érzéseinkben van adva, melyeknek természetesen nem-tetszési ítéletek és érzések is felelnek meg. Mikor aztán azt a képességünket, hogy tetszési és nem-tetszési ítéleteket és érzéseket éljünk át, az *ízlés* szokásos nevével jelöljük, akkor az esztétika az ízlés törvényeiről szóló tudomány.

Amennyiben azonban nemcsak a széptől való afficiálódás vagy az esztétikai élvezés, hanem a szépnak előállítása vagy a művészi alkotás is

tárgya lehet a tudományos vizsgálatnak s amennyiben az esztétikai élvezés és a művészi alkotás a legszorosabb kapcsolatban állanak, az esztétika feladatát is ennek megfelelően ki kell bővíteni.

Már most a szépben talált tetszés érzését az jellemzi, hogy nincs mint a legtöbb többi érzés megkívánással összekötve. Ez az először *Kant* által teljes élességében kimondott tény, hogy a szép «érdek nélkül» tetszik, a legnagyobb fontosságú. Mindenekelőtt azt bizonyítja, hogy az érzést csakugyan joggal kell a pszichikai jelenségek különös alaposztályának tekinteni, amely époly világosan különbözik a képzet-alkotástól, mint a megkívánástól és akarástól. Az esztétikai érzés ennél fogva az a pszichikai állapot, amely az érzés jelenségét a legtisztábban tartalmazza magában és tudatra hozza. Erre a tényre való tekintettel nevezte *Heinrich von Stein* az esztétikát az érzésről általában szóló tanításnak vagy az érzés filozófiájának.

Ez a fogalmi meghatározás tetszik nekünk az esztétika lényege és feladata legrövidebb, legpregnansabb és egyúttal legmélyebb kifejezésének. Az esztétikának sok dolga van ugyan a képzetekkel, mert hiszen érzések képzetek nélkül a fejlett tudatban nem fordulnak elő, de sohasem vizsgálja a képzet objektív természetét, csak azt a módot, hogy mikép reagál egész tudatunk a képzetre vagy képzet-sorokra, vagyis a képzetek által keltett érzéseket. A művészi alkotás továbbá olyan állapotokat mutat, melyeket egyáltalán nem lehet kívánás nélküli érzéseknek tekinteni, csak hogy itt is az érzés marad a pszichikai történés legbelsőbb magva, amennyiben a művész



épen azáltal művész, hogy élénkebben, intenzívebben érez, mint más emberek. Ez az erősebb érzés adja meg képzelete tevékenységének azt az erőt és melegséget, amely a belsőleg látottnak alakítására ösztönöz és képessé tesz.

Az esztétika tehát az érzés filozófiája. Feladata azonban abban áll, hogy a művészi alkotás, valamint az esztétikai élvezés törvényeit megvizsgálja, hogy ezen az uton oly normákhoz jusson, melyek megállapítják a legkedvezőbb föltételeket az esztétikailag értékesnek keletkezésére és előállítására. Ennek a feladatnak első része természetesen túlnyomóan pszichológia, amelyben a kísérleti módszer épügy alkalmazandó lesz, mint a mélyreható analízis. Az utolsó, normatív része az esztétikának csalhatatlanul kapcsolatba fogja ezt hozni metafizikai és etikai problémákkal, miáltal az esztétikának épen filozófiai jelleme lesz megőrizve.

### 35. §. Az esztétika fejlődése és irányai.

Az esztétika szót oly értelemben, hogy a szép filozófiája, *Baumgarten* (1714—1762) használta először, aki 1750—1758-ban megjelent esztétikájában egy hézagot igyekezett kitölteni a filozófia Wolff-féle rendszerében és ezzel megteremtette az esztétikát, mint önálló filozófiai disciplinát.

A szó maga (a görög aiszthánesztai=észrevenni szóból ered) tulajdonképen annyit tesz, mint az érzéki észrevételről való tanítás és ebben az értelemben használja még *Kant* is, aki a tiszta ész kritikájának egy részét, épen az érzékiségről szóló tanítást transcendentális esztétikának ne-

vezte el. *Baumgartennél* a szó szerinti értelem még annyiban érezteti hatását, amennyiben nála a szép mint az érzéki megismerés tökéletessége jelöltetik meg. *Kant* a *Baumgartentől* ajánlott kifejezést az ítélő-erő kritikájában már a ma szokásos értelemben használta, úgy hogy az *esztétika* szónak nála két teljesen különböző értelme van. Ismeretnében az esztétika az érzéki észrevételekről szóló tanítás s az ítélő erőről szóló műben a szépben való gyönyörködésről szóló tanítást jelöli meg vele.

Ismét más, némileg kibővített értelemben használja a szót *Herbart* (1776—1841), aki a praktikus filozófiát általában érti rajta, tehát mindent, ami értékítéletekre vonatkozik s így az erkölcsösről és a szépről való tanítást foglalja össze az esztétika neve alatt. A szó használatának ezek az ingadozásai azonban ma már megszűntek s esztétika alatt általában a szépnek és a művészetnek filozófiáját értjük.

Míg tehát az esztétika elnevezés csak az újabb időben keletkezett, tárgya, a szép és a művészet már meglehetősen korán magára vonta a gondolkodók figyelmét. *Platon* a szép fogalmát külön dialogusban (*Hippias major*) fejtegette és más-különbben is sokat tárgyalta a szép eszméjét, amelyet szoros kapcsolatba hozott a szeretettel. *Aristoteles* híres poetikájában kidolgozta a költészet elméletét s különösen a tragédiáét és *Horatius Aristoteles* felhasználásával írta meg levelét a költészetéről. Az újplatonikus *Plotinus* két mélyen járó filozófiai értekezést hagyott hátra a szépről, amelyek még ma is komoly figyelmet érdemelnek. Alkalmi adalékok az esztétiká-

hoz akadnak a scholasztikus filozófiában is, de csak a tizennyolcadik század kapta meg az érzelmi élet dús fejlődésével a szépség-érzék tudományos felkutatását.

Az angol *Shaftesbury* (1671—1713) esztétikai morálfilozófiájával, a skót *Home* (1696—1782) és *Burke* (1728—1797) pszichológiai esztétikájukkal nagyon sokkal járultak hozzá a megfelelő lelki folyamatok ismeretéhez s hatalmas hatással voltak a német gondolkodókra és költőkre.

Mikor aztán *Winckelmann* az ókori művészetten igyekezett a szépségideált felkutatni, *Lessing* a költészet feladatát megpróbálta elkülöníteni a képzőművészettől és *Herder* a néplelek mélységében vélte feltalálhatni a költészet ősforrását, *Kant* «Az ítélő erő kritikája»-ban vetette meg az esztétika tudományos alapját.

*Kant* szerencsés gondolata, hogy nem a szépet, hanem ízlés-ítéleteinket vizsgálja s az az époly helyes, mint fontos megállapítás, hogy a szépben való tetszés «érdek nélkül», vagyis hogy nem kíséri kivánság, még ma is tartalmat és irányt ad a filozófiai esztétikának.

Erőteljesen továbbfejlesztette *Kant* esztétikáját *Schiller*. Legkedvesebb gondolata, melyet már *Kant*tal való ismeretsége előtt is kifejezett «Die Künstler» című tankölteményében, hogy a szépség-érzék egyedül az ember tulajdonsága és a forrása a megismerésnek és erkölcsnek, valamint minden kulturának, nem tartható ugyan és a modern fejlődési tannal szemben fel kell adni. Azonban a művészet levezetése a játék-ösztönből, amely «az ember esztétikai neveléséről» szóló levelekben van kifejtve, a legjelentékenyebb és



legtermékenyebb gondolatok egyike, melyeket az esztétika fölvetett. Csak a legújabb időben kezdtek ennek a gondolatnak a fontosságát méltatni és *Schiller* alapvetésén tovább építeni.

*Hegel*, *Schelling* és *Schopenhauer* sokat foglalkoztak esztétikával és pedig oly értelemben, mint a szép és a művészet metafizikájával. *Hegel* számára a művészet a legalacsonyabb fok, melyben az abszolút szellem objektíválódik, míg a vallás és a filozófia a magasabb fokokat képviselik. Ezek a fokok szerinte történetileg az ókorban, a középkorban és az újkorban egymás után és egymásból fejlődtek ki. A szépség, különösen a művészi szép, *Hegel* szerint az eszme átfénylése az anyagon és ez a gondolat többféle továbbképzésre talált. *Hegel* szellemében készültek *Fr. Fischer* és *Carriere* esztétikai, melyek közül az első ma is ennek a disciplinának leginkább összefoglaló és legtartalmasabb tárgyalása. *Schelling* számára az egész teremtés műalkotás és *Schopenhauer* szerint a művészet az emberi szellem legmagasabb vívmánya, mert benne a buta és vak élet-akarát teljesen le van győzve és a tiszta intellektus jut kifejezésre. Mint legmagasabb művészetet tekinti *Schopenhauer* a zenét, amely a legmélyebb felvilágosításokat adja a számára hozzáférhetőről.

Szemben ezzel a tárgyalt dolognak tartalmára irányuló esztétikával *Herbart* azt hiszi, hogy a szép lényege csak bizonyos formákban és viszonyokban áll. Ezt az esztétikát mint forma-tudományt a herbartiánus *Zimmermann* fejtette ki, aki az esztétika első történetét is írta.

Míg az itt tárgyalt kísérletek mind a speku-

lativ uton járnak, *G. Th. Fechner* «Az esztétika előiskolája» című 1876-ban megjelent művében új utakat nyitott. Az előbbi *felülről való* esztétika helyébe *alulról való* esztétikát akar tenni s empirikus és kísérleti uton igyekszik az esztétikai tetszés törvényeihez eljutni. *Fechner* kiterjedt kísérletei és beható pszichológiai elemzése sok becses eredményt hozott napvilágra és még több ösztönzést adott. Különösen becses felfedezés *Fechner* megkülönböztetése a közvetlen és az asszociatív tényező között az esztétikai megítélésben. Bizonyos érzéki benyomások, mint egyszerű teli színek vagy színekombinációk, hangok, valamint bizonyos formák és alakok idéznek elő közvetlen vagy elemi tetszést. Ezzel szemben nagyobb festmények, szobrok és nevezetesen költemények csak az asszociatív módon fölkeltett képzetek és érzések által hatnak esztétikailag.

*Fechner* szellemében dolgoznak most buzgón tovább a művészi alkotás és az esztétikai élvezés törvényeinek kikutatásán. Sokszor maguk a művészek hatnak itt előmozdítólag közre részint önvallomások, részint saját vizsgálataik útján. A szellemek folyamatban levő mozgalmában nehéz a megismerések biztos állagát megállapítani; de a modern esztétika irányait és tendenciáit legalább érintenünk kell.

A spekulatív esztétika, mely a szépnek és a művészetnek jelentőségét általánosságban és a filozófia rendszerben való elhelyezését tárgyalja, még nincs annyira túlhaladva, mint a spekulatív pszichológia, a főérdeklődés azonban itt is a tapasztalati tárgyalásmód felé fordul. Az em-

pirikus esztétika normatívra vagy technikaira és leíróra vagy analitikaira oszlik.

A normatív esztétika szabályokat állít fel a művész és normákat a megítélő számára. A művész számára való szabályok legtöbbszörre a művészet mesterségi részére vonatkoznak s ezt nevezik speciálisan technikának. Ez a különböző művészeteknél különböző és különböző a fontossága is.

A képzőművészetek, mint az építészet, festészet és szobrászat művelődésükhöz nagy mennyiségű tudományos előképzettséget és technikai kiképzést kívánnak. Technikájukat meg kell tanulni, mielőtt a művészi feladat megkezdődne. E technika nehézségét tekintve nagyon is könnyen előfordul, hogy a technikailag korrekt már művészi számba is megy. A technika tehát itt nagy fontosságú és könnyen túl is becsülik.

A zene technikája is alapos és olykor nehéz tanulmányozást kíván, ennek dacára mégis nagyobb súly fekszik a speciálisan művészin és pontosabb megkülönböztetést teszünk a technikailag korrekt és a zeneileg jelentékeny között.

A költészetben végül a technika egészen alárendelt szerepet játszik. Organumával, a nyelvvel mindenki bánik, legfeljebb a drámai művészetben van fontossága a színpadi viszonyok bizonyos ismeretének. Az ügyes technika maga itt sehol sem elegendő arra, hogy művészi sikert arasson, bár nem lehet tagadni, hogy egy kevés színpadi ügyességgel használható színdarabot is lehet összehozni.

A technikai esztétika tehát a képzőművészetekben és a zenében nagy, a költészetben cseké-



lyebb fontosságú. Mindig megáll azonban az esztétikai kérdések magva előtt, inkább a külsőségekhez van köze, nem a műalkotás belsejéhez.

A leíró vagy analitikai esztétika ellenben mennél mélyebben igyekszik belehatolni ebbe a magba. Azokat a föltevéseket, melyek között egy műalkotás keletkezik és hat a művész lelkében, a kulturális állapotban, a kor ízlés-irányában igyekszik minden oldalról feltárni. Ezen a módon oszlik az esztétika pszichológiára és történetre. Tényleg a pszichológiai és történeti módszernek az egyesítése vezet legbiztosabban egy műalkotás teljes megismeréséhez.

E különbségek mellett az esztétika módszerére és céljára vonatkozólag újabb időben még oly esztétikai irányok is tűnnek fel, amelyek a művészet haladásáról való felfogásukban is különböznek egymástól. Az *idealizmusra* és a vele ellentétes *realizmusra* vagy *naturalizmusra* gondolunk.

Az esztétikai idealizmus abban látja a művészet czélját, hogy a «tisztább valóság» magasabb szférájába emel bennünket és megragadó emberi sorsok ábrázolásával leplezi le az emberi természet mélyebb lényegét, úgy hogy fölemelkedettnek, megtisztultnak és új erőre jutottaknak érezzük magunkat a napi feladatokra. Ennélfogva minden szennyesnek, minden durvának, sőt minden köznapinak is számúzve kell lenni a művészi alakításból.

Ezzel szemben a naturalizmus azt állítja, hogy a művészetnek meg kell mutatnia a világot úgy, ahogy van. Csak az ábrázolás legpontosabb és leglelkiismeretesebb hűsége méltó a művészhez. Ha aztán sok rútnak és visszataszítónak tünik

fel, — ezzel a művész csak annál jobban meg akar ragadni és felrázni. A naturalizmus nemcsak kiváló műveket hozott létre, hanem erővel és ügyességgel is védte theóriáját.

Az állásfoglalás ezekkel az irányokkal szemben nézetünk szerint csak akkor lehetséges, tudományos meggyőződéssel, ha az esztétikát genetikus és biológiai alapra állítjuk s a szépet és a művészetet eredeteiben és a létfenntartásra való fontosságában igyekszünk megismerni. Egy ilyen esztétikának az alapvonásait vázoljuk itt.

### 36. § *Genetikus és biológiai esztétika.*

*Kant* megtanított arra, hogy az esztétikai ítéletben «a képzetet nem az ész által az objektumra», hanem «a szubjektumra és a gyönyör vagy kín érzésére» vonatkoztatjuk. Az ízlés-ítélet, mondja, nem megismerési ítélet, általa nem jelölünk meg semmit az objektumon magán, hanem maga a szubjektum érzi benne magát, ahogy a képzet afficiálja.

A szépben való gyönyörködés azonban *Kant* szerint különbözik a kellemesben talált gyönyörtől és a jóban talált örömtől. A kellemes ép úgy, mint az erkölcsi jó befolyással vannak a megkívánó-képességre, holott a szépben való gyönyörködés érdeknélküli tetszés vagy, ahogy szintén lehetne mondani, tiszta érzés. *Kant* vizsgálata által az esztétika átalakítását és pedig bensőbbé tételét hajtotta végre. Úgylátszik, végérvényesen bebizonyította, hogy az esztétika centrális problémája az kell hogy legyen, hogy lehető mélyen hatoljon bele az esztétikai élvezés lényegébe.

*Schiller* hatalmas lépést tett ebben előre, amidőn, mint már említettük, az esztétikai élvezés magyarázatára odavonta a játék analógiáját. A játék *Schiller* véleménye szerint a fölösleges erőknél foglalkoztatása, vagyis azon erőké, amelyek az élet szükségletei ellátásánál nem jutnak alkalmazásba. Ugyanebben az értelemben fogta fel a játékot *Herbert Spencer*, míg *Lazarus*, aki inkább a felnőttek játékait tartotta szemelőtt, a pihenési szükségérettől magyarázta a játékot. *Karl Groos* ellenben, aki a fiatal állatok és a gyermekek játékait pontosan megvizsgálta, a játékban előgyakorlatot lát az életre.

A játéknak mindezen a felfogásai egyesíthetők és esztétikailag értékesíthetők, ha arra gondolunk, hogy a játékban az öröm magából a tevékenységből folyik, nem pedig egy a tevékenység által elérhető célból. Minden komoly munkában, amelyet vállalunk, egy cél lebeg előttünk, amelyet elérünk, egy eredmény, amelyet el akarunk végezni. Ennek a célnak a képzelete ösztökél és hajt minket, a szorosán szemünk előtt tartott cél segít át a nehézségeken és elviselteti velünk a kellemetlenségeket, amelyek minden munkával össze vannak kötve. A játék ellenben főleg azért szerez nekünk örömet, mert kellemesen foglalkoztat. A fizikai és pszichikai erők működéséből származó öröm a játékban csak egy speciális esetre egy általános biológiai-pszichológiai törvénynek, amely eddigelé még kevés figyelemre talált.

Minden szerv és funkció, amely az ember pszicho-fizikai organizmusában az idő folyamán kifejlődött, bizonyos értelemben megkívánja a



tevékenységet. Ez a tevékenység objektíve nézve követelmény, azaz föltétele az emberi organizmus fentartásának és fejlődésének. Azért követelmény, mert olyan organumok és funkciók, melyeknek nincs alkalmuk a tevékenységre, az elsatnyulás veszedelmének vannak kitéve. Olyan tagok, amelyeket sokáig nem mozgattak, megmerevednek és ha a funkciók megakadása hosszabb ideig tart, mozdíthatatlanokká is válnak. Olyan gyermekek, akik harmadik vagy negyedik évükben megsiketülnek, rendszerint elfelejtik a beszédet is, mert ekkor már a beszéd hallása nem ösztönzi többé a funkciót. Az egyes funkciók tevékenységének ez a szüksége most már, amint ez más követelményeknél lenni szokott, reflektálódik a tudatban és ezáltal keletkezik a szubjektíve érzett szükségleteknek egy sora, amelyeket funkciós szükségleteknek nevezünk. Tényleg valamely funkciónak hosszabban tartó akadályoztatása kinnal, ennek minden erőteljes gyakorlása gyönyörrel van összekötve. A játékban talált öröm aztán nem más, mint a funkciós szükségletek kielégüléséből származó gyönyör-érzés.

