

171.832 2092
PANTHEON-KIADÁS

BEVEZETÉS A FILOZÓFIÁBA

IRTA

DR. PAULER ÁKOS

EGYETEMI NY. R. TANÁR,
A M. T. AKADÉMIA L. TAGJA

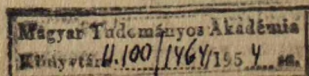
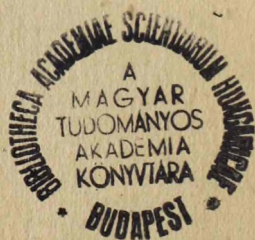


MAGYAR
TEOLÓGIAI TUDOMÁNYOK
KÖNYVTÁRA.

BUDAPEST, 1920

A PANTHEON IRODALMI INTÉZET RÉSZVÉNYTÁRSASÁG
KIADÁSA

171832



TARTALOM.

	Lap
I. A filozófia mibenléte.	3-25
1. A filozófiai tudományok	3
1. Ellenvetések a filozófia létjogosultságá- val szemben	3
2. A logika	3
3. Az etika	4
4. Az esztétika	5
5. A metafizika	5
6. Az ideológia	7
7. A filozófiai tudományok	8
8. A filozófia mibenléte	8
2. A filozófia módszere	9
9. A tudományok felosztása	9
10. A matematika	10
11. A valóság tudomány módszere : az indukció	11
12. A matematika módszere : a dedukció	12
13. A filozófia módszere nem az indukció	13
14. A filozófia módszere nem a dedukció	14
15. A filozófia módszere : a redukció	14
16. A filozófiai megismerés határa	16
17. Filozófia és szaktudomány	18
3. A filozófia története	19
18. A filozófia története	19
19. A filozófia fejlődése	21
20. A filozófia történetének felosztása	22

II. A logika problémái	25—115
1. Tiszta logika	25
21. A logika mibenléte	25
22. Tiszta és alkalmazott logika	25
23. A logikai alapelvek problémája	26
24. Az eddig felvett logikai alapelvek	27
25. Az azonosság elve	27
26. Az összefüggés elve	28
27. Az osztályozás elve	30
28. A korrelativitás elve	31
29. A végtelen regresszus lehetetlenségének elve	32
30. A logikai alapelvek érvénye feltétlen	33
31. A pszichologizmus	33
32. A tudomány problematikája	35
33. A tiszta logika	35
34. A tiszta logika problematikája	36
35. A logizma mibenléte	37
36. A logizmaviszonyok	39
37. Pozitívum és negatívum	40
38. A tétel mibenléte	41
39. A tétel dualisztikus szerkezete	41
40. A kopula	42
41. A szillogizmus	42
42. A hagyományos szillogisztika hiányai	43
43. A szillogizmus teljességi foka	44
44. A szillogizmus haszna	45
2. Gondolkodástan	45
45. Az alkalmazott logika problematikája	45
46. Az ítélet mibenléte	47
47. Analitikus, szintetikus és autotetikus ítélet	47
48. A fogalom mibenléte	49
49. A fogalomképzés	51

	Lap
50. A fogalom funkciója	52
51. Egyes, többes és egyetemes fogalom	52
52. A következtetés	54
53. A logikai szabályok	55
3. Módszertan	56
54. A módszer	56
55. A logikai rendszerezés funkciói	56
56. A definíció	57
57. A magyarázat	58
58. A teória	59
59. A magyarázat típusai	59
60. Az osztályozás	60
61. A tudomány fogalma	60
4. Ismeretkritika	61
62. Az ismeretkritika problémái	61
63. A szenzualizmus	61
64. Az empirizmus	65
65. A kriticizmus	67
66. A nem-empirikus ismeretek	69
67. A szkepticizmus	71
68. A szubjektivizmus	72
69. Az objektivizmus	73
70. Az érzéki megismerés lehetősége	75
71. A bizonyosság	76
72. Vallás és tudomány	77
5. Történeti áttekintés	78
73. A történeti áttekintés szempontjai	78
74. A szofisták	79
75. Sokrates	80
76. Platon	83
77. Aristoteles	85
78. Szent Agoston	90

	Lap
79. A középkor	94
80. Descartes	97
81. Locke	99
82. Leibniz	101
83. Kant	103
84. A német idealizmus	108
85. Bolzano	111

III. Az etika problémái. 115—149

1. Az erkölcsi cselekvés	115
86. A három alapkérdés	115
87. A cselekvés mibenléte	115
88. Cél és indíték az erkölcsi cselekvésben	117
89. Az erkölcsi értékítélet	118
90. Az eszmény	119
2. Az erkölcsi értékelés	120
91. A helyes értékítélet kritériuma	120
92. A hedonizmus	121
93. Az eudaimonizmus	122
94. Az utilitarizmus	123
95. Az igazságosság etikája	124
96. A perfekcionizmus	125
97. Az intellektualizmus	126
98. A legértékesebb cselekvés	127
3. Az erkölcsi eszmény és norma	128
99. Az erkölcsi eszmény	128
100. A normatív etika	129
101. Eszmény és norma	131
102. Az erkölcsi alapnormák	132
103. A humanizmus	132
104. A kultúra	133
105. A becsület és a jog	135

106. Az erkölcsiség mibenléte	136
107. Az etika problematikája	136
4. Történeti áttekintés	137
108. Sokrates és Platon	137
109. Aristoteles	138
110. Szent Ágoston	140
111. Újkori irányok	141
112. Kant	143
IV. Az esztétika problémái.	150—178
1. Az esztétikai határozmányok	150
113. Az alapproblémák	150
114. Az alkotás	150
115. Az esztétikai határozmányok	151
116. A szemléletiség	152
117. Az egységesség	153
118. A jellegzetesség	154
119. Az objektivitás	155
120. Az irrealitás	156
121. Az esztétikai tárgy	156
2. A művészet	157
122. A művészet nem utánzás	157
123. A művészet nem játék	158
124. A művészet mibenléte	159
125. A művészetek osztályozása	160
126. A stílus	161
3. Az esztétikai kategóriák és egységtípusok	162
127. Az esztétikai kategóriák	162
128. Az esztétikai egységesítés típusai: a tra- gikum	162
129. A komikum	164
130. A humor	165

	Lap
4. Az esztétikai eszmény és norma	165
131. Az esztétikai eszmény	165
132. Az esztétikai norma	166
133. A műkritika	168
134. Az esztétika problematikája	169
5. Történeti áttekintés	169
135. Platon	169
136. Aristoteles	170
137. Plotinos	172
138. Aquinói Szent Tamás	174
139. Újkori irányok	174
140. Kant	175
141. Hegel	177
V. A metafizika problémái.	178—238
1. A szubstancia	178
142. A metafizikai tétel ténymegállapítás	178
143. Valami létezik	178
144. A létezés fogalma	179
145. A változás	179
146. Forma és materia	180
147. A szubstancia fogalma	181
148. Attributum és kvalitás	182
149. A szubstancia nem test	182
150. A szubstancia mint psychomorph lény; a conatus	182
151. A principium individui	183
152. A kapacitás	184
153. Test és lélek	184
2. A szubstanciák összefüggése	185
154. Az okság elve	185
155. Monizmus és pluralizmus	186

156. A szubstanciák egyetemes kölcsönhatásának elve	187
157. A szubstanciák száma	187
158. A világfolyamat	188
159. Potencia és aktus	189
160. A változás mibenléte	189
161. Az ontológiai alapfunkciók	190
162. A lelkiélet	191
 3. Keletkezés és elmúlás	 192
163. Fejlődés és visszafejlődés	192
164. A fejlődés és visszafejlődés törvényei	192
165. A fejlődés első törvénye	192
166. A fejlődés második törvénye	193
167. A fejlődés harmadik törvénye	194
168. Az Absolutum	195
169. Metafizika és vallás	196
 4. Alkalmazott metafizika	 197
170. A természetfilozófia problémái	197
171. Az anyag	197
172. A tér	198
173. Az idő	200
174. Az erő	202
175. Az élet	202
176. A lelkivilág	203
177. A szellemfilozófia problémái	204
178. A szociológia	204
179. A történetfilozófia	205
180. A metafizika problematikája	206
 5. Történeti áttekintés	 206
181. A görög metafizika kezdetei	208
182. Platon	208

	Lap
183. Aristoteles	208
184. Szent Ágoston	213
185. Descartes	214
186. Spinoza	217
187. Leibniz	219
188. Kant	224
189. Fichte	225
190. Schelling	226
191. Hegel	227
192. Herbart	229
193. Schopenhauer	231
194. Lotze	234
195. Herbert Spencer	237
196. Bergson	238

VI. Az ideológia problémái. 241—315

1. A fenomenológia 241

a) A probléma.

197. Az ideológia mibenléte	241
198. Az ideológia felosztása	241
199. A fenomenológia	242
200. A fenomenológiai leírás	242
201. A fenomenológia módszere	243
202. Példa erre	244
203. A hiparchológia	244
204. A szubszisztencia fokozatai	247

b) Történeti áttekintés.

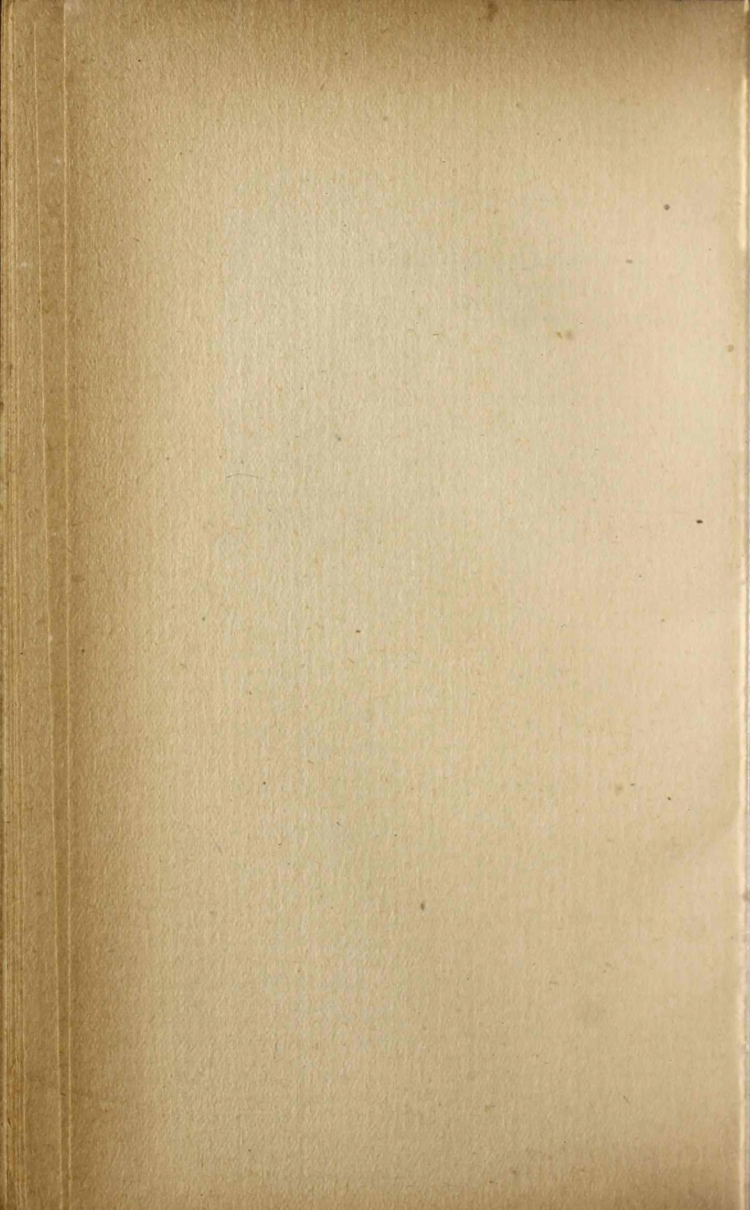
205. Aristoteles	248
206. Az új platonikusok	249
207. Scotus Eriugena	250

	Lap
208. Aquinói Szent Tamás	251
209. Dun Scotus	252
210. Hegel	253
211. Bolzano	254
212. E. Husserl	255
213. Meinong	258
214. Windelband és Rickert	259
215. Rehmke	260
2. <i>Relációelmélet</i>	261
a) A reláció mibenléte.	
216. Alaptételek	261
217. A relációk száma	262
218. A relációk realitása	263
219. A relációk felosztása	263
220. Az őszrelációk	265
b) Relációkalkulus.	
221. Ennek szükségessége	266
222. A relációkalkulus menete	267
223. A relációkalkulus logikai értéke	268
c) Történeti áttekintés.	
224. Aristoteles	269
225. Avicenna	270
226. Aquinói Szent Tamás	272
227. Locke	274
228. Hume	275
229. Leibniz	276
230. Kant	277
231. Modern irányok	279

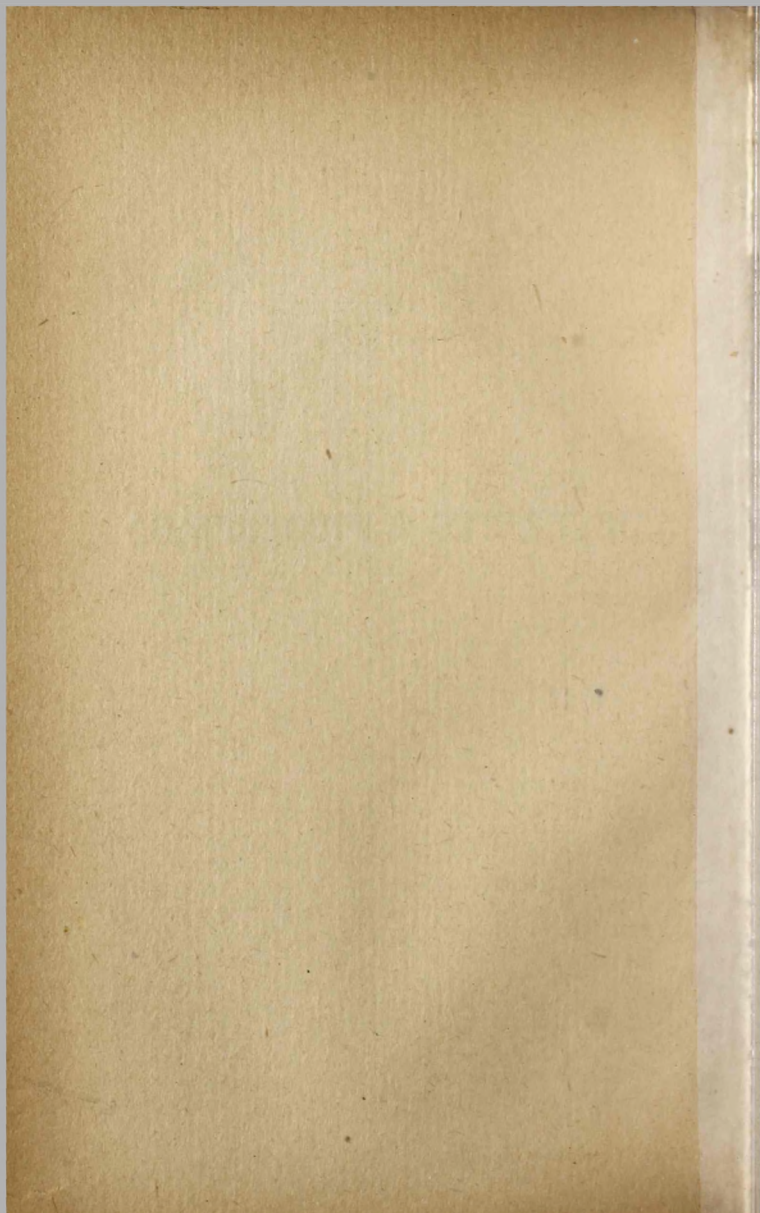
	Lap
3. <i>Kategóriaelmélet</i>	280
a) Az alapkérdések.	
232. A négy probléma	280
233. A kategória mibenléte	281
234. A kategóriák aprioritása	282
235. Példa a kategórianyomozásra	282
236. A kategóriák érvénye	283
237. Pozitív és filozófiai kategóriák	284
238. Autonóm, heteronóm és őskategória	284
239. A kategóriák ismeretelméleti felosztása	285
240. A kategóriák között fennálló viszonyok	286
241. A kategoriális abszolútum problémája	287
b) Történeti áttekintés.	
242. Aristoteles	288
243. Dun Scotus	289
244. Kant	290
245. Hegel	292
4. <i>Értékelmélet</i>	293
a) Az értékelmélet alaptanai.	
246. Az alapkérdések	293
247. Érték és álérték	294
248. Az értékítélet	295
249. Lét és érték	295
250. Az érték mibenléte	296
251. Az önértékek rendszere	297
252. Az értékek megismerése	298
253. Az értékek viszonya	299
254. Az őserték	300
255. Érték és Abszolútun	301

b) Történeti áttekintés.

256. Platon és Aristoteles	302
257. Plotinos	303
258. Aquinói Szent Tamás	305
259. Kant	306
260. Herbart, Lotze és Windelband	306
261. Újabb irányok	308
262. Böhm Károly	308
Névmutató	317



BEVEZETÉS A FILOZÓFIÁBA



I.

A FILOZÓFIA MIBENLÉTE.

1. A filozófiai tudományok.

1. Gyakran halljuk azt a véleményt, hogy a szaktudományok mellett, aminő például a matematika, fizika, kémia, biológia, tapasztalati lélektan stb. fölösleges külön filozófiai tudományt felvenni. Hiszen ami tudományosan megismerhető, azt épp ezek a disciplinák vizsgálják, ami pedig megismerhetetlen, mint a végső okok, a világ legbensőbb lényege stb., arra nézve hiába szervezünk egy külön, ugynevezett bölcsészettudományt, az ezáltal sem válik megismerhetővé. A filozófia sohasem lehet oly értelemben tudomány, mint a matematika vagy a kémia, amit eléggé bizonyít a bölcsélet történetének sajátos jellege. A szaktudományok több évszázad, némelyike több ezer év óta folytonosan haladnak, mert az egyik bűvár a megelőző kutató eredményeire épít, de a filozófusok mindegyike előlről kezdi fölépíteni állítólagos tudományát. A filozófia multja nem is mutatja valamely szerves fejlődés képét, aminőt a szaktudományok történetében ismerünk fel, hanem egymásnak ellenmondó, sőt egymást nagyrészt figyelmen kívül hagyó elméletek össze-visszaságát képviseli. Ezekben pedig oly kevéssé mutatható ki valamely irányban való haladás, hogy a mai bölcselő is még vitatkozik Aristotelesszel, világos jeléül annak, hogy e téren biztos, több kutató közös működésével létrejövő eredményekről szó sem lehet.

2. Bármennyire elterjedt még a tudomány embereinek körében is e vélemény, alaposabban szemügyre

véve, felületesnek és tarthatatlannak bizonyul. Hogy ezt beláthassuk, képzeljük el egy pillanatra, hogy az összes szaktudományok valamennyi problémáját sikerült volna az emberiségnek megoldani, tehát hogy például az összes matematikai, fizikai, kémiai stb. problémákban nyilvánuló kérdésekre teljességgel meg tudnánk felelni. Vajjon tudásvágyunk ki volna-e ezzel elégitve? Vajjon a szaktudományok tanításai nem volnának e logikailag még befejezetlenek? Mindenekelőtt van egy alapvető probléma, melyhez minden szaktudomány valamiképpen állást foglal, anélkül, hogy azt valamely szaktudomány felvetné, s ez az igazság természetének kérdése. Bármely szaktudományi kutatás ugyanis abból a feltevésből indul ki, hogy megismerhetünk bizonyos igazságokat s hogy az igaz állítások megkülönböztethetők a téves állításoktól, s így lehet szó az igazságnak valamely egyetemes és változatlan természetéről, illetőleg határozmányairól. Ha nem tesszük tudományos vizsgálódás tárgyává az igazság természetét s az abból folyó gondolkodási és kutatási szabályokat, a szaktudomány minden lépése öntudatlanul történik s épp ezért ingadozóvá válik, mert nem tud számot adni eljárásáról. Ha nem határozzuk meg az igazság általános természetét s ennek alapján nem állapítjuk meg, melyek a helyes fogalomképzés, ítézés, következtetés s ebből folyólag a helyes módszer szabályait, a szaktudomány egy lépést sem tehet ingadozás nélkül. Épp ezekkel a kérdésekkel foglalkozik a *logika*, mely tehát nélkülözhetetlen kiegészítője a szaktudományi kutatásnak. Feladata abban áll, hogy az igazság általános természetét, vagyis az igazság egyetemes határozmányait s a gondolkodásunk számára ebből folyó normákat állapítsa meg. Szükségessége nyilván abban gyökeredzik, hogy minden szaktudomány munkásságának szükségképi előfeltétele az igazság fogalma.

3. A tudományos kutatás azonban nemcsak gondolkodás, hanem egyuttal *cselekvés*, még pedig öntudatos és tervszerű emberi cselekedetek összességét jelenti, mely mint ilyen, elkerülhetetlenül az emberi cselekedetek bizonyos értékeléséből született meg. Midőn ugyanis a tudományos munkásság számára követendő szabályo-

kat állapítottunk meg, nemcsak arra a feltevésre építettünk, hogy *van* igazság s hogy azt megismerhetjük, hanem azt is feltettük, hogy az igazságra törekedni emberi kötelesség. A tervszerű tudományos munkálkodás tehát már az emberi cselekedetek olyatén értékelését is felteszi, mely feltétlen emberi kötelességeket ismer el s megkívánja, hogy azok szolgálatában önzetlenek, őszinték, állhatatosak, bátrak és alázatosak legyünk. A szaktudományi kutatás ennyiben, bár legnagyobbbrészt öntudatlanul, de egy teljes erkölcsi codex érvényén épül fel. Épp ennek teljes kiépítésével, vagyis a szaktudományi kutatásnak mint céltudatos cselekvésnek előfeltevéseivel foglalkozik az *etika*. Feladata épp az, hogy a végső erkölcsi előfeltevéseket kinyomozza, rendszerezze s az azokból folyó normákat és eszményeket tudományos módszerességgel kifejtse. Ez a filozófiai tudomány sem egyéb, mint nélkülözhetetlen kiegészítője minden szaktudománynak; nem fölösleges fantazmagóriákkal foglalkozik, hanem nélküle a szaktudomány maga is öntudatlan és gyökértelen. Valamint a logikának, akként az etikának kidolgozása nélkül sem haladhat szilárd léptekkel a szaktudomány.

4. A tudomány azonkívül, hogy gondolat és cselekvés, egyúttal *alkotása* is az emberi szellemnek, melyet nemcsak helyeslünk és becsülünk, hanem amely *tetszik is nekünk*. A tudománynak a maga határtalan perspektíváival, megkapó szisztematikájával, mely az igazságok harmónikus összrendeződéséből áll elő, esztétikai értéke is van. Azoknak az előfelevéseknek rendszeres vizsgálatára is szükség van tehát, melyek a tudománynak mint műalkotásnak értékességét is szabályozzák s ebből folyólag általában az alkotások önértékiségének természetére is fényt derítenek. Ez a feladata az *esztétikának*, mely tehát ép oly szerves része a végső előfeltevéseket kutató filozófiának, mint akár a logika vagy az etika.

5. Midőn a szaktudomány a tapasztalásban adott valóságot kezdi vizsgálni, ár egy sereg előfeltevésre épít a valóság általános természetére nézve is. Minden tapasztalati tudomány a „tény“ fogalmára épít. S ezen a „nem-ténnyel“ szemben a tapasztalásnak oly mozzanatát érti, mely valami *létező* dolognak a nyilvánulata.

Vannak bizonyos kritériumok, melyek alapján megszoktuk különböztetni azt, ami „tény“, attól, ami „nem-tény“; ilyen pl. az a körülmény, hogy a tény nem áll ellentétben más tényekkel, azaz a tények nem zárják ki egymást. Mily jogon állítjuk fel azonban a ténynek ily egyetemes kritériumát? Bizonyára nem tapasztalás alapján: hiszen tapasztalati adatnak *már csak azt* fogadjuk el, ami nem mond ellen más tényeknek s így azok összességébe beilleszthető. Amit „tapasztalati igazolás“-nak nevezünk, az voltaképpen sohasem egyéb, mint ily „beillesztési“ kísérlet; ha ez nem sikerül, azt mondjuk, hogy nem-tény-nyel állunk szemben. Például: ha valamely fizikus egy szokatlan tényt állapít meg a természeti jelenségek körében, azt ellenőrizzük, mielőtt elfogadnók, azaz: más megfigyelésekkel iparkodunk összhangba hozni, már megállapított tételekkel törekszünk megmagyarázni. Ha mindez nem sikerül, akkor két eshetőség közül választhatunk: vagy az új megfigyelés tartalmától tagadjuk meg a tényminősítést, vagy ha ez lehetetlen, annak megfelelőleg a fizika eddigi tanításai közül hozzá kell alkalmaznunk azokat, melyek vele ellenkeznek. Mindkét esetben már azon sziklaszilárd előfeltevésre építünk, hogy a tények egymásnak nem mondhatnak ellen, vagyis, hogy a létező világ egy harmónikus, önmagának ellent nem mondó, tehát a logikai principiumoknak alávetett rendszert alkot. Ahelyett, hogy a „tény“-nek mint egy harmónikus rendszer megnyilvánulásának fogalmát a tapasztalásból akarnók igazolni, *épp a tapasztalás az, amely már a tény fogalmára épít* — azaz: csak *azt* fogadjuk el tapasztalásnak, ami a tény e fogalmával megfér. A tudományos tapasztalás tehát nem merőben passzív befogadása bizonyos adott tartalmaknak, hanem *kritika*, vagyis egy neme a szelekciónak, mely már a tapasztalati igazolástól független kritériumokra, azaz a priori ítéletekre épít. Nyilvánvaló tehát, hogy legalább is a tapasztalati tudományok előfeltevései közé nemcsak logikai, etikai és esztétikai tételek érvényessége tartozik, hanem oly tételek is, melyek a létező világ s általában a létező dolgok egyetemes határozmányaira vonatkoznak. Ezeket nyomozza, rendszerezi és igazolja az a tudomány, me-

lyet régi nevén *metafizikának* nevezünk. Ez sem merő fényüzése az emberi elmének, hanem a szaktudományi kutatás szükséges kiegészítője; nélküle a tapasztalati tudomány a saját állításainak ténybeli alapját sem látja tisztán s így ingoványra épít.

6. Mindezzel azonban még nem meritettük ki a szaktudományi kutatás összes előfeltevéseit. A fenti értelemben vett logika, etika, esztétika és metafizika ugyanis bizonyos „dolgokkal“, azaz „tárgyakkal“ foglalkozik. A „dolog“ (res) fogalma tehát a végső tartalmi előfeltevése minden tudományos kutatásnak. „Dolog“ jelent mindent, ami egyáltalán „valami“, akár valamely egyetemesség az, mint pl. az „azonosság“, akár valamely reláció, mint pl. a „hasonlóság“, vagy pedig szám, egyes létező, képzeleti tárgy, képtelenség stb. A „dolog“ tehát a legáltalánosabb mozzanat; ennek alosztályai azok a dolgok is, melyekkel a logika, etika, esztétika és metafizika foglalkozik. Az etika ugyanis azt a dolgot vizsgálja, amelyet erkölcsi jónak nevezünk, az esztétika az esztétikai értékességgel foglalkozik, a metafizika pedig a létezővel. Mindezek már a „dolog“ különböző specifikációi s ezek mindegyikénél valami még egyetemesebbet jelent maga a „dolog“. Éppen ezért nem mondható, hogy maga a „dolog“ általában valami „létező“, mert hiszen „vannak“ nemlétező dolgok is, pl. eszmények, mitológiai személyek, képtelenségek, logikai principiumok stb. Nyilvánvaló, hogy szükség van oly legegységesebb tudományra, mely a „dolog“ általános elméletét állapítja meg. Kutatnia kell e tudománynak azt is, hogy a dolgok között hányféle viszony állhat fenn s hogy a dolgok mily legáltalánosabb osztályokba sorolhatók. Mindezen vizsgálatok — ismételjük — a dolgokat oly egyetemes szempontból tekintik, amely még „innen van“ a lét és nem-lét dualitásának. Ezt úgy fejezzük ki, hogy tudományunk a dolgot *mint ideát* tekintti. Ezért azt a filozófiai tudományt, mely a dolog legegységesebb elméletét állítja fel, *ideológiának* fogjuk nevezni. Ez is nélkülözhetetlen kiegészítője a szaktudományi kutatásnak, mert nélküle az utóbbi előfeltevéseit vizsgáló logika, etika, esztétika és metafizika sincs legmélyebb gyökerében, végső előfeltevéseiben megalapozva.

7. Logika, etika, esztétika, metafizika és ideológia képviselik a filozófiai alaptudományokat, vagyis összességük az, amit *tudományos* filozófiának nevezünk. A többi, e néven szereplő diszciplína vagy ezeknek az alaptudományoknak csak bizonyos problémáit vizsgálja kölcsönös vonatkozásukban, aminő az ismeretelmélet, mely — amint látni fogjuk — logikai és metafizikai kérdéseket fejteget sajátos kapcsolatukban, vagy pedig már alkalmazása ez alaptudományok bizonyos tanainak, ahogy a természetbölcselet nem egyéb, mint az általános metafizika tanainak a térbeli valóságra való alkalmazása. A tapasztalati lélektan nem filozófiai tudomány, hanem ép oly szaktudomány, mint például a fizika vagy az élettan, azaz a tapasztalati valóság egy szegmentumát kutatja tapasztalati módszerekkel. Mindamellett közelebbi viszonyban áll a filozófiával, mint pl. a kémia, s ennek oka az, hogy — amint látni fogjuk — az igazságot csak a saját gondolati élményeinkre való reflektálás útján, az erkölcsi jót csak a magunk spontán erkölcsi értékelései révén, a szépet szintén csupán esztétikai élményeink nyomán fedezhetjük fel. Lelki életünk elemzése tehát mintegy megnyitja azt a bejáratot, mely valamennyi filozófiai alaptudomány problémáihoz elvezet. Ennyiben a tapasztalati lélektan bár nem filozófiai tudomány, hanem szaktudomány, *a filozófia propaedeutikus, azaz bevezető tudománya.*

8. A filozófiai alaptudományok közös vonása, hogy minden tudomány végső előfeltevéseit teszik tervszerű vizsgálat tárgyává. Már Aristoteles ebben látta a filozófia legsajátosabb feladatát, legalább ami a metafizikai kutatást illeti; azok a modern gondolkodók is (pl. Windelband, Husserl) helyes nyomon járnak, kik a filozófiát a végső előfeltevések tudományának mondják. E meghatározásnál azonban nem állapodhatunk meg, mert hiszen az csak a filozófiai kutatás *útját*, nem pedig a sajátos *tárgyát* jelöli meg. Ez utóbbit akkor ismerjük fel, ha tekintetbe vesszük, hogy minden filozófiai tudomány a dolgok bizonyos *osztályainak* határozományait nyomozza. Így a logika az igazság körébe tartozó dolgok közös határozományait nyomozza, az

etika ugyanezt teszi az emberi cselekedetek bizonyos osztályára nézve, az esztétika az emberi alkotások osztályát vizsgálja, a metafizika a létezők klasszsisát, az ideológia a dolgok legegységesebb osztályát teszi tudományos kutatás tárgyává. Ennyiben a filozófia azon osztályokról szóló tudomány, melyek előfeltételei a szaktudományoknak: *a legegységesebb osztályokról szóló tudomány*. Későbbben látni fogjuk, hogy a filozófia közelebbi kapcsolata az osztályfogalommal a tudományok felosztásának végső logikai gyökeréből is igazolást nyer.

2. A filozófia módszere.

9. Az összes tudományok részben a *filozófia*, részben a *matematika*, részben a *valóságtudomány* körébe tartoznak. Valóságtudományok azok, melyek a tapasztalatban felmerülő adottságokkal foglalkoznak. Ilyenek: a természettudományok, a történelem, a lélektan stb. Tárgyukat az jellemzi, hogy *időben* adatként: a valóság minden része időben van, azaz változásnak van alávetve. Hiszen „tapasztalni“ csak azt lehet, ami változást mutat, mert csak ily mozzanat hat mind érzékszerveinkre, mind általában lelkünkre. Ebből folyólag minden, ami valóság, három szempontból vizsgálható: a *múlt* szempontjából, midőn azt kérdezzük, hogy a valóság miképen lett azzá, ami most; azután a *jelenben* tekinthetjük azt, midőn a valóságot úgy tekintjük, amint nekünk a jelenben adatik; végre vizsgálhatjuk a valóságot a *jövő* szempontjából is, azt kutatván, hogy a valóság miképen alakul majd a jövőben. Ennek megfelelőleg a valóságtudományok *három csoportra* oszlanak: a valóságot mint a múltban keletkezettet vizsgálja a *történelem* vagyis a történettudományok; ilyen a természet történetére nézve pl. a kozmogónia, a fejlődéstan, az emberre nézve a politikai, gazdasági történet stb. A valóságot mint a jelenben adottat vizsgálják a *leíró tudományok*; ilyen a bonctan, a leíró lélektan, az archeológia, az etnografia stb. Végre a valóság jövő alakulatával

azok a tudományok foglalkoznak, melyek úgynevezett „törvényeket“ iparkodnak a valóságban kimutatni, mert hiszen a jövőt akkor tudom megjósolni, ha törvényszerű kapcsolatot tudok kimutatni a valóság mozzanatai között, mint midőn valamely üstökös visszatértét a jövőben meghatározom azon az alapon, hogy az égitestek mozgásának törvényszerűségét ismerem. Így jönnek létre a *törvényszerűség tudományai*; ilyen a fizika, kémia, asztronómia stb. Későbbben, midőn majd a logikai problémákkal kapcsolatban a tudomány fogalmát tüzetesen megalapozzuk, látni fogjuk, hogy mily súlyos tévedésben vannak, akik csak az utóbbi diszciplinákat akarják elismerni igazi tudományoknak s a történelmet, valamint a leíró tudományt nem ismerik el annak. Mert hiszen látni fogjuk, hogy az a logikai struktúra, mely a törvényszerűség tudományait valódi tudományokká teszi, már benne rejlik a tudományos történelemben és a tudományos leírásban is. Ugyanakkor a valóságtudományoknak más szempontból való felosztásával is meg fogunk ismerkedni; most csak a tudományok rendszerének áttekintéséről van szó, hogy felismerhessük a filozófia és a szak-tudomány viszonyát.

10. Minden valóságtudomány előfeltétele, hogy a valóság alá van vetve a számszerűségnek, azaz, hogy a számok törvényei érvényesek a valóságra is. Ha ezt nem tennők fel, maga a tudományos tapasztalás is lehetetlenné válnék. Mert hiszen tudományos célból tapasztalatokat gyűjteni, pl. megfigyelni vagy kísérletezni, annyit tesz, mint tapasztalati tartalmakat összegezni. Megfigyeléseinket úgy használjuk fel tudományos tételek megformulálására, hogy az „egy“ és „több“ eset, illetőleg megfigyelés fogalmaival operálunk. Ennyiben minden tapasztalat számlálás, és joggal mondhatjuk, hogy azáltal gyűjtünk tapasztalatokat, hogy a valóság mozzanatainak megszámlálhatóságában bízunk. A valóságtudomány előfeltétele tehát az aritmetika: az aritmetika logikai fejleménye pedig általában a *matematika*. Így jutunk a valóságtudományról logikai szükségképpiséggel a matematikára;

ennek főjellelvonása tehát a valóság tudománnyal szemben az, hogy nem valóságokkal, de a valóságnak mint számszerűnek előfeltevésével s azoknak a fogalmaknak és tételeknek rendszerével foglalkozik, mely ez előfeltevésből egyedül logikailag, tehát további megfigyelés és kísérlet nélkül következik. Valóság tudomány és matematika közös előfeltevését pedig, amint láttuk, a filozófiai tudományok alkotják.

11. Ime, előttünk áll legáltalánosabb vonásaiban a tudományok rendszere, mely három tagozatból áll: filozófia, matematika és valóság tudomány. Viszonyuk az, hogy a valóság tudomány a matematikára s mindkettő a filozófiára támaszkodik. Különböző természetük abban a sajátos *módszerben* vagyis eljárásban tükröződik, mellyel mindegyikük eredményeit elérheti. A valóság tudomány tárgyának természeténél fogva úgy jár el, hogy a tapasztalat egyes adatait *elemezi*, — ezt teszi a kísérlettel és megfigyeléssel, — azután az elemzés eredményeként *összefoglalja* azokat a tapasztalati mozzanatokot, melyek valamiféle egészet alkotnak. Ez „egész” *háromféle* lehet, u. m. valamely *tipus*, amikor a valóság tudomány eljárása abban áll, hogy több individuumot leír s a bennök kimutatható közös vonásokból alkotja meg a megismerendő egészet, a típust. Ép ez a leíró tudomány feladata. Lehet továbbá a megismerendő egész valamely *kapcsolat* a valóság mozzanatai között, s ezt, mivel a valóság időbeli egymásutánban adott mozzanatokból áll, *eseménynek* mondjuk. Az „esemény”-ekből álló valóság egészét, azaz a világfolyamatot iparkodik tudományosan megállapítani a történettudomány. Végre lehet a megismerendő egész azon *törvényszerűség*, mely érvénnyel bír a valóság bizonyos tárgyaira — ezt az „egész”-et iparkodik megfelelő analízis alapján a törvényszerűséget kutató valóság tudomány megállapítani. Mindhárom eljárás lényege tehát az, hogy *tapasztalati adottságok elemzése alapján összefoglal*. Ezt az eljárást *indukciónak* nevezzük s joggal mondhatjuk, hogy ez a valóság tudomány sajátos módszere. Az indukció lényege tehát nem „az egyesről az általánosra” való következtetés, mert hiszen az ily általánosítás csak *egyik* esete az indukció-

nak, t. i. amennyiben az a valóság törvényszerűségeit nyomozza. Hiszen a történelem is induktív tudomány s bármely leíró diszciplína, pl. az anatómia is az, holott az előbbi egy individuális eseményt, az utóbbi pedig tipikus szervezeti alkatot állapít meg, csak hogy nem az általánosító indukciót, hanem az „individualizáló indukciót“, illetőleg a „tipizáló indukciót“ alkalmaz-
 zák. A valóságtudományok tehát módszeröknél fogva *induktív tudományok*, értve indukción azon eljárást, midőn tapasztalati adottságok elemzése alapján ismerünk meg valamely egészet. Az indukció nem egyéb, mint tudományos tapasztalás.

12. A matematika eljárása ezzel szemben egészen más. A matematikus sem fogalmait, sem az azokból összeszövődő tételeket nem a tapasztalásból meríti. A fogalmakat nem, mert hiszen pl. kiterjedés nélküli pont, teljesen egyenes vonal a valóságban nincs és nem is lehet. De a matematikust nem is érdekli fogalmainak viszonya a valósághoz: hiszen ha két számot összegez, vagy a háromszög területének képletét állapítja meg, e megállapítások igazsága független attól, hogy van-e a valóságban annyi tárgy, amennyit az összeadott számok képviselnek, vagy van-e absolute egyenes vonalakból álló háromszög a reális világban? Ezért nem is érdekli a matematikust, mint ilyet, a valóság: nem végez megfigyeléseket és nem kísérletez, mint a természettudós, nem kutatja a múlt eseményeit, mint a hisztorikus, nem fáradozik pontos leíráson, mint a descriptiv tudomány bűvára, hanem kiindulva bizonyos definíciókból és axiómákból, magába mélyedve, íróasztala mellett ülve és nem törődve a valósággal, fejti ki újabb tételeit. Ennek oka az, hogy a matematika fogalmát nem elemzésből meríti, hanem definíció által okolja meg, illetőleg *konstruálja* meg: alapvető eljárása tehát nem az analízis, hanem a *szintézis*. Tételeit is pusztán *egymásból* fejti ki, anélkül, hogy a valóság megfigyelésére támaszkodnék, vagyis azokat egymásból *levezeti*. Az a módszer, mely ily módon szintézisen alapuló kifejtésben áll, a *dedukció*. Ennek a fogalmát a hagyományos logika tulságosan szűken határozza meg, midőn azt az „általánosból az egyesre“ való kö-

vetkeztetésnek mondja. Mert ez csak a dedukciónak azon nem egészen tiszta típusu formáját jelöli, midőn már induktive nyert eredményeket alkalmazunk, pl. a hydrostatika tanításait a hidépítésre, a lélektan tanításait a nevelésre stb. A dedukcio egész sajátosságában csak ott érvényesülhet, ahol már azok fogalmak, melyekkel operál, érvényökben függetlenek a valóságtól s ezért már szintézis termékei. Ez pedig kiváltképen egyedül a matematikában lehetséges, ezért a matematika legtisztabban *deduktív tudomány* s metodikailag egyedül neki felel meg a tiszta dedukció.

13. Szükségünk volt e módszertani megállapításokra, hogy tisztán felismerhessük a *filozófia sajátos módszerét*. E metodus nem lehet sem indukció, sem dedukció. Indukció nem lehet, mert az indukció oly eljárás, mely már bizonyos filozófiai állásfoglalást involvál. Ha ugyanis a valóságot induktive kezdem el kutatni, már felteszem, hogy a valóság egyes mozzanataival valami „egész“-nek az alkotórészei, legyen ez az egész a valóság sok individuumában megvalósuló típus, vagy több körülmény által létrehozott esemény, vagy a valóságban érvényes törvényszerűség. (11. §.) Tehát indukciót kezdeni már annyit tesz, mint feltenni, hogy a valóságban az „egész“-nek e fajtái vannak meg, tehát annyit tesz, mint már elismerni a létező dolgok bizonyos egyetemes határozmányait, vagyis azt jelenti, hogy már állást foglaltunk egy bizonyos metafizikai rendszer mellett, ha öntudatlanul is. Az indukció tehát nem lehet az a módszer, melyen a metafizika felépül, mert nem a metafizika támaszkodik az indukcióra, hanem az indukció a metafizikára. Éppen nem lehet induktive megalapozni a logikát, etikát, esztétikát és ideológiát sem. Mert hiszen az indukció maga is már oly logikai művelet, mely a logikai principiumokra épít, azok érvényéből meríti eljárásának jogosultságát: az indukció felteszi a logikát s így nem alapozhatja azt meg. Az indukció mint céltudatos, tudományos tevékenység az etikai elvek érvényét is felteszi (3. §.) s itt ugyanaz a helyzet áll elő: nem az etikai elvek megismerése épül fel indukción, hanem megfordítva: az induktív eljárás, ha teljesen öntuda-

tos, már az etikai elvek elismeréséből indul ki. Ugyanez áll az esztétikai megismerésre is: ott is nem a tapasztalás igazolja az esztétikai ítéletet, hanem az esztétikai ítélet alapján válogatjuk ki a valóságból azt, ami esztétikailag értékes, azaz a valóságnak esztétikai szempontból való vizsgálata oly szelekció, mely már felteszi az esztétikai megítélés principiumainak — bár öntudatlan — elismerését, de azokat nem alapozhatja meg. Az ideológia pedig annyira nem lehet induktív kutatás terméke, hogy már előfeltétele a többi filozófiai tudománynak is (6. §.) s így, ha már ezek előfeltételei az indukciónak, a potiori előfeltétele annak az ideológia minden tétéle is. „Induktív bölcsélet“ tehát *contradictio in adjecto* s e jelszó csak úgy a filozófia, mint az indukció mibenlétének teljes félreismeréséből fakadhat.

14. Épúgy nem lehet a filozófia sajátos módszere a dedukció sem. A dedukció lényege ugyanis, amint láttuk, (12. §.), ép az, hogy bizonyos szintézisek *következményeit* fejt ki s tiszta dedukcióról csak ott lehet szó, ahol ez határtalanul lehetséges. A filozófia eljárása azonban, amint azt már eddig is felismertük, ép ellenkező: valamely fogalom vagy tétel *előzményeire* következtet, midőn valamely állítás végső előfeltevéseit nyomonozza. Ez lényeges különbség a dedukcióval szemben s ezt figyelmen kívül hagyták azok a bölcselek, kik a filozófia módszerét a dedukcióval azonosítják.

15. A filozófiai kutatás sajátos eljárása a valóság-tudománnyal és a matematikával szemben ép az, hogy bizonyos fogalmak és állítások *végső előfeltevéseit* nyomonozza: tehát következményről előzményre következtet. A logika tanításait úgy fedezzük fel, hogy felvetjük a következő kérdést: ha bármely fogalmamat helyesnek s bármely állításomat és tagadásomat, akár ítélet, akár következtetés formájában, igaznak tartom, az igazság kellékeire nézve milyen tételek érvényét kell már elismernem? Az etikai kutatás pedig a következő kérdéssel indul ki: ha valamely emberi cselekvést a legértékesebbnek tartunk az abban a helyzetben lehetséges cselekedetek között, az emberi cselekedetek mely általános értékelését teszi fel ezen állásfoglalásunk? Az esztétikai vizsgálódás alapproblémája pedig

így formulázható meg: ha némely dolgot szépnek ítélek s ha esztétikai ítéletemet érvényesnek tartom, mely egyetemes esztétikai elvek érvényét teszi ez fel? A metafizika pedig ezt kérdezi: ha valamit ténynek minősítek a fikciók világával szemben, akkor a ténynek itt használt kritériuma a létező világ egyetemes határozmányaira vonatkozó mely principiumok érvényét teszi fel? Végre az ideológiai kutatást az a problémafelvetés indítja meg, hogy bármely tartalom, amely felmerülhet, — akár létező, akár nem létező az, — a „dolog“-nak mely egyetemes határozmányait kifejező elvek érvényét teszi fel? A filozófiai kutatás eljárása tehát alapjában mindenütt ugyanaz: bizonyos mozzanatokból visszakövetkeztet e mozzanatok logikai előzményeire. És jól vigyázzunk: e mozzanatok, melyekből a visszakövetkeztetés kiindulópontját veszi, *tapasztalati adottságok*, vagyis tapasztalatok. A logikai visszakövetkeztetés a gondolkodás (állítás vagy tagadás) *tényéből* indul ki, hiszen azt, hogy egyáltalán *van* igazságot kutató gondolkodás, már saját gondolkodásomból mint élményből, azaz mint tapasztalati adottságból tudom. Az etika is értékelésekből, mint lelkiélményből indul ki: ezért az, kinek nincsenek spontán erkölcsi értékelései, éppoly kevésbé foglalkozhatik etikával, amint nem hatolhat be az esztétika tanaiba az, akinek nincs semmiféle ízlése. Tehát az esztétika kiindulópontjául is bizonyos élmények, azaz tapasztalati mozzanatok szolgálnak. A metafizikai kutatás is tapasztalatilag adott tényekből indul ki, hasonlóképpen az ideológia is avval kezdi vizsgálódását, hogy *vannak* bizonyos ismereteink, azaz *valóban* ismerünk bizonyos tartalmakat, amit ugyancsak tapasztalásból tudunk. Röviden tehát: a filozófiai kutatás eljárása minden esetben abban áll, hogy bizonyos tapasztalati adottságokból visszakövetkeztetünk azon tételekre, illetőleg elvekre, amelyek érvényét ez adottságok felteszik. A visszakövetkeztetést a következőképpen az előzményre általában *redukciónak* nevezzük (Sigwart). E redukció azonban *több*, mint a következtetés egy sajátos módja: ez voltaképpen egy külön és önálló kutatási módszer, éppogy, mint az indukció és a dedukció. Ez utóbbiakkal szemben telje-

sen önálló eljárás: valamint az indukció a valóság-tudományok, a dedukció a matematika, a redukció a filozófia sajátos módszere. Az indukcióval szemben a redukciót az jellemzi, hogy *nem* szükséges több tapasztalati adatból kiindulnia, hanem egy empirikus adatra is építhet, midőn pl. bizonyos erkölcsi értékelésből indul ki s abból következtet valamely etikai elv érvényére. E különbségben gyökerezik az is, hogy az induktív eljárás alapja az elemzést követő összefoglalás (11. §.), a redukciót pedig, mint látni fogjuk, egy, az elemzéstől lényegesen különböző ítéletalkotás jellemzi. V. ö. 47. §.) Ez a körülmény különbözteti meg a redukciót a dedukciótól is: ez utóbbi ugyanis ugynevezett szintetikus ítéleten alapszik, hiszen lényege a szintézis (14. §.) s ezért tételeit voltaképpen *megkonstruálja*, míg a redukció az ő tételeit *felfedezi*, mint végső előfeltevéseket. Ez átvezet bennünket a reduktív nyomozás, vagyis a filozófiai megismerés határainak kérdésére, melyet ha nem is minden oldalról, de egy szempontból már most megvilágíthatunk.

16. Meddig folytathatja a filozófia reduktív nyomozását? Nyilván addig, amig végre oly tételekre jutunk, melyek már nem támaszkodnak logikailag más előzményre, vagyis amelyek érvénye önmagán nyugszik. Megismerésünk szempontjából pedig ez abban fog mutatkozni, hogy e végső alapvető tételeket már önmagukban, minden további indokolás nélkül is érvényeseknek ismerjük fel, vagyis „magától értetődőnek“ tartjuk. Kell is a reduktív nyomozást addig folytatnunk, míg végre ily logikailag már más tételekre nem támaszkodó tételekhez jutunk: ezeket *autonóm tételeknek* fogjuk nevezni, szemben a *heteronom tételekkel*, amelyek érvényének más tétel érvénye a föltétele. Röviden tehát: a reduktív módszer szerint nyomozó filozófiai vizsgálódásnak feladata épp az, hogy a heteronom tételek logikai előzményeit nyomozva, végre megállapítsa az *autonóm tételek rendszerét*. Például: bármely tétel igazságának formai előfelevését kutatva, — amint részletesen látni fogjuk — először az úgynevezett logikai törvényekre bukkanunk majd ezek előfeltevéseit nyomozva, végül a logikai alapelveket fedezzük fel, aminő pl. az

azonosság elve, mely szerint minden dolog csak önmagával azonos. Ezt a tételt már nem lehet valamely előző tétellel igazolni, vagyis nem lehet már „bebizonyítani“, még pedig azért nem, mert minden bizonyítás már logikai művelet, s mint ilyen felteszi a logikai alapelvek és így az azonosság elvének is az érvényét. Minden bizonyítás ugyanis ép azért helyes, mert a logikai alapelvek szerint történik. De nem is kívánjuk az azonosság elvének bizonyítását: ez önmagában evidens, magától értetődőleg igaz. Ily autonóm tételeket fogunk végül minden filozófiai tudomány körében felfedezni: nemcsak a logikában, hanem az etikában, esztétikában, metafizikában és ideológiában is. Ezek a végső autonóm tételek egyúttal a *legbizonyosabbak* is azon tételek közül, melyeket értelmi belátással vallunk. Bizonyosnak tarthatunk ugyanis olyan tételeket is, melyeknek helyességét értelmileg nem ismerhetjük fel: ez történik a vallási hitben. De ha az értelmi belátással felismert tételekről van szó, ezek közül legbizonyosabbak a filozófiai redukció által felfedezett autonóm tételek, mert hiszen minden más (heteronom) tétel végül ezekből meríti bizonyosságát. Így jutunk arra a paradox tételre, hogy az összes tudományos megállapítások közül, ha egyszer felfedeztük őket, a filozófiai tételek bírnak a legnagyobb fokú bizonyossággal. Mert hiszen a szaktudományok megállapításai mind heteronom tételek, melyek végül a legalapvetőbb filozófiai belátásokra, azaz a filozófiai alaptételekre támaszkodnak. A filozófiai megállapításoknak oly gyakran emlegetett bizonytalansága nem is abban áll, hogy alaptételei nem lehetnek bizonyosak, hanem abban gyökerezik, hogy a filozófiai *kutatás* rendkívüli nehézségeinél fogva e tételek kellő megformulázása nagy akadályokba ütközik. De ha sikerült a filozófiának a végső autonóm alaptételeket megformuláznia, akkor a legbiztosabb tudományos eredményeket mutathatja fel. Ezt a fokot már elérte nagy részben a logika s a további vizsgálódás feladata ugyanezt a többi filozófiai alaptudományban is megvalósítani. Az autonóm alaptételek elérése nemcsak *célja*, de egyúttal *határa* is a filozófiai kutatásnak, melyen túl már nem haladhat és nem is kell haladnia.

Minden filozófiai tudomány végül oly alaphatározmányokat mutat ki tárgyáról, melyeket már nem lehet valami elemibb, ősbibb határozmányra visszavezetni. Ez elemi mozzanatokat a logikában *alapelveknek*, az etikában és esztétikában *alapértékeknek*, a metafizikában *őstényeknek*, az ideológiában *elemi adottságoknak* nevezzük. Emberi megismerésünk szempontjából ezek főjellemvonása az, hogy *közvetlenül* ismerjük fel őket, azaz a tudatunkban való felmerülésük azonos elismeretetésükkel. Ha tehát ez elemi mozzanatokkal nem akarjuk elismerni, szükségképpen önmagunkkal jutunk el-
lentétbe: látni fogjuk, hogy aki tagadja az alapelveket, az alapértékeket, az őstényeket és az elemi adottságokat, épp e tagadásával már önkéntelenül és öntudatlanul is elismeri őket.

17. Mindezek alapján immár véglegesen megállapíthatjuk azt a viszonyt, mely filozófia és szaktudomány között fenn áll. Kétségtelen, hogy a logikai sorrend szempontjából nem a filozófia alapszik a szaktudományon, hanem a szaktudomány a filozófián. Az oly jelszó tehát, mint „természettudományi alapon felépülő filozófia“ vagy „induktív bölcselkedés“, bármily tetszetős is első pillanatra, voltaképpen mind a szaktudomány és a tapasztalás, mind a filozófia mibenlétének teljes felismerésére mutat. Mert hiszen láttuk, hogy a természettudomány munkássága már *feltesz* egy bizonyos filozófiai álláspontot, melyre a természetbúvár öntudatlanul is épít; hasonlóképen vagyunk minden más tudományos tapasztalással is: a tudományos empiria már filozófiára épít, nem pedig megfordítva. Mindez azon a fontos aristotelesi megkülönböztetésen épül fel, melyet a megismerésünk sorrendjében való időbeli elsőség (*πρώτερον πρὸς ἡμᾶς*) és a logikai sorrend szerint való elsőség (*πρώτερον ἀπλῶς* vagy *πρώτερον τῇ φύσει*) között kell tennünk. Az előbbi szempontjából alapvetőbb az az ismeret, melyet megismerésünk lélektani kialakulásában időben előbb ismerünk meg: ilyenek a tapasztalás adatai, mert kétségtelen, hogy az ember előbb ismer meg egyes tapasztalati mozzanatokot, mint egyetemességeket, pl. előbb tanulom meg, hogy

egyes emberek halandók, mint azt, hogy minden ember halandó. Logikai sorrend szerint azonban alapvetőbb az, hogy minden ember halandó, mint az, hogy Péter és Pál halandók: mert hiszen ez utóbbiaknak azért kell meghalniuk, mert az ember szervezete általában szükségképvé teszi a meghalást. Röviden tehát: megismerésünk sorrendjében alapvetőbb az egyes, a logikai sorrendben ellenben alapvetőbb az egyetemes.