Ugyanaz érvényes az esztétikai élvezésre is. Az esztétikai élvezést mint a funkciós-gyönyör egy nemét kell felfogni, vagyis mint azt az örömet, amely különböző pszichikai funkciók működtetéséből ered. Ezért ez a gyönyör, ahogy *Kant* oly rendkívül szerencsésen és találóan jegyezte meg, befolyás nélkül marad a megkívánóképességre és ugyanebből az okból oly közel rokon az esztétikai élvezés a játékkal. Ezt a lényegbeli rokonságot azonban semmikép sem

szabad azonosságnak tekinteni. A funkciós gyönyör, melyet a játékban megélünk, hasonló nagyon az esztétikai élvezethez, de nem azonos vele. Az esztétikai élvezés magasabb fejlődési formáiban olyan lelki funkciókkal jut kapcsolatba, melyek a játékban csaknem egyáltalán nem jutnak tevékenységre.

Már az érzéki észrevételek, különösen a látásai és hallásai, de bizonyos körülmények között a tapintásai is gyakran vannak elemi esztétikai érzésekkel összekötve. Egyszerű színek, de még inkább szín-kombinációk is komplikáltabb fényhatások, amelyeneket például a szivárvány vagy a csillagos ég nyújt, esztétikai tetszést keltenek. Még gazdagabbak és többfélék azok az esztétikai érzések, melyeket geometriai diszítványok vagy alakok keltenek. A látás funkciójának gyakorlása ezekben az esetekben különösen gyönyört-keltő, de az öröm forrását nem magunkban keressük, hanem az objektumban, amely erre a gyönyörteljes gyakorlásra alkalmat ad és ezt az objektumot szépnek mondjuk. Az ilyen esztétikai ítéletek forrása, amennyiben ezeket önállóan mondjuk ki, nem pedig gondolkodás nélkül utána mondjuk, mindig csak a tényleg átélt funkciós gyönyör. A tárgynak objektíve meglévő tulajdonságai mindig csak közvetett okai az esztétikai ítéletnek. Ezt világosan mutatja az eltompulás ténye. Olyan tárgy, amely első vagy második szemléletkor szépnek tűnt fel, közömbössé válik, ha naponkint és óránként körülöttünk van. Az objektum nem változott, de funkciós gyönyörünk eltompult.

A hallási észrevételek közt leginkább egyszerű

hangok, különösen azonban a hangok és zörejek ritmikusan elrendezett sorai váltják ki az elemi esztétikai hatásokat. A melódiákban és szimfóniai zeneművekben való gyönyörködés ellenben magasabb és többféle funkciós szükségletek kielégítésén alapszik. Ritmikus hangsorok sokszor ritmikus mozdulatok eszközlésére ösztönöznek és itt egész nyilvánvalóan a funkciós gyönyör hozza létre az esztétikai tetszést. Hasonló módon mutatkozik ez tapintási észrevételek esztétikai hatásánál, amint ezt legújabb időben siket-vakokon megfigyelték. Ezek gyönyört éreznek olyan tárgyak tapintásakor, amelyek kellemes és ritmikusan rendezett tapintó - mozdulatok eszközlésére adnak alkalmat.

Elemi esztétikai érzések tehát azáltal keletkeznek, hogy az észrevételek által, melyeket átélünk, szenzuális funkciós szükségérzetünk kellemes és kellően intenzív módon elégtetnek ki.

Aránytalanul változatosabban és gazdagabban fejlődik ki azonban az esztétikai élvezés, ha a ránk ható tárgyak nemcsak érzékeinket, hanem képzet-alkotásunkat és gondolkodásunkat is kellemesen foglalkoztatják. A festészet vagy szobrászat egy alkotása, melynek alakjait megérteni és magyarázni képesek vagyunk, erősebb és tartósabb élvezetet nyújt. Mennél nagyobb mértékben izgatják az ábrázolt tárgyak és folyamatok emlékező és képzelő tevékenységünket, mennél több gondolkodni valót adnak, annál intenzívebb, annál gazdagabb lesz az esztétikai élvezet és annál nehezebben tompúl el. Ezt az esztétikailag ható kielégítést intellektuális funkciós szükségletünknek különösen nyilvánvaló módon éljük át



a költészet műveiben. A költő szavai mint érzéki észrevételek jóformán semmit sem jelentenek és csak azok által a képzetek, gondolatok és érzések által **hatnak**, melyeket bennünk felkeltenek. Ha most már sikerül nekünk könnyen követni a költőt, ha megértjük, mit gondol, ha fantáziánkat felszítja, akkor már ez maga elegendő, hogy magas esztétikai gyönyört szerezzen.

«Es lockt uns nach und nach, wir hören zu,  
Wir hören und wir glauben zu verstehn,  
Was wir verstehn, das können wir nicht tadeln,  
Und so gewinnt uns dieses Lied zu letzt.

*Schiller* filozófiai lírája, *Goethe* Faustjának nehéz helyei csak akkor hatnak esztétikailag, ha sikerült a költő gondolatát felfogni, magunkban utánaképezni és tovább fejleszteni. A míg ez nincs meg, intellektuális funkciós szükségérzetünk akadályozott marad és az esztétikai hatás elmarad. Ugyanezt az akadályoztatást éljük át gyakran modern művészek festményeinél, ha semmikép sem sikerül a színek és alakok tengerében a kompozíció tervét felfedezni és az egésznek értelmét kibetűzni. Szenzuális funkciós szükségletünket az ilyen műalkotások gyakran nagy mértékben kielégítik, de az intellektuális funkciós gyönyörnek ezzel összekötött akadályoztatása nem engedi feltámadni az utólagos esztétikai hatást.

Fordítva nagy gyártelepek, gépek, elmés találmányok és más technikai mesterművek szemlélete nagy mértékben esztétikailag hat. Matematikai feladatok elegáns megfejtései is, ahogy

*Sophie Germain*, a francia matematikusnő nagyon szépen kifejtette, esztétikai élvezetet szereznek. Mindkét esetben lényegileg az intellektuális funkció gyönyörön alapszik az esztétikai hatás. Ez az intellektuális funkció gyönyör a tartalma a pszichikai élményeknek, melyeket a mindennapi életben teoretikus érdekek szoktak nevezni. A mi intellektusunkat kellemesen foglalkoztatja, az érdekel minket, azt *érdekesnek* találjuk.

Újabb időben gyakran halljuk ép ezt a szót, mikor esztétikai ítéletet mondanak ki. Sőt különbséget is szoktak tenni «szép» és «érdekes» között. Az esztétikailag *értékes* fogalma kibővült és nem csupán a szorosabb értelemben vett szépet foglalja magában, hanem az érdekeset is, vagyis azt, ami intellektuális funkció gyönyörünket kielégíti.

Az eddig tárgyalt szenzuális és intellektuális funkció gyönyör azonban még csak az esztétikai élvezés kezdeteit, bizonyos értelemben külső műveit ismertette meg velünk. A művészi és természeti szépből talált gyönyör legmélyebb lényegébe csak akkor hatolunk be, ha arra gondolunk, hogy az érzés is alapfunkciója a tudatnak, amely tevékenységet kíván. Tényleg szükségét érezzük a kedély-izgalomnak s ennek a szükségletnek a kielégítése gyakran a legnagyobb mértékben gyönyörteljes. Ezt a szükségletet emocionális funkció szükségletnek fogjuk nevezni, az érzés angol nevééről (*emotion*). A paraszt, aki az egész héten az eke után jár, megkívánja a maga kis verekedését vasárnap a korcsmában. A vére ettől hullámszerűsbe jön és az ezzel egybekötött izgalmat mint nagyon jótékonyat érzi.

A római városi csócselék tudvalevőleg kenyeret és cirkuszt követelt a császártól (panem et circenses). A kenyeret éhsége és a játékokat emocionális funkciós szükséglete számára. A mélyértelmű mese Jancsiról, aki félni akart tanulni, világosan mutatja, hogy már a tudomány-előtti pszichológia is ráfigyelt ennek a szükségletnek tényleges meglétére.

Az emocionális funkciós gyönyör minden érzés centrális természeténél fogva sokkal mélyebben hatol bele a lelkiéletbe, mint a szenzuális és intellektuális. Az izgalom itt sokkal jobban kiterjed, sokkal mélyebbre hatol és ennél fogva gyakran olyan hatásokat vált ki, amelyek az egész szervezetet megrázkódtatják és időnkint tartósan elváltoztatják. Itt kell keresni a forrását azoknak a pszichikai diszpozícióknak, melyeket szenvedélyeknek nevezünk, melyek gyakran emésztőleg hatnak, de igazán nagyot is hoznak létre.

Ami a szenzuális funkciós gyönyört kiváltja, az *kellemesnek* és *tetszetősnek* tűnik fel előttünk, ami az észet kellemesen foglalkoztatja, azt érdekesnek találjuk. Azoknak a folyamatoknak és foglalkozásoknak számára azonban, melyeket emocionális funkciós gyönyör kísér, a nyelv a *varázs* és *varázslatos* szavakat alkotta. Nagy házárdjáték és veszedelmes hegyi túrák sok emberre nézve nagy varázssal bírnak, mert az ezzel egybekötött izgalom emocionális funkciós gyönyört idéz elő.

Ez az emocionális funkciós gyönyör most már a forrása a leggazdagabb és legintenzívebb esztétikai élvezésnek. Megpróbáljuk ezt egyelőre egy példán megmagyarázni és *Schiller A bűvár* című



ismert költeményét választjuk ki erre. Az érdekesítő elbeszélés foglalkoztatja képzeletünket és gondolkodásunkat és ezzel felingerli intellektuális funkciós gyönyörünket. A költemény már ezzel is esztétikailag hat. A mélyebb és intenzivebb hatás azonban csak akkor áll be, ha részt veszünk a merész ifjú sorsában, ha lemerülünk vele együtt az örvénybe, minden aggodalmat vele élünk át és vele örülünk, mikor megint szerencsésen feljön. Fokozódó részvéttel figyelünk elbeszélésére a mélység szörnyetegeiről, aztán felháborodunk a király kegyetlen játékán, aki másodszor is belekergeti, meleg rokonszenvet érzünk a királyleány és felcsirázó szerelme iránt és nagyon meg vagyunk hatva, mikor a végét olvassuk: «Az ifjút egy se hozza vissza már». Az érzések lefolyása, melynek akadálytalanul, a minket körülvevő valóságra való minden tekintet nélkül odaadhatjuk magunkat, az olyan tisztán emberi érzések átélése, melyek a mindennapi életben csak ritkán jutnak tevékenységhez, mindez gazdag és intenzív funkciós gyönyört kelt és ebben az emocionális funkciós gyönyörben áll a valódi esztetikai élvezet.

Antigone, Hamlet, Macbeth, Othello, Lear király, Stuart Mária, Wallenstein, Faust és Gretchen és más alakok sorsa, melyek a világirodalom drámaiban kerülnek elénk, még nagyobb mértékben alkalmasak arra, hogy élénk érzelmeket váltssanak ki. A színházban az emocionális funkciós gyönyörhöz a szenzuális és intellektuális is módosítólag és fokozólag járul (időnkint zavarólag is), de a lényeges mégis mindig az alakok iránti belső részvét marad, az az élmény, melyet egy

modern esztétikus (*Theodor Lipps*) nagyon talá-  
lón *beleérzés*-nek (*Einfühlung*) nevez.

Festmények és szobrok szintén alkalmasak arra,  
hogy emocionális funkciós gyönyört keltsenek a  
nézőben, ha sikerül az ábrázolt alakok arkifeje-  
zését, testtartását és csoportosítását helyesen ma-  
gyaráznunk és «beleéreznünk» magunkat a mű-  
alkotásba. Az ábrázolás könnyen érthetősége na-  
gyon megkönnyíti ezt a beleélést, míg túlságosan  
komplikált, eszmekörünktől távoleső motivumok  
nem engedik kifejlődni az emocionális funkciós  
gyönyört.

A legerősebb érzelmi hatást az összes művé-  
szetek közül elismerten a *zene* idézi elő. Ez onnan  
van, hogy itt az érzést a hangok érzéki észre-  
véése közvetlenül, az intellektus közreműködése  
nélkül ingerli fel. A tiszta zenei hatás ezért sokkal  
igazabban és bensőbben jut tudatra az úgyneve-  
zett «abszolút», szöveg-kíséret nélküli zenéből.  
Olyan személyekre ellenben, akik kevésbé muzsi-  
kális hajlandóságaik, könnyebben hatnak az olyan  
dalok, melyeknek szövegét megértik. A jelenkori  
zenedramában, ahogy *Wagner Richárd* kifejlesz-  
tette, a funkciós gyönyör mindahárom neme, a  
szenzuális, az intellektuális és az emocionális hatal-  
masan ingerlődik s ezért itt az esztétikai élvezet  
különösen erős és tartós. Mindenesetre nem ritkán  
fordul elő ezekben a műalkotásokban, hogy a  
hangsorok érzéki felfogása nem sikerül azonnal  
vagy hogy a gyakran nehéz szöveget nem értjük  
meg azonnal. Ez azután akadályozza a szenzuális  
és intellektuális funkciót s ez akadályává lesz az  
emocionális funkciós gyönyör kifejlődésének. Ha  
azonban ismételt meghallgatás útján a felfogás

nehézségein túljutottunk, akkor az összhatás annál erősebb: a motivumok csaknem kimeríthetetlen gazdagsága miatt csaknem egyáltalán nem tompul el.

Minden esztétikai élvezés tehát egy neme a funkciós gyönyörnek és ennyiben rokon a játékkal. Az esztétikai funkciós gyönyör hatása azonban más és mélyebb, mint a játéké. A műalkotás vagy a természeti tárgy, mely az esztétikai funkciós gyönyört fölkelti bennünk, előttünk áll. Megvan a valóságban, észrevesszük érzékeinkkel, benne látjuk örömünk szerzőjét, forrását, megörvendeztetettnek, fölemeltnek érezzük magunkat az objektum által. A fundamentális appercepciónál fogva örömünket úgy tekintjük, mint az előttünk álló objektum hatását, erőnyilvánítását és így funkciós gyönyörünkből esztétikai ítéletek fejlődnek ki. Nem szükséges az ilyen ítéletek megmagyarázására *Kant*-tal egy külön lelki képességet, egy «esztétikai ítélő-erőt» föltennünk. A fundamentális appercepció teljesen elegendő arra, hogy ilyen ítéletek keletkezése érthetőnek tünjék fel. Az esztétikai élvezéskor kellemesen érintettnek, érdekesen elfoglaltnak, hatalmasan megragadottnak érezzük magunkat, szóval sohasem kívánónak és akarónak, hanem mindig afficiálnak. Ezért csak természetes, hogy az öröm forrását nem magunkban, hanem rajtunk kívül keressük és akkor ott is találjuk, ahol valóban van, a műtárgyban. Mint mondtuk, a tárgyat, amely az esztétikai funkciós gyönyört kiváltotta bennünk, az előidézett funkciós gyönyör minémúsége szerint kellemesnek vagy tetszetősnek, érdekesnek vagy bájosnak nevezzük. A legáltalánosabb pre-



dikátum azonban, amelyet az esztétikailag ható objektumoknak tulajdonítunk, a *szépség*. Szépnek nevezünk a legtágabb értelemben mindent, ami alkalmas arra, hogy esztétikai funkciós gyönyörünket kiváltsa.

Az esztétikai élvezésről való elméletünkéből magától következik, hogy az esztétikai ítéletekben nagy különbözőségek találhatók. A funkciós gyönyör különböző nemeire való diszpozíciók az egyes egyéneknél nagyon különböző módokon vannak kifejlődve. Így tehát érthető, hogy egy és ugyanaz a tárgy nem képes minden szemlélőjében a funkciós gyönyörnek ugyanazt a nemét és fokát kiváltani. Egy és ugyanaz az ember is nem minden időben egyformán fogékony az esztétikai hatásokra, épen mert a funkciós szükségletek nem mindig ugyanazok. Mindazáltal vannak műalkotások, melyeket évszázadokon át, sőt évezredekken át a legkülönbözőbb emberek szépeknek jelöltek meg. *Sophokles* Ödipus királyát, amely 2300 év előtt Athénben és Görögország más városaiban eredeti nyelvén erős hatást tett, napjainkban fordításban játszották olyan közönség előtt, melynek kulturállapota bizonyára nagyon különbözik az athéni ősközönségétől. Mégis a darab ma is hatalmasan megragadta az emberek ezreit. Ez nyilván feljogosít arra az ítéletre, hogy a drámában objektív tulajdonságok találhatók, melyek erős esztétikai funkciós gyönyört bírnak kiváltani. Hasonlót lehet mondani az ógörög építészet és szobrászat nem egy művéről, valamint a régi olasz vagy németalföldi festőiskola sok művéről. Az ilyen műalkotásoknál szabad objektív szépségről beszélni, amennyiben ezen a műalkotásban ma-

gában bennerejlő tulajdonságokat értjük, amelyek alkalmasak arra, hogy sok embernél funkciós gyönyört váltsanak ki. Ezeket a föltételeket kinyomozni bizonyára hálás és semmiesetre sem kilátástalan kutatói feladat. Az objektív szépség azonban semmiesetre sem egyértelmű az abszolút szépséggel. Ilyenről beszélni a szépségfogalom teljesen relatív jelleménél fogva tökéletesen értelmetlen dolog.

A szépség szónak azonban az itt megbeszélt bővebb fogalmazás mellett még egy szűkebb jelentése is van. Ha egy tárgyat teljes meggyőződésből, mondhatnám teljes szívből szépnek nevezünk, akkor az alatt nemcsak azt értjük, hogy fölkelti tetszésünket. A tárgy iránt, amelyet ebben a szűkebb értelemben szépnek nevezünk, a hála egy nemét érezzük az élvezetért, amelyet szerez nekünk, a vonzódás egy nemét, amelyet, ha magasabb fokot ér el, szeretetnek is nevezhetünk. Mindegyikünk nem egy művész-alkotta alakot hord szeretetteljesen a szívében, úgy tekinti őket, mint becses tulajdonát, melyeket hajlandó a rossz-májú kritizálás ellen megvédeni. Ahol egy művész feltudja bennünk kelteni ezt a szeretetet alakjai iránt, ott elérte a legmagasabb esztétikai hatást és itt a funkciós gyönyörhöz új momentum járul, épen az, ami által az esztétikai élvezés leginkább különbözik a játéktól.

A *szeretet* és *szépség* kapcsolatát már rég felfismerték és gyakran kimondották. A viszony közönséges felfogása azonban többnyire az, hogy az (objektív létező) szépség tekintetik oknak, a szeretet pedig hatásnak. Ez a felfogás azonban pontosabb vizsgálatra nem bizonyúl teljesen talá-

lónak. A nő szépsége bizonyára olyan varázssal van, amely szerelmet tud kelteni és kétségkívül az ókorban a fiúk szépsége gyakran keltett a férfiaknál szerelmet. De lehet a fordítottja is igaz. Emberek és dolgok, melyek által fölemeltnek érezzük magunkat és melyek bennünk a vonzódás és szeretet érzését keltik fel, ez érzésnél fogva lényegesen megszépültnek tünnek fel előttünk. *A szépség nem csupán oka, sőt talán gyakrabban következése a szeretetnek.* Bensónkból sugárzik ki a szépség a szeretett tárgyakra és mindig új varázsszal veszi körül.