Az előbbi szempontjából tekintve a filozófia is a tapasztalásból indul ki, mert hiszen redukciójára a kiindulóontot, mint láttuk (15. §.), szükségképen a tapasztalásból veszi. De ez nem jelenti azt, hogy a filozófia logikai sorrend szerint is a tapasztaláson alapszik, sőt ellenkezőleg: mert a tapasztalás tudományos értékesítése már filozófiai elvek érvényére épít, ebből a szempontból alapvetőbb mozzanat a filozófia, mint a tapasztalás s a szaktudomány. Kant szavaival élve ezt úgy fejezhetjük ki, hogy a filozófia a tapasztalással kezdődik, de nem a tapasztaláson épül fel: megállapításainak érvényét nem abból meríti. Annál kevésbé, mert hiszen a tapasztalás csak *egyes* dolgokról értesít és bármennyi hasonló esetet is figyeltünk meg, abból még nincs jogunk azt következtetni, hogy hasonló körülmények között mindig és szükségképpen hasonló mozzanatok fognak felmerülni: ezért az induktív általánosítás csak kisebb-nagyobb fokú valószínűséget érhet el, míg ellenben a filozófiai megállapítás egyetemes-ségre és szükségképiségre tart jogot. Tehát a filozófia logikai alapját sohasem nyújthatja a tapasztalás, hanem csak megfordítva: a filozófia igazolja a tapasztalás eljárását. Ezért szabatosan szólva: a tapasztalás minden esetben csak *illusztrálhat* valamely filozófiai tételt, de azt *nem alapozhatja* meg.

3. A filozófia története.

18. Miután körvonalaztuk a filozófiai kutatás természetét, immár képesek vagyunk arra, hogy a *filozófia történetének* megítélésében is határozott álláspontot foglaljunk el. *Hegel* hatása alatt általános az a nézet, hogy a filozófia története egy egységes fejlődési

folyamat, ahol a következő kor bölcselete az előzőével szemben szükségképen és minden esetben az igazsághoz való újabb közeledést jelent. Ezt az álláspontot azonban csak részben fogadhatjuk el; nézetünk szerint *Aristoteles* mélyebben látott; szerinte az emberek már gyakran felfedezték a helyes bölcseletet, de azután ismét elfeledték. A priori valószínű, hogy a műveltség és a tudományos gondolkodás haladásával a filozófiai belátások is fejlődnek, azaz, hogy bizonyos igazságokat a gondolkodók mind jobban ismernek fel. Evvel szemben áll azonban az a körülmény, hogy a filozófiai felismerések világosságára és szabatoságára nem mindig kedvező a részletismeretek bősége, valamint az a felfogás sem, melyet a „korszellem“ időnként felszínre hoz a világról és az életről. Mert a filozófia a dolgok legegyszerűsebb vonásait iparkodik meglátni: ezeket pedig néha jobban ismerjük fel, ha távolabbról és nem túlsók részlet ismeretével nézzük a dolgokat. Valamint a hegyek körvonalait csak addig látjuk, amíg messze vagyunk tőlük, úgy a világ és az élet nagy igazságait gyakran élesebben látja az, aki még nem sok részletet ismer róluk. És még egyet: némely vonást csak akkor látunk meg a dolgokon, mikor először pillantjuk meg őket, mert hiszen a többi dologtól való eltérésök akkor tűnik fel legjobban. Ez magyarázza meg, hogy a görög gondolkodók sok olyan alapvető filozófiai igazságot pillantottak meg, melyet a későbbi, idegen elméletekkel terhelt elméjű, részlettudással megzavart újkori ember már nem lát meg oly könnyen.

A filozófiai belátások fejlődésének folytatólagosságát továbbá megakasztja időnként oly korszellem föllépése, mely közömbössé tesz az egyetemes szempontok iránt a részletismeret javára. Ha az emberiség szellemi életének ritmikus voltát pontosabban még nem is ismerjük, annyit már látunk, hogy általánosításra és összefoglalásra hajlamos filozófiai korok részletekbe vesző és elemzésre irányuló periódusokkal váltakoznak. Így a XIX. század első fele a német idealizmus képében a filozófia spekuláció nagy felvirágzását mutatja míg második fele majdnem teljesen közömbös mind-avval szemben, ami nem a részletkutatás körébe vág.

Mínta bizonyos korokban meglátnának az emberek némely igazságot, melyek iránt más időkben úgyszólván teljesen vakok, ahogy a hajnali szürkületben még nem veszünk észre színeket és körvonalakat, amelyeket későbbben lehetetlen meg nem látni. Az élet ritmikus volta itt is érvényesül valamiképen s okoz a filozófia történeti kialakulásában haladó és visszaeső korokat.

19. Ennek megfelelőleg a filozófia fejlődése is más jellegű, mint a szaktudományoké. A fizika például úgy halad, hogy a következő kutató megfelelő kritika után az előző kutató eredményeire épít, úgy hogy egy folytatólagos, hézag- és megszakítás nélküli fejlődés áll elő, mely nyilvánvalóan az egymásra következő nemzedékek és egyidőben élő kutatók összműködésének eredménye. A filozófus a szaktudóssal ellentétben nem egyes problémákat old meg, hanem egy egész problémaszövedék együttes megoldásán fáradozik, hogy ily módon egységes filozófiai világnézetet nyerjen. A bölcselő munkája egy nagy egységesítés, melybe ép ezért a személyes elem, az életfelfogással adott egyéni látószög alig kerülhető el. A filozófia haladása valójában abban áll, hogy egyes kutatók az egységesítést mind szerencsésebb módon kísérlik meg, egyrészt okulva az előző gondolkodók tévedésein, másrészt felhasználva a szaktudományok fejlődése által nyújtott újabb reaktív kiindulópontokat. Ép mert a filozofálás egyéni tényezője, valamint a korszellem változása a filozófiai világnézet kialakulását hol kedvezően, hol kedvezőtlenül befolyásolja, természetes, hogy a filozófiai kísérletek eredményessége nem növekszik szükségképpen minden esetben a közműveltség fejlődésével. Lehetséges, hogy valamely görög gondolkodó megpillantott oly igazságokat, melyeket azután hosszú évszázadokon keresztül meg sem értettek. Ezért lehet egy későbbi kor bölcsellete sokkal kezdetlegesebb, mint egy korábbié. Így Verulamii Bacon bölcselkedése valóságos dadogás Aristotelesé mellett; Locke fölöttébb naiv gondolkodó Platonhoz képest; Spinóza dilettáns Aquinói Tamás szabatosságához és differenciáltságához viszonyítva; Herbert Spencer naiv simplifikáló Leibniz

szempontjaira nézve stb. A filozófiai rendszerek sokfélesége és egyéni jellege, melyet oly gyakran gáncsolnak, a bölcselkedés mibenlétéből folyik s nélküle nem is tehetne eleget hivatásának. De alaposabban szemügyre véve, a filozófiai rendszerek nem is oly mértékben különböznek egymástól, mint azt rendszeren gondolják. Valójában több közöttük a terminológiai, mint a logikai különbség: ugyanazon igazságot gyakran különböző bölcselők másképen fejezik ki. Ezért mentül inkább elmélyedünk a filozófiai rendszerek tanulmányozásába, annál hasonlóbba ismerjük fel őket. Az egyes filozófusok gyakran ugyanazon igazságokat látják, de mintegy ködön keresztül, s arról vitatkoznak, hogy miképen lehet azokat legtalálóbban jellemezni s legteljesebben kifejezni. Bölcselkedni annyit tesz, mint küzködni a magunk és mások gondolatainak homálya ellen.

20. A filozófia története *kultúrtörténeti és kritikai* szempontból osztható föl. Az előző esetben a filozófusokban csak azt tekintjük, hogy mily hatást gyakoroltak a következő korok gondolkodására, függetlenül attól, hogy a bölcselők tanainak mily értéket tulajdonítunk. Ebből a szempontból párhuzamosan a mi nyugati műveltségünk fejlődésével, a filozófia történetét is ó-, közép- és újkorra oszthatjuk. Ha ellenben kritikai szempontból iparkodunk egyes állomásokat megjelölni a filozófiai gondolkodás multjában, akkor azokat a lépéseket kell kiemelnünk, melyek a mi filozófiai álláspontunkról tekintve haladást jelentenek az igaz világnézet fokozatos megközelítésében. Ezen az alapon a következő gondolkodók jelzik a filozófiai haladást: *Thales, Sokrates, Platon, Aristoteles, Leibniz és Kant*. Az egyes filozófiai diszciplinák problémakörének áttekintésénél fogjuk felismerni e gondolkodók mindegyikének sajátos jelentőségét. *Thales* érdeme, hogy felfedezi a létező világot, mint a filozófiai vizsgálódás tárgyát, s ezzel megindítja azokat a spekulációkat, melyek azután a metafizika problematikájának kialakulására vezetnek *Aristoteles*nél. A szofisták szkepszise elleni harcban *Sokrates* felfedezi az észet, mint logikumot s előkészíti a logika felépítését. Tanít-

ványa, *Platon* nem folytatja az ész strukturájára vonatkozó kutatásokat: az ő figyelmét a tartalmak kötik le s ezek vizsgálatát szolgálja az ideák elmélete, melyet úgy foghatunk fel, mint az ideológiai kutatás első megjelenését. Azon csírákat, melyeket a régibb hellén gondolkodás kezdett fejleszteni, bontakoztatja ki teljes rendszertani összefüggésükben s alapozza meg páratlan mélységgel *Aristoteles*. A természetfilozófusok tanait természettudománnyá s azok spekulatív tételeit rendszeres metafizikává fejleszti; Szokratesz tanítását mélyítve és kiépítve a logikát fedezi fel; *Platon* ideológiai tanítását is fejleszti: ennek terméke a relációelmélet s a kategóriák teóriája. A későbbi ókori gondolkodás, valamint a középkor spekulációja is jórészt a platonizmus és az aristotelizmus harcában áll. Azok a bölcselők, kiktől rendszeren az újkor filozófiáját számítják: Bacon és Descartes, a nekilendülő szaktudományi kutatás hatása alatt a filozófálásnak gyökeresen új kezdeteket akarják megalapozni. Ámde ők is csak a hellén bölcselkedés gondolati kincséből élnek s így sokkal kevésbé függetlenek attól, valamint e bölcselkedésnek a középkor által eszközölt bővítésétől, semmint azt ők maguk s ma is a legtöbb bölcsészettörténetíró gondolja. Ugyanez áll követőikről, Locke-ról és Spinozáról. A görög gondolkodás valóságos továbbfejlesztéséről csak annál a bölcselőnél lehet szó, aki, mint *Aristoteles* öntudatos követője, egyesíti mestere tanításait az újkori tudomány két legnevezetesebb termékének, a matematikának és a természettudománynak tanulságaival. Ez *Leibniz*, kinek bár csak körvonalazott, de mély és teljes világnézete a legjelentősebb lépés, mely *Aristoteles* óta az emberi gondolkodás fejlődésében történt. Rendszerének még csak egy nagy szisztematikai hibája van: nincs helye benne a filozófiai alaptudományok közül az etikának és esztétikának oly értelemben, hogy azok teljes önállósága a metafizikával és a logikával szemben felismertett volna. Ennek a fölfedezését köszönhetjük *Kant*-nak, kinek valódi jelentősége nem a megismerés határaitra vonatkozó tanításában van, melyet tévesnek fogunk felismerni, hanem abban, hogy felismerte az etikáról és esztétikáról, hogy azok önálló filozófiai diszciplínák,

külön kiindulóponttal és sajátos tárgykörrel: autonómiájukat vette észre és alapozta meg. A filozófiai kutatás jövő sikere attól függ, mennyiben képes a görög gondolkodás által kezdeményezett problematikát megérteni és tovább fejleszteni. Ezért ma talán igazabb, mint bármikor, hogy az igazi filozófiai műveltség s az eredményes bölcséleti kutatás alapfeltétele a nagy hel-lén gondolkodók szellemi kincseinek alapos ismerete és megértése: csak ez hozhat a filozófiai gondolkodásba is folytatólágosságot s biztosíthat neki szilárd, dilet-tantizmustól ment alapvetést.

II. A LOGIKA PROBLÉMÁI.

I. Tiszta logika.

21. A legszokásosabb meghatározás szerint a logika a helyes gondolkodás szabályairól szóló tudomány. A gondolkodás logikai és lélektani vizsgálata között — így szól ez álláspont — az a különbség, hogy a lélektan azt kutatja, miképpen folyik le *tényleg* a gondolkodás, a logika pedig azt vizsgálja, miképpen *kell* gondolkodnunk. Nem nehéz azonban felismerni, hogy a logika tárgyának e jellemzése nem eléggé mélyreható. Nem mondja meg ugyanis azt, hogy *mi* az a helyes gondolkodás: már pedig csak ennek megjelölése juttat oly kritérium birtokába, mely által a helyes gondolkodást megkülönböztethetjük a helytelen gondolkodástól. Helyes gondolkodás nyilván az, mely *igazságot* fejez ki, helytelen gondolkodás pedig az, melyről ez nem mondható. A helyes gondolkodás és így követendő szabályai csak akkor jellemezhetők, ha előbb tudjuk, hogy *mi* különbözteti meg az *igazságot* a nem-igazságtól. Vagyis más szóval: a logika végső tárgya nem a helyes gondolkodás, hanem az *igazság természete*, s az ebből levont tanulságok összesége a helyes gondolkodás szabályairól szóló tan. A logika legalapvetőbb meghatározása tehát az, *amely a logika mibenlétét az igazság természetéről szóló vizsgálatban látja.*

22. Ebből már önként folyik a logika problematikájának kettős tagozódása. A logika legalapvetőbb része ugyanis az igazság általános természetével foglalkozik: ezt *tiszta logikának* nevezzük. Ha pedig ennek tanulsá-

gait levonjuk abban az irányban, hogy miképpen *kell* gondolkodnunk, ha azt akarjuk, hogy gondolataink az igazság természetének megfeleljenek, előáll az *alkalmazott logika*, melyet röviden és hagyományos néven *gondolkodástannak* is nevezhetünk. A következőkben röviden áttekintjük mindkét diszciplína problemakörét; eközben természetesen csak legáltalánosabb jellemzőikre szorítkozhatunk.

23. Az igazságnak bizonyos formái kellékei vannak, azaz bármely fogalom, tétel vagy szillogizmus csak akkor lehet igaz, ha pl. önmagának nem mond ellent, vagy ha más igazságokkal megfér stb. A tiszta logika alapproblémája épp ez: kikutatni az igazság e legegyetemesebb formái feltételeit, mert hiszen előrelátható, hogy ettől fog függeni nemcsak a filozófiai diszciplínáknak, hanem minden szaktudománynak formái strukturája is. Midőn ezt nyomozzuk, az ugynevezett *logikai alapelveket* iparkodunk megformulálni és rendszerüket teljesen megállapítani. Mert az igazság egyetemes formái kellékeit kifejező tétel szükségképpen már valami „magától értetődő” igazság, melyet nem lehet más, alapvetőbb igazságból levezetni. Minden igazság formális kellékeit kifejező tétel ugyanis szükségképpen legegyetemesebb igazság kell hogy legyen, mert ha volna nála egyetemesebb igazság, ez utóbbi volna minden igazság formális kellékeit kifejező tétel. A legegyetemesebb igazság pedig szükségképpen már magától értetődő, tehát evidens: mert ha nem volna az, akkor nála egyetemesebb igazságra támaszkodnék, ámde ez esetben már nem ő volna a legegyetemesebb igazság. Mindezt egy példával világíthatjuk meg a legtalálóbban. Az azonosság elve (*principium identitatis*) hagyományos fogalmazásban azt mondja, hogy „minden dolog azonos önmagával.” Ez minden igazság egyik formái kellékét fejezi ki, mert oly fogalom vagy tétel, mely nem azonos önmagával, önmagának ellentmond, pl. „fából vaskarika” s így nem lehet igaz, vagyis logikailag helyes. Az azonosság elve pedig magától értetődő igazság, melyet már nem lehet más igazságból igazolni; ez abból derül ki, hogy minden lehető „igazolás” már *felteszi* az azonosság elvének érvényét, mert hiszen csak

oly fogalmakkal és tételekkel hajlandó operálni, melyek önmaguknak nem mondanak ellen. Az azonosság elve egyúttal a legegyetemesebb igazságok közé is tartozik, épp mert minden dologról állít valamit. Nyilvánvaló tehát, hogy az igazság formális kritériumait kutatva, a logikai alapelveket nyomozzuk, azaz a legegyetemesebb, már nem bizonyítható, magától értetődő igazságokat iparkodunk megformulázni és rendszerüket megállapítani.

24. A filozófiai irodalomban eddig a következő principiumok merültek fel logikai alapelvek gyanánt. 1. az azonosság elve (principium identitatis): minden dolog azonos önmagával. 2. az ellenmondás elve (principium contradictionis): egy dolog sem lehet azonos a neki ellenmondó dologgal, tehát: $A \text{ non est non-}A$. 3. a közép kizárásának elve (principium exclusii medii vel tertii): két ellenmondó dolog között nincs harmadik eshetőség, azaz bármely dolog vagy A vagy $\text{non-}A$. 4. a „dictum de omni et nullo”: „ami áll az általános fogalomra, áll a neki alárendelt fogalomra is, amennyiben az alája tartozik.” Pl. ami áll az emberre általában, áll a négerre is, amennyiben a néger ember. 5. A „principium rationis sufficientis”: az igazságnak logikai alappal kell bírnia.

25. Alaposabban szemügyre véve azonban e tételek, bár valamennyien igazak, nem jelentenek valóban alapvető principiumokat, azaz oly igazságokat, melyek egyetemesebb igazságból ne volnának igazolhatók. Az első két principium: az azonosság és az ellenmondás elve egy közös alapvető tételben foglalható össze, mely így hangzik: „minden dolog csak önmagával azonos”. Mert ha minden dolog önmagával azonos, akkor nem azonos más dologgal s így jogosultak vagyunk az azonosság elvét oly módon kifejezni, hogy minden dolog csak önmagával azonos. E principiumot mi is az azonosság elvének (principium identitatis) nevezzük s a logikai alapelvek sorában az elsőnek tartjuk. Hogy itt valóban alapvető principiummal van dolgunk, azaz olyannal, melyet nála egyetemesebb elvből nem lehet igazolni, vagyis amelyet már nem lehet „bebizonyítani”, ezt az a körülmény mutatja,

hogy az azonosság elvét tagadó tétel már szintén felteszi az azonosság elvének érvényét: arra épít, jogsultságát abból meríti. Mert hiszen valamit „bebizonyítani” annyit tesz, mint itélni és következtetni; ez utóbbi pedig azt jelenti, hogy gondolkodásunkban alkalmazkodunk bizonyos logikai kellékekhez. Ily kellék az, hogy csak az a gondolat fejez ki igazságot, mely önmagának nem mond ellen, azaz, mely csak önmagával azonos és nem a vele ellentétes dologgal. Ha az azonosság elvét nem fogadjuk el, akkor azt sem állíthatjuk, hogy bármely állításunk ellenkezője nem igaz; mert hiszen, ha valamely dolog lehet a kontradiktórius ellentétével azonos, akkor megszűnik az igazság és nem-igazság közti különbség, de ez esetben az azonosság elvének tagadása sem fejezhet ki igazságot. Nyilvánvaló tehát, hogy az azonosság elve abszolút érvényű s hogy valamely, más principiumból nem igazolható alapelvet jelent. A „közép kizárásának elve” nem egyéb, mint az azonosság elvének egy következménye: mert ha érvényes az azonosság elve s a vele egyértelmű ellenmondás principiuma, akkor nyilvánvaló, hogy minden dolog vagy A, vagy non-A. Mert az „ellenmondás” fogalmában már egy dualisztikus alternativa rejlik, t. i. az A és non-A fogalma. A közép kizárásának elve sem fejez ki egyebet, mint ép azt, hogy e dualizmus minden dologra érvényes, azaz, hogy az A és non-A között nincs harmadik eshetőség. A principium exclusii tertii közvetve állítja azon dualizmus érvényét, mely már az ellenmondás fogalmában bennerejlik.

26. Midőn a principium rationis sufficientis azt mondja, hogy minden igazságnak logikai alappal kell bírnia, ezt a tételt a következő disztinkcióval kell magyaráznunk. Láttuk (16. §), hogy vannak autonom és heteronom tételek; az előbbieket érvénye már nem nyugszik más tétel érvényén, az utóbbiaké más tétel érvényében gyökereznek. Ebből folyólag valamely igaz tétel „logikai alapja” is kétfélet jelenthet: lehet ez alap valamely más tétel (a heteronom tételeknél), vagy lehet ez alap maga az autonom tétel: ez utóbbi eset áll fenn pl. épp a logikai alapelveknél, melyek

mibenlétüknél fogva autonomak. Bármint értelmezzük is azonban az igaz tételnél megkívánható logikai alapot, a principium rationis sufficientis felteszi már azon egyetemesebb elv érvényét, hogy nincs oly igazság, mely *bármely* más igazsággal ne függene össze. Mert akár autonom, akár heteronom valamely tétel, a principium rationis sufficientis követelménye a logikai alaposságra vonatkozólag már azt jelenti, hogy minden igaz tétel *logikai követelményeknek* van alávetve s így tartalmukra nézve bármily különbözők is az igaz tételek, abban az egyben megegyeznek, hogy alá vannak vetve a logikai principiumoknak s így a logikai elveken keresztül, azok közvetítésével valamennyien összefüggenek, azáltal t. i., hogy azon egységes rendszernek tagjai, melyet a *logikus tételek* alkotnak. A principium rationis sufficientis tehát már azon egyetemesebb elvben gyökerezik, hogy minden igaz tétel, ha másképen nem, de a logicitás következtében összefügg egymással. Már ez a körülmény is mutatja, hogy a principium rationis sufficientis nem logikai alapelv, hanem corollarium: mert hiszen a logikai alapelv nem lehet következménye valamely, nála egyetemesebb tételnek, hanem érvényében egyedül önmagán nyugszik. De jobban szemügyre véve, még az sem tekinthető logikai alapelvnek, hogy „minden igazság összefügg egymással”. Mert ez már következménye annak a még egyetemesebb tételnek, mely szerint „minden dolog összefügg minden más dologgal”. Ezt az elvet az *összefüggés principiumának* (principium cohaerentiae) nevezzük s nézetünk szerint ez a *második logikai alapelv*. Érvényét a következő megfontolás bizonyítja: „Összefüggés” névvel jelölünk itt bármely viszonyt, melyben két vagy több dolog állhat egymással: ily értelemben összefüggés tehát a különbség, a hasonlóság, az ellentét is. Így értve az összefüggést, azonnal felismerjük a principium cohaerentiae érvényét. Hiszen kétségtelen, hogy a „dolog” fogalmában bennerejlik már az, hogy az valamiféle viszonyban áll minden más dologgal: azokkal szemben különböző, vagy azokhoz hasonló stb. E principium époly tagadhatatlan, azaz az érvényének ellenmondó tétel épúgy felteszi érvényét,

mint ezt az azonosság elvénél láttuk. Mert az a tétel, hogy „nem minden dolog függ össze minden más dologgal“, más szóval azt teszi, hogy „vannak oly dolgok, melyek különböznek az egymással összefüggő dolgoktól“. Evvel azonban el van ismerve, hogy a dolgok e két csoportja között legalább is a „különbözés“ relációja, azaz összefüggése áll fenn, vagyis az összefüggés elvét tagadó tétel is már az összefüggés principiumának érvényén épül fel.

27. A „dictum de omni et nullo“ sem logikai alapelv, mert már felteszi azon egyetemesebb tételt, hogy *vannak* dolgok, melyek az „osztály“ és „osztálytag“ viszonyában állanak egymással: ez utóbbi corollariuma a dictum de omni et nullo. De az előbbi tétel még egyetemesebben kifejezve is igaz: „minden dolog valamely osztály tagja, akár mint osztályfogalom, akár mint osztálytag, mely két eset nem zárja ki egymást“. Ezt a tételt az *osztályozás elvének* (*principium classificationis*) nevezzük s a harmadik logikai alapelvet látjuk benne.

Bármely dolog valamely osztálynak van alárendelve, kivéve a „dolog“ fogalmát. Mert ennek már nincs valami oly osztályfogalma, amely alá volna az alárendelve: a „dolog“ (valami) a legegységesebb fogalom, s minden egyéb alája van alárendelve; nála átfogóbb osztály már nem lehetséges. Minden egyéb: pl. valamely test, gondolat, érték, viszony, esemény, lehetőség stb. már valamely osztály tagja. Nyilvánvaló, hogy kivéve a „dolog“ fogalmát, vagyis kivéve épp a legegységesebb, legátfogóbb osztályfogalmat, minden egyéb, már azáltal, hogy „dolog“, vagyis „valami“, már valamely nála egyetemesebb osztály alá tartozik. Elvünk azonban hozzáteszi: az, hogy valami, mint osztályfogalom, tartozik valamely osztályhoz, nem zárja ki azt, hogy egyúttal maga is tagja legyen egy magasabb, átfogóbb osztálynak. Az „ember“ például a „gerinces“-sel szemben osztálytag, de a „néger“-rel szemben osztályfogalom. Sőt: minden dolog, kivéve a „dolog“ fogalmát, osztályfogalom és osztálytag egyidőben. Hogy pedig a principium classificationis valóságos logikai alapelv, vagyis érvényben egyedül önmagában nyugvó s így bebizonyít-

hatatlan evidens tétel, ez kiderül itt is abból, hogy a principium érvényének tagadása felteszi a tagadott principium érvényét. Mert ha azt mondom: „nem igaz, hogy minden dolog valamely osztály tagja, akár mint osztályfogalom, akár mint osztálytag, amely két eset nem zárja ki egymást“ — akkor ezzel voltaképpen a következő tételt állítom: „vannak dolgok, amelyekre nem érvényes a principium classificationis“. Ámde ezzel elismertem, hogy azon dolgok, melyekre *nem érvényes* az osztályozás elve, ismét *egy osztályt* alkotnak, t. i. épp azon dolgok osztályát, amelyekre az osztályozás elve nem érvényes. Világos tehát, hogy az osztályhoz tartozás elválaszthatatlan a „dolog“ fogalmától, vagyis a principium classificationis érvényes minden dologra, tehát minden igazságra is, vagyis valóságos logikai alapelv.

28. Ha e három logikai alapelvet: az azonosság, az összefüggés és az osztályozás principiumait alaposabban szemügyre vesszük, közöttük egy sajátos megegyezést állapíthatunk meg. Ez abban áll, hogy mindhárom principium azt fejezi ki, hogy a „dolog“-hoz minden esetben *tartozik valami*, ami fogalmát kiegészíti. Az azonosság elve e szempontból azt mondja, hogy minden dologhoz hozzátartozik az önmagával való azonosság; az összefüggés principiuma azt jelenti, hogy minden dologhoz hozzátartozik valami viszonyban való részvétel, vagyis hogy más dolgokkal valamiképpen összefüggjön; végre az osztályozás elve azt mondja, hogy minden dologhoz hozzátartozik valamely osztállyal való kapcsolat. E „hozzátartozás“ pedig voltaképpen azt jelenti, hogy minden dolognak van valami *végző előfeltétele*, mely már más dolgot nem bír feltételül, azaz: minden dolognak van oly vonása, mely már tovább nem igazolható. Mert az azonosság elve akként is kifejezhető, hogy minden dolognak feltétele az önmagával való azonosság, s ez végző feltétel, azaz már nem igazolható kelléke, hanem „magától értetődő“ mozzanata bármely dolognak. Az összefüggés elve e szempontból azt mondja, hogy minden dolognak végző, már nem igazolható, azaz feltétlen feltétele a más dolgokkal való összefüggés; az osztályozás elve pedig azt jelenti, hogy

minden dolog végső, már nem igazolható, tehát feltétlen feltétele valamely osztályhoz való tartozás. Röviden tehát: mindhárom logikai alapelv közös corollariuma az a tétel, hogy minden dologhoz, mint feltételezethez (relativumhoz), valami feltétlen (absolutum) tartozik. Más szóval: *nincs relativum absolutum nélkül*. Ezt a *correlativitas elvének* nevezzük. Nyilván nem oly értelemben alapelv, mint a három előbbi, amit eléggé bizonyít, hogy hiszen mindhárom logikai alapelven belül kereshetünk absolutumot, t. i. abszolút elemet, abszolút (végső) viszonyt és abszolút osztályt — világos jeléül annak, hogy a *correlativitas elvének* érvénye már *bennerejlik* a logikai alapelvek mindegyikében s így azokkal nem egyenrangú alapprincipium, hanem azok mindegyikének oly következménye, mely velejár: corollariuma.

29. De magában a *correlativitas elvében* is rejlik egy további tétel, melyet nagy jelentőségénél fogva már itt külön ki kell emelnünk, t. i. az, hogy *a feltételezett dologra nézve a feltételek száma sohasem lehet végtelen*. Ezt „a végtelen regresszus lehetetlensége elvének” fogjuk nevezni; felfedezője Aristoteles. Ha azt mondom: *nincs relativum absolutum nélkül*, akkor ez más szóval azt teszi, hogy bármely relativum feltételeit nyomozva, végül is egy oly *első tagra* kell bukkannunk, melynek már nincs további feltétele, azaz amely már nem relativum és ép ez első tagot nevezzük e vonatkozásban absolutumnak. Ugy is kifejezhetjük e principiumot, hogy ha a *feltételezettek száma* lehet is bizonyos esetben végtelen, a *feltételek sora* sohasem lehet az. A természetes egész számok sora például végtelen sor, amennyiben végtelen számú tagból áll; de ha bármely tagjának feltételeit tekintjük, e feltételek száma véges. Mert bármely szám relativumnak tekinthető, azaz feltételezettnek, amennyiben jelentését azon távolság határozza meg, mely az *egy-gyel* való növekedés szempontjából az *egy-től*, mint a számsor kiindulópontjától elválasztja. A *három feltétele* tehát a *kettő*, a *kettő felétele* az *egy*. Az *egy-nek* már nincs további felétele, de nem is lehet, mert akkor a *kettő* és a *három* jelentése is megszűnnék, melyet ép az

egy-től, mint kiindulóponttól való távolság határoz meg: az *egy* tehát a természetes egész számok sorának absolutuma. Regresszív irányban tehát nem lehetséges relativumokból álló végtelen sor.

30. A logikai alapelvek abszolút érvénye kétségtelen. Kiderül ez már abból, hogy minden oly tétel, mely a logikai alapelvek érvényének korlátozását fejezi ki, már *felteszi* a logikai alapelvek korlátlan, tehát föltétlen érvényét. Mert ha pl. azt mondjuk, hogy „nem érvényes az osztályozás elve“, akkor voltaképpen azt állítjuk, hogy a principium classificationis logikailag nem indokolt, mert hiszen logicitás és érvényesség ugyanazt jelentik. De ha valamely állítás logikailag nem indokolt, azaz illogikus, ez csak azt jelentheti, hogy azért nem logikus, mert nem felel meg a helyes, az igaz gondolat logikai feltételeinek, azaz az igazság legegységesebb határozmányainak, vagyis ép a logikai alapelveknek. Logikusságot felvenni valamely állításra nézve tehát már annyit tesz, mint elismerni a logikai alapelvek korlátozástól ment, azaz feltétlen érvényét, — tehát az a tétel, mely a feltétlen érvényt tagadja, önmagának mond ellen.

31. Ami feltétlen érvényű, az érvényében semmiféleképen sem korlátozható. A logikai alapelvek érvényét iparkodnak *lélektani* szempontból megszorítani az úgynevezett „pszichologizmus“ hívei, kik szerint az igazság az ember gondolkozásához viszonyítva teljesen relativ. Ezen álláspont szerint igaz az, amit gondolkodásunk szubjektív organizációjánál fogva igaznak tartunk. A logikai törvény tehát nem egyéb, mint az emberi gondolkodás lélektani törvénye. Amint az ember lelki apparátusa változik és fejlődik, vele párhuzamosan változik és fejlődik az igazságról való nézete, illetőleg maga az igazság is. Lehetséges tehát, hogy pl. az azonosság elve csak a Földön élő „homo sapiens“ szempontjából érvényes: másféle agyszerkezetű lényre nézve e principium talán nem jelent igazságot. Nincs tehát jogunk azt mondani, hogy logikai alapelveink minden lehető gondolkodás szempontjából, vagy épen mindenféle gondolkodástól függetlenül is érvényesek. Sőt azt sem mondhatjuk, hogy a világ-

egyetem bármely pontján, vagy a világfolyamat bármely időperiódusában mindig ugyanazon logikai törvények érvényesek. Mert a logikai törvények nem világtörvények, hanem az élőlény létért való küzdelmében biológiai célból kialakult eszközök, melyeket nem az objektív helyesség, de a létért való küzdelemben való alkalmasság határoz meg. A logika biológiai törvényeket fismertet meg, nem pedig abszolút érvényű principiumokat.

E tanítás azonban a tüzetesebb kritikát nem bírja ki. Midőn a pszichologista azt állítja, hogy a logikai törvényeket csak a gondolkodó alany lelki szerkezete határozza meg, evvel helyes, azaz logikus állítást akar kimondani, melynek ellentéte szerinte helytelen. Láttuk, hogy a logikusság azt teszi, hogy állításunk megfelel a logikai alapelveknek. Ha tehát a pszichologista a maga álláspontját tartja helyesnek a logikai alapelvek abszolút érvényét vitató „logizmus”-szal szemben, akkor e meggyőződését már a logikai alapelvek korlátlan érvényének tanára építi: a priori bizonyosnak veszi, hogy a logikai alapelvek érvénye föltétlen és *ép erre* építi azon érvelését, mellyel a pszichologizmus mellett foglal állást. Az ellenmondás nyilvánvaló: a pszichologista, vagyis a logikai relativista oly eredményre jut, melynek ellenkezőjére épít akkor, midőn azt bizonyítja. A pszichologizmus érvelésével a saját feltevéseit rontja le s így bizonyítását önmaga teszi olyanná, mely önmagának ellentmond. Innen van az, hogy midőn azt állítja, hogy a logikai törvények és alapelvek csak *bizonyos* állatfaj, azaz csak bizonyos idegszerkezet folyamányaként lépnek fel a gondolkodásban, azt, *hogy ez ez állítás igaz, minden* állatfaj szempontjából *igaznak* kell tartania. Valamint abszolúte *igaznak* kell vallania azon tételt, mely *ép* azt fejezi ki, hogy bizonyos állatfajnak *ép ilyen* agyszerkezete van s nem másféle. Ha továbbá azt állítja a pszichologista, hogy a logikai alapelvek csak a tér és idő egy bizonyos pontján érvényesek, pl. csak ezen a bolygón, de a Marson talán nem, vagy: csak ezer éven belül, de azután nem — akkor azt az állítást, *hogy e korlátozások érvényesek, minden időre és min-*

den térpontra érvényesnek kell tartania. Ime, az alapellenmondás különböző variánsai, melyek mind abból az alaphibából fakadnak, hogy a pszihologizmus önkéntelenül is a logizmusra épít, mert bizonyítani és igaznak tartani már annyit tesz, mint a logikai alapelvek abszolút érvényét felvenni. A pszihologizmus és mindennemű logikai relativizmus tehát szükségképen ellentmond önmagának.

32. A három logikai alapelv és corollariumuk: a correlativitás principuma oly alapvető fontosságúak minden logikai taglalásra nézve, hogy szükségképpen ebben gyökeredzik minden tudománynak a problematikája is. Mert valóban: minden tudománynak alapszámban négy problémája van, u. m. 1. az alkotóelemek, 2. a relációk, 3. az osztályok vagyis a kategóriák, 4. ezek mindegyikének szempontjából az abszolútum problémája. Lássuk ezt részletesebben.

Az azonosság elvének legjellemzőbb sajátossága a másik két logikai alapprincipiummal szemben, hogy *egyetlen egy dologra is vonatkozhatik*. Ennyiben az azonosság elve szorosabb kapcsolatban áll az *egyes dolog* s általában az *alkotóelem* fogalmával. Az összefüggés principuma viszont a dolgok *viszonyát* fejezi ki s így megfelel a *reláció* fogalmának. Az osztályozás elve pedig a dolgok osztályaival, tehát *kategóriáival* foglalkozik s épp ez utóbbi fogalmával mutat szorosabb kapcsolatot. Végre, a correlativitás elve a relativummal szemben az abszolútum szükségképességét fejezi ki s így mindhárom dologra: az egyes dolog, a viszony és a kategória szempontjából kíván valami végső, más dologtól már független abszolútumot. Így tehát a három logikai alapelv s corollariumuk a gyökere annak, hogy bármely tudományban az említett négy alapprobléma merül fel.

33. Jeleztük már (22. §.), hogy a tiszta logika az igazság legegyetemesebb határozmányait kutatja. Vizsgálódásának sajátos szempontja tehát az, hogy az *igazságot mint ilyet* tekinti, tehát annak merőben strukturális sajátosságait vizsgálja, függetlenül attól, vajjon az igazságot gondolja-e valaki vagy sem. Csupán az igazság belső, logikai szerkezetét nyomozza s figyelmen

kívül hagyja azoknak a gondolati műveleteknek természetét és feltételeit, amelyekkel az igazságot elérjük és kifejezzük. A fogalom és ítéletalkotás, a következtetés és módszer, valamint például a meghatározás s a magyarázat elmélete mind nem tartozik a tiszta logikába, hanem az alkalmazott logika körébe. A tiszta logika abban a tekintetben a matematikához hasonlít, hogy valami ideális tárgynak: az igazságnak alapsajátságait tárgyalja s így, valamint a számolás elmélete nem a matematikába tartozik, hanem csak a szám elmélete, úgy az igazság *elgondolását* sem sajátlag a logikának kell vizsgálnia, hanem csak a helyes gondolkodás *tárgyát*: magát az igazságot kell kutatása célpontjává tennie, függetlenül azon gondolati aktusoktól, melyekkel azt megragadjuk. Ez új oldalról világítja meg a pszihologizmus tévedéseit, mely az igazságot mindig csak mint az emberi gondolkodás produktumát tekinti, holott ez lélektani és nem logikai szempont. Mérhetetlen fogalomzavarra vezethet és vezetett össze-tévesztésük. A tiszta logika és a matematika szempontjának hasonlósága azonban nem jelenti e két tudomány azonosságát. Különbségüket leginkább az világítja meg, hogy a logika feltétele a matematikának: hiszen a logika *minden igazság* természetét vizsgálja, a matematikát azonban csak *bizonyos tárgyak* törvényszerűsége érdekli. A logika tehát valami egyetemesebb és alapvetőbb, mint a matematika: ezért matematikai képletek és tételek csak analógiákat nyújthatnak tiszta logikai alakulatok illusztrálására, de azokat nem magyarázhatják, hanem csak megfordítva: a logika magyarázhatja a matematikát. E két diszciplína összetévesztése az alapfogalmak nagyfokú homályosságára mutat.

34. A tiszta logika problematikája is a 32. §-ban jelzett módon tagolódik. Az első kérdés itt az *igazság elemeinek* problémája, azaz: mily formális határozományokkal bírnak azok a mozzanatok, amelyekből mint végső alkotórészekből áll minden igazság. Ez a tiszta logikai értelemben vett *fogalom problémája*: a fogalmat azonban itt megkülönböztetés kedvéért *logizmán*ak fogjuk nevezni. A második probléma az, hogy e

logizmák mily viszonylatban alkotnak igazságot: erre a *tétel* (thesis) elmélete felel, így nevezvén az igazságot alkotó fogalomviszonyt megkülönböztetésül a hagyományos logika „ítélet“-étől, melyet az alkalmazott logikába utalunk. A tiszta logika harmadik alapkérdése az, hogy a tételek mely viszonylata foglal magába új igazságot. Erre kell megfelelnie a *szillogizmus* elméletének, mely nem a tényleges és legcélszerűbb következtetések tana, (ezeket az alkalmazott logika vizsgálja) hanem alapjában szintén strukturális teoria, mert nem egyéb mint *bizonyos tételviszonyok* tana; látni fogjuk ugyanis, hogy az új igazságot jelentő tételviszony minden esetben végül is a legegyszerűsebb alaptételeknek való alárendelésben áll, tehát valóban szillogisztikus formát mutat. Mindhárom tiszta logikai alapképletre nézve — a logizma, tétel és szillogizmusra — felvetendő az *absolutum kérdése*, vagyis az a probléma, hogy végül is mily, már tovább nem igazolható mozzanaton alapszik a logizma, a tétel és a szillogizmus igazsága? Ez pedig nem egyéb, mint a *logikai alapelvek* problémája, melyet didaktikai okokból már tárgyalás alá is vettünk. Így tehát csak az előbbi hármat kell most, természetesen csak legáltalánosabb körvonalaiiban, szemügyre vennünk.

35. *Logizma*-nak nevezzük a tiszta logikai értelemben vett fogalmat, azaz valamely igaz tétel elemi alkotórészét. E tételben például „Minden ember halandó“, az elemek: „minden“ „ember“ „halandó“, azok a logizmák, melyekből az igazság áll. Ismételjük, hogy a logizma nem valami gondolati összefoglalást jelöl, mint a gondolkodástani értelemben vett fogalom, hanem az igazság tételelemét *mint jelentéselemet* tekinti, amint az az emberi gondolkodástól függetlenül is fennáll, mint valamely érvényes (igaz) tétel eleme. Mindazonáltal tévedés volna azt hinni, hogy a logizmának csak mint tételelemnek van jelentése, hiszen „ember“ vagy „minden“ *önmagában* is jelent valamit s ezért önmagával is bír logikai jelleggel. A logizma önmagában ép azt jelenti, hogy az, amit jelöl, az, ami, vagyis jelenti a jelölt dolognak *önmagával való azonosságát*. Ez a logizma sajátos funkciója: pl. az „ember“ jelenti

az emberről az önmagával való azonosságot, t. i. azt, ami az ember *önmagában*. Itt ismét kiderül az a kapcsolat, mely a logizma és az azonosság elve közt fennáll. Már ennyiből is látható, hogy a logizma teljes elmélete a *jelentés teóriáját* is kell, hogy magában foglalja, amelyet e vázlatos áttekintésben nem tárgyalhatunk. Mert például a logizma *alkatrészeit* csak a jelentés fogalmának boncolása alapján állapíthatjuk meg. Ha jelentésről van szó, akkor már meg kell különböztetnünk azt, *ami jelent valamit*, attól, *amit az jelent*: ebből a logizma *tartalmának* és *tárgyának* megkülönböztetése fakad. Például az „égitest” logizmában a logizma tárgya minden égitest, míg tartalma mindaz, *amivel* a logizma az égitesteket jelenti. A logizma tárgya nemcsak létező, hanem nemlétező dolog is lehet, pl. „Jupiter istenség” nemlétező tárgyat jelöl. Mint általában a tiszta logikában, itt is meglehetősen nehéz a szükséges megkülönböztetések jogosultságát felismerni. Így bizonyára föltöbb paradoxnak tűnik fel első hálomásra, hogy a nemlétező dolgokat jelentő logizmáknál is *különbözik* a tartalom a tárgytól: pl. az „aranyhegy” nemlétező dolog logizmája, melyben a tartalom mint *jelentő* különbözik a tárgytól, mint *jelentett*-től. A logizma elmélete ma még nagyon fejletlen; hiszen magának a problémának felfedezése sem régi, mint történeti áttekintésünkben látni fogjuk. Nézetünk szerint meg kell még különböztetnünk a logizma *körét* és *relációját*. Az előbbi jelenti a logizma tárgyait numerikus tekintetben, pl. azon individuumok összességét, kikre az „ember” logizma vonatkozik; az utóbbi pedig azon *viszonyt* jelöli, melyben valamely logizma más logizmákkal áll. Tudjuk ugyanis, hogy az összefüggés elvénel fogva minden dolog minden más dologgal összefügg, tehát a logizmák is valamennyien kapcsolatban állanak egymással. Egy mindentudó elme, aminőnek az isteni elmét gondoljuk, az összes logizmákat mint egy nagy és átfogó rendszer tagjait látná: egységes logikai hálózatban tudná minden egyes logizmának a maga helyét kijelölni. *Megismerni* az összes logizmák tartalmát és viszonyaikat mi emberek természetesen sohasem leszünk képesek, de hogy a logizmák rend-

szere logikailag fennáll, az kétségtelen, mert hiszen az igazságot nem a mi mulandó emberi elménk teremti, hanem csak megismeri. Tárgy és tartalom viszonya határozza meg a logizma jelentését, tartalom és kör viszonya vonatkozását, kör és reláció egymásravezetése a logizma rendszertani helyét az összes logizmak szisztémájában. Jelentés, vonatkozás és rendszertani hely együttesen határozzák meg a logizma érvényességét. Ez utóbbi sajátos fennállási mód behatóbb jellemzését az ideológia fogja adni.

36. A logizma mibenlétének tisztázása után a logizma logikai viszonyai fejtendők ki: ezt a problémát tárgyalta a hagyományos logika a „fogalomviszonyok“ elméletében. Eljárása azonban csak abban állott, hogy felsorolt bizonyos fogalomviszonyokat (subordinatio, coordinatio, contrarietas, contradictio stb.), de meg sem kísérelte azokat levezetni, azaz igazolni, hogy miért állanak fenn s miért nem lehetséges több fogalomviszony, mint amennyit ép felsorolt. A három logikai alapelv felfedezése azonban kezünkbe adta minden logikai struktúra végső gyökerét s így kétségtelen, hogy a logikailag megálló logizmaviszonyok alapját végelemzésben itt kell keresnünk. Hiszen azonnal szembeötlik, hogy a három logikai alapelv mindegyike egy-egy sajátos „fogalomviszonyt“ involvál: az azonosság elve a logizmának önmagához való viszonyát jelenti, az összefüggés elve a logizmának más egyes logizmához való viszonyát tartalmazza; az osztályozás principiuma pedig az egyes logizmának valamely egyetemes logizmához való relációját zárja magába. Ebből önként adódik három fogalomviszony: 1. az inhaerentia, 2. a koordináció, 3. a szubordináció. Inhaerentia viszonyában áll két olyan dolog, amely egymástól elválaszthatatlan, mert egyazon szubjektumhoz tartozik, pl. a test tulajdonságaihoz. Koordinált logizmak azok, melyek mint különálló egyes dolgok állanak egymással viszonyban, ha másképen nem, azon a réven, hogy közösen valamely egyetemes logizma alá tartoznak, pl. „néger“ és „indian“, melyek az „ember“ logizma körében foglalnak helyet. Szubordinált logizmak azok, melyek egyike a másikban

mint osztályban foglal helyet, pl. „Péter“ viszonyítva az „ember“-hez. A logizmaviszonyok elméletének ezen az alapon kell megindulnia; e három alapviszonyon belül kell azután kimutatnia a további logizmaviszonyokat. A modern logikai irodalomban még alig észleljük e munkának kezdetét.

37. Midőn a logizma jelentésének természetét vizsgáljuk, akkor jelentésen nemcsak azt értjük, amire valóban *gondolunk*, midőn a logizma tudatunkban felmerül, hanem a logizma jelentéséhez minden tartozik, ami a tartalom és tárgy viszonyában rejlik függetlenül attól, hogy minderre valóban *gondolunk-e* vagy *ismerünk-e* annyit a logizma tartalmából és tárgyából, hogy e viszonyt teljesen végiggondolhassuk. Így tekintve a logizmát, az nemcsak azt jelenti, hogy *mi* a tárgya, hanem azt is, hogy *mi nem*: *omnis determinatio negatio* (Spinoza). Az „ember“ például nemcsak azt jelenti, hogy mily határozományokkal bír az ember, hanem azt is, hogy milyenekkel *nem bír*, tehát az „ember“ logizma jelenti nemcsak az eszes, érzéki lényt, hanem az olyat is, amely *nem* esztelen, amely *nem* ment az érzékiségtől stb. Ez indított némely bölcselet (Hegel, De Morgan) azon helyes megállapításra, hogy pozitívum és negatívum a fogalomban elválaszthatatlanok, vagyis hogy a pozíció minden esetben már egy bizonyos negációt is rejt magában. Valamely logizma pozitív és negatív jelentése között pedig azon viszony áll fenn, hogy *kiegészítik* egymást, s *együtt* adják a logizma teljes jelentését. Mivel pedig, amint láttuk, minden logizmában megvan e kettős jelentés: a negáció és annak esetei: a *kontradikció* (pl. fehér — nem fehér) és a *contrarietas* (pl. fehér — fekete) valójában nem *egy* sajátos logizmaviszonyt jelent a többi között, hanem *minden* lehető logizmaviszonyban bennerejlik. A negáció elméletének tüzetesen ki kell fejtenie, hogy az igazság mibenlétéből miképp folyik e kettős (pozitív-negatív) arculat és hogy abból miképp fakad a negációnak imént említett két formája: a kontradikció és a *contrarietas*. Az igazságban rejlő *kiegészítődés* mozzanata önként átvezet a tétel elméletére.

38. A tétel (tézis) logizmákból álló igazság. E tételben: „a madár repül“, „a Nap égítést“, mindig *logizmák viszonya* rejlik, vagyis a tétel mindig logizma-viszony, bár megfordítva nem áll: nem minden logizma-viszony egyúttal tétel. Például a természetes számsorban: 1, 2, 3, 4 . . . a tagok a koordináció viszonyában állanak egymással, de azért a számsor nem jelent tételt. Az a többlet, mely a tételben megvan szemben a mérő logizma-viszonnal, nem egyéb, mint ama sajátos *dualisztikus szerkezet*, melynél fogva a tételben minden esetben van *alany* (szubjektum —S) és *állítmány* (predikátum —P). Itt kell megjegyeznünk, hogy ha van is alanytalan *ítélet* (pl. esik), de alanytalan *tétel* nincs, mert ez *ítélet* „esik“ *mint* tétel igenis bír alany-nyal, amennyiben logikai szubjektuma az „eső“, lévén az „esik“ *ítélet* teljes jelentése az „eső esik“. Ezt az alanyt ökonomikus okoknál fogva nem mondjuk ki minden esetben, mert hallgatag megegyezés van az emberek között, hogy e szónál „esik“ nem arra gondolnak, hogy kő vagy arany esik. Tétel és *ítélet*, vagyis a tiszta logikai és gondolkodástani képlet összezavarása itt is, mint annyi más esetben, csak zavart idéz elő.

39. Már a logizma voltaképpen dualisztikus szerkezetet mutat, amennyiben 1. valamit jelent, ami azt teszi, hogy megkülönböztetendő benne az, *ami* jelent, attól, *amit* az jelent; 2. mert mint ép az imént láttuk (38. §.), a pozitívum—negatívum dualizmusa bennerejlik minden logizmában. Amde mindkét rendbeli dualizmus más természetű, mint aminőt a tétel szerkezete mutat, mely *két logizma* viszonyából áll elő. A tétel dualizmusa már az S és P külön-külön vett dualizmusán fordul meg, tehát bonyolultabb szerkezetű, mint a logizma dualizmusa. Az alany és állítmány kettőssége valójában azt jelenti, hogy az alany jelentését az állítmány kiegészíti: a tétel dualizmusa a kiegészített- és kiegészítő kettősségében gyökerezik. De ez nem elegendő: hiszen a pozitívum és negatívum is ebben a viszonyban állanak egymással. A tételt sajátképpen az jellemzi, hogy benne a kiegészített (az S) és a kiegészítő (P) oly viszonyban van, hogy *épp egy bizonyos* kiegészítés szükségessége nyer abban kifejezést. E tételben: „az

ember halandó“, az a jelentés rejlik, hogy az „ember“-hez épp a „halandó“ tartozik, mint kiegészítő, s nem az, hogy az ember nem állat, nem isten, nem növény stb. Szóval: a tétel a lehető állítmányok egyikét állítja oda az alany kiegészítőjeként. A tétel tehát nem egyéb, mint a logizma dualisztikus kiegészítődésének alakja.

40. A tétel alkotórészei közé azonban nemcsak az S és P, hanem az a viszony is tartozik, melyben e két mozzanat egymással áll: a régi logika ezt jelölte a „copula“ szóval. Differenciálatlan álláspontján, mely még nem tett különbséget tiszta logika és gondolkodástan, sőt gondolkodástan és grammatika között sem, a kopulát (a latin nyelvben) az „est“ szóban látta. Szempontunkból azonban a dualisztikus kiegészülés viszonya azon sajátos érvényességi egységet jelenti, mely az alanyt és állítmányt összefüzi a tételben. De a tételkövetett alkotórészei közé tartoznak az S és P logizmák alkotórészei is; ha a tételek tiszta logikai felosztását kíséreljük meg, ezeket is tekintetbe kell vennünk. E felosztás még a jövő feladatai közé tartozik, melynek első feltétele természetesen a tiszta logikai és a gondolkodástani szempont éles elválasztása. A tétel-fajok végső gyökerét szintén a logikai alapelvekben kell keresnünk, melyek minden lehető logikai viszonylat alaptípusait mutatják.

41. A szillogizmus tételekből álló igazság. E szillogizmus: „Minden ember halandó — Péter ember — Tehát Péter halandó“ már első tekintetre mutatja, hogy a szillogizmus voltaképen tételrendszer, még pedig oly tételrendszer, mely az egyes tételekből új igazságot emel ki. A tételek tehát épúgy alkotórészei a szillogizmusnak, mint a logizmák a tételnek, hogy t. i. saját, külön-külön vett jelentéseiken kívül tényezői egy újabb, egységes jelentésnek. Ez utóbbit fejezi ki a szillogizmusban a zárótétel (konkluzió, a fenti példában: „Tehát Péter halandó“), míg az előzmények (premisszák: „Minden ember halandó“ és „Péter ember“) ez új igazságot konstituáló tényezők. A hagyományos logika e premisszák közül az elsőt felső tételnek (propositio major), a másodikat alsó tételnek (propositio minor) nevezte. Megkülönböztettek még

három fogalmat a szillogizmusban: a zárótétel alanyát (S — Péter), a zárótétel állítmányát (P — halandó) s a kettőt összekapcsoló középfogalmat (terminus medius, M — ember, amiáltal a fenti szillogizmus a következő séma által ábrázolható:

$$\begin{array}{ccc}
 & \text{I.} & \\
 \text{M} & . & \text{P} \\
 \text{S} & . & \text{M} \\
 \hline
 \text{S} & . & \text{P}
 \end{array}$$

Ez az úgynevezett első arisztoteleszi figura. A középfogalom azonban még más helyet is foglalhat el a premisszában, amiáltal még három szillogizmusfigura áll elő:

$$\begin{array}{ccc}
 \text{II.} & \text{III.} & \text{IV.} \\
 \text{P} . \text{M} & \text{M} . \text{P} & \text{P} . \text{M} \\
 \text{S} . \text{M} & \text{M} . \text{S} & \text{M} . \text{S} \\
 \hline
 \text{S} . \text{P} & \text{S} . \text{P} & \text{S} . \text{P}
 \end{array}$$

42. A klasszikus szillogisztika tanai több szempontból kifogásolhatók. Elsőben is nem áll, hogy az egyszerű szillogizmusnak csak két premisszája van. Vegyük példaképen e szillogizmust:

Minden ember halandó,
Cajus ember,
Tehát Cajus halandó.