A szeretet megszépítő erejét mindenki, aki figyel rá, saját tapasztalatából megismerheti. Az anya szépnek találja szeretett gyermekét, még ha mások előtt rútnak tünik is fel. Egy nekünk bármi oknál fogva kedvessé lett könyv esetlen írásmódja gyakran különös varázsszal van ránk. *Schopenhauer* rajongása az inhiái Upanishádok egyenesen stíltelen latin fordításáért, melyet *Anquetil du Perron* egy perzsa fordítás után készített, sajátos példája a szeretet e megszépítő erejének. Állításunk helyességének legnyilvánvalóbb bizonyítékát azonban a természetérzés fejlődése adja. Az ókorban csak a kedves nyári tájkép iránt volt érzékük az embereknek, amikor kellemesen lehetett a hűvösben sétálni és pihenni a gyepen egy csobogó patak partján. Az alpesi természet magasztos szépségei iránt azonban az ember csak akkor lett fogékony, mikor kissé belefáradt a kulturába és szívesen menekült a hegyek magányába. Szóval, az ember csak akkor találta szépnek a természetet, mikor megtanulta szeretni.

Most már ha a műtárgy oly erős és sokféle



funkciós gyönyört vált ki bennünk, hogy az alakokat, melyeket elénkbe visz, szívünkbe zárjuk, hogy megszeretjük őket, akkor ebből a szeretetből egy új, különleges, meleg szépség sugárzik vissza a műtárgyra és ez a szépség, amely a szeretetből született, ez az, amit az igazi, a tulajdonképeni, szívet örvendeztető szépségnek nevezünk. A műtárgyak, melyeket ebben az értelemben szépeknek találunk, elkísérnek minket az életen át, meggazdagítják lelkünket és megsokasítják boldogságunkat. Az ilyen alakok személyiségünk legmélyébe hatolnak bele és semmi sem jellemzőbb egy ember egyéniségére, mint a műtárgyak, melyeket ebben a szűkebb értelemben szépek talál.

Az esztétikai élvezés e szerint egész általánosan és röviden kifejezve funkciós gyönyör. A fentebb megbeszélte három faj mindegyike magában is képes arra, hogy esztétikai élvezetet nyújtson. Gazdagabb és változatosabb, intenzivebb és megragadóbb lesz azonban az élvezet, ha a szenzuális, intellektuális és emocionális funkciós gyönyör egyesülnek egymással. Ezeknek kombinációi a különböző művészeteknél különbözők. A szobrászat és a festészet elsősorban az érzékekre hat és az ész útján keltik fel érzésünket. A költészet az intellektuális funkciós gyönyörrel kezdődik és ezáltal idézi elő az emocionálisat, amely aztán megint belülről ingerli a képzeletet szemléletes képek alkotására. A zenénél a szenzuális funkciós gyönyör talán kinesztétikus (mozgási) érzetek segítségével megy át közvetlenül az erős érzelmi hatásba. Ez az érzelmi hatás vagy az emocionális funkciós gyönyör mindig a centrális

része az esztétikai élvezésnek. Ahol az emocionális funkciós gyönyör nem következik be, ott az esztétikai élvezet a felszínen marad és nélkülözi a belső melegséget. Ahol azonban az emocionális funkciós gyönyör kiváltódik, ott előállhat belőle a szeretetnek fentebb vázolt érzése, amelyből új, érzéstől meleg szépség sugárzik vissza a műalkotásra.

Az esztétikai funkciós gyönyör tehát különbözik a funkciós gyönyör más fajaitól, például a játéktól, már csak azzal is, hogy képes ilyen a legbelsőig terjedő hatásokra. Van azonban fontos ismertető jel, mely által az esztétikai élvezés különbözik a játéktól. Minden esztétikai élvezés, mint már említettük, esztétikai ítéleteket vált ki. Ezeket az ítéleteket az élvezők mondják ki abban a meggyőződésben, hogy objektíve érvényesek. Ami nekem tetszik, azt szépnek találom, vagyis azt állítom ítéletemben, hogy a tárgy, melyet szemlélek, az a forrás, az az erőközpont, amelyből élvezetem kiárad. Beható önmegfigyelés és másokon való tapasztalatok most már mindenesetre arra tanítanak, hogy az objektum szépsége csak a benne telt örömben áll, mindazáltal tévedés volna, ha az esztétikai ítéletből teljesen ki akarók küszöbölni az objektív tényezőt. Hiszen az esztétikai funkciós gyönyör csak akkor áll be, ha valamely objektum kiváltja. Már most vannak, amint láttuk, műtárgyak, melyek igen sok emberben különböző időkben esztétikai funkciós gyönyört váltottak ki. Ezeknek a műtárgyaknak e szerint objektíve meghatározható tulajdonságokkal kell bírniok, melyekből az esztétikai hatások keletkeznek. Az esztétikának mint tudomány-

nak ezek után az a feladata, hogy az élvezésnek nemcsak a szubjektív, hanem az objektív föltételeit is tanulmányozza. Még fontosabbakká válnak azonban a kiváló műtárgyak ez objektív tulajdonságai azáltal, hogy az alkotó művészek ezeken a műveken ismerik meg az eszközöket, melyek által remélni lehet, hogy esztétikai hatásokat idézhetnek elő.

Ezzel eljutottunk az esztétikának második feladatához, amely abban áll, hogy kutassa a művészi alkotás törvényeit és ezzel normákhoz és szabályokhoz jusson. Ebben rövidebbre kell fogunk a dolgot, mert a művészi tehetségek nagy egyéni különbségeit tekintve csak keveset lehet általánosságban megállapítani. A főfeladat itt az egyes művészetek technikájára szorítkozik.

A művészi alkotás általánosságban véve következménye a művészen bennelakó tevékenységi és alkotó ösztönnek. Ez az alkotás szintén rokon a játékkal, amennyiben a művész öröme magában az alkotásban, tehát a funkcióban rejlik. De nem marad sokáig ennyiben. Ha egyszer a kultúra annyira kifejlődött, hogy az esztétikai élvezet szükségérzete sok embernél van meg, akkor már a művészt nem elégítheti ki és nem is szabad, hogy kielégítse a saját alkotó ösztönében való merőben individuális, csak rája nézve létező öröm. Arra van hivatva, hogy másoknak örömet szerezzen és ezzel megszorítsa az emberiség boldogságát. Tevékenysége ekkor már nem merő játék, sőt komoly szociális munkává lesz, mely a kultúra fejlődésére nézve nagy mértékben fontos.

Hogy azonban hathasson, ahhoz már nem elég, ha a művész vakon átadja magát alkotó ösztö-



nének. Tanulnia kell. A művészet hosszú művészi gyakorlaton alapuló, időnkint nehéz technikáját kell elsajátítania. Kötelezettnek és arra szorított-nak érzi magát, hogy tanulmányozza szakmája nagy művészeit, hogy megismerje azokat az eszközöket, melyek által tapasztalat szerint sikerül funkciós gyönyört idézni elő az élvezőknél. Képzet-körébe belelép a közönség, melynek az ő művei szánva vannak.

Azáltal azonban, hogy a legtöbb műtárgy megértéséhez hozzátartozik annak a közönségnek az ismerete, amelynek szánva voltak, a művész munkája művelődéstörténeti tényyé válik. Ezért manap az elmúlt időszakok költőit korukból kiindulólá igyekeznek megérteni és így fejlődött ki egy történelmi esztétika, amely sok felvilágosítást hozott, nem egy félreértést eloszlatott és sokkal hozzájárult a művészek és költők bensőbb ismeretéhez. Időnkint azonban a történelmi szemponthoz való túlságos egyoldalú ragaszkodás elhomályosítja a műtárgyban rejlő általános emberire, örökkévalóra vetett tekintetet. A művész ugyanis nem csupán saját népe és ideje számára dolgozik. Mint Thukydides történelmi művéről, a nagy művész is állíthatja képzeletének alkotásairól, hogy az örökkévalóság számára való tulajdon (*κρήμα ἐς αἰεί*) és nem csak a pillanatnak való látványosságok (*ἀγώνισμα ἐκ τοῦ παραχρῆμα*).

Az ilyen művész nemcsak múltó funkciós gyönyört vált ki bennünk, hanem ért ahhoz is, hogy szívünkben tartós szeretetet keltsen azon alakok iránt, melyeket alkotott. Ebből a szeretetből azonban, mint az előbb megjegyeztük, eleven,

melegérzésű és benső szépség árad vissza műalkotására s ezt előidézni a művész végső és legmagasabb célja.

A művészi alkotás tehát először is játék, mint az alkotó ösztön tevékenysége és a kultúrfejlődés folyamán válik komoly szociális munkává, amely az emberi boldogság gyarapítását teszi céljává. Legfelsőbb tökéletességében azonban a művészi alkotás egy neme a szeretetkérésnek. Ha a művész szeretetkérését meghallgatjuk, akkor műve legmélyebb és legigazabb értelemben szépnek tűnik fel. *Homérosz* szeretetet kér Achilles és Odysseus számára, *Raffael* az isteni Madonna számára, *Shakespeare* nemcsak a filozofáló dán királyfi és a boldogtalan Lear király számára, hanem *Falstaff*, a silányság e söpredéke számára is, akit az isteni humor hoz szívünkhöz közelebb.

Hogy azonban a művésznek sikerüljön bennünk funkciós gyönyört kiváltani és szeretetet kelteni, benne is kell hogy lakjék valami a teremtető leheletből, amely bele tudja lehelni alakjaiba az élet lelkét. Az élőten elevenen ábrázolni, ez a feladat közös minden művésszel. Bennünk azonban az élt életet, az indít minket megfelelő reakciókra, ami eleven az emberekben és környezetünk dolgaiban, ami eleven a jelen és múlt folyamataiban. Ez az eleven nem egyéb, mint ami karakterisztikus a dolgokon, az, ami azzá teszi őket, amik és amit ránk nézve jelentenek, ez pedig az, ami bennük *tipikus*. A tipikus képzet közvetlenül az életszükségletből keletkezett. Az, ami a dolgokban biológiailag jelentékeny, arra kényszerít minket, hogy figyelmünket reá koncentráljuk és így foglalódik össze, ami

számos egynemű dologban tipikus, egy egységgé. Ezt a tipikusát látjuk minden egyes dologban és eszerint igazodunk vele szemben. A művésznek most már nagyobb mértékben, mint minden más embernek, bírnia kell azzal a képességgel, hogy az egyéniben a tipikusát lássa és ábrázolja. A művész alakjai ránk nézve mindig típusok, még akkor is, ha egészen valóságos személyek benyomását keltik. Gretchen alakja Goethe Faustjában oly szemléletesen és egyénileg van ábrázolva, hogy meg tudnók írni az élettörténetét. Mindazáltal képzeletünkben úgy él, mint típusa annak a lánynak, aki szerelmesen odaadja magát és elhagyják. Fejtsük le Lear királyról a királyi palástot és csak az apa marad meg, akinek többet érnek a kedveskedő szavak, mint Cordélia hallgatag szeretete. Mivel azonban minden apában rejlik egy darab Lear királyból, ezért *Shakespeare* költeménye sohasem veszti el hathatóságát.

Mennyire hozzátartozik a tipikus a művészi ábrázolás lényegéhez, ezt legvilágosabban akkor látni, ha az ábrázolás tárgya a valóságban csak egyetlen egyszer előforduló objektum, egy történelmi személyiség, egy bizonyos tájkép vagy egy egyes ember a művész környezetéből. Az egyéninek ábrázolásában is, hogy esztétikailag hathasson, a tipikust, a karakterisztikust, az igazán elevenet kell a művésznek kikeresnie, az egyes tárgyon is ezt kell kifejeznie.

A tipikus, ami minden művészi ábrázolásnak sajátja, a művészetet sajátzerű kapcsolatba hozza megismerési tevékenységünkkel és a tudománnyal.

A tipikus képzet, mint föntebb már hallottuk,



a megismerés fejlődésében előfoka az absztrakt fogalomnak. Mivel a művészet lényege szerint alkalmas tipikus képzetek keltésére, melyek teljes eleven szemléletesség mellett a reprezentatív-  
nak, az általánosnak a jellemét is magukon viselik, ezért a művészi ábrázolás gyakran vállalja a feladatot, hogy tudományos megismeréseket, melyek fogalmakkal dolgoznak, szemléletes képekben ábrázoljon. Az elvont tudományos fogalom a művészet keze alatt átalakul eleven, érzéseteljes és szemléletes képzetté, melyet akkor gyakran az *eszme* sokértelmű nevével jelölünk. A platói eszmék nem egyebek, mint fogalmak, melyeket a mély és zseniális gondolkodó művészi szelleme szemléletes képzetökké testesített meg. Éppen ezért hihetett *Plato* e művészi gondolat-  
alakulatok önálló létezésében s ezért emelhetette őket a dolgok hathatós ősképeivé. *Hegel* gondolata is, hogy a szép úgy határozódik meg, mint «az eszme érzéki látszata» és hogy a szép mint az eszme hordozója az igazzal azonos, érthetővé válik, ha közben minden művészi ábrázolás tipikus jellemére gondolunk. A legmélyebben és legvilágosabban azonban alighanem *Schiller* fogta fel a tudománynak és művészetnek a tipikus képzetben rejlő kapcsolatát, ha gondolata, hogy a szépség-érzék hívta elő a megismerés ösztönét, nem tartható is fenn. A művészi képzetet gyakran előresejtve jár a tudomány előtt és útát tár neki:

Eh' vor des Denkers Geist der kühne  
Begriff des ew'gen Raumes stand,  
Wer sah hinauf zur Sternenbühne,  
Der ihn nicht ahnend schon empfand?

Ha azonban a tudomány saját útján jár és fáradságos kutatással és szigorú gondolkodással kicsikarta a természettől titkát és a történés törvényeit kikutatta, akkor megint a művész dolga a gondolkodó művét megkoronázni és tökéletességre juttatni. Amit a tudomány száraz formulákban és holt fogalmakban hirdet tanítványainak, azt a művészetnek kell képeivel megelevenítenie, hogy minden ember konkrét szemléletességgel láthassa maga előtt az elvont igazságot és fölvehesse szívébe.

Még bensőbb kapcsolatba lépett mindenkor a művészet kezdettől fogva a vallással. A görög ókorban nem kevésbé, mint a középkorban és az újkorban a művészet a vallás szolgálatába állította szeretet-szerző erejét. *Phidias* Zeüsz-e, *Michel-Angelo* Mózes-e, a sok felséges dóm, *Raffael* Madonnái és *Lionardo* Utolsó vacsorája a legnagyobb és legbensőbb szeretetre-hívások a vallásos hit alakjai számára. De azért is, hogy a művészet tiszta, kívánságnélküli örömet ébreszt bennünk, fölébe emel minket a mindennapi hangulatnak és fokozza áhitatra és belső jámborságra való diszpozíciónkat. Ezért játszik a vallási kultuszban különösen a zene oly nagy szerepet.

Nem oly nagyon tisztázott ellenben a sokat tárgyalt kapcsolat a művészet és etika vagy jobban mondva, művészet és erkölcsiség között.

Ha a művészet nemesítő hatásáról van szó, akkor ez, mint mindjárt látni fogjuk, bizonyos értelemben jogosult, de semmiesetre sem úgy, hogy a művészetnek az legyen a feladata, hogy az erényt szépnek, a bűnt rúttnak ábrázolja. Az

elevent és életteljeset a természetben és az emberi világban igyekszik a művész megragadni és ábrázolni és ahol sikerül neki a teljes emberélelet megragadni, ott lesz a műve ránk nézve érdekes. Nyers erőt, féktelen szenvedélyt, sőt hitvány haszonlesést is állíthat elénk a nagy művész úgy, hogy előadása a legélénkebb funkciós gyönyört kelti bennünk. Sohasem kell a költőnek azt kérdeznie, hogy mikép ítéli meg alakjait a szokásos morál. Ha nagyon is szűklelkűen kérdezzeti ezt, akkor ábrázolása nagyon is könnyen elveszti művészi értékét. *Shakespeare* III. Richárdja és még inkább Falstaffja nyilvánvaló bizonyítékai annak, hogy az esztétikai élvezés független az erkölcsi érték-ítéletektől. *Aristoteles* hamisan értelmezett tanítása a tragikai vétekről elég sokáig tévesztett meg a tragikai tárgyakban talált gyönyör valódi alapját illetőleg. A művészet sohasem hathat nemesítőleg azáltal, hogy valamiféle formában morált prédikál.

Mindazáltal mély kapcsolat áll fenn a művészet és erkölcs között. Az esztétikai élvezés tiszta, kívánságnélküli öröm és amikor a művész alkalmat ad nekünk ilyen öröm átélésére, egy időre eltávolít minket a mindennapi élet egoisztikus hajlamaitól, legalább rövid időre önmagunk fölébe emel. Amíg a művész varázskörében állunk, lelkünkben a tiszta emberi az úr. Semmi kicsinyes és alantas nem foglal tért szívünkben, fölemelkedünk és a belső szabadsághoz vezető úton vagyunk. Ezáltal a szabadító és tisztító hatás által, amely minden igazi műalkotásból kiárad, lassankint magasabb álláspontra kell feljutnunk. Ha gyakran van alkalmunk műalkotá-



sokban gyönyörködni, akkor meg fogunk vetni más szórakozásokat, melyek inkább a durva és alantas ösztönöket keltik fel. Ezért az ifjúságnak mostanában joggal hangoztatott művészi nevelése nagyfontosságú a jövő nemzedék erkölcsi fejlődésére is. Amidőn gyermekeinknek alkalmat adunk, hogy műalkotásokban gyönyörködjenek, nemcsak a tiszta öröm gazdag forrását nyitjuk meg nekik, hanem megóvjuk őket rontó élvezetektől. «Interest, unde quis gaudeat», mondja nagyon találóan *Szent Ágoston*. Nem megy egyre, hogy hol keressük örömeinket. A művészet olyan örömeket találtat az emberrel,

Die reine Gier nicht in sein Leben reisst,  
Die im Genusse nicht verscheiden.

Nem morál-prédikációk által hat a művészet nemesítőleg, hanem azáltal, hogy örömünket megtisztítja és részvétünket minden emberi iránt fölemeli.

Az esztétikát főntebb mint az érzés filozófiáját jelöltük meg. Az érzés azonban legtisztábban a funkciós érzésekben lép fel, mert ezek befolyás nélkül maradnak a kívánásra. Az érzés filozófiájának dolga most már megmutatni, mekkora fontosság jut a tiszta érzésnek az ember lelki életére és az emberi kulturára. Foglalkoznia kell azonban a tárgyakkal is, amelyek alkalmasak arra, hogy ezt a tiszta érzést kiváltsák. Genetikus és biológiai szemléletünk azonban megmutatta, hogyan fejlődik ki a funkciós szükségérzetből az esztétikai élvezés mint funkciós gyönyör. Ebből a funkciós gyönyörből keletkezik aztán a

benső szeretet a művész alakjai iránt, olyan szeretet, mely kapcsolatban a funkciós gyönyörrel a szépség forrása. Az esztétikai ítéletek, melyeket ezek az érzések kiváltanak, a szubjektív tényező mellett még egy objektívet is tartalmaznak, melynek kikutatása fontos feladata az esztétikának. E szemléleti mód által azonban érthetőbbé vált fővonalaiban a művész alkotása is. Ezzel meg vannak mutatva a tudományos esztétika céljai és egyúttal az utak is, amelyeken remélhetjük, hogy serény munkával eljutunk az érzés filozófiájához, amely nemcsak az esztétikailag érző szubjektumnak, hanem az esztétikailag ható objektumnak is megmutatja helyét és fontosságát az univerzumban, abban az univerzumban, melynek az ember csak egy parányi része, de olyan része, amelyben benne lakik az a törekvés, hogy az egészet, amelyhez tartozik, megértse, csodálja és szeresse.