E szillogizmust csak úgy van jogom felállítani, ha már felteszem, hogy az összes logikai szabályok, illetőleg az azok alapját képező logikai alapelvek érvényesek. Mert ellenkező esetben nincs jogom a konklúzió levonását *logikus lépésnek* tartani, sőt már az egyes alkotóítéleteket sem vallhatom helyeseknek, pl. azért, mert nem tartalmazznak önellenmondást. Szillogizmusunk tehát így egészítendő ki:

A logikai principiumok érvényesek
Minden ember halandó,
Cajus ember,
Tehát Cajus halandó.

De még itt sem állhatunk meg. Nemcsak az a tétel alkotja a szillogizmus előfeltevését, hogy „a logikai principiumok érvényesek“, hanem az a tétel is, hogy „vannak halandó lények“ és „vannak emberek“. Mert ha e két utóbbi tétel érvényét nem tenném fel, nem volna jogom emberekről és halandókról általában bármit is állítani: mert ha nincsenek emberek és halandók, azt sem állíthatom, hogy minden ember halandó. Ámde még tovább kell mennünk az előzmények felsorolásában. A fenti szillogizmus nemcsak azt teszi fel, hogy a logikai elvek érvényesek s hogy vannak emberek és vannak halandó lények — hanem azt is, hogy „vannak lények“ és „vannak lények, amelyek emberek“ s hogy „nem igaz, hogy nincsenek lények“ és „nem igaz, hogy nincsenek lények, amelyek emberek“ stb. Most már tisztán látjuk a helyzetet: a szillogizmusnak valójában nem két, de nem is három, hanem *határtalan sok* premissziája van s így határtalan sok alkotófogalma is van. Mi emberek azonban ezek közül csak néhányat emelünk ki, a többit érvényében csak feltesszük. Azonban a tiszta logika szempontjából, mely szerint nem a *gondolt*, hanem a logikailag érvényében preszupponált tételek összességét nevezzük premisszának, fenn kell tartanunk azt a tételünket, hogy bármely szillogizmus logikailag teljes alakjában határtalan sok premisszából s határtalan sok alkotófogalomból áll. De ha ez így van, akkor az egész arisztoteleszi szillogisztika revizióra szorul, mely ép a két premissza és a három alkotófogalom elméletén épül fel. Ez esetben természetesen a szillogizmusok imént ismertetett felosztása sem tekinthető olyannak, mely a szillogizmus legmélyebb lényegéből fakad. A modern szillogisztikának egyik főfeladata ép az, hogy a szillogizmus alapstruktúráját minden logikai struktúra végső alapjából: a logikai alapelvekből levezesse s ennek nyomán a szillogizmusok valóban gyökeres osztályozását állapítsa meg.

43. A szillogizmusok egyik osztályozási szempontja az is lehet, hogy a tekintetbe vett premisszák a *teljesség mely fokával* alapozzák meg a konkluziót. Ebben a tekintetben a szillogizmusnak három teljességi fokozatát, mondhatjuk: *logikai perfekcióját* lehet megkülönböz-

tetni, u. m. 1. a kategórikus, 2. a hipotétikus, 3. a diszjunktív szillogizmust. Ezek közül a perfekció legalacsonyabb fokán a kategórikus szillogizmus áll, mert nem juttatja kifejezésre azt, hogy a szillogizmus premisszái más tételek érvényében gyökereznek. A hipotétikus szillogizmus már ezt is kifejezi; e szempontból nem is egyéb, mint a perfekció oly fokán álló szillogizmus, mely az alkotótételekben a feltételezettséget is jelzi. De ha a hipotétikus szillogizmus a konklúzió megalapozásának szempontjából egy fokkal magasabban áll is, mint a kategórikus szillogizmus, egy tekintetben még mindig hiányos. Nem fejezi ki ugyanis azt, hogy a konklúzió több eshetőség közül az *egyetlen helyeset* képviseli. Ezt teszi a diszjunktív szillogizmus, melynek legteljesebb formája az ú. n. hipotétiko-diszjunktív szillogizmus, mely a konklúziót mint feltételezettet és mint egyetlen lehetőt alapozza meg.

44. A hagyományos szillogisztika fejtegetései között mindenkor fontos helyet foglalt el a szillogizmus *hasznának* kérdése. Álláspontunkról tekintve e probléma értelme jelentékenyen eltolódik. A szillogizmusnak ugyanis *önmagában* is megvan az eméleti értéke függetlenül attól, vajjon akkor, midőn *tényleg* következtünk, alkalmazkodunk-e a szillogizmus alakzataihoz vagy sem? Mert a szillogizmus elmélete voltaképpen a logikailag lehetséges *tételrelációk teóriája* és misem vet élénkebb világosságot az igazság természetére, mint ennek kiépítése. A szillogisztika tehát öncélú, mert önértékű teoria, épügy, min a matematika; valamint ez utóbbi nemcsak azon tételeket fejti ki, melyeknek hasznát vesszük a tényleges számolásban, úgy a szillogisztika is egyedül az elméleti teljességre törekszik, függetlenül a szillogizmus használhatóságától. Hogy ez utóbbiról mit kell tartanunk, azt a gondolkodástannak, nevezetesen a módszertannak és nem a tiszta logikának kell vizsgálnia.

2. Gondolkodástan.

45. Az *alkalmazott logika* problematikája a következőképpen alakul ki. Az alapkérdés itt az, hogy *melyek a megismerés legáltalánosabb feltételei?* Mert a

gondolkodás oly művelet, mely a megismerés szolgálataiban áll. *Megismerésen pedig értjük tudatunknak igaz tartalommal való gyarapodását.* Ebben már bennfoglal-tatik, hogy a megismerésnek két feltétele van: a tudatos szubjektum és az igaz tartalom. Az előbbi a megismerés *szubjektív* feltételét, az utóbbi az *objektív feltételét* képviseli. A szubjektív feltétel legfontosabbika az a *tudatfunkció*, vagyis az a gondolkodási művelet, mely által megismerésünk létrejő, az objektív feltétel pedig az ismeret *tárgya*. Ebből önként adódik, hogy az alkalmazott logika mindenekelőtt két részre tagolódik, az egyik a megismerés szubjektív feltételeivel foglalkozik — ez a *gondolkodástan*, a másik a megismerés objektív feltételeit nyomozza: ez az *ismeretelmélet*. Az igazságot megragadni óhajtó gondolkodás természet-szerűleg arra törekszik, hogy alkalmazkodjék az igazság strukturájához, mely amint láttuk, a logizma, a tétel és a szillogizmus alakzatait tartalmazza. A logiz-mát iparkodunk minél teljesebben megragadni a *fogalomképzéssel*, a tételt az *ítélés* műveletével, a szillogiz-must a *következtetéssel*. Ezek mibenlétét kell mindenekelőtt tisztáznunk a gondolkodástanban, még pedig természet-szerűleg a *helyes fogalomképzés*, a *helyes ítéles* és a *helyes következtetés sajátosságainak feltárásával*. Ily módon nyerjük a helyes gondolkodás *szabálytanát* is: a gondolkodástan tehát lényegénél fogva már *normatív tudomány* — épp ebben különbözik a gondolkodás merőben lélektani vizsgálatától. Miután a gondolkodási funkciókat általában tisztáztuk, azt kell vizsgálnunk, hogy az igazságot kereső gondolati műveleteknek miképpen kell alakulniok, ha a megismerendő tárgykör sajátos természetéhez akarnak alkalmazkodni. Ez a *módszertan* (methodológia) problémája, mert módszernek éppen azt az eljárást nevezzük, mellyel az ismereti tárgy sajátosságának megfelelőleg irányítjuk kutatásainkat. Ezek az eljárások *kettős* célt szolgálnak: ismereteink *gyarapítását* és *rendszerezését*. Az előbbit eszközlik *a) az indukció, b) a dedukció, c) a redukció* metódusai. Az utóbbit pedig *a) a definíció, b) a magyarázat, c) a felosztás* műveletei. Az *ismeretelmélet a megismerés objektív feltételeiről* szóló tudomány. Feladata

megállapítani azt is, hogy mely feltételek között *nem* lehetséges megismerés; ezt a megismerés *határaitól* szóló vizsgálatnak kell nyomoznia. Előbb azonban a tudomány mibenlétét és feltételeit pozitív értelemben kell megállapítania. Vagyis az ismeretelmélet két diszciplínára oszlik, ú. m. *tudománytanra* (epistemologia) és *ismeretkritikára* (kriteriológia). A következőkben az itt jelzett problémákat fogjuk egyenkint szemügyre venni.

46. Tiszta logikai szempontból a fogalom alapvetőbb, mint az ítélet, mert hiszen *szerkezetileg* az ítélet áll fogalmakból. De a gondolkodásban az ítéletet mint gondolati funkciót tekintjük. S ekkor nem mellőzhető az a tény, hogy az ember előbb ítél, semmint határozott fogalmai volnának, sőt a szabatos és világos fogalom már számos helyes ítélet nyomán alakul ki. A kis gyermeknek is vannak ítéletei, mert *megállapít* bizonyos dolgokat, pl. hogy „ez zöld“, „ez világít“ stb., de a zöld színről, valamint a világosságról még nincs fogalma. A lélektan feladata tüzetesen megállapítani, hogy a percepcióból miként fejlődik az appercepció, ebből pedig az ítélet. Itt csak azt kell kiemelnünk, hogy kialakult formájában az ítélet mindig *kiegészítő művelet*, s nem is lehet egyéb, ha tételt akar visszaadni. (39. §.) Vagyis ítélni annyit tesz, mint felismerni, hogy valamely dolog (az alany) logikai teljességéhez egy másik dolog (az állítmány) is tartozik, miközben e két dolgot gondolatilag egységbe fűzzük. Az ítélet dualisztikus szerkezete is tehát a „kiegészített“ és „kiegészítő“ fogalmi kettőségében gyökerezik. Ebből adódik az ítéletnek is három alkotórésze: a szubjektum, a predikátum és az egységbefoglalás maga: a kopula.

47. Az ítéleteket többféleképpen lehet osztályozni. Bennünket itt kiváltképen az érdekel, hogy az *ismeretgyarapodás* szempontjából hányféle ítéletet kell felvennünk? Minden ítélet ugyanis az *alanyról* állít valamit. Az állítmány, melyet róla állítunk, lehet olyan, mely már benngondoltatik az alanyban — ez esetben előáll az *analitikus* ítélet, mely tehát nem gyarapítja az alanyról való ismeretünket, pl. „a test kiterjedt“. Vannak azután oly ítéleteink, melyek által az alany-

hoz oly dolgot csatolunk mint állítmányt, melyet az alapfogalomban még nem gondoltunk. Ezek az ismeretgyarapító ítéletek szemben az analitikus ítélettel, mely csak ismerettagláló. Az ismeretgyarapító ítéletek kétfélék: szintetikusak és autotetikusak. Az előbbi névvel azokat az ítéleteket jelöljük, melyeknél szemlélet által ismerjük fel, hogy az állítmány az alanyhoz tartozik. Ily ítélet pl. $7+5=12$, hol 7 pontot össze kell foglalnom 5 ponttal a térben s ép ez összefoglalás eredményét fejezi ki az állítmány, a 12. Alkothatunk azonban ismeretgyarapító ítéletet szemlélettől menten is annak a felismerése révén, hogy az alanyfogalom érvényének logikai előfeltétele az, hogy az állítmánnyal összekapcsoltassék. Ez esetben mindennemű szemlélettől menten teszünk új ismeretekre szert, t. i. csatolunk az alanyhoz oly állítmányt, melyet még nem gondoltunk volt az alanyban. Ezek az autotetikus ítéletek; minden tiszta filozófiai ítélet ily természetű. A logika is autotetikus ítéletekből áll, mert midőn bármely ítélet formális feltételeit nyomozom reduktív úton s végül a logikai alapelvekhez jutok, oly dolgot ismertem meg, mely azelőtt ismeretlen volt előttem. De azért nem szemlélet, azaz nem tér- és időbeli tartalom közvetlen megismerése által jutottam a logikai alapelvek ismeretére; hiszen a feltételezettség és a logikai függőség általában oly viszonyok, melyek tér- és időbeli adatokkal ki sem fejezhetők. Autotetikus ítéleteken alapszik az etika is, mert ép azt nyomozza, hogy egyes erkölcsi helyeslésünk vagy helytelenítésünk mily egyetemes erkölcsi elvek érvényét teszi fel: szintén oly viszony, mely teljesen független a szemlélettől. Az esztétikai principiumokat is hasonló úton találjuk meg: logikai, tehát szemléletileg ki sem fejezhető függések megállapításáról van itt szó. A metafizikai megállapítás is autotetikus ítéletkezésen alapszik: ha például kimondom, hogy létezni annyi, mint hatni, a hatás pedig tevékenységet tesz fel, a tevékenység pedig végül öntevékenységre s így egy végső tevékeny szubjektumra utal, akkor nem szemlélet nyomán ismerem fel e fogalmak összetartozását, mert hiszen „tevékenység” és „öntevékenység” tér- és időbeli sémákkal ki nem

fejezhető dolgok, valamint a „létezés“ is — amint alább látni fogjuk — már szemlélettől ment fogalom. Itt is gyarapítom ismereteimet, még pedig a létező világra vonatkozólag minden szemlélettől menten. Hasonló módon építi fel az ideológia is a maga tanításait, s ez már abból kitűnik, hogy oly egyetemes fogalmakkal operál, mint „tárgy“, „viszony“, „kategória“, amelyek tárgya szemléletileg semmiképen sem adható. Nem nehéz felismerni, hogy e háromféle ítélet: az analitikus, szintetikus és autotetikus, megfelel a három alapmódszernek: az indukció adott tartalmak analizisének bizonyult (11. §), a dedukció lényegül a szintézist ismertük fel (12. §.), míg az autotetikus ítélet és a redukció megfelelése szembeszökő: mindkettő következményt kapcsol össze előzménnyel (15. §). E háromféle ítélet megfelel a három alaptudománynak is: az analitikus ítélet legsajátosabb területe a valóságtudomány, mely a tapasztaláson épül fel, a szintetikus ítéleté a matematika, melynek tér- és időszemléletre van szüksége, hogy ismereteit gyarapítsa, míg a filozófiai kutatás ép autotetikus ítéletekből szövődik össze. Már most megállapíthatjuk tehát, hogy valamennyi filozófiai tudomány képes arra, hogy oly dolgokról is szerezzen ismereteket, melyek tárgya térben és időben nem adható s így a lehető tapasztalás körén kívül fekszik. E megállapításra Kant kritikizmusának bírálatánál lesz különösen szükségünk.

48. Mondottuk, hogy gondolkodástani szempontból a fogalom, mely a tiszta logika logizmájának felel meg, már *produktuma* az ítéletnek. Hogy a háromszögről helyes fogalmat alkossak, már előzőleg meg kellett róla állapítanom, hogy oly sík, melyet három egyenes határol, hogy belső szögeinek összege $2 R.$, hogy két oldala együttvéve nagyobb a harmadiknál stb. Vagyis a fogalom helyes ítéletekből elvont eredménye azon ismereteknek, melyeket valamely tárgyra vonatkozólag szereztünk. De ez még nem elegendő a fogalom jellemzésére: hiszen valamely tudományos tétel is már hasonló értelemben ismereteredmény. Ami a fogalmat még ezen felül jellemzi, az az a körülmény, hogy egységes szimbólummal jelöltetik, pl. szóval,

matematikai jellel stb. Ez egységes jelölésben pedig az jut kifejezésre, hogy a fogalom tárgya egységes dolognak vétetik s mint ilyen *elemként* szolgálhat arra, hogy ítéletekben alany- vagy állítmányként szerepeljen.

Mindebből következik, hogy a fogalom már logikai kiválogatás eredménye. A fogalom ugyanis csak azon tartalmakat öleli fel, melyeket helyeseknek, igazaknak s a tárgyra nézve jellemzőknek, azaz „lényegeseknek“ tartunk. Lényegesnek ugyanis ép azt nevezük valamely tárgyon, mely azt megkülönbözteti más tárgytól s így annak sajátos mibenlétét fejezi ki. Pl. az „ember“ általános fogalmában csak azok lesznek a lényeges elemek vagyis „jegyek“, amelyek megkülönböztetik azt más élőlényektől; vagy: Goethe-ről való fogalmában az lesz a lényeges, ami őt megkülönbözteti más embertől, költőtől, gondolkodótól stb. Tehát korántsem szubjektív önkényüinktől függ, hogy mit tartsunk valamely tárgyon lényegesnek, vagyis a lényeg objektív mozzanat, mely megvan a tárgyon függetlenül attól, vajjon felismerjük-e azt vagy sem. A fogalom tehát nem úgy keletkezik, hogy valamely dolgot elménkben szenvedőlegesen leképezünk, hanem a fogalomképzés lényege egy bizonyos, kritikán alapuló szelekció. Ez különbözteti meg az úgynevezett képzetet a fogalomtól; az előbbi ugyanis nem egyéb, mint az érzéki kép reprodukált tartalma. Igaz, hogy a képzet is már szelekció eredménye, sőt már az érzéki kép is az, mert hiszen csak azt percipiáljuk a tapasztalatban adott tárgyakról, ami „érdekel“ bennünket — de mind az érzéki képet, mind a képzetet megalkotó szelekció automatikus, vagyis mérőben lélektani motivumok, pl. asszociáció, érdeklődés, szokás, hajlam stb. szerint történik — míg a fogalomalkotás már szándékos és céltudatos *logikai* kiválogatás, vagyis *kritika* eredménye. Ezért fogalomról voltaképpen csak ott szólhatunk, ahol *igazolni* tudjuk ismeretünk eredményét, vagyis ahol avval a logikai helyesség, az igazság, az érvényesség tudata kapcsolatos. Mindezen elemek mibenlétét és egymáshoz való viszonyát a mai gondolkodástan még nagyon kevésé

ismeri: összefügg ez a gondolkodási műveletek lélektanának fejletlenségével, ami viszont eredménye annak, hogy a mai pszichológia még az egyes lelki tünetnyek megkülönböztetésére nézve is csak a tapogatózás stádiumában van.

49. Annyit azonban már ma is megállapíthatunk, hogy a fogalomképzés rendkívül bonyolult logikai művelet, melyet a hagyományos gondolkodástan kelleténél egyszerűbbnek tartott s az elvonás, „absztrakció“ néven írta le. Csak a modern kutatás kezdi el felfedezni e folyamat valóságos jellegét és egyengeti útját annak, hogy ezzel kapcsolatban az absztrakció igazi mibenlétét és jelentését is tisztázhassuk. E probléma tárgyalásánál a következő körülményeket kell tekintetbe vennünk. A régibb álláspont az volt, hogy absztrahálni annyit tesz, mint elhagyni a tárgy bizonyos vonásait, miközben más vonásokat kiemelünk benne. Például: az „ember“ fogalmát úgy alkotom meg, hogy elhagyom mindazt az emberben, ami egyéni és faji vonás, mint bizonyos arckifejezés, bőr színe, nagyság stb. s ezzel szemben kiemelem a közös vonásokat, aminő az eszesség, az érzékiség stb. Az elvonás e felületes elmélete azután némely gondolkodót arra a tanításra vezetett, hogy a fogalom merőben tehermentesítési formula: azért alkotjuk meg, hogy általa elménk a tárgy sok részletétől megszabaduljon s egyszerű formulát nyerjünk a tárgyról való mindenemű ismeretünk jelölésére, anélkül, hogy a fogalomalkotás útján valami új objektív mozzanatot ismerenénk meg a tárgyon. A fogalomképzés ez elmélete ily módon a nominalizmus útját egyengeti, mely szerint a fogalom csak szubjektív gondolati képlet, gondolkodásunk energiamegtakarító fogása, mely valójában nem mozdítja elő ismereteink gazdagodását, sőt gyöngeségének jele, mert azt jelenti, hogy üres hüvellyel kell megelégednünk tartalom helyett. Sőt tovább is megy ez az álláspont: kiindulópontjához következetesen azt vallja, hogy a fogalom nemcsak nem ismeretszerzési eszköz, hanem az ismeret meghamisítója, mert egyszerűsítésével *deformálja* a tárgy képét elménkben. Csak az „intuición“ adja meg ezzel szemben a tárgy teljes ismeretét.

50. Ez az álláspont azonban a fogalom mibenlétének teljes félreismerésén alapszik. A fogalom kétségtelenül redukálja a tárgynak szemléleti jegyeit, ámde ezt *kritika* alapján teszi s így épp logikai szempontból nem szegényíti el a tárgyról való ismeretünket, hanem azt voltaképpen *gazdagítja*. Mire irányul e fogalomképző kritika? Arra, hogy e tárgy *lényegét* ragadjuk meg. Negatív értelemben, mint már jeleztük (48. §.), lényeges a tárgyon mindaz, ami őt megkülönbözteti más tárgyaktól. Pozitív értelemben pedig lényegnek a tárgy azon mozzanatait nevezzük, melyek forrásai a tárgy összes többi határozmányának. Így a háromszög lényege az, amiből a háromszög minden tulajdonsága levezethető; az ember lényegét az ismerné meg, ki összes tulajdonságainak forrását ragadná meg. A lényeg tehát -- ismétljük -- nem valami önkényes gondolati mozzanat, melyet többféleképpen is meg lehet határozni, hanem magának a tárgynak objektív, bennerejlő mozzanata. Nos, épp e lényegnek megragadása a fogalomalkotásnak sajátos célja. A fogalomalkotó absztrakció pozitív munkája éppen abban áll, hogy a lényeget felismervén, a *tárgy összes határozmányait e lényegre vonatkoztatja*. A fogalomalkotás által tehát épp azt ismerjük meg, hogy a tárgy határozmányai mily objektív és egységes forrásból fakadnak. Az absztrakció épp ennek a szolgálatában áll s így *több*, mint a tárgy képének elszegényítése: valójában ismeretünk gazdagodását szolgálja. A fogalomképzés fentebb (49. §.) ismertetett nominalisztikus elmélete, mely a megismerés teljességét a szemléleti elemek számán méri, annak a naiv szenzualizmusnak következménye, mely a tárgyon csak annyit ismer el, amennyi azon érzékelhető, holott látni fogjuk (alább 63. §.), már az érzékelés is belevisz tudatunkba nem érzékelhető elemeket.

51. A legtöbb logikai kutató azon az állásponton van, hogy a fogalom mindig *egynél több* tárgyra érvényes, vagyis, hogy valamely egyetlen individuális tárgyról nem lehet fogalmunk, hanem csak képzetünk. E tanítás is, mint a hágyományos logika számos tétele, fogalmi differenciálatlanságból fakad s mint ilyenkor történni szokott, tartalmaz igazságot és tévedést is. Igaz

benne az, hogy minden fogalomban van oly elem, mely egynél több dologra vonatkozik. Így pl. Arany Jánosról való fogalmamnak kétségtelenül alkotórésze az „ember“, a „költő“, a „magyar“ stb. jegyei, melyeket, ha nem bírnék Arany Jánosról oly igazolható és szabatos ismeretet, aminőt a fogalma képvisel, nem alkothatnék. Ez általánosságok azonban csak a keretet adják a fogalom jelentéséhez, de nem merítik azt ki, mert *amit* fogalmunk jelent, az amaz egyetlen, individuum, akit Arany Jánosnak nevezünk. Erre *utal* a fogalom, ezt jelöli meg minden félreértés kizárásával, mint tárgyat: ez a fogalom tehát valóban csak *egy* tárgyra irányul, csak egyetlen egy objektumot jelent. Most már tisztán látjuk a fenti félreértés alapját: akik tagadják az egyetlen egy tárgyra vonatkozó, úgynevezett individuális fogalom lehetőségét, összezavarják a fogalom *tartalmát* annak *tárgyával*. Az előbbiben mindig van valamely általánosság, de azért az utóbbi lehet egyetlen individuum s a fogalom jelentése épp azt fejezi ki, hogy e tartalom ily egyetlen tárgyra vonatkozik. Ily esetben a jelentés *rámutatásban* áll, s ily értelemben igenis vannak individuális fogalmaink, melyek épp úgy különböznek a rájuk vonatkozó képtől vagy képzettől, mint minden más esetben. Az egyetemes fogalom gondolkodástani jellegét is félreismerte a hagyományos logika. Az egyetemes fogalmat nem az jellemzi sajátlag, hogy „elvont“ — hiszen épp az imént láttuk, hogy minden fogalom elvont, még az individuális fogalom is, mer hiszen a fogalomképzés már abstrakciót jelent minden esetben, hanem az különbözteti meg az ú. n. többes fogalomtól („néhány ember“) s az egyes fogalomtól („egy ember“), hogy oly fogalom, melynek szükségképpi érvényét a dolgok bizonyos osztályára nézve felismertük. A „minden ember“ fogalma azt jelenti, hogy felismertük: *van* oly határozánya az „ember“-nek, mely kivétel nélkül érvényes minden emberi individuumra, ki élt, él vagy élni fog. Csak akkor vagyunk logikailag feljogosítva e fogalmat megalkotni, ha feltesszük, hogy megvan az *oka* annak, hogy bizonyos tulajdonságok, illetőleg határozmányok minden emberi individuumban meg *kell*, hogy legye-

nek, vagyis ha feltesszük az egyetemes fogalomban megjelöli határozmányok *szükségképességét*. Egyetemes fogalmat alkotni tehát annyit tesz, mint egyetemes szükségképiséget felismerni s ez különbözteti meg legáltalában az egyetemes fogalmat az egyes és többes fogalomtól. Teljesen téves az a szenzualisztikus álláspont, mely szerint az egyetemes fogalom valami homályos és elmosódott közkép az egyes fogalommal szemben. Hiszen tudjuk, hogy a fogalom sohasem kép vagy képzet, még az egyes tárgyra vonatkozólag sem. Minél egyetemesebb a fogalom, annál inkább válhatik világossá és szabatosná. A matematikai fogalom e tekintetben általában előnyben van a valóságra vonatkozó fogalmainkkal szemben; legvilágosabb, azaz tartalmukban legismertebbek és legszabatosabbak, vagyis tartalmukban legélesebb elkülönültek azok a végső, legegységesebb alapfogalmak, melyek feltételei minden más fogalomnak. Ezek a logikai alapelvekben kifejezésre jutó következő fogalmak: azonosság, viszony, osztály. Ezek annyira világosak és szabatosak, hogy nem szorulnak további megvilágításra és szabatosításra: épp ezt fejezzük ki azzal, hogy mindegyikök „magától értetődő”, azaz evidens s így nem lehet azokat más fogalommal magyarázni, mert hiszen minden más fogalom és magyarázat már az alapfogalomnak ismeretét teszi fel.