## HATODIK FEJEZET.

### Etika és szociológia.

#### 37. §. *Az etika tárgya és feladata.*

Az etika vagy morálfilozófia tárgya az emberi cselekvések, amennyiben erkölcsi megítélésnek vannak alávetve. Ennek a megítélésnek azonban nem a cselekvés külső befolyása a tárgya, hanem az ennek alapjául szolgáló motivumok, az eközben napfényre kerülő akarat-irány és érzület. Eszerint az etikát az akarás filozófiájának is nevezhetnők.

Az etika feladata többféle. Elsősorban szó van azoknak a pszichológiai törvényeknek a felkutatásáról, melyek szerint a saját és mások cselekvéseit morálisan megítéljük vagyis helyesljük vagy megrójuk. A morális megítélés eredetének és fejlődésének ilyen megítélése volna tulajdonkép az alapvető előmunkálata a tudományos etikának. Ez a feladat egyfelől pszichológiai, másfelől történeti természetű. Annak pontos pszichológiai elemzése által, ami bennünk végbemegy, mikor a magunk vagy mások cselekvéseit morálisan megítéljük, kellene egy erkölcs-tan pszichológiai alapját megteremteni. Ezt a munkát, amint ezt a pszichológia általános



feladataul megjelöltük, nemcsak analitikailag, hanem genetikailag és biológiailag is kellene keresztülvinni. Fel kellene mutatni a morális megítélést s az ennek alapjául szolgáló erkölcsi érzés eredetét, valamint e folyamatok fontosságát az egyén és a faj fentartására.

Mivel azonban már a felületes szemlélőnek is fel kell hogy tűnjék, hogy ugyanazok a cselekvések különböző időkben és különböző népeknél különbözőképpen ítéltetnek meg, hogy az egyik kor gyakran épen azt becsüli és bámulja, amittől a másik irtózik és hogy nevezetesen a morális kárhozzátás intenzitásbeli különbségei oly rendkívül jelentékenyek, tehát a tudománynak az a rendkívül terhes és hosszadalmas feladat jut, hogy a morális megítélést a legalacsonyabb kultúrfokoktól fogva történetileg nyomozza, hogy esetleg megismerhesse fejlődésének törvényeit.

Már itt megjegyezzük, hogy az etikának ebbe a történeti részébe még alig fogtak bele s itt még széles tere nyílik a termékeny, nagyon érdemes és biztos sikert ígérő tudományos munkának, amely főképp monografiai vizsgálatokra bő anyagot nyújt.

Csak ha az anyag pszichológiai és történeti vizsgálatok révén össze van gyűjtve és fel van dolgozva, csak akkor lehet sikerre való kilátással az etika további feladatát megoldani, amelyet legtöbbször a legfontosabbnak tekintenek. Az etikának ugyanis normákat is kell felállítani az emberi cselekvés számára, melyeknek alapelvekké kell válniuk, melyek szerint cselekvésünket berendezzük s melyek nevezetesen a kötelességek összeütközésének gyakori eseteiben elhatározá-

sunkat eldönthessék. Különösen azonban az ifjúság nevelésére lennének irányadók ezek a normák. Itt sokkal könnyebben juthatnak gyümölcsöző hatásra és hozzájárulhatnak az erkölcsi fejlődés haladásához. Az etikának ez a normatív feladata sokkal hamarabb és sokkal kiterjedtebb mértékben dolgoztatott fel, mint az elméleti, történeti.

Az etika vagy morálfilozófia, melyet praktikus filozófiának is neveznek, eszerint az akarás filozófiája. Feladata abban áll, hogy kikutassa az erkölcsi megítélés törvényeit és normákat állítson fel az erkölcsi cselekvésre.

### 38. §. Az etika fejlődése.

Az emberről és belsejéről való elmélkedés fiatalabb, mint a természetről és a világegyetemről való spekuláció. Ezért az etika is később fejlődött ki, mint a metafizika. Erkölcsi intések és életszabályok akadnak ugyan már nagyon korán a költőknél és közmondásokká sűrűsödnek össze, de ezekben még csak az erkölcsi öntudat kezdetei mutatkoznak meg, nem pedig az erről való rendszeres elmélkedés.

Az altruisztikus *Demokritos*-ról nagyszámú etikai szentencia maradt fenn, ezek azonban részint kétséges hitelességűek, részint nincs bennük egyenes összefüggés. Biztos az, hogy a Kr. e. ötödik századi Athénben sokat foglalkoztak etikai kérdések megvitatásával és különösen hogy kétségbe vonták a hagyományos normák érvényességét.

Ebből a körből került ki *Sokrates* (469—399), a tudományos etika megalapítója. *Sokrates*, mint

*Cicero* mondja róla, a filozófiát lehozta az égből a földre és az erkölcsi problémákról való elmélkedésben látja a filozófia egyedüli méltó feladatát. Az erkölcsinek a lényege szerinte a helyesbe való tiszta belátáson alapszik. Akiben ez a belátás megvan, annak aszerint kell cselekedni; aki nem így cselekszik, az nem jutott el még a belátás tökéletes tisztaságáig. Ezt a belátást a jó, a szép, a jámbor, az igaz fogalmának logikai fejtegetésével érhetni el. Az ilyen fejtegetések eredménye föltétlen biztonságot nyújt a gondolkozónak és ezen a módon teljesen függetlenné teszi a hagyománytól és a közvéleménytől. Ehhez a függetlenséghez *Sokrates* rendíthetetlenül ragaszkodott és vértanúhalált halt érte. Ezzel tanítása oly erőt nyert, hogy hatása még ma is él.

*Antisthenes*, *Sokrates* tanítványa, az úgynevezett cinikus iskola megalapítója, melynek legismertebb híve *Diogenes*, az erkölcsi függetlenség lényegét az igénytelenségben látja. A cinikus iskolából kiindult *sztoikusok* megint az észnek az affektusok feletti uralmában keresik a sokratesi függetlenséget. A bölcs a sztoikusok tanítása szerint örömmel aláveti magát a természet folyásának, amelyen különben sem változtathatna s ezáltal az örömteljes alávetés által különbözik az oktalantól, aki hasztalan rugaszkodik a természet ellen és ebben elveszti lelki nyugalmat. A sztoikus etika erősen hatott a kereszténységre és így tovább plántálta *Sokrates* hatását a mi korunkig.

*Sokrates* egy másik tanítványa, *Aristippos*, megint a sokratesi függetlenséget a derült lelki hangulatban találja, amely nem engedi magát



sem a szenvedélyektől, sem a sorscsapásoktól elhomályosítani. Ez az *Epikuros* által továbbfejlesztett tanítás a görög-római világban számos hívet szerzett magának.

*Sokrates* az ismeretnek kétségkívül nagyon nagy fontosságát az erkölcsi cselekvésre nézve egyoldalúlag túlfeszítette. Ezt az egyoldalúságot *Aristoteles* észrevette és azt hangsúlyozta, hogy az erkölcsi cselekvésre nézve az *akaraterő* és a megszokás époly fontosak. Szerinte az erény megszokás által nyert *akarat-irány*. *Aristoteles* továbbá kimondta azt a rendkívül fontos gondolatot, hogy a boldogság nem a passzív élvezetben, hanem a lélek ész-szerinti tevékenységében áll.

*Sokrates* legnagyobb tanítványa, *Platon* kísérelte meg először az etika metafizikai megalapozását. A *jó eszméje*, melyet *Platon* alkalmilag azonosít az istenséggel, végcélja minden létezőnek s megadja neki reális valóságát és rendeltetését. Fontosabb azonban a plátói etikában az a gondolat, hogy az igazságosság, minden erény kvintesszenciája, csak az államban jut tökéletességére. Az általa ebben az értelemben kitervezett állam-ideál hangsúlyozza az etika szociális jellemét és olyan erkölcsi követelményeket tartalmaz, melyeknek ma is megvan az aktuális fontossága.

Az ókor etikájában mindenütt megvan az a magától értetődőnek tekintett előfeltétel, hogy az erkölcsi cselekvés célja az egyéni boldogság (eudaimonia). Az etika ez irányát, amely ezen az állásponton a javak tudománya s csak az a feladata, hogy megtalálja a boldogságra való eszközöket, *eudaimonizmusnak* nevezzük.

A *kereszténység* mindenekelőtt szélesebb körben tette hathatóssá az ótestamentum etikai alap-gondolatait. A zsidóságnak ez az etikája az isten-szeretet és az emberszeretet két alapvető kötelességén nyugszik. Az isten-szeretet örömteljes és föltétlen engedelmességet kíván isten parancsai iránt és föltétlen megadást akaratóba. Az emberszeretet igazságosságot, jóakaratot, jó-ságot és tevékenységiséget kíván az embertárs iránt, az ellenség iránt is. A kereszténység a szeretet kötelességét még erősebben hangsúlyozza és kiterjeszti az egész emberiségre. Minden ember isten gyermeke s ezért valamennyien testvérek. A szeretet kötelességének ezen kiterjesztése által minden emberre a kereszténység áttöri a zsidóság nemzeti korlátait és behozza a világba a világ-testvériség nagy, még mindig meg nem valósult gondolatát, egy valóban humánus, minden embert magába foglaló szeretet-kötelesség gondolatát.

Ehhez a gondolathoz azonban hozzáfűzi a kereszténység a görögök orfikus titkos tanítása által (a Kr. e. 6-ik századtól kezdve) előkészített hitet a túlvilági életben, amelynek az ótestamentumi zsidóságban csak gyöngye nyomai találhatóak. A földi élet az első századokbeli keresztények számára csak előkészület a halál utáni igazi életre, mikor a lélek, megszabadulva a test salakjától, istenhez járul. A túlvilági életbe vetett remény különösen a római birodalomban a szegényeinek és nyomorútljainak volt szívesen látott vigasztalása s ezek között az új tanítás hihetetlen gyorsasággal terjedt el. Krisztusnak magának szemében ez a gondolat egyáltalán

nem volt a világtól való meneküléssel és aszkézissel egybekötve. Arra tanította ugyan tanítványait, hogy becsüljék kevésre a földi javakat, de semmikép sem ment az ő szemében különös érdem számba, hogy az ember itt a földön kínozza magát. Az ő beszédei ellenkezőleg teljes és meleg életörömet lehelnek. Csak később alakult ki erősebben a minden földi ember bűnösségéről való gondolat s ezt bójtöléssel és önkínzással igyekeztek száműzni. Mindenesetre azonban a túlvilági életbe vetett remény nagy mértékben fokozta az ember áldozatra való képességét és az önlegyőzés kötelessége az aszkézis értékelése által sokkal nyilvánvalóbban jutott öntudatra.

Ezzel szemben a keresztény egyház első évszázadaiban feltűnt és *Augustinus* által kifejtett tanítás a kegyelemről más értelemben hatott. Míg az ember teljesen képtelennek nyilvánított arra, hogy saját erejéből megszerezze a megváltást, az egyház hatalma, mint a kegyelem egyedüli megszerzőjéé, hamarosan mérhetetlenné vált. A keresztényre nézve fontosabbnak tűnt fel a külsőleges ceremóniák teljesítése által, mint belső erkölcsi megtisztulás által gondoskodni lelki üdvéről.

Az erkölcsi öntudat függetlenségi érzése azonban mégis útat tört magának. A középkorban *Abälard* próbálta egy a vallásos dogmától független etika alapjait megvetni. A reformáció áthelyezi a boldogság forrását az ember belsejébe és igazolást keres a hit által. A későbbi protestantizmusban ezt a hitet is visszavezették ugyan a kegyelem egy nemére, de a szellemek mozgalma, amely az erkölcsit nem az



emberen kívül, hanem belsejében kereste és függetlenül a hagyománytól az emberi észre akarta alapítani, már nem volt feltartóztatható.

Az újabbkori filozófiában kiváltképpen angol gondolkozók mozdították előre az etikai problémák intenzív feldolgozása által az erkölcsinek természetébe és jellemébe való bepillantásunkat. A tizenhetedik században *Locke*, *Hobbes* és *Shaftesbury*, a tizennyolcadikban a skót *Hutcheson*, *Hume* és *Smith* e tekintetben rendkívül gyümölcsöző munkát végeztek. Az erkölcsi megítélés pszichológiáját mélyen beható analízissel mozdították elő, alaposan tárgyalták az erkölcsiség eredetének kérdését, az erkölcsinek szociális jellemét, vagyis vonatkozását az összjólétre, határozottan hangsúlyozták az erkölcsi normák önálló érvényét és vallási dogmáktól való függetlenségüket többnyire energikusan védték.

Franciaországban a tizenhetedik században *Descartes* követői vagyis a Cartesianusok, elsősorban *Malebranche*, próbálták az erkölcsi metafizikáját megadni, míg a tizennyolcadik századi felvilágosulás filozófiája, az angol gondolkodókra, különösen *Lockera* támaszkodva, az erkölcsi törvényeknek tapasztalati, a materialisztikus filozófiának megfelelő alapvetését kísérelte meg, amely a törvényeket az ember egoisztikus ösztöneiből igyekezett levezetni.

*Spinoza*, *Leibniz* és *Wolff* szintén az etika metafizikai levezetéseit kísérelték meg, miáltal azonban az erkölcsinek empirikus megismerése számára is sok értékeset nyertek.

Új irányt nyitott *Kant*, aki a praktikus ész

kritikájában (1788) az erkölcsöt hasonló módon igyekezett levezetni, a hogy előbb az ismeretelméletre vonatkozólag az ész és az érzékiség alapformáival megkísérelte. Egy minden tapasztalattól függetlenül érvényes, velünk született erkölcsi törvényt hordozunk magunkban, ezt tanította *Kant*. Ezt az erkölcsi törvényt, a mely csak általános, formai természetű lehet, nevezi *Kant* a kategorikus imperativusnak. Ez parancsolja nekünk, hogy úgy cselekedjünk, mintha cselekvésünk maximája akaratumk által általános természeti törvénné kellene hogy legyen. Csak akkor cselekszünk szabadon és erkölcsösen, ha akaratumk aláveti magát ennek a törvénynek. Ez az alávetés azonban minden érzéstől szabad, logikai szubszumció kell, hogy legyen, máskülönben hajlamból s nem kötelességből cselekszünk.

A hajlam és kötelesség ellentéte *Kant* óta mértékadó lett az erkölcsi megítélésre nézve. E két motívum túlságosan merev elválasztása daczára, a mely ily ridegséggel nem vihető keresztül sem elméletileg, sem gyakorlatilag, *Kant* etikájában mindig megmarad a fenséges nagyság egy vonása.

Az összes etikai követelményeknek önálló, minden hagyománytól mentes érvénye, a mely csak az emberben magában benne élő erkölcsi törvényre van alapítva, még nagyszerűbben lép előtérbe *Fichtenél*, a ki saját lelkiismeretében találja meg a jó és rossz fölötti abszolút, csalhatatlan bírót. Az erkölcsiség az észlány tulajdonképeni feladata és ez a feladat abban áll, hogy szabaddá és függetlenné tegye magát mindattól, a mi maga nem ész.

Az erkölcsinek ezen a saját lelkiismeretében nyugvó alapvetésével szemben *Hegel* úgy fogja fel az erkölcsiséget, mint az objektív szellem tevékenységét. A szubjektív lelkiismeret az ő ítélete szerint tévedhet a jóról és rosszról való ítéletében. E fölött áll a családban, társadalomban és államban megvalósult erkölcsiség, a mely mint reális hatalom autoritatív módon köti az egyest. De az erkölcsiség mint az objektív szellem megjelenési formája sem valami nyugvó, megmaradó. Minden államnak csak korlátolt része van az erkölcsi szabadság eszméjének objektív megvalósításában.

Ha *Hegel*-nek ezeket a gondolatait kivetkőztetjük metafizikai burkukból, akkor fontos és maradandó belátások lépnek belőlük életbe; az etikai követelményeknek egyénen felüli, vagyis szociális karaktere, autoritatív megvalósításuk az államban és az állandó fejlődés gondolata. A modern ethika mindezeket a gondolatokat újra fölvette, a nélkül azonban, hogy mindig tudatában lett volna *Hegel*-lél való összefüggésének.

Inkább praktikus szükségletből kiindulva és állandó tekintettel a pozitív törvényhozásra alapította meg *Bentham* Jeremiás Angolországban az úgynevezett *utilitarizmust*, melyet alább behatóbban fogunk méltatni.

Mellőzzük az etikai probléma pszichológiai és metafizikai megoldási kísérleteit, a hogy *Beneké*-nél, *Herbart*-nál és *Schopenhauer*-nél található és az evolucionista etika felé fordulunk, vagyis a gondolatok azon iránya felé, a mely *Darwin* fejlődési elméletének befolyása alatt áll.

*Spencer* és *Darwin* szerint csaknem lehetetlen



a szellemi élet egy darabját máskép, mint fejlődés-történetileg és biológiailag tekinteni. Ezt az elvet először *Carneri* alkalmazta az etikára és *Herbert Spencer Principles of Morality* című művében behatólag vitte keresztül. Az etika minden újabb tárgyalása többé-kevésbé ezen az alapon áll vagy legalább is állást foglal ezekben az elvekben. Az erkölcsi cselekvést mint az élet egy darabját kell felfogni és mint az egyén és a faj fentartásának egy föltételét megérteni.

Ez irány kinövésének lehet tekinteni *Nietzschét*, a ki a hellén életvágy és a Darwin-féle fejlődési tan kombinációjával az ember egy magasabb típusát, az «*Übermenschet*» tekinti a fejlődés kívánatos céljának. Számára minden áldozatkészség és lemondás megvetésreméltó rabszolga-erkölcs, a mellyel az erőnek korlátlan kifejtését mint úri-morált állítja szembe. Ez azt parancsolja, hogy a gyöngé mennél előbb elpusztuljon, hogy az erőseknek terük legyen erőik kíméletlen kifejtésére. *Nietzsche* ragyogó nyelvével, pszichológiai mélyenlátásával, nemkülönben az egoisztikus ösztönöknek és a fiatalos önteltségnek hízog elveivel sok hívőre tett szert.

### 39. §. Az akaratszabadság problémája.

Amennyiben minden erkölcsi cselekvés egy tudatos akaratból indul ki, az akarat szabad vagy nem szabad voltának kérdése az etika elkerülhetetlen elő-kérdése.

Két ellentétes feleletet adtak erre a kérdésre. Az akaratunk szabad és egészen saját erejéből dönt, mondja az egyik rész. Az akaratra ható

motivumok közt mi, azaz akaratunk, egész önállóan és függetlenül választunk. Az akaratot nem határozzák meg vagy determinálják okok, hanem ő maga az egyedüli oka végleges elhatározásunknak. Ezt az irányt nevezzük *indeterminizmus*-nak.

Ezzel szemben a másik párt azt állítja: akarat cselekvésünk az egész történés láncának egy tagja s ezért, mint ez, alá van vetve a kauzalitás törvényének. Olyan történés, a melynek okai nincsenek teljesen benne az előző eseményekben, ránk nézve egyenesen elképzelhetetlen. Az ok nélküli történés fölvétele ellentmond a tudományos kutatás minden elvének. Akarati cselekvéseink organizációnk termékei, mely a származás, nevelés, hagyomány és sors által teljesen meg van határozva. Az abszolút intelligencia, amely fejlődésünk egész menetét minden egyes dologban képes volna áttekinteni, elhatározásunkat minden esetben ép oly pontosan és biztosan volna képes előre kiszámítani, a hogy a csillagászok előre megmondják a napfogyatkozást. Ennek az iránynak neve *determinizmus*.

Az indeterminizmus azt a tényt hozza fel maga mellett, hogy minden elhatározás előtt az az érzésünk van, hogy másképp is tehetnénk, az elhatározás után pedig, hogy másképp is tehattünk volna. Az indeterminizmus továbbá érvényre juttatja azt az etikai momentumot is, hogy csak akkor lehetünk erkölcsileg felelősek cselekvésünkért, ha ezek szabad elhatározásunk eredményei.

A determinizmus a kauzális törvény általános érvényére támaszkodik, testi és szellemi organizációnk összefüggésére és végül az emberi cselek-

véseknek a statisztika által legalább bizonyos mértékben bebizonyított szabályszerűségére, ha az egyének elegendő nagy száma vétetik tekintetbe.

A probléma nehézsége, mely a legnagyobb szellemeket foglalkoztatta és foglalkoztatja ma is, lényegesen csökken, ha a «szabad» szónak értelmét pontosabban meghatározzuk. «Szabad» a szó metafizikai értelmében annyit tesz, mint «a kauzalitás törvényén kívül álló», — «szabad» a pszichológia értelmében ellenben annyit tesz, mint «a külső vagy belső kényszer érzésétől mentes».

Metafizikai értelemben nem tekinthető szabadnak egy akarati cselekvés, amennyiben közvetlen tapasztalatunk tárgya és így mint az összes tapasztalat a kauzalitás törvényének van alávetve. Annál biztosabb ellenben, hogy akarati cselekvéseinket megilleti a szabadság ismertető jele pszichológiai értelemben. Ez még világosabbá lesz a következő megfontolás által:

Amit énünknek, személyiségünknek nevezünk, az nem egyéb, mint pszichikai élményeinknek tényleg meglevő összefüggése. Most már minden akarati cselekvést, amely ennek az egész összefüggésnek az eredménye, személyiségünk szabad elhatározásának értünk. Ahol ellenben egy képzet, egy érzés annyira uralkodó, hogy a többi lelki erők ezáltal tevékenységükben megakadályoztatnak, ott «ellenállhatatlan kényszer» alatt cselekszünk. S csakugyan a jogtudomány is a beszámíthatóságot akkor tekinti fennállónak, mikor a cselekvő szellemi erőinek teljes birtokában van s ezzel abban a helyzetben van, hogy áttekintheti cselekvésének horderejét és jelentőségét.



Mennél gazdagabb most már ez az összefüggés, annál szabadabb lesz minden elhatározás. Mennél változatosabbak a vonatkozások, melyekbe egy véghezviendő cselekvés képzetét juttathatjuk, mennél több erő hat közre az elhatározásnál, annál inkább teszi az elhatározás egy gondosan megfontolt cselekvés benyomását: «A műveltség szabaddá tesz» — ez tehát mély pszichológiai igazságú mondás.

Minden cselekvés tehát, mely pszichikai élményeink egész összefüggéséből indul ki, belső cselekvésünk, ilyennek érezzük s ez érzés folytán készek is vagyunk következményeit magunkra venni. Mikor a tettet akarjuk, akarjuk a következményeit is és ezzel, az etikára nézve legalább, a kérdés el van intézve. Mindenki morálisan kötelezve van arra, hogy viselje a felelősséget azért, amit erőinek teljes birtokában tett, tekintet nélkül arra, hogy a metafizika szabadnak vagy nem szabadnak mondja-e az akaratot. Ahol azonban a szellemi erők a normális mérték alá sülyednek, ott jogilag és erkölcsileg egyaránt, megszűnik a felelősség.

#### 40. §. Az etika problémái és irányai.

A tulajdonképeni etikai problémák közül legelső sorban az erkölcsinek eredetéről való kérdést kell fölemlítenünk. Két különböző feleletet adtak erre. A *nativizmus* azt állítja, hogy az erkölcsi az embernek veleszületett hajlama. Az erkölcsi jó és rossz megkülönböztetése megtalálható minden embernél, habár különböző időkben különböző cselekvések helyeseltetnek

vagy helytelenítettnek. A nativizmus kifejezett formája *Kant* etikája, mely szerint még az erkölcsi törvény is velünk született és a *Fichteé*, mely szerint a lelkiismeret csalhatatlanul dönt. Ezzel szemben az *empirizmus*, amely itt az evolucionizmus formájában lép fel, azt állítja, hogy az erkölcsi nem velünk született, hanem a fejlődés terméke. Ez a nézet van ma legjobban elterjedve.

Az erkölcsi cselekvés célja az ókori etikusok szerint, mint már említettük, a cselekvő boldogsága. Ennek az iránynak a neve *eudaimonizmus*. Ezzel szemben áll a *Bentham* (1748—1832) által Angolországban alapított és ott, valamint a kontinensen is nagyon elterjedt nézet, hogy az erkölcsi cselekvés célja az összesség haszna vagy a legnagyobb tömeg legnagyobb boldogsága. Ezt az irányt nevezik *utilitarizmusnak*. Végül némely etikusok számára az erkölcsi öncél, vagy az emberek tökéletesedése, rendeltetésük betöltése az elérendő cél. Ezt az irányt, miután a cél nem reálisan létező, hanem csak ideális javakban rejlik, általában etikai idealizmusnak nevezzük. A keresztény etika, amennyiben az isten országát igyekszik megvalósítani, vallási idealizmus, amennyiben pedig a jövőendő életben való jutalmakra utal, túlvilági eudaimonizmus.

Az erkölcsi cselekvés motívumait a gondolkodók egész sora az egoizmusból igyekezett levezetni, míg mások eredeti együttérzést tételnek fel, amely szerint az embertársak örömeit és bánatait velük együtt érezzük. Ezt az irányt az *A. Comte* által kitalált szóval *altruiz-*

musnak nevezik. Egoisztikus pl. az ókor morálja, épúgy a francia felvilágosodásé (különösen *Helvetiusé*). *A. Smith* altruisztikusan igyekszik az erkölcsi érzéseket a szimpátiára, *Schopenhauer* még szorosabban a részvétre alapítani. Szigorúan altruisztikusan gondolkoznak *Kant* és *Fichte* is. Az újabb fejlődési etika közvetítő állást foglal el, amennyiben megmutatja, hogy a kétségkívül szociális érzésekből nem hiányzik teljesen az egoisztikus alap.

Ami most már az erkölcsi cselekvés normáit és szankciójukat illeti, itt megint két irány válik el egymástól. Az egyik a morális előírások indokolását és szankcióját önmagunkban keresi (autonóm etika), a másik rajtunk kívül (heteronóm etika). Az autonóm etika az ész vagy a lelkiismeret döntését szuverénnek tartja. Aszerint, a mint a döntés folyamatát inkább ismeretnek vagy inkább érzésnek tekinti, az autonóm irányon belül megkülönböztetünk egy reflexiós és egy érzelmi morált. *Sokrates* és *Kant* mindketten autonóm etikusok és mindketten a reflexiós morál hívei. *Shaftesbury*, *Adam Smith* és *Schopenhauer* szintén az autonóm irányhoz tartoznak, de valamennyien érzelmi moralisták. A heteronóm etika a morális törvények indokolását egy az egyéntől különböző és független autoritásban találja. Ilyenül tekinthető a vallás vagy az egyház, de az állam is. Meg lehet még különböztetni a vallási és politikai heteronómiát.

Ezekhez a problémákhoz járul még az erkölcsi-  
ség s a vallás és a jog viszonyának kérdése is, végül az egyén vonatkozásai a családdal, a községgel és az egész emberiséggel. Az állásfoga-



lást mindezen problémákhoz, mint ezt az ismeretelmélet és esztétika tárgyalásakor láttuk, itt is megkönnyíti a genetikus és biológiai szemlélet.

#### 41. §. *Genetikus és biológiai etika.*

Az erkölcsi életnek két különböző pszichológiai tény az alapja. Az egyik idegen cselekvések morális megítélése, mely a helyeslés és a helytelenítés ellentéteiben mozog, ezeken belül azonban sokféle fokozatot mutat fel. A másik az erkölcsi érzés, amelyet saját akaratelhatározásunk előtt és után önmagunkban átélünk. Ez az érzés az elhatározás előtt a képzetek és ösztönök élénk játékában nyilvánul, melyet azokon mint ingadozást, ide-oda rángatottságot érzünk; az elhatározás után az erkölcsi kielégültségben és megbánásban, amiben megint sokféle fokozat lehet. Az ezen erkölcsi érzésre való pszichikai diszpozíciót nevezzük általánosságban lelkiismeretnek. Az erkölcsi élet pszichológiai alapja tehát egyfelől a morális megítélés, másfelől a lelkiismeret.

E két pszichikai alaptény között van ugyan összefüggés, de egyáltalán nincs identitás. Ezért helyesebbnek látszik a kettőt elkülönítve vizsgálni.

A morális megítélés az értékelés fenomenonjának speciális esete. Minden morális megítélés értékelés, de nem minden értékelés morális megítélés. Az értékelés pszichológiai és történeti fejlődését a tudományos kutatás, sajnos, még nem vizsgálta meg a kívánatos alapossággal.

Mégis azt hisszük, hogy nagyjában a következő fázisok állapíthatók meg.

Idegen cselekvések értékelése meglehetősen komplikált pszichológiai folyamat, melynek elemzése nem egészen könnyű. Nézzünk például egy tornászt, aki nagy ügyességgel és biztonsággal csinál meg egy nehéz gyakorlatot. Rendszerint tetszésünket leljük benne, vagyis gyönyör-érzést érzünk. Ezeknek a gyönyör-érzéseknek végső oka lehet testünk akaratlan együttmozgása, amelyre a tornász által végrehajtott mozgások indítanak. Hasonlót élünk át, mikor egy atlétának valami kiváló erőpróbáját nézzük. Szinte vele együtt emeljük fel a nehéz súlyt és örülünk sikerének. Mivel azonban csak nézők vagyunk és az atléta által végrehajtott mozgásokat csak utánozzuk, tehát tulajdonképp nem hajtjuk végre, hanem csak markírozzuk, tehát természetesen nem érzünk semmit az igazi erőlködésből, a súly nem nyom minket s így örömünk a más sikerén kevésbé intenzív ugyan, de tisztább, nincs azokkal a kín-érzésekkel keverve, melyeket a mozdulatok igazi végrehajtása magával hoz. Abból az erőlködésből, melyet az atlétán látunk, azt következtetjük továbbá, hogy a feladat megoldásához nagy testi erő szükséges és ezt a testi erőt most megbámuljuk. Mások cselekvései értékelésének legprimitívebb formája a más testi erejének megbámulása. Az erő által létrehozott teljesítményben nincs semmi további közvetlen érdekünk. Örömünket vagy bánatunkat nem érinti, hogy a vasgolyót föl-emelik-e vagy sem.

*Homérosz* Iliászában az ilyen értékelés több

esete van megírva. Diomedes fölemel egy követ, amelyet, mint a költő mondja, nem tudna elvinni két olyan ember sem, amilyenek a mai emberek, de ő egész könnyen elhajította, ő egymaga. Patroklos Achilles fegyvereit viszi a harcba, csak a lándzsáját nem, mert azzal a görögök közül senki sem tud bánni, csak Achilles maga. A költő mindkét esetben bámulatot akar kelteni hallgatóiban hőseinek testi ereje iránt.

Az Odyszeában már tovább fejlődött formáját tanuljuk meg az értékelésnek. Az óriás Polyphemos kerül elénk e hősköltemény kilencedik könyvében s e szörnyetegnek hatalmas erő-nyilvánításairól hallunk. A végén azonban Odysseus ravaszságával határozottan fölébe kerül a ciklopsznak és megtanuljuk megbecsülni a szellem erejét, amely mint okos csel és ravaszság nyilvánul. Mindenesetre örülünk a szellemi erő által kifejtett teljesítménynek is, amikor azt mondjuk, hogy úgy kellett Polyphemosnak, Odysseus hat társának felfalásáért megérdemli a büntetést. De Odysseus ravaszságát a költő és hallgatói magában véve is megbámulják.

Mint mások cselekvései értékelésének második fejlődési fázisát tekinthetjük tehát az észbeli erő értékelését. Emellett nem tesz semmit, hogy ez az észbeli erő, ez az okosság cselhez és csaláshoz, hazugsághoz és megtévesztéshez folyamodik s épen ezen látszik meg, hogy az értékelésnek e módjában még nincs erkölcsi momentum.

Van aztán egy harmadik fázisa az értékelésnek, mikor csak az erőt becsüljük, te-



kintet nélkül az általa létrehozott teljesítményre. Az indiai rege tud olyan vezeklőkről beszélni, akik «ezer évig böjtölnek és épen oly sokáig állnak egy lábön.» Istenek és emberek, mondja tovább, egészen megmerednek a bámulattól a vezeklő erejének láttára. Itt az akarat erejét csodáljuk, amely a természetes életfunkciók megállításában nyilvánul. Magában a teljesítményben nincs senkinek érdeke s így itt is az erő értékelésének esete előtt állunk.

Így tehát ezt mondhatjuk: Más ember cselekvésén első sorban a benne nyilvánuló erőt értékeljük. Ebben először a test erejét csodáljuk, aztán a szellemét, később az akaratét is. Mindezen értékelésekből a morális momentum teljesen hiányzik. Ez csak akkor áll be, mikor az erő mellett az általa előidézett teljesítmény válik az értékelés tárgyává. A pusztán erő értékelése ma is megvan, de a teljesítményre való gondolat ma sokkal közelebb áll hozzánk és csaknem mindig módosítja az erő értékelését.

A létrehozott teljesítmény most már kelthet esztétikai tetszést vagy nemtetszést és ezzel tárgyává lesz az esztétikai értékelésnek. Amennyiben azonban a teljesítmény a társadalom közjavára fontossá válik, amely társadalomhoz a cselekvő tartozik, amennyiben ez a teljesítmény ezt a közjót tetemesen előmozdítja vagy károsítja, akkor érvénybe lép a morális értékelés, a cselekvés helyeslésre vagy kárhoztatásra talál. Ha Diomedes a nehéz szikladarabbal, melynek megragadása és elhajítása mint kiváló erőnyilvánítás magában véve bámulatot kelt, megöl egy ellenséget, akkor hazája fiai tettét szociálisan

előmozdítónak tekintik s ezzel morálisan helyeslik. Azt mondhatjuk eszerint: a morális megítélés egy szociálisan jelentékeny teljesítmény értékelése.

A morális megítélésnek kezdettől fogva szociális karaktere van s ezért részt vesz a szociális fejlődésben.

A míg az emberi nyáj csaknem ösztönszerűen követi a vezetőt, amíg az egyes élete, vallás és erkölcs által megkötve, még csaknem teljesen egyéni gondolkodás és érzés nélkül való, addig a teljesítmény, a tett, a siker az egyedüli tárgya a morális megítélésnek. Gyilkosság és agyonverés itt egyremegy, a tett a bűnös, nem a tettes. Ödipus bűnösnek érzi magát, holott tudta és szándéka nélkül vétkezett.

A gazdagabb kultúrfejlődés azonban a munka megoszlása és más momentumok által önálló személyiségeket alkot, melyek szellemi különéletet élnek, melyek az összakarattal — amint a vallásban és erkölcsben nyilatkozik — szembeállítják saját akarataikat, a hagyományt kritikai vizsgálatnak vetik alá és az összességben belül mint önálló erőcentrumok éreznek. Ekkor sok tekintetben az egyesnek az akaratótól függ, hogy mikép áll szemben az összességgel. Ezen összesség jólléte attól van függővé téve, vajjon az egyesnek van-e szándéka előmozdítani vagy károsítani. Szociálisan tehát még inkább fontos az általános érzület, mint az egyes tett. Ennek megfelelően az érzület válik mind kizárólagosabban a morális megítélés tárgyává. Erkölcsi érzületnek tekintjük ma azt a pszichológiai diszpozíciót, amelyenél fogva mindig ügyelünk arra, hogy cselekvé-

seink által a közjót előmozdítsuk vagy legalább is ne ártsunk neki.

Mindazáltal a siker ma is nagy szerepet játszik morális megítélésünkben. A közjó csakhogyan elért előmozdítása összehasonlíthatatlanul hatalmasabban hat, mint az erre való merő jó szándék. Fontos feladata lesz egy jövő étikának, hogy az erkölcsi érzület pontos elemzése által megvizsgálja a siker fontosságát a morális megítélésre.

Mennél inkább befelé terjed ugyanis a morális megítélés, annál inkább figyelmen kívül marad az erkölcsi értékelésnél a siker és a cselekvés tulajdonképeni célja. Sok tekintetben odajutunk, hogy az erkölcsi kritériumát csak az akaratirányban pillantsuk meg. Már most az akarat tevékenysége volt a legérezhetőbb, ahol az szembehelyezkedik szenvedélyünkkel és legyőzi. Ez az önlegyőzés számított azelőtt — s sok tekintetben ma is számít — az erkölcsi fejlődés tulajdonképeni feladatának, a magában érdekesnek, öncélnak. Az őskereszténység aszkézisre és a világtól való menekülésre irányított morálja egyfelől, az egyéniségnek hatalmas ki-fejlődése és a személyiség magas értékelése másfelől támogatja ezt a véleményt. A jámbor keresztény azt reméli, hogy önlegyőzés és önkínzás által a túlvilági boldogságot nyeri el, az öntudatos és erejére hivatkozó egyéniség a teljes függetlenséget.

«Von der Gewalt, die alle Wesen bindet,  
Befreit der Mensch sich, der sich überwindet»,

mondja Goethe, a legnagyobb individualista, aki valaha élt.



Ezzel szemben a genetikus-biológiai etikának erélyesen hangsúlyoznia kell, hogy az önlegyőzés mindig csak nevelő eszköz marad, amelyet ugyan alaposan kell gyakorolni, de sohasem szabad öncélul odaállítani. Az egyesnek örömteljes odaadása a közjó céljaira szociálisan hathatósabb s azért etikailag magasabban is áll. Az önlegyőzés mint öncél bénulásra vezet, a szociális feladatoknak való örömteljes odaadás az erkölcsi erők fokozására.