52. *Következtetni* annyit tesz, mint több ítélet közös jelentését megállapítani és kifejezni. Például e két ítéletnek: „Minden ember halandó” és „Péter ember” közös jelentése, hogy „Péter halandó”, mert hiszen Péter is az emberek közé tartozik. A következtetés is tehát előzményekből áll (premissza) és következményből (konkluzió). Hogy a következtetés helyes legyen, lehetségesnek kell lenni, hogy az valamely érvényes szillogizmus formában fejeztessék ki, ha a *tényleges* következtetésnél nem is gondolunk a következtetés végső, legegységesebb előzményeire. (V. ö. 44. §.) A következtetés gondolkodástani szempontból azonban nem annyira formai szerkezete, mint inkább funkciója tekintetében jó számba. A következtetés sajátos hivatása pedig az, hogy bizonyítson, azaz hogy valamely

ítélet igazságát *igazolja*. Igazolni valamely ítéletet pedig annyit tesz, mint azt oly ítéletek következményének kimutatni, amelyek már nem következményei más ítéleteknek, hanem önmagukban evidensek (amínők a logikai alapelvek) vagy elemi tényeket fejeznek ki (pl. „a test kiterjedt”). Részletesen nem bocsátkozhatunk e helyt a bizonyítás elméletébe, csupán annyit jegyzünk meg, hogy a három alapmetódusnak megfelelőleg (v. ö. 11—15. §.) három bizonyítási típus is lehetséges: induktív, deduktív és reduktív, melyek tüzetesebb jellemzését a módszertannak kell adnia.

53. Említettük, hogy a *helyes* gondolati formák megjelölése azt jelenti, hogy elfogadunk bizonyos szabályokat a követendő útra nézve, ha az igazságot akarjuk megállapítani. (45. §.). Ezért minden gondolkodástani megállapítás egyúttal norma alakjában is kifejezhető. Például, ha a fogalomról megállapítjuk, hogy célját csak úgy éri el, ha tárgyát szabatosan és világosan jelöli meg, akkor ezt azon szabályban is kifejezhetjük, hogy „a fogalomalkotásban világosságra és szabatoságra kell törekednünk”. Mivel pedig minden logikai megállapítás végső elemzésben nem egyéb, mint a három logikai alapelvnek sajátos körülményekre való alkalmazása, világos, hogy a legegységesebb és legalapvetőbb logikai szabályok nem lesznek egyebek, mint a logikai alapelveknek normatív jellegű kifejezései. Eszerint a legfőbb logikai szabályok, melyekből minden egyéb gondolkodási regula folyik, a következők. Az azonosság elve azt kívánja, hogy gondolkodásunk önmagával azonos legyen, azaz önmagának ne mondjon ellen, normative kifejezve: „gondolkodjunk úgy, hogy állításunk vagy tagadásunk önmagának ne mondjon ellen.” Az összefüggés principiumából az a szabály következik, hogy „gondolkodásunk úgy kapcsolja és válassza el a dolgokat, amint azok sajátos mibenlétük-nél fogva viszonyban állanak egymással”. Végre az osztályozás elve azt a normát állítja fel, hogy „minden dolgot abba az osztályba osszunk be, amelybe tartozik, vagyis minden osztályfogalomhoz a megfelelő tagokat rendeljük”.

3. Módszertan.

54. A módszerrel és alapformáival már fentebb (10—15. §.) foglalkoztunk. Fejtegetéseinket csak két irányban kell még kiegészítenünk: össze kell kapcsolnunk a három alapmetódus tanát egyrészt a logikai alapelvek, másrészt az ismeretgyarapító ítéletek tanával. Tudjuk már, hogy minden logikai tagoltság végső gyökere a logikai alapelvekben van; annak az alapja tehát, hogy csak három metódus lehetséges: indukción, dedukción és redukción, s hogy csak háromféleképpen ítélezhetünk az ismeretgyarapítás szempontjából: analitikus, szintétikus és autotétikus úton, szintén a logikai principiumokban keresendő. E kapcsolatot valóban megtaláljuk a következőkben. Azért lehetséges csak három kutatási módszer, mert új igazságokat csak háromféleképpen ismerhetünk meg: vagy adott tartalmuk analízise által, ami az indukciónak felel meg (v. ö. 11. §.), vagy már definiált fogalmak szintézise által, ami a dedukciót eredményezi (12. §.), mely épp ott alkalmazható teljes tisztaságában, ahol a fogalmak tartalmát egyedül a definíció is kimerítheti, t. i. a matematikában, s végül a dolgok előfeltételeinek nyomozása révén, amint az a filozófiában történik (15. §.). Az indukciónak megfelel az analitikus, a dedukciónak a szintétikus, a redukciónak az autotétikus ítélet (47. §.). Annak végső alapja pedig, hogy csak e három úton szerezhetünk új ismeretet, az igazság egyetemes természetében gyökerezik, amint az a három logikai alapelvben nyer kifejezést. Új ismeretet szerezni ugyanis annyit tesz, mint új igazságot tudatosítani, illetőleg az igazságot felismerni abból a szempontból, hogy mi a dolog önmagában (analízis), vagy micsoda más dolgokhoz való vonatkozásában (szintézis) vagy micsoda logikai előfeltevéseihez viszonyítva (autotézis). A módszertan tehát teljességgel beleilleszkedik abba a zárt rendszerbe, mely a három logikai alapelven épül fel.

55. Ez alapvető tagoltság azután természetesen megnyilvánul azokban a funkciókban is, melyekkel a módszeresen nyert ismereteket rendszerezük. E rendszerezés célja már nem az, hogy új tartalmakkal ismertessen

meg, hanem egyedül az, hogy már elért ismereteinket világossá, szabatosná tegye és az ismeretek rendszerében elhelyezze. E három mozzanat is a három logikai alapelvben gyökerezik: az első az ismeretet önmagában tökéletesíti (ez megfelel a principium identitásnak), a második az ismeretet más ismeretekhez való viszonyában teszi megfelelőbbé, tehát különböző dolgok között létesít kapcsolatot, aminőt a pr. cohaerentiae állít, s végre a harmadik abban áll, hogy az ismeretet a megfelelő osztályba sorozzuk (pr. classificationis). Önmagában teszi világossá az ismeretet a *definíció*; máshoz viszonyítva teszi ugyanezt a *magyarázat* (explicáció); megfelelő klasszisba osztja pedig az *osztályozás* (klasszifikáció). A rendszerezés e három formáját kell most röviden ismertetnünk.

56. A *definíció* azzal teszi fogalmunkat világossá, hogy általa öntudatosan *azonosítjuk* a fogalom tartalmát tárgyával. E meghatározásban például: „az ember eszes érzéki lény“, voltaképpen az jut kifejezésre, hogy az „ember“-ről való fogalmunk tartalmát *azonosítjuk* azzal a tárggyal, mely eszes érzéki lényt képvisel. Teszszük ezt pedig a fogalom tárgyának analízisével, melyet nyomon követ a szintézis, azaz a megkülönböztetett mozzanatok összefoglalása. De felmerül itt egy harmadik mozzanat is: az „embert“, mint eszes és érzéki dolgot, a „lény“ fogalom alá rendeljük, azaz az embert *osztályozzuk*. A definícióban tehát *három művelet* rejlik: analízis, szintézis és klasszifikáció. Ennek gyökere is a három logikai alapelvben van; mert ha valamely fogalmat világossá akarunk tenni, akkor azt logikailag *iparkodunk* taglalni; minden logikai tagolás pedig, mint már tudjuk, végső elemzésben a logikai alapelveken fordul meg. A fogalom is azáltal válik világossá, hogy analízis által önmagában taglaljuk, szintézis által alkotótényezőit összefoglaljuk, azaz egymáshoz való viszonyukban tudatosítjuk s végül abba az osztályba soroljuk, ahova mibenléténél fogva tartozik. E funkcióknak azután a definíció *három alkatrésze* felel meg. Az egyik a definiálandó fogalom („az ember“), a másik a régi logika által már kiemelt „genus proximum“, vagyis az osztályfogalom („lény“), a

harmadik pedig a „differentia specifica“ („eszes és érzéki“). Csak a mi álláspontunkról érthető e három alkotórész szükségképsége, mely tehát szintén a logikai alapelvekben gyökerezik. Ennek alapján derül ki a definíció igazi jelentősége is, amely korántsem áll csak abban, hogy terminusaink értelmét tisztázzuk, — ebben az esetben minden meghatározás csak úgynevezett nominális definíció volna, — hanem a definíció értéke abban gyökerezik, hogy a tárgyról való fogalmunk tartalmáról öntudatosan számot ad s azt azonosítja tárgyával, azaz épp azokat a vonásokat emeli ki, melyeket tudásunk adott fokán lényegeseknek ismertünk fel a tárgyon. A definíció tehát a tárgy objektív megismerésének egyik eszköze, mert a logikai alapelveknek megfelelőleg tisztázza ismeretünket.

57. Valamit *magyarázni* annyit tesz, mint valamely fogalmat vagy tételt más fogalommal, illetőleg tétellel tenni érthetővé. Ennyiben a definíció is magyarázat, még pedig a magyarázatnak az a típusa, mely *egy itélettel* magyaráz. Szűkebb értelemben vett magyarázatról épp ott van szó, hol a magyarázat több itéletben nyer kifejezést. Annak, *amivel* magyarázunk, nyilván érthetőbbnek kell lennie annál, *amit* magyarázunk. A regressus in infinitum lehetetlenségénél fogva (29. §.) végül is oly fogalmakra, illetőleg tételekre kell jutnunk, melyek más tételekkel és fogalmakkal már nem magyarázhatók. E további magyarázhatatlanságnak pedig kétféle oka lehet: vagy az, hogy a végső fogalom vagy tétel *már nem is szorul* magyarázatra, mert önmagában evidens — ily értelemben nem magyarázhatók a logikai alapelvek, illetőleg az azokban kifejezésre jutó alapfogalmak (azonosság, viszony, osztály); vagy valamely fogalom, illetőleg tétel már azért nem magyarázható tovább, mert oly adottságokat, vagyis alaptényeket, illetőleg elemi történéseket jelöl, melyeknél elemibb tényeket és történéseket a valóságban nem ismerünk. Ez utóbbi értelemben magyarázhatatlan pl. az öntevékenység ténye, melyet önmagunkban átélünk. Az öntevékenység oly tény, illetőleg történés, mely nagyon is magyarázatra szorulna, mert egyike a legrejtélyesebb adottságoknak. Érthetetlen

ugyanis, miképpen lehet valamely szubjektum valami történésnek végső kiindulópontja — de magyarázatáról mégis le kell mondanunk, mert *nincs mivel* magyarázunk azt: valami nála elemibb tényt már nem ismerünk. Ennyiben a magyarázat határa az analízis határa.

58. A magyarázatot, ha egyetemes fogalmak alapján történik, *teóriának* nevezzük. A történeti magyarázat például nem teória, mert midőn Julius Caesar megölésének okait adom meg, ezzel a magyarázattal, csak *egy* esetet teszek érthetővé, oly okokkal, melyek csak abban az egy esetben léptek működésbe. Ha ellenben a politikai gyilkosságokat általában magyarázom azokkal az általános okokkal, melyek helyi, időbeli s egyéb körülményeket mellőzve, minden ilyenfajta esetben közreműködnek, akkor már a politikai gyilkosságok elméletét fejtem ki, tehát teóriát alkotok. Mivel ily esetben mindig általános fogalmakat, illetőleg tételeket alkalmazok egyes esetekre, a teóriát *deduktív magyarázatnak* is mondhatjuk.

59. A magyarázat általában *három típust* mutat, a három logikai alapelvnek megfelelőleg. A magyarázat ugyanis lehet *azonosító*, midőn a magyarázandót azzal tesszük érthetőbbé, hogy már ismert dolgokkal azonosítjuk: így járunk el pl. midőn a gyémántot szénnek mondjuk, vagy midőn a szivárványban színtörésre utalunk stb. Állhat a magyarázat azután abban, hogy a magyarázandót valamely más ismert dolog *következményének* mutatjuk ki, szóval midőn szükségképi összefüggéseket mutatunk ki. Például szolgálhat a földrengésnek az a magyarázata, mellyel azt tektonikus egyensúlybomlásokból tesszük érthetővé, vagy midőn valamely betegséget infekcióra vezetünk vissza. Általában az *okokkal* való magyarázat minden esete ide tartozik, mert itt mindenütt avval teszünk érthetőbbé valamit, hogy az okozatot egy más dologgal (az okkal) való szükségképi kapcsolatában tüntetjük fel. Végül magyarázhatunk oly módon, hogy valamit a megfelelő osztályba sorolunk: ez az *osztályozó magyarázat*. Így járunk el például, midőn valamely növényt meghatározunk, vagy midőn a scholasticizmust teológiai racionalizmusnak mondjuk. Sok esetben

nem könnyű az azonosító elméletet illetőleg magyarázatot megkülönböztetni az osztályozó magyarázattól: az elválasztó kritériumot az adja meg, hogy az előbbinél az, amivel magyarázunk, lehet egyes dolog is, az utóbbinál azonban mindig osztályt képvisel.

60. *Osztályozni* annyit tesz, mint a dolgokat gondolatilag bizonyos csoportokba foglalni. Ha ez aszerint megy végbe, amint a dolgok mibenlétüknél fogva egyazon genusba tartoznak, természetes osztályozásról szólunk, ha pedig csak szubjektív önkény alapján foglaljuk őket össze áttekintés céljából, mesterséges osztályozás keletkezik. Az előbbi esetben az osztályozás valami objektív mozzanat kiemelése alapján történt. E momentum nem egyéb, mint a tény fajisága, ami mibenlétével, vagyis lényegével van egybeforrvva. Nem áll tehát, hogy az osztályozás minden esetben csak az áttekintést szolgálja: a természetes osztályozás a tárgy objektív lényegének felismerésén alapszik. E lényegről megállapítottuk (50. §.), hogy a tárgynak azokat a mozzanatait képviseli, melyek a tárgy összes többi határmányának forrásai. Ennyiben a lényeg genetikus fogalomnak mondható s hasonlóképpen ily jelleggel bír a genus és a species fogalma. Ennek tüzetesebb kifejtése azonban már a metafizika, illetőleg az ideológia feladatai körébe tartozik.

61. Gondolkodástani szempontból a *tudomány igazolható tételek rendszere*. Tételekből áll a tudomány, mert megállapításai ítéletek, melyek jelentését ép egyegy tétel fejezi ki. E tételek azonban éppen abban különböznek a hétköznapi megállapításoktól, hogy igazolni tudjuk őket, azaz képesek vagyunk azokat esetleges kétely ellenében megvédeni. A fizikus megállapítása a szabadesésre vonatkozólag lehet ugyanaz, mint amit a hétköznapi tapasztalás mindenki számára ismeretessé tesz; a különbség azonban az, hogy míg ha az utóbbi eredményét valaki kétségbevonja, ez ellen tehetetlenek vagyunk, addig a fizikus számtalan ellenőrzött s bármikor ellenőrizhető pontos megfigyeléssel és kísérlettel minden logikusan gondolkodó embert meggyőzhet igazáról. Ugyanezen különbség áll fenn a gyakorlati életben előforduló elbeszélés és a tudomá-

nyos történetíró dokumentumokkal támogatott megállapításai között a mult eseményeire vonatkozólag. „Rendszert“ pedig azért alkotnak a tudomány tételei, mert valamennyien logikailag összefüggenek; hiszen egy új tudományos tételt megállapítani annyit tesz, mint tételek rendszerébe helyezni el az új tételt. A tétel igazságának egyik kritériuma, hogy logikailag megfér a többi igaz tétellel: ha ez nem áll fenn, vagy az új tételt, vagy a régiek közül azt a tételt kell módosítani, illetőleg elvetni, mellyel ellentétben van az új tétel — ép mert a tudomány előfeltevése az igazságok összefüggő rendszerének fennállása. De épúgy előfeltétele a tudományos kutatásnak, hogy az igazságok száma végtelen nagy s hogy az igazságokat a mi elménk nem teremti, hanem csak elismeri, amint erre alább még visszatérünk. A tudomány a végtelen sok tagból álló és érvényességében örök változatlanul fennálló igazságrendszer minél teljesebb megismerésére törekszik s így az emberi szellem tevékenységének szempontjából nem egyéb, mint a végtelenség és az örökkévalóság felé való törekvésnek egy formája.

4. Ismeretkritika.

62. Az ismeretkritika (kriterológia) alapkérdése az, hogy mily objektív feltételek között lehetséges egyáltalán megismerés. A szubjektív feltételeket, azaz a gondolkodási funkciókat már az eddigiekben érintettük; ezek ismeretét a kriterológia már felteszi. Az objektív feltételek kutatása pedig két szempontból eszközölhető: vagy azt kérdezzük, hogy miképen kell az ismereti tárgynak *adatnia*, azaz tudatunkban felmerülnie, hogy megismerés jöhessen létre, vagy pedig azt, hogy a tárgyat magát *mi teszi* megismerhetővé? Mindkét problémát úgy fogjuk vizsgálni, hogy a kérdés lehető megoldásait vesszük vizsgálat alá s ennek alapján fejtjük ki álláspontunkat.

63. A szenzualizmus szerint ismereti tárgyak csak érzékeink útján adhatók, vagyis csak azt ismerhetjük meg, amiről érzékeink értesítenek. Ez irány hívei arra hivatkoznak, hogy a tapasztalás tanúsága szerint min-

den megismerés érzékeléssel kezdődik s oly dolgok is, melyek látszólag nem érzékelhetők, pontosabban szemügyre véve, érzéki képek által válnak gondolhatókká. Így pl. a „szellem“, mint az azt jelölő szó etimológiája, a legtöbb nyelvben szintén bizonyítja, eredetileg levegőt, lehelletet jelentett s így az állítólagos érzékfölötti tudattartalom szintén érzéki jellegűnek bizonyul. Ismereteink tartalma tehát nem egyéb, mint érzeteink összesége s így megismerésünk határa egyúttal az érzékelés határa.

Ennek az álláspontnak tarthatatlanságát azonban mindenekelőtt az a körülmény bizonyítja, hogy az érzékelés maga már több, mint merő érzetek összesége. Az érzetek felmerülése a tudatban ugyanis nem elegendő arra, hogy létrejöjjön a külső világ érzéki képe, azaz szemlélete. Az érzetek mellett ugyanis bizonyos rendező funkciók is szerepelnek az érzéki megismerésnél, melyek mint sajátos *aktusok*, nélkülözhetetlen tényezői a szemléletnek; ez már nemcsak összefüggéstelen érzeteket tartalmaz, aminőket pl. félálomban élünk át, hanem érzéki *tárgyat* állít elénk. *Három* ily aktusra mutatunk ezúttal rá. Az egyik abban áll, hogy az érzékelt tartalomban *elemzés* útján az egyes mozzanatokat egymástól megkülönböztetjük. Az előttem lévő tintatartót nemcsak azáltal szemlélem mint önálló tárgyat, hogy róla sokféle érzetem van, hanem azáltal is, hogy az érzeteket egymástól megkülönböztetjük, vagyis a vonalakat, színárnyalatokat stb. egymástól tudatunkban elválasztjuk. Ez az analitikus művelet maga nem valamely külön érzetsoport által történik: a különbségek észrevévése nem érzékelés, hanem az érzékelés feltétele. Itt tehát már valami többletre bukantunk az érzéki képben, azokon az érzeteken felül, melyek azt alkotják.

Ámde van másnemű többlet is az érzéki képben. Midőn a tintatartót nézem, *nem érzeteket*, hanem *egységes tárgyat* szemlélek. Az „érzet“ oly elvonás, melyet a pszichológusok alkottak tudományos vizsgálódás céljából, az iskolázatlan egyén azonban mitsem tud róla s a valóságos érzékelésnél senki sem gondol rája. Hogyan jó létre az egységes tárgy képe? Nyilván egy

összetevő funkció, tehát *szintézis* által, melynek segítségével ismét összefoglalom azokat a mozzanatokot, melyeket tintatartómon az imént megkülönböztettem s ezáltal a tintatartót mint egységes tárgyat szemlélem. Jól vigyázzunk azonban: itt nem valami „kivetítés” forog szóban, mely abban állana, hogy a tintatartóról való *érzeteimet* egy külső tárgyra, mint azok egységes okára vonatkoztatnám, hanem itt csak *egységesítésről* van szó. A kivetítés (projekció) elmélete téves. Mert elsőben is: arra, hogy az említett kivetítést elvégezzem, már az „érzet” fogalmával kellene bírnom, vagyis szembe kellene állítanom a „tudatban lévő érzetet” annak külső okával, az azt okozó tárgygyal; ámde láttuk, hogy a tényleges érzékelés mitsem tud az érzet fogalmáról s így az „érzet” és „tárgy” dualizmusától függetlenül jó létre. De téves az érzékelés projekciós elmélete azért is, mert az elemzés már *felteszi* az egységes tárgy tudatát: csak azt választhatjuk szét, amit *mint egységet* már valamiképen ismerünk. A szintézis az érzékelésben nem is egyéb, mint a tárgy egységes képének az elemzés által nyert tartalommal való megerősítése — tehát nem abban áll, hogy az érzeteket a tárgyra, mint az érzetek egységes okára vonatkoztatjuk külön aktus által *azután*, miután a tárgy különböző mozzanatait egymástól megkülönböztettük. Vagyis az érzéki szemléletben rejlő második funkció merőben szintézis, de nem projekció. E szintézis nem érzékelés, azaz nem új érzetek felmerülésében áll, hanem szintén aktus, újabb bizonyítékául annak, hogy az érzékelés már több, mint merő érzetek összesége.

Kimutatható azonban még egy *harmadik funkció* is, mely nélkül szemlélet nem jöhet létre: ezt *kiemelő aktusnak* nevezhetjük. Mibenlétére leginkább a melódia lélektani elemzése vet világot. A melódia tudata nem szövéődhetik egyedül az egyes hangérzetektől össze. Mert hiszen, hangok *együtt* adják a melódiát s ha a már hallott hangokat nem tartanám tudatban s egyuttal nem vonatkoztatnám a most hallott hangokra, a melódiát nem hallhatnám. A dallam tehát egy sajátos lelki tevékenység eredménye s így ismét többletet mutat az érzékelésben az érzeteken felül. Hasonló dolog történik,

midőn egy térbeli tárgynak az *alakját* percipiálok. Az asztalnak nemcsak színárnyalatait, hanem formáját is látom. Ez pedig csak úgy lehetséges, hogy egyrészt az asztal körvonalait *elválasztom a környezettől*, másrészt azt *külön egységként* emelem ki. Mindkét esetben, mind a melodiánál, mind az alaknál egy bizonyos *viszonyt* percipiálok: az előbbi esetben hangok, az utóbbi esetben vonalak viszonyát, még pedig azzal, hogy e viszonyt *kiemelem* az érzéki tartalomból. Ez a *kiemelő aktus* az a harmadik fajta többlet, mely az érzékelésnél kimutatható az érzeteken felül. Összefoglalva tehát azt mondhatjuk, hogy az érzeteken felül az érzékelésnél még három aktus szerepel: *analízis, szintézis és kiemelő aktus*. Ezek mindegyike pedig oly mozzanattal ismertet meg, melynek nem felel és nem is felelhet meg külön érzet. Az analízis által különbözőséget, vagyis *többséleiséget* ismerünk meg, a szintézis által pedig *egységet*; e kettő együtt a *számszerűségnek* a tudatát eredményezi. A kiemelő aktus pedig a dolgok viszonyait ismerteti meg velünk. Többség, egység és viszony, vagyis röviden: *számszerűség és viszony* képviselik azt a többletet az érzéki szemléletben, melyet nem érzetek alapján ismerünk meg, világos bizonyítékául annak, hogy *az érzéki megismerésben is van nem-érzéki elem*. Így a szenzualizmus legsajátosabb területén szenved már hajótörést azzal a tételével, hogy csak azt ismerhetjük meg, amiről érzeteink vannak. Ámde oly dolgokat is ismerünk, melyek még oly mértékben sem hozhatók kapcsolatba az érzetekkel, mint az érzékeink alá eső tárgyak. Ily dolgok 1. a lelkiélmények, aminők az érzelmek, indulatok, gondolati műveletek, akarati elhatározások stb., melyeket semmiképpen sem ismernek meg érzetek, de más természetű közvetlen élmények alapján. 2. Ilyenek a matematikai tárgyak, melyekről láttuk, hogy nem az érzékelés adataiból vannak elvonva, hanem gondolati *konstruálás* által ismerjük meg őket. (12. §.) 3. Vannak azután egyéb nem érzékelhető dolgok is, mint pl. „kétegy”, „tudás”, „vélemény”. Hasonlóképpen nem érzékelhető tárgy maga az igazság, azaz az érvényesség s az annak előfeltételeit kifejező logikai princípiumok. Az azonosság elvét például nem érzékelésből, sőt nem is ta-

pasztalásból ismerjük meg, mert hiszen minden tanulás, amit az érzékelésből, illetőleg a tapasztalásból elvonnak, már *felteszi* az azonosság elve érvényességének elismerését. A szenzualizmus sajátos előítéleténél fogva minduntalan összezavarja az *elgondolást* az *elképzeléssel*, holott vannak szabatos fogalmaink oly dolgokról is, melyeket nem tudunk elképzelni. Így a végtelen nagyról megvan a határozott és világos fogalmunk, mert definiálni tudjuk — lévén végtelen nagy halmaz az, mely leképezhető egy valóságos alkotó részére — s így élesen elválasztjuk a „határtalan“ fogalmától —, mindamellett *elképzelni* a végtelen nagyot nem lehet, csak a határtalant. A tiszta filozófiai fogalmak voltaképpen mind elképzelhetetlen, mert érzéki képekkel vissza sem adható dolgokra vonatkoznak.

64. A szenzualizmus álláspontja oly szembeszökően téves, hogy a gondolkodás történetében csak ritkán látjuk a maga tisztaságában megjelenni. Annál gyakoribb azonban az *empirizmus*, mely bár elismeri, hogy a tapasztalásban több van mint érzetek összesége, de viszont azon az állásponton van, hogy a tudomány csak addig terjed, ameddig a tapasztalás, épp mert ismereti tárgy számunkra csak az lehet, ami tapasztalatilag adatik. Az empirizmus tehát azt tanítja, hogy minden megismerés forrása, érvényességének alapja és köre a tapasztalásban gyökerezik. Azok után, amiket a szenzualizmussal szemben már megállapítottunk, az empirizmus tévességét illetőleg önmagának ellenmondó voltát már nem nehéz kimutatni.