A lelkiismeretet többször és behatóbban vizsgálták, mint a morális megítélést, de eredetére nézve még mindig elágaznak a vélemények. Mivel a vallási képzetek igen gyakran elemei a lelkiismeretnek, azt hitték, hogy az erkölcsi kötelezettség érzésének forrása egyáltalán a vallásban keresendő. Ennek azonban ellentmond az a kétségtelenül bebizonyított tény, hogy a vallási képzeteknek és érzéseknek a fejlődés kezdő stádiumaiban, ahogy primitív természeti népeknél található, semmi közük az erkölcsiséghez. A vadember fél a démontól, amelynek a megfelelő természeti erőt tulajdonítja, kedvezően igyekszik őt hangolni a maga részére, hogy ne ártson neki. Merőben egoisztikus motívumok határozzák meg cselekvését. Csak később tisztulnak meg a vallási képzetek és érzetek a kifejlődött erkölcsi érzéknél fogva s az istenek, melyek kezdetben csak ártalmas vagy hasznos természeti erők vagy elhaltak lelkei voltak, az erkölcsi világrend őrzőivé emelkednek. A lelkiismeret azonban épen úgy, mint a morális megítélés szociális elemekből áll elő, azaz döntéseinket az a gondolat befolyásolja, hogy cselekvésünket a faji, törzsi vagy állami

közösségben társaink helyeslik vagy helytelenítik. >

Az emberi nyáj korában a lelkiismeret csak mint a közakarattól való megkötöttség érzése érvényesül, ahogy ez a közakarát a vallásban és erkölcsben kifejezésre jut. Amint azonban a termékeny kulturmunkában felküzdi magát a nyájból a személyiség, amint az önálló gondolkodás és megfontolás a hagyománnyal szemben is tért foglal, akkor a lelkiismeret is önálló, gazdag életre fejlődik ki.

A közakaratnak a közügy előmozdítása a célja, de egyáltalán nem magától értetődő, hogy a mindenkori vezetők a helyes eszközöket tudják kiválasztani erre a célra. Az is elő kell, hogy forduljon, hogy olyan intézmények, melyek hajdan hasznosak és szükségesek voltak, idővel fölöslegessé, sőt ártalmasakká válnak. A gazdagon kifejlődött, önálló egyén az ilyen esetekben azt fogja találni, hogy a közakarát, vagyis a fennálló intézmények és törvények formája a közöség javát nem mozdítja elő, sőt árt neki. Miután azonban a fennállónak a hatalma mindazonáltal jelentékeny marad és bizonyos szívóssággal tartja magát, számos konfliktus keletkezik, melyek a maguk részéről ismét a morális kötelességről való elmélkedésre ingerelnek s ezzel az erkölcsi életet egyre gazdagabbá alakítják.

Az egyén azt hiszi, hogy belátásánál fogva önállóan dönthet a jogról és jogtalanságról s magát a hagyományt, a vallási és politikai intézményeket is morális megítélésnek veti alá. Az észnek az a különösen *Sokrates* által dicsőített önállósága az erkölcsi kérdésekben aztán azt a vélekedést

kelti, mintha volna abszolút jó, ami független marad a közjóra való hatásaitól. Ez azonban bizonyosan csalódás. Végső oka annak, hogy valamit jónak tartunk, mindig csak az lehet, hogy általa az emberiség előmozdítatik, az élete tartalmasabbá és boldogabbá lesz.

A lelkiismeret azonban a fejlődés folyamán két-féle formát ölt, amit *Paulsen* ismert fel először. A *szociális* lelkiismeret az a pszichikai diszpozíció, amely visszatart attól, hogy a közjónak ártalmára legyünk. Az individuális lelkiismeret ellenben arra ösztönöz, hogy az egyéni sajátosságunknak megfelelő és helyesnek felismert úton kitartsunk és erőinkhez képest előmozdítsuk az összességet. Az erkölcsi tehát az emberek együttélésének produktuma és lényege szerint szociális természetű. De csak az egyéniségnek az együttélésből szükségszerűen adódó fejlődése által, csak önálló, gazdag egyéni életet élő személyiségek által jut az erkölcsi helyes kifejlődésre.

Az önállóvá vált egyén könnyen alá van vetve annak a csalódásnak, hogy az ismeretnek és a boldogságnak a forrását egyedül önmagában bírja és hogy képességeinek kifejtése nem eszköz magasabb célok érdekében, hanem öncél. A szociális gondolat azonban végül mégis diadalra jut és megtanít minket arra, hogy évezredes felszabadító harcban szerzett gazdag eszközeinket nem használhatjuk fel jobban és boldogítóbban, mintha az emberiség szolgálatába állítjuk őket.

*Aristoteles* mondotta ki először azt a mély gondolatot, hogy a boldogság a tevékenységben rejlik. A modern pszichológia ezt az igazságot teljes mértékben igazolja. Nem a passzív élvezet-



ben, hanem egyedül és kizárólag erőinek sikeres használatában rejlik az ember boldogsága. Sehol sem használhatja azonban az egyén erőit intenzívebben és sikeresebben, sehol sem találhat számukra tágabb hatáskört, mint a közhasznú munkában.

Ebben a magas célban aztán az eudaimonizmus, utilitarizmus és etikai idealizmus összeesnek és az irányok különbsége el van távolítva. Ép úgy egyesíti a genetikai-biológiai szemlélet az egoizmust és altruizmust, mert a közjóra való törekvés összeesik az ember saját boldogságával.

Az erkölcsi eredetére vonatkozó kérdés dolgában szemléletünk határozott evolucionizmusra vezet, mert az erkölcsi mint a legmagasabb fejlődési termék tűnik fel nekünk.

Az erkölcsi normák indokolásának kérdése tekintetében szintén az ellentétek egyesítéséhez jutunk. Erkölcsi törvényünk autonóm, amennyiben az emberiség s heteronóm, amennyiben az egyes jön tekintetbe. Az egyénnel az összesség mint autoritás áll szemben, amely előtt előbb kényszerülve hajol meg, hogy aztán önként részének tekintse magát és szolgálatában találja meg saját boldogságát.

Ami az erkölcsiség és vallás viszonyát illeti, a genetikai-biológiai szemlélet teljes biztossággal eredményezi, hogy az erkölcsiség a vallástól függetlenül keletkezett és hogy követelményei minden vallási dogmától függetlenül érvénnyel bírjanak. Nem azért erkölcsös valamely cselekmény, mert istennek tetsző, hanem azért istennek tetsző, mert erkölcsös. Ezt a tételt nemcsak Plato védelmezte az *Euthyphron* című dialógus-

ban, hanem még szigorúan hívó, theológusok is, mint *Aquinói Tamás*, elismerték helyességét.

Mindazáltal hosszú időközökön át szoros kapcsolat áll fenn vallás és erkölcs között. A szociális szükségletekből keletkezett erkölcsi normákat mint vallási kötelességeket fogjuk fel, ezek ezáltal vigasztaló melegséget nyerne, amelyet a hívős ész nem tud nekik megadni. Ha a vallás a szociális munka szolgálatába áll, akkor ma is rendkívül áldásosan hathat. Hiszen a durva antropomorfizmustól és egoizmustól való megtisztulását csak erkölcsi megfontolásoknak és érzelmeknek köszönheti.

A vallás azonban nemcsak szabályok summája, még nagyobb mértékben világnézet és pedig metafizikai világnézet. Itt is annyiban érintkezik az etikával, amennyiben annak normái az emberi nem tökéletesedésének előzetes feltételén alapszanak. Ez a hit bizonyára elvonható a tapasztalatból is, de csak akkor kapja meg a kívánatos szilárdságot, ha harmónikus világnézetből folyik. Az ilyen világnézethez tartozik azonban, amint fentebb kimutattuk, egy hatalmas akarat fölvétele, amely a természeti és erkölcsi törvények forrásául tekinthető.

A genetikai-biológiai szemlélet útján lehetséges olyan normákhoz jutni, melyek megmutatják az emberi cselekvésnek a céljait és kétes esetekben megkönnyítik a döntést.

Család, község, állam és emberiség jelölik meg az erkölcsi tevékenység szorosabb és tágabb területeit. A családon alapszik a község és az állam. A benső családi élet az állam virágzásának elengedhetetlen feltétele. Éppen ezért kötelesség az

összetartozás érzését a családban ápolni és jólétéről gondoskodni. Az állam érdekei azonban nem ritkán a családi kötelességek feladását követelik. A hivatalnokot és a katonát nem szabad hogy az asszonyért és gyermekért való gond akadályozza hivatása kötelességeiben. A hazafias kötelességek általában véve erősebben kötelezők, mint a családi kötelességek.

Nehezebb lesz elhatárolni az állammal szemben való kötelességeinket azoktól, amelyeket az egész emberiség ránk hárít. Az egyén hatalmas fejlődése itt életet adott az emberi méltóság fogalmának és az emberi méltóság iránti kötelességeket helyezte szívünkbe. De bizonyára még sok idő elfolyik, míg ezek a kötelességek oly mélyen belénk élték magukat, hogy úgy a háborúban a kultúr-államok között, mint a civilizált nemzeteknek kevésbé művelt népekkel való érintkezésében mindenütt a cselekvés zsinórmértékeivé lesznek.

A mai társadalomban egyáltalán csak kompromisszumról lehet szó a háborús morál és a béke-morál között.

Minden erkölcsi kötelesség teljesítésének lehetősége azonban nemcsak az egyesnek a jóakaratótól függ, hanem nagy mértékben a társadalmi rendtől is, melyen belül az egyes él. A tudományos etikának ezért az a feladata, hogy a társadalmi rendet abból a szempontból vizsgálja, mennyiben teszi lehetővé az etikai feladatok teljesítését vagy más szóval mily mértékben alkalmazkodik a társadalmi rend a valódi életfeltételekhez. Ezzel azonban az etika beletorkollik az emberi társadalom fejlődésének törvényeiről szóló tanításba, vagyis a szociológiába.



## 42. §. Szociológia és a történet filozófiája.

A szociológia a legfiatalabb a filozófiai tudományok közt s még ma sincs mint ilyen általánosan elismerve. Tárgya az ember mint társadalmi lény. Feladata abban áll, hogy az emberek együttélését vizsgálja, megmutassa azokat a formákat, amelyekben ez nyilvánul s aztán ezen formák egymás mellett és egymásban valóságát, valamint egymás után valóságát is kikutassa.

E tudomány fogalmát és nevét csak a tizenkilencedik század közepén állapította meg *Auguste Comte*, a francia gondolkodó, a tárgyat magát azonban már előbb is feldolgozták filozófiailag. Platon két állam-ideáljában, melyeknek kivált a másodika, legapróbb részletekig ki van dolgozva, kifejtette az állam etikai célját, amilyennek ő képzelte s ezzel olyan szellemi fegyvereket kovácsolt, amelyeket a szociális igazságosság mai előharcosai szívesen használnak. *Aristoteles* a korában fennállott államformákat példátlanul szabadszellemű módon vetette kritikai vizsgálat alá. Az államot természeti produktumnak tekinti és az alapgondolat, amelyből kiindul, hogy az ember természettől fogva szociális lény, még ma is alapja minden szociológiai vizsgálatnak.

A középkornak a theologiai problémák uralkodó szerepe miatt kevesebb érzéke volt a szociológiai vizsgálatok iránt. Ezzel szemben a renaissance és aztán az újabb filozófia sokat foglalkozott ilyen kérdésekkel. *Hugo Grotius* a természeti jogról szóló teoriájával megvetette alapját a buzgón mívelt jogbölcsületnek, amely ma azon-

ban nem önállóan, hanem csak a szociológián belül számíthat érvényre.

*Hobbes* az államban olyan intézményt lát, melyet az emberek az egymás elleni védelem céljából találtak ki s ezzel megalapítója lett a sokáig érvényben maradt szerződési elméletnek.

*Rousseau* is mesterségesen megalkotott szerződést lát az államban, azonban azt kívánja, hogy a szabadság és egyenlőség talajára állítottnak kell lennie. Elmélete jelszava lett a francia forradalomnak.

A tizenkilencedik század visszatért az aristotelesi felfogáshoz, hogy az állam természeti produktum s igyekezett az államot történeti fejlődésében felfogni. *Auguste Comte*, aki mint említettük, a szociológia fogalmát és nevét megalkotta, a társadalmi fejlődés törvényeit teljesen úgy kívánja kikutatni és formulázni, mint a természeti törvényeket. A szociológia az ő pozitív filozófiája rendszerének a koronája. A tudományok lépcsőfokozatán, amely a matematikával kezdődik és innen az asztronómiához, fizikához, chemiához és bológiához halad, a szociológia az utolsó és legmagasabb fokozat. A már *Plato* által vázolt organikus állam-elmélet a fejlődéstan révén kifejlődött és sok tekintetben egyoldalúlag túl is feszítették. Az állam ez elmélet szerint magasabb organizmus, amely hasonló törvények szerint fejlődik, mint az egyes lény. *Schäffle* «A szociális test szerkezete és élete» című művében fejtette ki ezt az elméletet és határozottan túlságba vitte az analógiát.

Szigorúan fejlődéstörténeti alapon kísérte meg *Herbert Spencer* a szociológia alapelveiről

szóló művében a társadalmi fejlődés elméletét, amely széles empirikus alapon gazdag néprajzi anyaggal van felépítve. Az állam a primitívebb társadalmi formákból a fejlődés általános törvényei szerint alakul ki, melyeket *Spencer* meg is állapított. Az állam terjedelmében gyarapszik és egyúttal stabilisebbé válik. Emellett az állam tagjai között, azaz a lakosságban ugyanaz a differenciálódó folyamat megy végbe, melyet *Spencer* az organizmusok fejlődésére nézve kimutatott. Az egyes részek, melyek kezdetben egyöntetűek és kevésbé határozottak voltak, egyre különbözőbbekké válnak, de viszont mindegyik magában sokkal határozottabbá. A munkamegosztás folytán az emberek érdekei és karakterei mindig különbözőkké és emellett mindig szilárdabban körülhatároltabbakká, mindig élesebben kidomborodókká válnak. Egyúttal ezek a részek mind függőbbekké válnak az egésztől, amely ezáltal egyre stabilisebbé válik. Az egyes ember azonban *Spencer* számára mindig az öncél egy neme lesz és sohasem szabad az állam eszközévé lesülyednie. Az ideális állam az volna, amelyben minden egyes azáltal, hogy magánérdekei után jár, az egésznek szolgál.

A modern néprajz, az összehasonlító vallás és jogtudomány, a nemzetgazdaság és az újabb időben nagyon serényen művelt gazdaságtörténet egyre gazdagabb anyagot hoznak a szociológiának, míg a jelenkor szociálreformatori törekvései nagyon fokozzák a szociológiai kutatások iránti érdeklődést. Csakhogy az anyag gazdagsága megnehezíti az egésznek áttekintését, a pártpolitikai tendencia gyakran zavarja a tudományos objek-



tivitást. A szociológia ennél fogva még az erjedés állapotában van és még sok részlettanulmányra és beható gondolkodási munkára lesz szükség, hogy biztosított eredményekre jussunk benne.

Egy dolog azonban már ma is bizonyos. Bárhol találkozunk akár történetileg, akár földrajzilag az emberrel, soha és sehol nem találjuk mint egyes lényt, hanem mindenütt szociális kapcsolatban él. Mennél mélyebbre szállunk le már most a kultúr-fokon, annál inkább megkötöttek találjuk az embert az erkölchöz, annál csekélyebb az individuális önállósága. Csak a kulturális fejlődés folyamán dolgozza fel magát az egyéniség s így *Spencer*nek teljesen igaza van, mikor azt mondja, hogy a társadalom előbből való, mint az egyén (*Society is prior to Man*). Az önálló egyéniség a saját gondolkodásával, sajátos érzelmi világával és a szabad akarat-elhatározással a szociális kultúrfejlődés vívmánya és tegyük egyúttal hozzá, egyike legbecsesebb vívmányainak.

Az egyén eljuthat arra a belátásra, hogy személyiségének legmagasabb és egyúttal legboldogítóbb tevékenysége abban áll, hogy erőit az összesség szolgálatába állítja, de a szabaddá lett ember sohasem fogja magát önállóan szociális rabszolgává lealacsonyítani. Nem az individualitás megsemmisítése, hanem gondos ápolása a haladás föltétele s az egyesnek betöltése szociális szellemmel egy messzetekintő szociálpolitika egyedüli észszerű célja.

A szociológiával közeli rokonságban áll a történet filozófiája. Ez a történeti fejlődésben igyekszik a hajtó eszméket és a végső célokat fel-

találni. *Herder* «Eszmék az emberiség történetének filozófiájához» című művében a humanitást jelölte meg azon célul, amely felé a történeti fejlődés törekszik. A humanitás a speciális emberi képességek teljes kifejtése s ez itt öncél. A XVIII. század egyrészt individualisztikus, másrészt kozmopolita jellege ebben találja történetfilozófiai kifejezését.

*Hegel* nagyszerű módon igyekezett a történetet az objektív szellemről szóló tanában megérteni, mint a szabadság öntudatában való haladást. Emellett az individuális szabadság iránt ép oly igazságos maradt, mint az egyesnek az államhoz való kötöttsége iránt. Számos chronológiai tévedése dacára *Hegel* történelem-felfogása marad a legnagyobb kísérlet a történelmi levés egységes felfogására.

*Hegel* iskolájából tudvalevőleg nemcsak *Feuerbach* modern materializmusa indult ki, hanem *Lassalle* és *Marx* szocializmusa is. *Marx* koncipálta meg a gazdasági történetfelfogást, amely ma a szociálista párt dogmájává lett. Eszerint az összes eddigi történeti fejlődés csak gazdasági szempontból érthető meg. A gazdasági szükségletek és a javak termelésének és elosztásának formái a hajtó alap-erők a történelemben. Valási és erkölcsi érzések és más «ideologikus momentumok» csak látszólagos, a felszínen látható tünetek. Minden fordulatnak, minden nagy mozgalomnak az igazi okai mindig csak gazdasági természetűek.

Az ökonomikus történelmi felfogás, melyet alkalmilag materialisztikusnak is neveznek, mint kutatási módszer nagy értékű és még sokkal fog

járulni a történelem helyes megértéséhez. Mint történetfilozófia azonban határozottan egyoldalú és nyilvánvaló tényekkel nem számol.

A történelem filozófiája tulajdonképpen ugyanarra a célra törekszik, mint a szociológia és ezért *Paul Barth*nak szerencsés gondolata («Die Philosophie der Geschichte als Soziologie») a kettőt egy disciplinává egyesíteni. Az ilyen szociológiának magas és fontos feladatok jutnak osztályrészül. Meg kell mutatnia, mennyiben befolyásolja az egyes lelki életét a szociális élet, az összakarat és könnyen kiderülhet, hogy ez sokkal nagyobb mértékben van meg, mint ahogy ma hiszik. A szociális tényező az ismeretfejlődésben, melyről már fentebb szó volt, itt teljes hathatóságában és fontosságában fog napvilágra jutni és azt fogják találni, hogy a pszichológia és az ismeretelmélet csak ennek a tényezőnek figyelembevételével juthatnak további haladásra. Még az esztétika, a filozófiai diszciplínák legindividualiztikusabbja számára is sok újat adhat a szociológia, amennyiben a közönség, amelynek egy művészi mű szánva van, a művészt gyakran öntudatlanul vezeti alkotásában s amennyiben az egyesnek az esztetikai ítéletét erősen befolyásolja az uralkodó ízlés-irány. Hogy az etikát csak szociológiai szempontból szabad feldolgozni, az ma már csaknem általánosan el van ismerve és a szociológia haladásával egyre nyilvánvalóbb lesz.

Egész világ és élet-szemléletünk mint a szociális fejlődés produktuma fog aztán feltűnni, olyan fejlődésé, melynek legjelentékenyebb eredménye az önállóan gondolkodó és szabadságot kívánó



személyiségek létrehozása. A jövő szociológiája eszerint nemcsak filozófiai tudomány, hanem minden filozófia alapvetésévé alakulhat ki.

### 43. §. Neveléstudomány.

Szoros kapcsolatban áll a filozófia problémáival, különösen a pszichológiával egyfelől, az etikával és szociológiával másfelől a *neveléstudomány* vagy *pedagógia*. Ezért teljesen indokolt, hogy e tudomány elméleti alapvetését többnyire olyan emberek vállalják, akik a filozófia problémáival sokat és alaposan foglalkoztak. A nevelés feladata, a házi nevelésé ép úgy, mint a nyilvános nevelésé, oly fontos, az államra és az emberiségre nézve oly jelentőségteljes, hogy azok a szempontok, melyekből iránya és útjai meghatározhatnának, nem lehetnek elég magasak.

A nevelés célját végső sorban csak az etika és szociológia határozhatja meg, amelyek az ember erkölcsi feladatait és az egyesnek az összességhez való viszonyát kell hogy vizsgálják. Hogy azonban ez a cél elérhető legyen, a nevelőnek gondosan vizsgálnia kell a gyermek lelkét, ezért elegendő pszichológiai iskolázottságának is kell lennie. Az intenzív filozófiai képzettség tehát mellőzhetetlen mindenkinek, aki a nyilvános nevelő vagy tanító felelősségteljes hivatását vállalni akarja. Minden esetre kielégítőbb mértékben kellene a tanítók ily filozófiai előképzettségéről gondoskodni, ahogy az most történik.

A nevelő kiképzéséhez azonban a pedagógia filozófiai alapvetése még egyáltalán nem elegendő. A tanítás technikáját ép úgy, mint minden más

technikát csak módszeres gyakorlással lehet elsajátítani s ennek berendezésére a filozófiai képzés mellett főleg a praktikus iskolai tapasztalat kell hogy irányadó legyen.

A pedagógia története azt tanítja, hogy egy-egy időszak szellemi iránya meghatározza azokat az elveket is, melyek az ifjúság nevelésére érvényesek. Így a XVIII. és XIX. század individualisztikus pedagógiájával szemben, amelyben az egyén minden oldalú kiképzése számított a nevelés közcéljának, ma teljes joggal kívánják a *szociál-pedagógiát*, amely kezdettől fogva arra törekszik, hogy a felnövekvő nemzedéket szociális szellemmel töltsen be és a szociális kötelezettség érzését mennél korábban és mennél intenzívebben plántálja bele a növendékbe.

Ebből a filozófia és pedagógia egy eddig tekintetbe nem vett kapcsolata származik.

A filozófiának nevezetesen szüksége van, hogy teljes hatásra juthasson, a neveléstudomány folytonos támogatására. Az a világ- és élet-szemlélet, melyet a filozófus kidolgozott, a felnőttekre, még ha követik is gondolatmenetét és helyeslik eredményeit, nem teheti már azt az átalakító hatást, melyet a filozófus vár és kíván. A megszokott meggyőződések és etikai elvek rendszerint még magánál a filozófusnál is nagyobb fontosságuk maradnak életére, mint a saját filozófiája. Csak ha ez a filozófia a nyilvános nevelés alapjává tétetik, csak akkor válhatik a benne kifejtett világ- és élet-szemlélet vérré és hússá s juthat így praktikus fontosságra.

Az alkotó filozófus ezért gyakran hasonlít ahhoz a szántóvetőhöz, aki olyan fákat ültet el, ame-

lyeknek gyümölcseit már ő maga nem fogja látni. Az eljövendő nemzedékek számára dolgozik, melyek magukba veszik és feldolgozzák a gondolatait úgy hogy többé azt se tudják, ki gondolta ki azokat az emberiség számára. A filozófus azonban szívesen beéri azzal a halhatatlansággal, «amelyben a tett él és tovább halad, ha szerzőjének neve elmarad is mögötte».



## ÖSSZEFOGLALÁS.

Az egyes filozófiai problémák megbeszélésekor az előbbieken ismételtén megjelöltük a gondolatok amaz útjait, amelyek a jelen tudományos álláspontjának legjobban megfelelnek, azokat az eszmeirányokat, melyek nézetünk szerint egyedül vezethetnek a kívánt célra. A figyelmes olvasó bizonyára maga is észrevette, hogy mindezen megoldási kísérleteknek bizonyos elvi nézetek szolgálnak alapjául. Most már ajánlatos volna ezeket a nézeteket a végén világosan megállapítani és azt a feladatot vezetni le belőle, amelyet a jelen filozófiájának a szerző nézete szerint maga elé kellene állítani.

Az első és legáltalánosabb követelmény, melyet ma a filozófiával szemben támasztanunk kellene, az, hogy empirikus és hogy tudományos legyen. Aki ma *Hege*l módjára a fogalmak egy rendszerét akarná konstruálni és a tényeket ebbe beleerőszakolni, az bajosan számíthatna bárminemű figyelemre. A filozófia épületének ma szilárd alapon kell állania, ha azt várjuk, hogy valaki felüsse benne lakását. Hogy *Fechner* szavát variáljuk, az előbbi felülről való filozófia helyett *alulról* való filozófiát kívánunk. Emellett azonban annak kell maradnia, amivé *Descartes* tenni akarta és *Kant* tényleg tette: belülről való filozófia, nem

pedig, ahogy a materializmus akarja, kívülről való filozófia. Lelki életünk közvetlenül bizonyos tényeit önállóan magukban kell szemlélnünk. A jelenkor történeti és nevezetesen ethnográfiai kutatásai feltárták olyan szellemi hatalmak hatóságát, amelyek a fiziológiai magyarázat számára örökre megközelíthetethenek maradnak. Egy nép közakarata, ahogy nyelvvé, szokássá és vallássá sűrűsödött, csakis pszichológiailag érthető meg és kutatható ki. Összagyat sehol sem található, ellenben az összakarat a nagy hatások által, amelyeket az egyes akaratra gyakorol, valóban létezőnek bizonyult.

A természettudományokból megtanultuk mindenekelőtt a tényeket megállapítani. Épen ezért azonban óvakodnunk kellene attól, hogy lelki életünk közvetlenül bizonyos tényeit mint valami másodlagosat, mellékeset félretoljuk. Abban a magában véve helyes törekvésben, hogy minden történés számára egyetlenegy magyarázó okot találjunk, nem szabad annyira mennünk, hogy tökéletesen eltérő jelenség-csoportok sajátosságát elhalványítsuk. Pszichikai és fizikai folyamatok összehasonlíthatatlanok maradnak. Mindkettővel csak a történés tökéletesen üres és tartalmatlan fogalma közös. Aki tehát azt állítja, hogy csak anyag van vagy csak szellem, az kétségkívül erőszakot tesz a tények egy csoportjával és mindenképen megszűnt empirikusnak lenni.

Ezzel összefügg egy másik követelmény, amelyet a jelenkor hangosan támaszt. Azt követeli, hogy a filozófia térjen vissza a nem filozofáló öntudat felfogásához, vagyis az egészséges józan észhez.

Az egészséges józan észnek bizalma van az érzéki észrevételekhez és meg van arról győződve, hogy amit látunk, hallunk és tapintunk, az valóban megvan és akkor is megvan, ha senki sem veszi észre. Ugyanerre a megismerésre jut azonban a filozófia is, miután évezredes gondolkodó munka megvizsgálta megismerési organumainkat és keresztülment a legradikálisabb kételyeken, valamint a legmélyebbre vágó kritikán is. A filozófus számára is végül az érzéki észrevétel marad az igazság legeredetibb és legutolsó forrása, amennyiben a fizikai történés jön tekintetbe.

A pszichikai folyamatokat az egészséges józan ész mint valami egészen sajátosat, minden fizikaitól különbözőt tekinti, anélkül azonban, hogy kételkednék a kettőnek állandó és szoros kölcsönhatásában vagy megütköznék rajta. Minden ember tudja, hogy az időjárás befolyással van hangulatunkra és hogy az izgalomtól néha reszket a kezünk. Végül azonban a filozófusnak is be kell ismernie, hogy ez a bölcsesség vége. Minden fáradozás ellenére sem sikerült az olyan teljesen összehasonlíthatatlan folyamatokat, amilyenek egyfelől az úgynevezett külső észrevételben, másrészt saját öntudatunkban adva vannak, egy kalap alá hozni. A filozófusnak is, ha nem akar a legnyilvánvalóbb és legbiztosabb tényeken erőszakot tenni, a folyamatok két különböző csoportját kell érvényre engednie. A pszichikai és fizikai folyamatok kölcsönhatását azonban, amely oly sokáig megfoghatatlan valaminek tünt fel, fentebb láttuk, mint a közvetlenül átélt okozatiságot, mint minden kauzalitás őskéjét, mint minden ítélet és megértés forrását.



Ha azonban a filozofálás eredménye a nem filozofáló öntudat felfogásához való közeledésre vezet, azért a filozófus munkája semmikép sem volt hiábavaló. Visszatérünk az egészséges józan-észhez, de gazdagabban és megfontoltabban, mint amilyenek voltunk, mielőtt tapasztalatunkat taglalni kezdtük. Ahogy szemünk látóerejét távcsövekkel és mikroszkópokkal erősítjük, az elemzés és kísérlet a pszichikai mikroszkópok egy nemét szolgáltatatta, melyek segítségével lelki életünkben olyan folyamatokat fedeztünk fel, amelyek azelőtt ismeretlenek és észrevétlenek maradtak. De ép úgy, mint ahogy az optikai mikroszkóp nem tanított semmiféle új érzék-kvalitások felfedezésére, hanem mindig csak színeket és alakokat láttat, épúgy a pszichikai mikroszkóp sem hozott napfényre új pszichikai elemeket, hanem csak módot adott rá, hogy a meglévőket pontosabban differenciáljuk és hatásaikban jobban kövessük. Ismeretünk határainak belátása továbbá semmiképen sem kényszerít minket, ahogy azt az ismeret-kritikai idealizmus hiszi, lemondásra a valónak minden megismeréséről, sőt inkább csak arra tanít, hogy balgaság lehetetlenségre törekedni. Az elérhetőnek határain belül azonban az emberi szellemnek megint bizalmat lehet nyernie saját erejében és meggyőződhetik, hogy az ítéletek, melyeknek helyességét az előre-megmondások bekövetkezése igazolja, csakugyan jelei egy történésnek, amely tőlünk függetlenül megy végbe.

Épen ezért az egészséges józan ész, melyhez nézetünk szerint a filozófiának vissza kell térnie, nem ugyanaz, ami ellen *Kant* a «Prolegomena»

ismert helyén teljes joggal fölemelte szavát. Nem «a tömeg ítéletére való hivatkozást értjük alatta, a fecsegést, amelyen a filozófus elpirul, a népszerű élceskedő azonban diadalmaskodik és nagyképüsködik». A problémák megbeszélésében megmutattuk, hogy nem kerüljük a kimélyítést, hanem inkább minden erőnkől keressük. Örülünk azonban, hogy épen ezen kimélyítés által túlhaladtuk a kételyt és a túlmesszire vitt kritikát és ismét bizalmat meríthettünk érzékeink és eszünk megismerő képességében. Az egészséges józan észhez való érett visszatérésünkből mindenesetre filozófiánk érthetőbbé válását és ezzel hatásának fokozódását várjuk. Nem hihetjük, hogy a világgosság és mélység a filozófiában összeférhetetlenek, ellenkezőleg, a kettőnek egyesítésétől a filozófia újjászületését várjuk.

Empirikus és szigorúan tudományos jellem, valamint a visszatérés az egészséges józan észhez azok a formális feltételek, melyeket a jelenkor egy hathatós filozófia elé állít s állítani jogsult. Az egyes problémákról való megbeszélésünk azonban tartalmilag is bizonyos közös vonásokat mutat fel és pedig olyanokat, amelyekben a fejlődés menete, amelyet a természet- és a szellemi tudományok a tizenkilencedik században vettek, érvényesíti befolyását a filozófiai szemlélet módjára, vagy legalább is érvényesítenie kellene szerző véleménye szerint.

Azok a szempontok, melyek a filozófia számára ezen befolyás által adva vannak, hogy egész röviden kimondjuk, a fizikai történetés genetikus, a biológiai és szociális szemléleti módja.

A pszichológiára alkalmazva, e genetikus mód-

szer arra tanít, hogy kérdezzük az egyes pszichikai elemek eredetét és fejlődését. Nem elég már nekünk, hogy elemzés útján kiderítsük, miből állanak a valódi lelki életben egyedül adott komplexumok, azt is tudni akarjuk, hogyan és miből állnak elő. Miután most már az önmegfigyelés által legkönnyebben megközelíthető képzet-alkotást és gondolkodást elsősleges, az érzést és akarást ellenben levezetett állapotokul tekintették, most mind szélesebb körökben kezdik belátni, hogy a dolog valószínűleg fordítva áll. A gyönyör és kín érzése és az azzal összekötött mozgásra való impulzusok alighanem a kezdetei minden lelkiéletnek s minden látszat szerint csak azután fejlődött ki ezekből az észrebevés és gondolkodás. A genetikus módszer gyümölcse tehát az ujonnan keletkezett voluntarisztikus pszichológia, amelynek, mint fentebb megjegyeztük, egyre több a híve.

Az ismeretelméletben arra tanít a genetikus szemléleti mód, hogy sem a szenzualizmus, sem az intellektualizmus nem ad kielégítő magyarázatot az ismeret keletkezésére. Csak a receptív érzéki észrevétel együtthatása a formáló és tagoló elmetevékenységgel hoz létre olyan ítéleteket, melyeket igaznak tartunk és melyek igazságukat a rájuk alapított jóslások bekövetkezésével igazolják. Mindenekelőtt pedig megtanított a genetikus ismeretelmélet az ítélő funkció keletkezésére és fundamentális fontosságára, amely ítélő-funkcióban az általunk elnevezett fundamentális appercepció fejt ki tevékenységet. Biológiai motívumokból keletkezve, arra ösztönöz minket az érdek, hogy figyelmünket fordítsuk környezetünk



dolgaira. Amidőn ez történik, nem kerülhetjük el, hogy ezekre a folyamatokra ne alkalmazzuk a fentebb megbeszélte fundamentális apperceptiót, melynél fogva minden történést a Dolog — Tevékenység — Erőcentrum — Erőnyilvánulás sémájába hozunk.

Ezen genetikus szemléleti mód folyamán világosodik meg a nyelv fontossága is a megismerésre és egyaránt meg leszünk óva attól, hogy ezt a fontosságot túlmagasra vagy túlkevésre becsüljük.

Az esztétikában a genetikus szemlélet a funkciós gyönyörhöz vezet, mint az esztétikai élvezés forrásához. A centrális, az intellektuális és az emocionális funkciós gyönyör az esztétikai élvezet önálló forrásainak bizonyultak, amelyek azonban azokra együtt hatnak. Mint az esztétikai érzés legmagasabb formáját ezután a műalkotás alakjai iránti szeretet egy nemét láttuk keletkezni, olyan szeretetet, amelyből a szépség egy új fajtája sugárzik vissza a műtárgyra. Láttuk, miképp fejlődnek ki a funkciós gyönyörből esztétikai ítéletek, melyekben a szubjektív tényező mellett az objektív is érvényre jut. A művészi alkotást genetikus szemlélet útján mint játékot, mint szociális munkát és legmagasabb tökéletességében mint szeretet-kérést ismertük fel.

Az etikában a genetikus módszer mostanáig több feladatot hozott napvilágra, mint eredményt. A saját és mások cselekedetei morális megítélésének eredetét előbb beható történeti és ethnológiai kutatásoknak kell alaposan megvizsgálni, hogy empirikus aléptményt hozzunk létre vagy az erkölcsi élet tényeinek és követelményei-

nek megfelelő etikát állítsunk elő. Helyes és fontos problémák felállítása azonban minden tudományra csaknem ép oly fontos, mint azok megoldása s így a jelenkor követelményeinek megfelelő etika számára a genetikus szemléleti mód sokat ígérő kezdet.

A filozófiai diszciplínák legifjabbika, a szociológia kezdettől fogva magáévá tette a genetikus módszert s ennek a körülménynek is köszönheti erőteljes felvirágzását és boldogulását.

A genetikus módszerrel, mint fentebb megmutattuk, a legszorosabb kapcsolatban van a biológiai szemléleti mód. Ez abból a meggyőződésből indul ki, hogy az ember lelki élete az organikus élet-folyamattal a legszorosabb kapcsolatban van és hogy e lelki élet immanens célja nem más, mint az önfentartás és a tökéletesedés, vagyis az egyes élet gazdagítása éppúgy, mint a faj életéé.

A leggyümölcsözőbb ennél fogva a biológiai szemlélet a pszichológiára nézve. A lelki élet egész felfogását lényegesen átalakította. Nevezetesen ebből a szempontból sokkal könnyebben sikerül az érzelmi- és ösztön-élet sokféleségébe világosságot és rendet hozni és a jelenségeket áttekinthetőbben csoportosítani. Azonban ismeret-funkcióink tevékenysége, a fantázia és az érdek jelenségei is besoroztatnak az életfolyamatok kapcsolatába s ezáltal roppant sokat nyernek világosság és érthetőség dolgában.

Ha az ismeret-ösztönt úgy fogjuk fel, mint az általános önfentartási ösztön részét, ez lényegesen megkönnyíti állásfoglalásunkat az ismeret-kritika problémáival szemben. Neveze-

tesen ebből a szempontból az ismeret-kritikai idealizmus, amely csak tudat-tartalmakat akar elismerni, már biológiailag tarthatatlannak tűnik fel. Ha ugyanis ezt a nézetet komolyan vesszük és a valóságos gondolkodásnak és cselekvésnek alapjává tesszük, akkor ez csak ismeretszervünk szétrombolására, a szellemi szétzüllésre vezetne. Egy megcáfolhatatlan és egyúttal hihetetlen világnézet sohasem hathatja át egészen belsőnket s a benne rejlő ellentmondás annak számára, aki komolyan veszi, idő múlva elviselhetetlen lesz. A természetkutatók, akik ehhez a nézethez csatlakoznak, többnyire beérik egy udvarias meghajlással, aztán nyomban tovább mennek és úgy kutatnak, mintha a világ a tudattól függetlenül állna fenn. *Rokitansky* egyszer azt mondta és *Meynert* vele mondja, hogy nincs értelme feltételezni, hogy a világ az agyvelők eltávolítása után még tovább is fennállana, mivel világképünk az agy műve. Mind a ketten azt hiszik, hogy ezzel kifejezetten az idealizmus-hoz csatlakoznak és teljesen elfelejtik, hogy mondásukban az agynak, amely pedig szintén csak mint az én képzetem létezik, extramentális existenciát tulajdonítanak.