Mindenekelőtt kétségtelen, hogy nem alapulhat minden megismerésünk a tapasztaláson, mert, mint már megállapítottuk (13. §.), a tapasztalás maga már *logikai művelet*, vagyis már a logikai alapelvek elismerésén épül fel. Midőn a tapasztalásból tanulságot vonok le, már ítélek és következtetek, vagyis már a logikai alapelvek helyességének tudatára építek s így *petitio principii* volna azt állítani, hogy a logikai alapelvek ismeretét viszont a tapasztalásból merítjük. A logikai principiumok érvényességét *közvetlenül* ismerjük fel, mint a redukció végső eredményét s így semmiképpen sem állítható, hogy megismerése a tapasztalásnak, azaz

az indukciónak gyümölcse. Épp ily közvetlenül ismerjük fel a logikai alapelvek abszolút érvényét, azaz föltétlen egyetemességét is, melyet a tapasztalás sohasem biztosíthatna, mert bármennyi empirikus eset igazolná is pl., hogy a dolgok osztályozhatók, ebből még nem volna jogunk azt következtetni, hogy osztályozhatóknak is *kell* lenniök minden esetben. De különben is: hogy egyes esetekből bármit is következtessenek, már az osztályozás elvét mint logikai principiumot el kellett ismernem, tehát ismét ott vagyunk, hogy a logikai alapelvek ismerete nem lehet tapasztalás eredménye, hanem már előfeltétele minden tapasztalásnak. Megállapítottuk azt is (2—8. §.), hogy minden filozófiai tétel már hasonlóképpen előfeltétele a tapasztalásnak, amit úgy is kifejezhetünk, hogy a tiszta filozófiai megállapításokat nem a tapasztalás *alapján*, hanem csak a *tapasztalásból kiindulva* nyerjük oly módon, hogy épp a tapasztalás előfeltételeit nyomozzuk ki. Ha tehát időben a filozófiai megismerés a tapasztalással kezdődik is, de logikai sorrend szerint a tapasztalás épül fel a filozófiai megismerésen. (V. ö. 17. §.) A filozófiai megismerés tehát nem tapasztalás eredménye a szó logikai értelmében, hanem csak a tapasztalás *váltja ki* azt tudatunkban, hiszen a filozófiai megállapításban mindig *több* van, mint amennyit a tapasztalás támogathat és igazolhat. Nemcsak a filozófiai tételek egyetemességét képtelenek a tapasztalás töredékes adatai nyomon követni, hanem a filozófiai megismerés egyébként is gyakran olyan tárgyakra vonatkozik, melyek kívül esnek a lehető tapasztalás körén, mint ez a metafizikában történik. De már a *matematikai megismerés* igazi természetének felismerése is halomra dönti az empirizmus épületét, mert világosan bizonyítja, hogy nemcsak lehetséges nemtapasztalati tudomány, de épp az a tudomány, mely exaktság és bizonyosság tekintetében minden más szaktudományt felülmul, egyáltalán nem tapasztalás eredménye s tételeit minden tapasztalástól függetlenül állapítja meg. (12. §.) Az összes tudományok közül csak a valóságtudományok állanak szorosabb kapcsolatban a tapasztalással, de ezek is — amint láttuk — előfeltételeikben már nem empirikus ismerési tartalmakra támaszkodnak. Röviden te-

hát: valamint a szemléletben több van mint érzékelés, úgy az *empiriában több van, mint empirikus adat*. A kérdés már most az, hogy miképpen értelmezendő tapasztalásunk és általában megismerésünk e nem-empirikus eleme. E tekintetben két álláspont lehetséges: az egyik szerint a nem-empirikus elem merőben *formai* jellegű — ezt vallja *Kant kriticismusa*; a másik ezzel szemben azt vitatja, hogy a tapasztalás nyomán felmerülő nem-empirikus megismerés új, a lehető tapasztalat körén kívül fekvő létezőket is megismertethet velünk: ez a *transcendentismus tanítása*. Lássuk ezeket egyenként.

65. A *kriticismus* tanítását, amint az Kantnál felép, történeti áttekintésünkben fogjuk tüzetesen szemügyre venni. Most csak azt az állítását vizsgáljuk meg, hogy a létező világról megismerésünk csak annyiban lehet, amennyiben az lehető tapasztalatunk körébe tartozik: tehát a létezőről is csak annyiban van megismerésünk, amennyiben az reánk hat, de hogy micsoda önmagában, vagyis mint magánvalóról (*Ding an sich*) mitsem tudunk. Épúgy nem lehetnek tudományos megismerés tárgyai az oly létezők, mint Isten, lélek, világ, melyek tapasztalásunk körébe soha nem eshetnek. Ez utóbbiakról csak *ideáink*, de nem *fogalmaink* lehetnek, azaz oly gondolatképleteink, melyek bár az ész természetében gyökereznek, mert az ész egységre-törekvését szolgálják, de tartalmat nekik adni nem tudunk. Még pedig azért nem, mert per definitionem érzékfölötti dolgokat jelentenek, érzékfölötti szemléletünk pedig nincsen, hogy ennek alapján reájuk vonatkozólag ismeretgyarapító, azaz szintetikus ítéleteket alkothoznánk. Az érzékfölötti metafizika tehát elérhetetlen tudomány: a létező világra nézve a megismerés határa a lehető tapasztalás határa. — A megismerés körének ez a korlátozása azonban nem vihető keresztül, mert már a tapasztalás is felteszi a létező világnak nem-empirikus ismeretét. Kiderül ez abból, hogy a tapasztalás tudományos értékesítése azon alapszik, hogy megkülönböztetjük azt, ami *tény*, attól, ami *nem tény*. Ténynek pedig azt a tapasztalati tartalmat nevezzük, mely *létező do-*

lognak a nyilvánulata; a tény fogalma tehát felteszi a létezésnek valamely szabatos és világos meghatározását (5. §.), mert enélkül kritikai tapasztalás, tehát empirikus tudomány lehetetlen. Ha ugyanis a létezésnek ily meghatározását nem tennők fel, álom és valóság, képzelődés és valóságélmény egy nagy zűrzavarban olvadnának össze, holott a tapasztalati tudomány célja ép az, hogy a lehető tapasztalás körében elválassza a létezőt attól, ami nemlétező. A létezés e definícióját, mely szükségképi előfeltétele a tapasztalati tudománynak, alább fogjuk tüzetesen kifejtteni; most csak azt állapítjuk meg, hogy bármint határozzuk is meg a létező fogalmát a nemlétezővel szemben, annak fogalma érvényességében nem támaszkodhatik a tapasztalásra. A legeltérőbb létdefiníciókban is szükségképen közös vonás, hogy a létezés valami *megmaradást*, tehát permanenciát jelent. Ámde a tapasztalás mindenütt és mindenkor csak változó tartalmakat mutat. Ezeket is csak megszakításokkal tapasztaljuk; hiszen az ébrenlét és álom váltakozása egymaga lehetetlenné teszi, hogy tapasztalásunk valami megmaradóról és állandóról értesítsen bennünket — nevezzük bár Stuart Millel csak állandó lehetőségnek is. A létezést tehát már csak *következtethetjük* a tapasztalás tartalmából, de nem merítjük közvetlenül abból, midőn a létezőt meg akarván különböztetni a nemlétezőtől, abban valami állandót és megmaradót látunk. A létezés fogalma tehát minden esetben már valami *transcendens mozzanatot* jelent, azaz oly tárgyat, mely a lehető tapasztalat körén kívül esik. E körülmény azonban egyúttal azt is bizonyítja, hogy akkor, midőn tapasztalásunk alapján valamit létezőnek mondunk, már a létezőről oly ismeretet árulunk el, melyet *nem* a tapasztalásból merítünk. De honnan vesszük e nem-empirikus ontológiai ismereteket? Nyilván ez az ismeret már *bennerejlik* tapasztalati megállapításainkban s redukció révén s autotétikus ítélkezés segélyével azt csak *öntudatos*sá tesszük. Más szóval: a tapasztalati tudomány bármely megállapításában már egy egész metafizikai rendszer elfogadása rejlik, melyet csak ki kell redukció segélyével fejteni belőle. Ezt a körül-

ményt fejezték ki *Descartes* és *Leibniz* akként, hogy a metafizikai fogalmak „velünk születettek“, azaz nem a tapasztalás nyújtja fogalmukat és igazolásukat. (V. ö. alább 80—82. §.) Kant ezzel szemben azt tanította, hogy a tapasztalat független lehet bármely ontológiától, azaz a létező világra vonatkozó transcendens megismeréstől; hívei azt tartják, hogy elsöpörve az érzékfölötti metafizika kártyavárát, a tapasztalati tudomány a maga épségében megmarad. Láttuk, hogy ez az állítás téves: a kritikai tapasztalás lépten-nyomon, már az egyszerű ténymegállapításnál is, transcendens metafizikai ismeretekre támaszkodik. Kant abban tévedett, hogy félreismerte az ismeretgyarapító ítélet természetét: azt hitte, hogy csak szintetikus ítélet szerezhethet új ismeretet s erről viszont azt tartotta, hogy csak tér- és időszemlélet alapján jöhet létre. Mi ellenben már felismertük (47. §.), hogy nemcsak a szintetikus ítélet ismeretgyarapító, de az autotétikus ítélet is az, mely tér- és időszemlélettől függetlenül hoz új ismereteket tudatunkba azon eljárás alapján, melyet redukciónak nevezünk. Felismertük, hogy ez úton tovább bővíülhet megismerésünk s ép a filozófiai tudományok épülnek az ismeretgyarapító ítélkezés e módján. Ezt ismeri fel a megismerés határaitra vonatkozó az az álláspont, melyet *transcendentismusnak* nevezünk: ez lehetőknek tart nem-empirikus megismerést a létező világra nézve is, ha erre kiindulópontokat találunk a tapasztalásban.

66. Álláspontunk értelmében nem-empirikus ismereteink *kétfélek*. Megállapítottuk ugyanis, hogy nem tapasztaláson alapszanak, azaz nem empiria által igazolhatnák 1. a tapasztalás végső előfeltevései, tehát a logika, etika, esztétika, metafizika és ideológia megállapításai; ha ezek felismerését a tapasztalás váltja is ki, ez nem jelenti, hogy a tapasztalat igazolja is őket, mert e „kiváltás“ csak időbeli (lélektani), de nem logikai prioritást jelent, (V. ö. 17. §.) — s 2. a matematika megállapításai. Röviden tehát: nem-empirikus tudományok: a filozófia és a matematika. Megismerésünk határainak kijelölésében pedig abból kell kiindulnunk, hogy a logikai alapelvekből kifolyólag, amint láttuk,

alapjában három ismerési funkciónk van, ú. m.: 1. analízis, 2. szintézis, 3. autotézis, azaz háromféle ítéletalkotási mód van az ismeretgyarapítás szempontjából. Megismerésünknek tehát három határa is van, ú. m.: 1. az analízis, 2. a szintézis, 3. az autotézis határa. Az első azt jelenti, hogy csak az ismerhető meg tudományosan, ami elemezhető, s így a tudományos megismerés határa egyúttal az analízis határa. Amit már nem analizálhatunk, amit elemibb részekből vagy ősbibb principiumból nem világíthatunk meg: arra nézve véget ér minden bizonyítás s így minden tudomány, lévén a tudomány ép igazolható, azaz bizonyítható tételek rendszere. (61. §.) De oly értelemben is áll az, hogy a tudományos megismerés határa az analízis határa, hogy csak *azon* indulhat meg a tudományos megismerés, ami mint tapasztalati tartalom *adatik*.

Tudjuk, hogy minden indukción, de minden redukción is valamiből kiindul, *aminek* az előfeltevéseit nyomozzuk: a logika a mi gondolkodásunk helyessége előfeltételeinek kereséséből születik meg, az etika cselekedeteink értékelései előfeltételeinek nyomozásából fakad, az esztétika alkotásaink értékességének előfeltételeit vizsgálja, a metafizika a tapasztalásnak ontológiai jellegű előfeltételeit keresi, az ideológia pedig mindezek előfeltevéseit kutatja. Aki nem élné át magában gondolatok, cselekedetek és alkotások helyeslését vagy elvetését, aki nem tapasztalna, az soha logikát, esztétikát, etikát, metafizikát és ideológiát nem alkothatna. És viszont: csak abban a mértékben építhetjük fel a filozófiai tudományokat, amennyiben erre élményeink kiindulópontokat, mintegy fogantyúkat nyújtanak. Az igazság természetét csak annyiban ismerjük meg, amennyiben azt mint gondolkodásunk előfeltételeit felismerjük: így vagyunk az etika, esztétika, metafizika és ideológia vizsgálataival is. A filozófiai megismerés lehető köre is tehát korlátolt: nem mintha az általunk megismerhető igazságok csak relativek volnának, ami önmagának ellenmondó állítás (31. §.), hanem mert tapasztalati kiindulópontjaink felmerüléséhez van kötve a redukció megindulása; ily értelemben a filozófiai megismerés is függvénye az élménynek, tehát a tapasztalásnak. Ez természetesen nem

tévesztendő össze az empirizmus álláspontjával, mert nem azt mondja, hogy a filozófiai megismerés *érvénye és tartalma* a tapasztaláson alapszik, hanem csak annyit állít, hogy minden megismerésünknek nélkülözhetetlen indítéka, azaz kiinduló pontja az empiria.

Megismerésünk másik határa a szintézis határa, mely elsősorban a matematikai megismerés korlátait fedi fel. Csak addig vagyunk képesek mind újabb matematikai tételeket megállapítani, amíg a vizsgált relációk nem oly bonyolultak, hogy szintézisünkkel nem bírjuk többé követni őket. E határt elég hamar elérjük: ismeretes, hogy bizonyos problémák bonyolultságuknál fogva elháríthatatlan akadályokat gördítenek a matematikai kutatás elé.

Végre megismerésünknek határt szab a redukció közben felmerülő oly végső principium is, melyet már közvetlenül ismerünk meg. Ennyiben a megismerés határa a redukció határa s a végtelen regresszus lehetlensége elvénél fogva (29. §.) e határt minden téren elérjük.

67. Áttérve az ismeretkritika második problémájára (62. §.), az első álláspont, mellyel találkozunk, az, mely szerint számunkra megismerhető tárgy egyáltalán nincs: ez a *szepticismus* tanítása. Még pedig azért tartja lehetetlennek a megismerést, mert az legyőzhetetlen akadályokba ütközik. Utal a nézetek sokféleségére és ingtagságára, valamint az ismereti tárgyak bonyolultságára, mely az emberi elmét erejét meghaladó nehézségek elé állítja. Nyilvánvaló azonban, hogy mindez csak a megismerés *nehézségét* bizonyítja, de nem lehetlenségét. Hiszen midőn a megismerés nehézségeit fejtegetjük, akkor már valamely megismerés eredményét beszéljük meg: mivel ugyanis felismertük, hogy a megismerés nehézségekbe ütközik, állítjuk, hogy minden megismerés lehetetlen. Amde ha így fejezzük ki a szepticismus tanítását, azonnal kiderül, hogy az ellenmondást rejt magában s így önmagát rontja le. Mert ha semmiféle megismerés nem lehetséges, akkor azt sem ismerhetjük meg, hogy a megismerés elháríthatatlan akadályokba ütközik. Viszont, ha megismerhetjük a megismerés nehézségeit, akkor már valamiféle megisme-

rés is lehetséges. Ezt úgy is kifejezhetjük, hogy az a tétel, mely szerint „semmi sem bizonyos“, önmagát rontja le, mert ha semmi sem bizonyos, az sem lehet bizonyos, hogy semmi sem bizonyos. Ez nyilván a logikai relativizmus ellenmondásának (31. §.) gondolkodástani formája, mely logikailag kivihetlenné teszi a szkepticizmus programját.

68. *Szubjektivizmusnak* azt az álláspontot nevezzük, mely szerint a tárgyakat megismerhetőkké az teszi, hogy a megismerő alannak (Én-nek) öntudatlan produktumai. Megalapítója Fichte s egyik legkövetkezetesebb tanítványa hazánk mély gondolkodója, Böhm Károly. A szubjektivizmus, vagy mint némelyek nevezik, a szubjektív idealizmus érvei kétrendbeliek: az egyik az ellenkező álláspont lehetetlenségét hangsúlyozza, a másik a megismerés elemzésére épít.

A szubjektivizmus szerint lehetetlen, hogy oly tárgy, mely különálló létű szemben az alannal, az utóbbi által megismertessék. Mert a megismerés egy neme az egyesülésnek, a tudatban való felmerülésnek, — de két külön és önálló létű dolog miképen egyesülhetne ily módon? Semmiképen sem gondolható, hogy pl. az előttem lévő tintatartó, vagy akárcsak annak valamely képe is, miképen mehetne át tudatomba. Tehát kell, hogy a megismerő alany és a megismert tárgy lényegileg azonosak legyenek; de ez csak úgy lehetséges, ha a tárgy az alannak öntudatlan produktuma. A megismerés tehát abban áll, hogy öntudatosan utánacsináljuk azt, amit öntudatlanul mi magunk teremtettünk meg. A Nem-Én tehát lényegileg azonos az Énnel.

A szubjektív idealizmus abból a meggyőződésből indul ki tehát, hogy az egyik önálló létező nem ismerheti meg a másik önálló létezőt. Mialatt azonban ezt vitalja, maga is *már elismeri*, hogy ez igenis lehetséges. Mert a szubjektív idealista is *közli* ismereteit velünk, a többi megismerő szubjektummal, melyeket önálló létezőknek tart, mert különben a solipsizmus álláspontján maradna, azaz azt vallaná, hogy a mindenségben csak ő létezik; ámde ez esetben minden írás és beszéd céltalan és értelmetlen. Midőn azonban a szubjektív idealista ily módon már több megismerő szubjektum

létét ismeri el, hallgatagon elfogadja, hogy egymástól független létezők igenis megismerhetik egymást, ha a megismerést tovább nem magyarázható alapténynek kell is elfogadnunk. Ily körülmények között a szubjektivizmus első rendbeli érve, mely az ellenkező álláspont lehetetlenségére épít, önmagától összeomlik. Bár öntudatlanul, de a szubjektivizmus is azon az állásponton van, hogy bizonyos alaptényeknek, aminő a megismerés, a további megmagyarázhatatlansága nem akadály a annak, hogy azt realitásnak elfogadjuk, ha egyszer kétségtelen, hogy ez alaptény realitása minden szubjektívistikus érvelés számára is nélkülözhetetlen előfeltevés. Alább (155. §.) látni fogjuk, hogy egynél több létező fellevése a tapasztalásnak is előfeltevése. De a szubjektivizmus pozitív irányú argumentációja sem sikerült. Ez abból indul ki, hogy a külső világ tárgyai voltaképpen az *én érzeteimből* állanak. Az előttem levő szék ugyanis nem egyéb, mint a székről való érzeteim összesége, melyek *énbennem*, vagyis az *én tudatomban* vannak. Ha eltűnik a szubjektum, eltűnik az objektum is: a világ az én képzetem és semmi több. Hallucináció és érzékelés között nincs is egyéb különbség, mint az, hogy az előbbi egyéni föltételektől, az utóbbi egyetemes törvényszerűségektől függ: a világ „une hallucination vraie“ (Taine).

Ez az okoskodás mindenekelőtt abban téved, hogy csak egyféle tárgyat vesz tekintetbe: azt, amely érzéki leg adatik, holott látni fogjuk (153. §.), hogy maga az érzékelhető tárgy is nem-érezkelhető objektumnak nyilvánulata: az, amit a létező tárgyon érzékelhetünk, csak elenyésző kis töredéke az egész létező objektumnak. Abból tehát, hogy a szemlélt tárgy „érzeteim összesége“, még éppen nem következik, hogy a tárgy maga *azonos* érzeteim összeségével: hiszen meggyőződünk arról (63. §.), hogy maga az érzékelés már *egyébbel* is megismertet mint érzékelhető mozzanatokkal. A szubjektivizmus tehát ennyiben a szenzualizmussal áll és bukik.

69. Az *objektívizmus*, vagy mint nevezni szokták: a *realizmus* a szubjektivizmussal ellentétben azt ta-

nítja, hogy a külső világ tárgyai a megismerő alanytól különböző önálló létezők. Két irányt szoktunk itt megkülönböztetni: a *naiv* és a *kritikai* realizmust, ill. objektivizmust. A naiv realizmus szerint érzékszerveink úgy állítják elénk a külső világot, amint az önmagában létezik: teljesen és híven. Nem nehéz felismerni e tanítás tévességét. Az érzékeink nyújtotta kép nem teljes, mert csak kis részben ismertet meg a külső világgal. Minden jelenségre vonatkozólag nincsenek is érzékszerveink: pl. a villamosság tüneményeit csak következtetjük mozgási, hő és egyéb jelenségekből, de magát a villamosságot nem érzékeljük. De a tapasztalás arról is meggyőző, hogy érzékszerveink rendkívül tökéletlenek, azaz a külső világ jelenségeiről csak igen fölületesen értesítenek még akkor is, ha azokat különböző műszerekkel élesítjük. Már biológiai hivatásuknál fogva sem alkalmasak érzékszerveink arra, hogy a külső világról hű képet nyujtsanak: azok ugyanis *nem fotografáló*, hanem *jelző* készülékek. Céljuk az, hogy az élő lény létért való küzdelmét lehetővé tegyék, tehát: tájékoztassák a külső világról oly mértékben, amint azt életbenmaradásához okvetetlenül szükséges, továbbá, hogy táplálkozása és szaporodása lehetővé váljék. Ezért minden állatfajnak csak oly érzékszervei fejlődtek ki, amelyekre a létért való küzdelemben okvetetlenül szüksége van s azok is csak oly mértékben alakultak ki, amint azt a cél megkívánja. Ez magyarázza meg, hogy az embernek nincs külön érzéke pl. a mágnesség iránt, amivel némely állat valószínűleg bír; ezért nincs oly tökéletes szemünk, aminő volna, ha úgy látnánk, mint erre a mikroszkóp vagy teleszkóp képesít. Érzékelésünk lehető anyaga tehát mind fizikailag, mind biológiailag rendkívül korlátolt. Az előbbi szempontból: mert hiszen csak oly jelenségekre vonatkozólag lehetnek érteink, melyekkel a Föld útjában találkozók: ezek összesége pedig a nagy mindenségnek csak elenyészően kis töredéke. Biológiailag pedig azért korlátolt, mert, amint láttuk, érzékszerveink a létért való küzdelemnek s nem az öncélú megismerésnek szolgálatában fejlődtek ki. Amde az a körülmény, hogy e korlátozásokat ugyan-

csak érzékszerveink adatai alapján ismerjük fel, azt bizonyítja, hogy a külső világról való szemléletünk nem nyújt teljesen hamis képet. Mert ne feledjük, hogy épp érzékszerveink segítségével értesülünk arról, hogy *van* testünk s *vannak* különféle érzékszerveink, továbbá, hogy ezekre sokféle inger hat s hogy a természetben *van* létért való küzdelem stb. — szóval mindazt, *ami által* érzékelésünk fizikai és biológiai korlátozottságát felismerjük. Ez oly körülmény, melyet különösen a szubjektív idealizmus hívei hagynak figyelmen kívül. És valóban, ha érzékszerveink nem adnak is hű képet a külső világról, arról igenis objektívérvényűleg értesítenek, hogy szervezetünkre bizonyos ingerek hatnak, vagyis hogy a külső világ valóban hat reánk. Ezért a kritikai objektívizmus álláspontját kell elfogadnunk, mely szerint a megismerő alanytól függetlenül létezik ugyan külső világ, ámde ennek teljes és hű képét nem adja az a kép, melyet róla érzékszerveink segítségével bírunk. Hogy mily természetű egységekből áll a mindenség, erről természetesen már nem az érzékszerveink alapján felépülő szemlélet van hivatva felvilágosítást adni, hanem itt a metafizikai kutatásnak kell bennünket útbaigazítania.

70. Bár a kritikai objektívizmus álláspontja helyes, de logikailag nem teljes. Ha ugyanis az érzéki megismerés abban áll, hogy a megismert objektum hatást gyakorol a megismerő szubjektumra, akkor itt mindenestre oly ténnyel van dolgunk, melyet tüzetesebben meg kell világítanunk. Kétségtelen, hogy a szubjektum és objektum kölcsönhatása östény, mert egyik esete a principium cohaerentiae által kívánt egyetemes összefüggésnek. Ha östény, akkor nem magyarázható tovább, azaz elemibb tényre nem vezethető vissza. Ez más szóval azt teszi, hogy semmiféle analógiával nem magyarázható, s realitása sem tagadható azon az alapon, hogy valamely analógnak vélt jelenség, pl. a testek kölcsönhatása oly feltételek között lehetetlen, mint az érzéki megismerés. Ez utóbbi minden ízében *sui generis*, egyetlen mozzanat. Mindazonáltal felismerhetünk egy körülményt, mely összekötő kapcsolatot létesít a megismerő alany és a megismert létező tárgy között. Ez az, hogy

mindkettő felteszi a logikai alapelvek érvényét s ami ezzel egyjelentésű: mindkettő alá van vetve e principiumoknak. A logikai alapelvek ugyanis, mint láttuk (31. §.), nemcsak az emberi gondolkodás alaptörvényeit, hanem minden dolog legegységesebb határozmányait fejezik ki, mert abszolút érvényűek. És mert minden dolog alá van vetve a logikai alapelveknek, azért van nekik alávetve gondolkodásunk is, mely szintén a „dolgok“ közé tartozik. Az, hogy a logikai alapelvek szerint gondolkodunk, már *következménye* annak, hogy a logikai alapelvek érvénye abszolút. Épp ez utóbbi körülménynél fogva vannak a külső világ tárgyai alávetve a logikai alapelveknek: mert mind a megismerő szubjektum gondolkodása, mind a megismert tárgy „logikus“, ezért lehetséges, hogy a megismerő szubjektum az ő gondolkodási törvényei alapján megismerheti a tárgyas világot. Alany és tárgy megegyező logicitását tehát nem úgy magyarázzuk, mint Kant, ki szerint a logicitás alapja az, hogy a tárgy függ az alanytól, hanem úgy, hogy *mindkettő* egyaránt függ a logikai principiumoktól, vagyis azokhoz igazodik. Tehát *csak az létezik, ami logikus*: ami önmagának ellenmond, az önmagának létezését is megszünteti. Ez azonban természetesen nem jelenti azt, hogy minden létezőnek logicitását mi emberek képesek vagyunk belátni: a létezés logicitása nem azt teszi, hogy a mi korlátolt ismerési anyaggal rendelkező emberi elménket tehetjük a létezés mértékévé. A megismerhetőség tehát nem azon alapszik, hogy a logikus tárgyat valamely megismerő alany logikus tudatfunkciója létezésében feltételezi, ahogy ezt a szubjektivizmus gondolja. Ez ugyanis nem egyéb pszichologizmusnál, mely a *logikai* függést összezavarja az *ontológiai* függéssel. Hasonló pszichologizmusba esnek, mint alább látni fogjuk (78. §.), azok a gondolkodók, kik a tárgyas világ és az alanyi gondolkodás logikai megfeleléségét úgy akarják érthetővé tenni, hogy az isteni gondolkodásra hivatkoznak, melynek mindkettő létezését köszöni.

71. Minden megismerés *bizonyosságra* törekszik. Ez azonban nem jelenti azt, hogy viszont minden bizonyosság megismerésen alapszik. Mert a *hitbeli* bizonyosság lehet erősebb, mint az, amely tudásban gyö-

kerezik, s látni fogjuk (72. §.), hogy hit nélkül époly kevéssé élhetünk, mint tudás nélkül. A megismerésen alapuló, s így a tudományos bizonyosság kétféle: közvetlen és közvetett. Közvetlen az, amely evidencián alapszik, azaz annak a felismerésén, hogy valami „magától értetődő”. Közvetett bizonyosság pedig az, mely következtetésen alapszik. Bár az evidencia közvetlen bizonyosság, nem minden közvetlen bizonyosság egyúttal evidencia. Mert az említett hitbeli bizonyosságon kívül, — mely szintén lehet közvetlen, — bizonyos élményeket is közvetlenül ismerünk fel, pl. hogy most valóban gondolkodom, írok, akarok stb. — holott ez a közvetlen bizonyosság nyilván más természetű, mint aminőt átélünk, midőn pl. belátjuk, hogy minden dolog azonos önmagával. Az előbbi fajta közvetlen felismerés *tényeket* ismer fel, melyek logicitását teljesen talán sohasem látjuk át — míg az utóbbi közvetlen bizonyosság, azaz az evidencia *igazságokat* ismer fel, vagyis röviden: az előbbi *létezésről*, az utóbbi *érvényességről* értesít. E kétféle mozzanat különbségét s így a bizonyosság teljes elméletét az ideológia van hivatva megalapozni.