Megmutattuk fentebb, hogy az idealizmus egyáltalán nem megcáfolhatatlan és ehhez hozzátettük, hogy ez a nézet, biológiai szempontból nézve, az ismeret-ösztön hipertrofiájának nevezhető, amelynek vissza kell fejlődnie, hogy gondolkozó organumunk egészséges maradjon. Az ismeret végső fokon az élet fentartásának és tökéletesedésének szolgálatában áll. Meg kell találnunk a helyünket a világban, tudnunk kell,



mivel lássuk el magunkat a környezetünkben levő dolgok közül, mert különben tönkre kell mennünk. Mennél gazdagabban alakul most már az életünk tartalma, annál nehezebbek lesznek a feltételek, melyek között mi a fokozott szükségleteket kielégíthetjük, annál nagyobb erőfeszítéseket kell tennie a tudománynak, hogy az ismeretet és ezzel a természetén való uralkodást kitágítsuk és megszilárdítsuk. A munkamegosztás elvével van aztán indokolva, hogy a tudományos kutatást sok ember kizárólagos élethivatásáva teszi és ezeknek a férfiaknak a számára bizonyára nem lealázó és lealacsonyító érzés, ha azt mondják maguknak, hogy az igazság kikutatásával az emberiség javán munkálkodnak.

Az esztétikában a biológiai szemléleti mód a funkciós szükségletre vezetett. Az esztétikai élvezés gyakorolja a mindennapi életben tevékenységre nem igen jutó lelki erőket és a mennyiben intellektuális és emocionális funkciós szükségletünket kielégíti, gazdagabbá teszi lelki életünket. Ha az ismeret arra van rendeltetve, hogy hatalmasabbá tegyen minket, akkor a művészetnek magas feladata a boldogságunkat gyarapítani. A művészek ezáltal valóságos jóltevőivé lesznek az emberiségnek, sőt csak ők tesznek minket emberré a szó szoros értelmében.

Az etikában arra tanít a biológiai szemléleti mód, hogy az erkölcsiségben az emberek együttélésének feltételét lássuk. Nem egy apriorisztikus «tedd meg»-ből és nem érzékfeletti hatalmaktól való félelemből, hanem az emberek eredettől fogva szociális természetéből keletkeznek a mo-

rális helyeslés és helytelenítés érzései, melyek aztán a maguk részéről a vallási képzeteket és érzéseket megtisztítják és fölfokozzák. Amidőn azonban az eredeti emberi nyájból egyre erőteljesebben dolgozza ki magát az egyéniség, a személyiség, e személyiség megőrzése szükségletté válik s a fejlődés folyamán erkölcsi követelménnyé. Ezáltal az erkölcsi a szociális mellett maga individuális fontosságot nyer, amennyiben a személyiség fentartása és kialakítása az emberi méltóság követelményévé emelkedik. A társadalom fenntartása és az emberi méltóság megőrzése így céljaivá válnak az erkölcsi fejlődésnek, melyet csak a biológiai szemléleti mód bírt világosan napfényre hozni.

A biológiai szemléleti mód nem marad az egyes életére korlátozva, hanem magában foglalja a faj életét is. Ez magától a harmadik követelményhez vezet, melyet a filozófiai problémák tartalmi tárgyalására felállítottunk. Ez a szociális gondolat, melyet a jelenkor filozófiája nem utasíthat el magától.

A pszichológiában arról van szó, hogy tudatára jöjjünk annak és mindig tudatában is maradjunk, hogy az egyes ember szellemi élete összes fejlődési fázisaiban és minden elemében a szociális környezettől, a miliótól van meghatározva s ennek befolyása alatt áll. Beleszületve egy szociális organizmusba, gyermekkorunktól fogva a társadalom formál és mintáz minket. Autoritatív hatalommal tudományos, vallási, erkölcsi és esztétikai meggyőződéseket olt belénk és többnyire úgy hat ránk, hogy befolyását észre sem vesszük. Ezt a szociális tényezőt a

jelenkor pszichológiája még egyáltalán nem vette eléggé figyelembe s mindannak feldolgozásától, amit e téren a néprajz, a nyelv-, vallás- és erköcs-történet napvilágra hozott, nagy haladás várható az emberi lelki élet megismerésére.

Az ismeretelméletre nézve a szociális tényező figyelembe vétele különös fontosságú. Kivált a vallási képzetek megszilárdulása e tényező nélkül nem is érthető. Tévedés és igazság egyaránt az emberek öszsmunkájának eredménye. Az önkényes ész, amely azt hiszi, egészen saját erejéből, az eddig gondoltakra való tekintet nélkül, másokra való tekintet és mások segítsége nélkül tudja a talányokat megoldani, a látszólag legeredetibb gondolkodóknál is az időtől és a környezettől lényegesen befolyásoltnak látszik. A jövőnek épp oly nehéz, mint érdemes feladata a szociális tényezőt az emberi ismeret fejlődésében az emberi szellemi munka évezredeiben nyomon követni és világosan megállapítani, mit örökölünk szellemi tekintetben apáinktól és mit teszünk hozzá mi magunk.

Még az esztétikában is, ahol az egyéninek a legnagyobb a hatásköre, szerepet játszik a szociális gondolat, amennyiben itt is a közönség, az általános ízlés-irány, a kultúrállapot befolyással van a művészi alkotásra éppúgy, mint az esztétikai élvezetre.

Alapvető fontosságú azonban a szociális szempont az etikában. Itt minden, az eredet, a fejlődés, a célok annyira át vannak itatva szociális gondolatokkal, hogy sokan az etikát csak az általános szociológia egy részének tekintik. Ennek dacára itt még meggyökeresedett előítéleteket



kell legyőzni és még megfeszített munkára van szükség, hogy általánossá lehessen tenni az erkölcsi követelmény szigorúan szociális karakteréről való meggyőződést. Még az emberi méltóság individuális kötelessége is hord magában szociális elemet, amennyiben az egyén, amely a szociális kötöttségből az önálló személyiségig küzdötte fel magát, nem szűnik meg tagja lenni egy szociális testnek és a felszabadító harcban szerzett erőit nagy részben a szociális egész szolgálatába kell állítania, ha máskülönben az oly nehezen kiküzdött emberi méltóságot meg akarja tartani.

Ebből az okból a szociológia, amely a szociális élet törvényeinek kikutatását teszi feladatává, nem nagyon messze időben a szellemfilozófia alapjává kell hogy tétessék.

Ilyen elvektől hordozva és ilyen módszerekkel felszerelve a filozófia megint megtalálja a bátorságot, hogy régi feladatát, hogy világnézet-tan legyen, újra munkába vegye. A sokféleségben az egységre ügyelni, megtalálni minden dolog kapcsolatát, kezdettől fogva törekvése volt és erre a célra most fokozódott ereje és belátása alapján újra különös merészséggel törhet.

A szervetlen természet egységes és szoros összefüggését úgylátszik a tizennyolcadik században élénkebben érezték, mint a miénkben. Ha *Kant*, *Newton* nagyszerű gondolatmenetétől egészen áthatva az ég természetrajzáról szóló művében felkiált: «adatok nekem anyagot, világot építetek nektek belőle», akkor ebben a szilárd meggyőződésben mindig van valami föl-emelő és nagy. Ha most már meggondoljuk,

hogy az égitestek keletkezéséről szóló elmélete még ma is érvényben van, akkor felismerjük, hogy az egészre irányított tekintet az egyesnek a tényleges alkatát sem el nem hanyagolja, sem félre nem ismeri.

Ha most már ma nekünk a spektrál-analízis fölfedezi az anyagokat, melyekből a nap tömege áll, ha a kémia a legtöbb testnek nemcsak az alkatrészeit, hanem belső felépítését is feltárta és konstitúciós formuláival meghatározta a molekula elrendezkedését, ha végül a biokémiai vizsgálatok mélyen belevilágítanak a mechanikai és chemiai folyamatokba, amelyekből az organikus élet áll, akkor talán ideje volna az eredményeknek egy természetfilozófiává való összefoglalásával a természeti történés egységét és összefüggését általános tudatba hozni.

A módszereket, melyek az egyesnek kikutatásakor beváltak, erre értékesíteni, ez az a feladat, mely a jövő metafizikája elé van állítva. A metafizika tehát nincs örök időkre elintézve, hanem az a középpont marad, amely felé a filozófia mindig újra törekszik s amely körül a többi filozófiai diszciplínák csoportosulnak.

Természetesen a tudományos metafizika nem szabad, hogy teljesíthetetlen követeljen tőlünk. Állításainak bevált módszerekből kell kiindulniok, eredményük ellentmondás nélkül elgondolható és elképzelhető is kell hogy legyen. Ebben az értelemben kíséreltem meg, a tapasztalat terén bevált ítélő funkció alkalmazása által az összes történést, a fizikait úgy, mint a pszichikait mint egy hatalmas akarat erőnyilvánítását felfogni, amely a törvényeket, melyek szerint a

világtörténés végbemegy, megadta és ezeket a törvényeket, mint a zsoltárköltő mondja, maga sem hágja át.

Az így felfogott isten-fogalom adja meg világnézetünknek a befejezést, melyet tudatunk egy-sége megkíván. Postulátuma, nem mint *Kant*-nál a praktikus, hanem a teoretikus észnek, amely a formát, amelyben minden egyes történést a világon felfog és tulajdonává tesz, ezzel az univerzumra, vagyis a világtörténés összességére alkalmazza. Az istenfogalom itt bizonyos értelemben mint szubjektum van felfogva, melynek predikátuma az összes világtörténés és ezzel egyidejűleg mint szubsztancia, melynek lényege nem a nyugodt kihatásban, hanem mint *Leibnitz* felfogta, szüntelen erőnyilvánításban áll. Itt minden fizikai és pszichikai történést állandóan élő forrásul kell elgondolnunk és ezen isteni akarat törvényeit kikutatni, feladata minden tudománynak. Az egyszer adott törvénytől való eltérés természetesen összeegyeztethetetlen volna az egyszer adott törvénnyel.

Talán sikerül ezen az úton a filozófiát a megtisztult vallással összeegyeztetni s ezzel az egyest fölemelni «az általános megszenteléshez, ahol a hatalmas akkordok szólnak». Mindenesetre mindig minden filozófia célja kell hogy maradjon egy harmonikus világnézetet felépíteni és azt, ami ingadozó jelenségben lebeg, tartós gondolatokkal megszilárdítani.







## NÉVMUTATÓ.

- Abälard** 202  
**Aquinói Tamás** 222  
**Anaxagoras** 117, 155  
**Antisthenes** 199  
**Aristippos** 199  
**Aristoteles** 6, 13, 17 s köv.,  
 22, 26, 44, 47, 77, 97,  
 147, 152, 165, 193, 200,  
 202, 224  
**Avenarius** 139 s köv.  
**Bacon** 45  
**Barth Paul** 229  
**Bastian** 32  
**Baumgarten** 164  
**Bayle** 54  
**Beneke** 205  
**Bentham** 205, 210  
**Berkeley** 26, 55, 67 s köv.,  
 73, 77, 124  
**Berthold von Regensburg** 85  
**Boëthius** 44  
**Böhme Jacob** 85  
**Bridgmann Laura** 31  
**Bruno Giordano** 129, 137  
**Büchner** 53, 118  
**Burke** 166  
**Carneri** 206  
**Carriere** 167  
**Charron** 54  
**Cherbury** 159  
**Cicero** 199  
**Collius** 159  
**Comte** 63, 210, 224, 225  
**Condillac** 79  
**Darwin** 32, 55, 138, 157,  
 205  
**Demokritos** 52, 55, 117, 154  
**Descartes** 53, 84, 124, 130,  
 148 s köv., 203, 233  
**Diogenes** 199  
**Duns Scotus** 160  
**Eckhardt** 85  
**Empedokles** 117, 154  
**Epikuros** 10  
**Eudemos** 45  
**Fechner** 26, 124, 168, 233  
**Feuerbach** 228  
**Fichte** 80, 118, 204, 210  
 s köv.  
**Fischer Fr.** 167  
**Frohschammer** 124  
**Goethe** 132, 138, 157, 176  
**Gomperz** 141  
**Groos K.** 172  
**Grotius** 224  
**Häckel** 135  
**Hegel** 14, 46, 80, 83, 118,  
 132 s köv. 167, 191, 205,  
 228, 233  
**Helmholtz** 67, 138, 151  
**Helvetius** 211  
**Heraklitos** 136  
**Herbart** 26, 165, 205  
**Herder** 166, 228  
**Hesiodos** 128  
**Heurtin Mária** 31  
**Hippokrates** 26  
**Hobbes** 203, 225

- Holbach 53, 118  
 Home 166  
 Homeros 79, 128, 189  
 Horatius 165  
 Hume 26, 54, 55, 68, 77,  
 105, 140, 203  
 Hutcheson 203  
 Jamblichus 84  
 Jodl 150  
 Joland 159  
 Joule 151  
 Kant 19, 22, 45, 47, 55, 60,  
 68, 70, 77, 80 s köv., 86  
 s köv., 105, 118, 137, 164  
 s köv. 171, 173, 181, 203,  
 210 s köv.  
 Keller Helén 31  
 Kirchoff 80  
 Kopernikus 110, 129, 140  
 Laas E. 63  
 Lamarck 138, 157  
 Lametrie 53, 118  
 Lange 117  
 Laplace 137  
 Lassalle 137, 228  
 Lavoisier 111  
 Lazarus 32, 172  
 Leclair 63, 73  
 Leibniz 124, 148  
 Lessing 166  
 Leukippos 52, 117, 154  
 Lionardo 192  
 Locke 26, 55, 77, 79, 203  
 Lotze 26, 124  
 Lucretius 26  
 Mach 21, 47, 67, 80, 139  
 s köv., 151  
 Malebranche 148, 203  
 Marx 228  
 Mayer Robert 151  
 Meynert 67, 241  
 Michel Angelo 192  
 Mill James 26  
 Mill John Stuart 47, 63, 109  
 Moleschott 118  
 Montaigne 54  
 Müller Johannes 67  
 Nietzsche 206  
 Ostwald, 16, 151  
 Parmenides 128  
 Paulsen 220  
 Petrus Ramus 45  
 Phidias 192  
 Philo 11  
 Plato 6, 10, 18, 26, 44, 52,  
 81, 97, 123, 165, 191, 200,  
 221, 225  
 Plotinus 18, 26, 84, 123,  
 165  
 Porphyrius 44  
 Proclus 84  
 Protagoras 10, 79  
 Pyrrhon 53  
 Raffael 189, 192  
 Rehmke 63  
 Ribot 150  
 Rokitansky 241  
 Rousseau 225  
 Saint-Hilaire Geoffroy 138  
 Savigny 55  
 Schäffle 225  
 Schelling 80, 118, 132, 167  
 Schiller 8, 16, 166, 172,  
 176, 184  
 Schopenhauer 68, 124, 167,  
 205, 211  
 Schubert-Soldern 63  
 Schuppe 63  
 Shakespeare 189, 193  
 Shaftesbury 166, 203, 211  
 Smith Adam 26, 203, 211  
 Sokrates 44, 198 s köv.,  
 211, 219  
 Sophokles 182



- Spencer 33, 138, 157, 172,  
205, 225  
Spinoza 130 s köv. 159, 203  
Stein Heinrich von — 163  
Steinthal 32  
Szent Ágoston 84, 194  
Tauber Johannes 85  
Thales 9  
Theophrastos 45  
Thukidydes 188  
Wagner Richard 180  
Winckelmann 166  
Wolff Keresztély 19  
Wundt 26, 32, 36, 43, 47  
124, 152  
Verulami Baco 19  
Vogl 118  
Vogt 53  
Xenophanes 10, 128  
Zeno 128  
Zimmermann 167
-



# TARTALOM.

## ELSŐ FEJEZET.

### A filozófia jelentősége és állása.

	<i>Lap</i>
1. §. A filozófia fogalma és feladata .....	5
2. §. A filozófia lélektani eredete .....	6
3. §. A filozófia történeti eredete .....	8
4. §. Filozófia és vallás .....	9
5. §. Filozófia és tudomány .....	13
6. §. A filozófia felosztása .....	17
7. §. A filozófia története .....	20

## MÁSODIK FEJEZET.

### A propædeutikus (előkészítő) diszciplínák.

8. §. A pszichológia tárgya és feladata .....	23
9. §. A pszichológia módszerei és irányai .....	27
10. §. Pszichológia és fiziológia .....	35
11. §. Pszichológia és filozófia .....	37
12. §. A logika tárgya és feladata .....	39
13. §. A logika fejlődése és irányai .....	43
14. §. Grammatika, logika és pszichológia .....	48
15. §. Logika és filozófia .....	50



## HARMADIK FEJEZET

## Ismeretkritika és ismeretelmélet.

	<i>Lap</i>
16. §. Dogmatizmus, szkepticizmus, kriticizmus .....	53
17. §. Az ismeret problémái .....	56
18. §. Az ismeretkritika fejlődése és irányai .....	59
19. §. Az ismeretkritikai idealizmus .....	64
20. §. Az ismeretkritikai idealizmus méltatása .....	68
21. §. A kritikai realizmus .....	74
22. §. Az ismeretelmélet fejlődése és irányai .....	76
23. §. A szenzualizmus .....	78
24. §. Az intellektualizmus .....	81
25. §. A miszticizmus .....	84
26. §. Genetikus és biológiai ismeretelmélet .....	86

## NEGYEDIK FEJEZET.

## Metafizika vagy ontológia.

27. §. Az ontológiai probléma .....	113
28. §. A materializmus .....	117
29. §. A spiritizmus .....	123
30. §. A szubsztancia monizmusa .....	127
31. §. A történéshatás monizmusa .....	136
32. §. A dualizmus .....	147
33. §. A kozmológiai-theológiai probléma. Isten és a világ .....	153

## ÖTÖDIK FEJEZET.

## Az esztétika útjai és céljai.

34. §. Az esztétika fogalma és feladata .....	163
35. §. Az esztétika fejlődése és irányai .....	164
36. §. Genetikus és biológiai esztétika .....	171

## HATODIK FEJEZET.

## Etika és szociológia.

*Lap*

37. §. Az etika tárgya és feladata .....	196
38. §. Az etika fejlődése .....	198
39. §. Az akaratszabadság problémája .....	206
40. §. Az etika problémái és irányai .....	209
41. §. Genetikus és biológiai etika .....	212
42. §. Szociológia és a történet filozófiája .....	224
43. §. Neveléstudomány .....	230
<i>Összeoglalás</i> .....	233
Névmutató .....	249

---

ELŐSZÓ

1896. évi kiadás

- 1. A Magyar Tudományos Akadémia
- 2. A Magyar Tudományos Akadémia
- 3. A Magyar Tudományos Akadémia
- 4. A Magyar Tudományos Akadémia
- 5. A Magyar Tudományos Akadémia
- 6. A Magyar Tudományos Akadémia
- 7. A Magyar Tudományos Akadémia
- 8. A Magyar Tudományos Akadémia
- 9. A Magyar Tudományos Akadémia
- 10. A Magyar Tudományos Akadémia

Magyar Tudományos Akadémia  
Könyvtára 1796/195 2 sz.