72. A bizonyosságról szóló tannak kell a *vallás* és *tudomány* viszonyát is megállapítania. A vallás általában *hitet* jelent, azaz oly meggyőződést, mely nem értelmi belátáson alapszik. Hit nélkül nincs határozott és erélyes cselekvés; ha azt, hogy cselekvésünk célját eléri, csak több-kevesebb valószínűséggel valljuk, cselekvésünk mindig tétova és gyöngé marad. Erélyes és határozott cselekvés nélkül pedig nincs élet: ime, az erős hit biológiai szükségesség. Élni annyi, mint hinni: a tudás csak kis részben támogathatja a cselekvést. A hit adja minden esetben azt a bizonyosságot, hogy cselekvésünk nem hiábavaló — hiszen a jövőt mindig csak hisszük, de bekövetkezését abszolút bizonyossággal sohasem tudjuk. Azt a meggyőződést, hogy a legnemesebb célokra irányuló cselekvésünk nem eredménytelen, mert van objektív biztosítéka annak, hogy azok elérik céljukat, *vallásos hitnek* nevezzük, amikor „vallás“-on a már etikailag fejlett tudat hitnek rendszerét értjük. Ennyiben *Höfding* jelöli meg legáltalában a vallás lényegét, midőn azt az értékek fennmaradását biztosító valóságokba vetett hitnek

mondja. A hit tehát az életnek époly nélkülözhetetlen kelléke, mint a tudás, s valamint a tudásnak öntudatos kultusza végül is a tudomány kialakítására vezet, úgy a hitnek etikai motívumok alapján való kiépítése a magasabbrendű vallást hozza szükségképen létre. Vallás és tudomány nem abszolút ellentétek: csak *némely* vallás tanítása találja magát szemben a tudomány tételeivel s *némely* tudományos állítás van ellentétben bizonyos vallási dogmákkal. Valójában azonban összetartoznak, mint egyazon törzs két hajtása: az *igazi* tudomány nem jöhet ellentétbe az *igazi* vallással — s a kérdés csak az, melyről immár évezredek óta folyik a vita, hogy *melyik* az *igazi* vallás és *melyik* az *igazi* tudomány.

5. Történeti áttekintés.

73. Miután az előzőkben megkíséreltük a logikai problémák rendszertani összefüggését kifejteni, e fejtegetésünket most amaz álláspont történeti kifejlődésének vázolásával kell kiegészítenünk, melyet az előzőkben elfogadtunk. Mielőtt azonban e munkánkba fognánk, két pontot kell előzetesen tisztáznunk: az egyik történeti vázlatunk mennyiségére, a másik minőségére vonatkozik.

Históriai szemlénk csak rövid lehet. Mert hiszen célunk nem lehet az, hogy a logikai vizsgálódás múltját a maga teljességében föltárjuk, hanem csak az, hogy annak lépéseire rámutassunk, nevezetesen azon alapvető szempontok evolúcióját feltárjuk, melyeknek a részletekbe menő logikai vizsgálódás már csak függvénye. Mindazonáltal az itt adott történeti áttekintés tüzetesebb, mint aminőt a többi filozófiai tudomány múltjának megbeszélésénél nyújtunk. Oka ennek az, hogy a logika története leginkább alkalmas arra, hogy az egész filozófia történetéről képet adjon, ép mert a legalapvetőbb bölcséleti problémákat tárgyalja. E körülmény átvezet vázlatunk minőségi jellegének kérdésére is.

Ha bármely téren fejlődésről szólunk, már meg-

előzőleg rendelkezünk kell az evolúció mértékadó-jával, vagyis azzal a mozzanattal, melyhez viszonyítva mondunk valamit fejlődésnek és haladásnak, illetőleg visszafejlődésnek és visszaesésnek. E mértékadó mozzanat a filozófia történetírójánál az az álláspont, melyet a kutató igaznak tart: ami azt megközelíti, fejlődést jelent szemében, ami attól távolodik, az szerinte hanyatlás jele. Ebből nyilván következik, hogy minden kritikai bölcsészettörténet írója filozófiai álláspontjából meríti ama szelekció elvét, mely szerint némely tanítást fontosnak tart másokkal szemben s bizonyos megállapításokat haladásnak tekint. Teljesen félreértene tehát a bölcsészettörténet mibenlétét, aki, ha művünk történeti vázlataiban épp a „filozófiai előítéletet“ kifogásolná.

74. A logikai problémákat az ember azáltal fedezi fel, hogy a saját, igazságot kutató gondolkodásának sorsát figyeli meg. Tehát a logikai kutatás csak akkor léphet fel, ha az igazságért küzdő gondolkodásnak már van története. E téren is a fájdalom az öntudatosítás megindítója. Valamint testünk némely szervéről csak a fájdalom által szerzünk tudomást, akként az önmagunkról való tudat is akkor lép fel, ha törekvéseink közben akadályokba ütközünk s ez bánatot okoz. Szenvedés nélkül nincs kultúra.

A görög gondolkodást is a fájdalom: a gondolkodás erejébe vetett csalódás bírta öneszmélésre. Thalesztől Szokrateszig a legellentétebb filozófiai rendszerek alakultak ki, melyek tehát egymás hitelét rontották. Az így keletkezett világnézeti zavart még fokozta, hogy a primitív görög vallás sehogysem bírta el azt a kritikát, melyet minden művelődés egy bizonyos ponton a tételes valláson gyakorol. Természetes következménye volt e bomlásnak a gondolkodás teljes bizalmatlansága a saját képességeivel szemben, mellyel csak rombolni lehet, de építeni nem. Ezt a hangulatot fejezik ki s használják ki későbbben sajátos céljaikra a szofisták.

A szofisták alapjában szkeptikusok, kik minden tudás lehetőségét kétségbe vonják, vagyis az abszolút igazság elérhetetlenségét hirdetik. Ami azonban megkülönbözteti őket másnemű szkeptikusoktól, az gya-

korlati célzatuk, mely abban áll, hogy kételyeikkel az *életet* akarják a hagyomány, a vallás, az erkölcs korlátaitól mentesíteni. E célból a megismerést teljesen relativizálják. *Protagoras* azt tanítja, hogy mindennek mértéke az ember: egyedül szervezetünkől függ, hogy mi létező vagy nem-létező számunkra. Az istenek létének kérdése oly bonyolult s az emberi élet oly rövid, hogy nem gondolhatunk annak megoldására. Jellemző állítása az is, hogy a geometriai bizonyításnak nincs tőlünk független érvénye, mert hiszen a valóságban egyáltalán nincsenek valóságos pontok, egyenes vonalak, geometriai görbék stb. *Gorgias* még azt is kétségbe vonja, hogy bármi is léteznék, de ha létezik is valami, azt nem ismerhetjük meg és ha meg is ismerhetjük, ismeretünk nem közölhető. *Hippias* már erkölcsi térre is kiterjeszti a szkepszist: nem kell a törvényeket tisztelni, — ugymond, — mert hiszen különbözőek és változók. *Trasymachos* még messzebbre megy e téren: szerinte a természet törvénye azt parancsolja, hogy az egyén ne mérsékelje magát, mert az egyénnek föltétlen joga van önmagát érvényesíteni. Az önmérséklet gyávaság és gyöngeség: az erős számára az a jog, ami neki használ.

A szofisták kritikája kétségtelenül részben a növekvő öntudat következménye, mely reflexió tárgyává tette mindazt, amit eddig a hagyomány tett közmeggyőződéssé. Ennyiben erjesztő, elmemozdító hatásuk játékonosan hatott a görög gondolkodás fejlődésére: nem törődve avval, hogy fájdalmas sebeket ütnek a hagyományhoz ragaszkodó emberek lelkén, kegyetlenül fölshántották a közmeggyőződés mezejét. Arra azonban már nem volt képességük, hogy azt termékeny maggal vessék be s még kevésbé, hogy a termést betakarítsák és feldolgozzák. Ez a munka a görög gondolkodás legnagyobb korára várt, melyet Sokrates, Platon és Aristoteles nevei jelölnek, kik a szofistáktól hirdetett szkepszist és kritikát mélyítették s épp ezzel haladták túl a szofisztika álláspontját.

75. Sokrates époly mértékben folytatója, mint ellenfele a szofisták mindent kikezdő kritikájának. Ami kevés bizonyosat tudunk tanításáról, az abban foglal-

ható össze, hogy még mélyebben szántott kritikájával, mint a szofisták, míg végre elérte azt a valóban termékeny réteget, melyen megvetve lábát, magának a szkepszisnek is véget vetett s utat mutatott a további eredményes kutatásnak. Sokrates magában a szkepszisben fedez fel bizonyosságot: azt tanítja, hogy ha komolyan és őszintén kételkedünk mindenben, ezzel épp a legnagyobb bizonyosság forrását fedezzük fel. Még messzebb megy a kritikában mint a szofisták s épp ezáltal jut a minden kritikának ellenálló, mert már minden kritika által feltételezett megdönthetetlen igazságokra.

Ha Sokrates tanításának tartalmáról jóformán nem is tudunk semmit, követett módszerének, úgy látszik, hű képét bírjuk Xenophon és Platon műveiben. Lehet, hogy Sokrates nem is akart egyebet tanítani, mint az igazság kutatásának helyes módját a szofisták álkritikizmusával szemben, mely nem építést, hanem csak rombolást célzott. Eljárása lényegileg abban állott, hogy a szofisták minden állítását összes következményei és előzményei szempontjából végiggondolta mindaddig, míg minden kétséget kizáró bizonyossághoz sikerült jutnia. Ebben már részben a redukció alkalmazását ismerhetjük fel, mely későbben Platonnál fejlődik tovább. E módszer didaktikai alkalmazása csak az az eljárás lehetett, melyet Sokrates valóban alkalmazott is a szofistákkal szemben, hogy t. i. nem állított fel tételükkel szemben ellenkező tételt, vagyis nem mondott nekik ellen, hanem látszólag elfogadta álláspontjukat, de annak könyörtelen végiggondolása által vezette a szofistát épp ellenkező tanításra, mint amelyből kiindult. A sokratesi ironia és maieutikus eljárás is tehát már függvénye a reduktív kutatási módszernek. Sokrates nem új tanokat akar hirdetni, csak bármely állítás teljes logikai kidolgozását kívánja.

Feladata a szofistákkal szemben legtöbbször nem volt nehéz: azok állításai a maguk naiv frivolságában kirívóan magukon viselték az önmagukkal való ellenmondás bélyegét. Protagorasnak azt az állítását, hogy mindennek mértéke az ember, vagyis hogy minden igazság az emberhez viszonyítva csak relatív, úgy dönti meg, hogy rámutat arra: ez a tanítás maga már feltesz

abszolúte, nemcsak relatíve igaz tételt. Mert hisz azt az állítást, hogy minden ember számára épp az ő meggyőződése igaz — *nemcsak reám nézve, hanem minden ember szempontjából is igaznak kell tartanunk*, ha nem akarjuk magát az igazság relativitásának tanát feláldozni. Ha pedig az „ember“ alatt nem az egyéni embert, hanem az embert *általában értjük*, akkor joggal kérdezzük: miért épp az ember mértéke mindennek, miért nem valamely állat? Az, hogy az embert ily módon többre értékeljük az igazság megismerésében más állattal szemben, már felteszi annak a tételnek érvényét, hogy *van* a megismerőtől független igazság, melyet kisebb-nagyobb mértékben meg lehet ismerni. És végül, ha mindennek mértéke az egyéni ember, akkor minden embernek mindig igaza van, vagyis akkor minden ember egyaránt bölcs — de akkor miért megyünk Protogorashoz tanulni és nem máshoz? A relativizmus tehát minden ponton ellentmond önmagának. Ugyanez mutatható ki a szofisták szenzualizmusáról is. Ha az érzéki észrevevés már tudás, akkor nincs különbség valamely idegennyelvű beszéd *meghallása és megértése* között. És ez esetben csak maga az érzékelés volna tudás, de annak felismerése, *hogy* érzékelünk, már nem volna valódi megismerés, mert hiszen érzékelésünkről már nem érzékeinkkel szerzünk tudomást. Hasonló kegyetlen kritikát gyakorol Sokrates Trasymachos erkölcsi nihilizmusán is. Föltéve, hogy az erősnek minden szabad — akkor is megmarad az a lehetőség, hogy az erős ember is téved, vagyis oly jogokat követel magának, melyek őt nem illetik meg. Mert már azt, hogy *ki* a valóban erősebb, nemcsak testileg, de lelkileg — *ki* fogja megállapítani? Ha tehát az erős ember minden jogot magának követel: valamely kivüle fekvő, az ő önkényétől független szabályhoz kell alkalmazkodnia, *melynek nevében követel* magának jogokat másokkal szemben. E gondolat akként is kifejezhető, hogy a magát erősnek tartó individuum is kénytelen elismerni, hogy *nem minden* individualitásnak van joga érvényesülni mások rovására, hanem csak bizonyos tulajdonságokkal bíró egyénnek, melynek kijelölésében az egyéni követelőzéstől és érdektől független mértékre kell hivatkoznunk,

mivel enélkül mindenki önmagának kívánná a legtöbb jogot. Tehát a végső értékmérő még azon az alapon sem lehet a maga erejére hivatkozó egyéni érdek, ha minden jogot csak az erősebbnek tulajdonítunk. Azután: nem áll, hogy az igazságtalanság erő és az igazságosság gyöngeség, mert hiszen a rablók is csak úgy tudnak összeműködni, ha egymással szemben igazságosak, különben erejük gyöngül. Az erők összeműködése is tehát felteszi az igazságosság oly mértékét, mely különbözik az egyes erős ember érdekétől.

E két érvelés, melyek elsejét Platon *Theaitetosa*, másodikát *Allama* tartotta fenn számunkra, lehet, hogy nem megtörtént sokrateszi vitatkozásokat ad vissza. De minden följegyzés, mely Sokrates eljárásáról fennmaradt, egyaránt feljogosít arra, hogy plátói párbeszédekben legalább is Sokrates kutatási módjának *mintáit* lássuk. Az ezekben alkalmazott módszer pedig az, hogy a szofista állításának logikai előzményeire vezeti rá ellenfelét, amelyekről azután kimutatja, hogy ellentétben állanak a kiindulópontul szolgáló állítással. Így rámutat arra, hogy a relativizmus már feltesz absolute bizonyos megállapításokat, az individuum érdekeinek abszolút szuverenitására épített erkölcsi nihilizmus pedig felteszi az individuum érdekeitől független mérték alkalmazását cselekedeteink értékelésénél. Mindez példája a céltudatosan alkalmazott reduktív eljárásnak.

Sokrates eljárása azt a tételt igazolja, hogy nincs kétely bizonyosság nélkül, mert a kételkedés maga már feltétlen bizonyosságra épít, ha másra nem, legalább arra a bizonyosságra, *hogy* kételkedünk, *hogy* a kétségbevont állítás *valóban* kétes. Ezzel Sokrates előkészíti Aristoteles azon tanítását, hogy bármely állítás vagy tagadás végül már föltétlenül igaznak elismert logikai alapelvekből meríti erejét. Mindezt azonban bölcselőnk inkább csak példákön mutatja be, semmint rendszeresen kifejti. E téren egy lépéssel tovább jut nagy tanítványa Platon, bár a logikai vizsgálódás teljes öntudatosságát még ő sem éri el.

76. Úgy látszik, már Sokrates hangsúlyozta a szofistákkal szemben, hogy az igazság nem egyéniségüinktől

függ, hanem valami objektív mozzanat, amelyhez kell alkalmazkodnunk s amely végső mértéke állításaink igazságának. Az igazságnak ezt, az alannyal szemben való objektív jellegét ismeri fel Platon. Az új álláspont elérésére Platont mindenekelőtt az képesíti, hogy világosan felismeri a szenzualizmus tarthatatlanságát. Immár ismerjük a *Theaitetos* idevágó fejtegetéseit, melyek valószínűleg Sokrates és Platon közös ismeretelméleti tanítását adják elő. A valódi tudás — úgymond bölcselőnk (*Theait.* p. 186.) — nem az érzéki benyomásokban rejlik, hanem a belőlük levont következtetésben: csak ezáltal foghatunk fel valóságos létet (*οὐσία*) és igazságot (*ἀληθεία*). Már azért sem alkalmas az érzékelés arra, hogy valódi tudást eredményezzen, mert hiszen az érzéki világ szüntelenül változik s ezért azokat az adatokat, melyekből valamely létezőnek változatlan mibenlétét felismerjük, nem meríthetjük az érzéki megismerésből. Azután: az igazi megismerés mindig tartalmaz általánosságot, ámde az érzékiség adatai csak egyes dolgokat mutatnak. A tudás valódi tárgya az örökkévaló és egyetemes, ezt pedig érzékeink által sohasem ismerhetjük meg.

A szenzualizmus e kritikája alapján lélektani jellegű: a megismerés műveletében mutat ki többletet az érzékelésen felül s mutat arra, hogy az igazság felismerése sohasem az érzékelés eredménye. Ámde az igazság jelentőségét Platon pusztán logikai szempontból is felismeri, midőn kiemeli, hogy az igazság érvényessége *feltétele* a létezésnek s ennek a hangsúlyozásával válik a *logikai idealizmus* megalapítójává. Az *Államban* ugyanis kiemeli (p. 585.), hogy aminek kevesebb része van az igazságban (*ἀληθείας ἥττον*), kevesebb része van a létezésben (*οὐσίας*) is. E mély belátás, azonban még sok más mozzanattal összekeverve, nyilvánul az *ideák* elméletében. Ma már tudjuk, hogy Platonnál az „idea” még differenciálatlan fogalom, melynek sokféle jelentése van. Ezeket azonban egybefűzi az, hogy az idea mindig valami *marádandót jelent a mulandóban* s bölcselőnk aszerint változtatja az idea tartalmát, hogy melyik időtlen, vagyis örökkévaló mozzanat az, melyet a

dolgokban épp megpillant és megjelöl. Így értjük meg, hogy Platonnál az idea egyaránt jelenti a dolgok lényegét, mely időtlen, mint az igazságot magát, mely szintén valamely időbeliségtől független mozzanatot: az érvényességét képviseli. Ha Lotze figyelmeztetésének engedve az ideában ez utóbbi jelentést tartjuk szem előtt, könnyen érthetővé válik Platon azon említett tanítása, hogy minden csak azáltal létezik, mert *részeseedik* az ideában, azaz az igazságban s megismerésünk is csak azáltal éri el célját, hogy ugyancsak részeseedik benne. E részeseedés (*μέθεξις*) ebben a vonatkozásban épp azt a kapcsolatot jelenti, mely a létezés és igazság s ennek keretében a mi szellemünk és az igazság között fennáll. A tőlünk függetlenül is fennálló igazságnak valóban megvannak mindazok a sajátságai, melyeket Platon az ideáknak tulajdonít. Abszolúte végső feltevés (*τὸ αὐτὸ καὶ αὐτό*), mindig egyetemességet tartalmaz, nem érzékelhető és ezért tér és idő formáin is kívül van, vagyis örökkévaló és mozdulatlan. Anachronizmus volna azonban azt hinni, hogy Platonnál a létezés és érvényesség fogalmai már elváltak egymástól: hiszen az ideákat örök mozdulatlan létezőknek tartja (*αἰδιότι οὐσίαι*), melyek végtelenül tökéletesek s így ideáljai (*παράδειγματα*) az érzéki dolgoknak. Bölcselőnk mindazonáltal meglepően nagy lépést tesz az igazságelmélet logisztikus álláspontja felé. Eközben eljut már a *közvetlen* és a *közvetett* ismerés megkülönböztetéséig, midőn kifejti, hogy *van* közvetlen megismerés, mely már tovább nem igazolható szemben a megokolható megismeréssel. (*Theait.* p. 202.) Ezzel kapcsolatban azt tanítja, hogy csak az ideák közvetlen megismerése ad biztos tudást, s az a szemlélet, melyben születésünk előtt részünk volt, adja ama megismerést, melyre való visszaemlékezés a tanulás és az igazi megismerés. Csak az a tudományos megismerés, mely az ideákra támaszkodik, vagyis ami egyetemességet rejt magába.

77. A rendszeres tudományos logikai vizsgálódást *Aristoteles* indítja meg. Igaz, hogy e kutatás már annyira elő volt készítve Sokrates és Plato gondolkodá-

sában, hogy megkezdéséig úgyszólván csak egy lépést kellett tenni — azonban jól tudjuk a tudományos felfedezések történetéből, hogy e lépés minden téren a legnehezebb és sokszor évszázadok kellenek megtételére. A kezdeményezésen kívül azonban más érdemei is vannak e gondolkodónak a logikai kutatás terén. Meglepő éleselméjűséggel és körültekintéssel rögtön felismeri a logikai vizsgálódás szempontjának sajátosságát a gondolkodás lélektani kutatással szemben. Sőt rögtön meglátja azon végső alap természetét is, melyre minden logikai megállapítás végül is épít. Lássuk e két pontot egyenként.

Igen természetes, hogy Aristoteles még nem emelkedik a tiszta logikai eszméjéig, mely szerint — mint láttuk (22. §.) — a logika tulajdonképeni tárgya nem az emberi gondolkodás, hanem annak előfeltétele: az igazság. Mindamellett fejtegetéseiben mindenütt keresztülcsillan az a belátás, hogy a logika *több*, mint az ember gondolati tevékenységének legáltalánosabb szabálytana. Ennek alapján állítja fel a kétféle, vagyis a lélektani és e logikai *πρότερον*-ról szóló tanítását, melyet már ismerünk (17. §.). Nem nehéz felismerni, mily messze kiható jelentősége van e megkülönböztetésnek: egy-szeriben felszabadítja a logikát, a pszichológia nyomása alól, mert megmutatja a *logikai sorrend* függetlenségét a *lélektani sorrendtől* s így utat nyit arra, hogy a logikai viszonylatok önállóan vizsgálattassanak. Ez képesíti Aristotelest arra is, hogy megismerésünk időbeli sorrendje szempontjától függetlenül meglássa a logika elveinek merőben rendszertani összefüggését s ennek vizsgálata közben felismerje, hogy minden igaz megállapítás végül is már érvényében egyedül önmagán nyugvó végső alapelvekben gyökeredzik. A logikailag megelőző ítéletek nyomo-zása, ha bármely ítélethől indulunk is ki, *mind általánosabb* ítéletekre vezet. Például: ennek az ítéletnek: „a toll kezemben van“, logikai megelőzője az az ítélet, hogy ítéletem igaz (formai szempontból), mert nem mond önmagának ellen. Ennek az ítéletnek feltétele viszont az a még általánosabb ítélet, mely szerint „minden ítélet, mely önmagának ellentmond, érvénytelen“ — aminek pedig végső

logikai feltétele az a legegyetemesebb tétel, (mivel az ellenmondás elvét az azonosság elve korolláriumának ismertük fel, I. 25. §.), melyet azonosság elvének nevezünk (u. o.). Ilymódon végül is oly egyetemes és alapvető igazságra jutunk, mely már nem bizonyítható be, mert maga feltétele minden lehető bizonyításnak. Megismerésünkben az ily végső, logikailag egyedül már csak önmagán nyugvó principium szükségképpen mint *közvetlen belátás* merül fel. Kell, hogy végül ily, már közvetlenül bizonyos logikai alaptételekre jussunk, különben a végtelenségig kellene visszamennünk a bizonyítékok keresésében, s így semmit sem állíthatnánk teljes bizonyossággal, még azt sem, hogy semmi sem bizonyos. Oly principium, mely érvényében egyedül önmagán nyugszik, már a logicitás mibenlétéből folyik s itt van egyik gyökere annak az elvnek is, melyet a „végtelen regresszus lehetetlensége principiumának“ nevezünk. (29. §.) Ezt ismeri fel 'Arisztotelesz, midőn kimondja, hogy bizonyításainkban egy ponton szükségképpen meg kell állanunk (*ἀνάγκη στήναι*) s midőn — amint látni fogjuk — mind etikai, mind metafizikai megállapításában szüntelenül erre a belátásra támaszkodik. Azt tanítja ugyanis, hogy minden megismerés már közvetlen, tovább nem igazolható tételekben gyökerezik: „a kezdetek nem bizonyíthatók.“ Aristoteles reánk maradt műveiben két csoportra osztja minden megismerésnek már elemi, tovább nem igazolható kiindulópontjait: ezek ugyanis bizonyos *logikai principiumok* és bizonyos *adott tények* összesége.

Az a logikai alapelv, mely Aristoteles szerint már önmagában bizonyos s érvényességében bármely más elvnek előfeltétele, az ellenmondás elve. Eszerint „lehetetlen, hogy egy és ugyanazon dolog egy és ugyanazon dologban egy és ugyanazon szempontból létezzék és ne létezzék.“ Ezt a principiumot nem lehet tagadni, mert minden tagadás épp ennek az érvényén épül fel. Bármit állítunk is vagy tagadunk, ezzel hallgatagon elismerjük, hogy minden ezzel ellentétes ítélet nem érvényes, vagyis már azt valljuk, hogy valamely dolog nem lehet ellentétével azonos, tehát már az ellenmondás elvét fogadjuk el. Ezért — mondja Aristoteles — filozófiai

műveletlenség jele, ha valaki az ily természetű principiumok bizonyítását kívánja.

Világos tehát, hogy bölcselelők tanítása szerint bármely állítás és tagadás, tehát minden megismerés is, már valami előzőleg *birt* ismeretre támaszkodik, tehát a fenti példán: az ellenmondás elvének valami-féle tudatára épít. Ez a „már előbb birt ismerés“, a *προϋπάρχουση γνώσις*, nyilván nem eredhet a tapasztalásból, mert hiszen az is már reája épít. Már Aristoteles mondhatta volna, hogy nem a logika alapszik a tapasztaláson, hanem a tapasztalás a logikán, mert hiszen a tapasztalati megismerés is állításokat és tagadásokat foglal magában s így a logikai elvek ismeretén épül fel. Bölcselelők szerint a végső, egyedül önmagán nyugvó principiumokat közvetlen észbelátásból ismerjük meg: az ész pedig „igazabb, mint a tudomány“. Végső elemzésben tehát ezen a közvetlen észbelátáson nyugszik minden tudomány, vagyis minden okokból való, tehát bizonyításra támaszkodó megismerés. A megismerés másik rendbeli elemi kiindulópontját a tapasztalatban adott *tények* alkotják. Ezeket Aristoteles szerint nem lehet az észbelátásból levezetni, hanem csak indukció által alkotható róluk tudomány. Az indukció művelete két tényezőtől -szövődik össze: az egyes adott tényekből s a közvetlen észbelátásból merített egyetemes elvekből. Bölcselelők azonban nem szövi tovább az indukció elméletét, talán azért, mert kiindulópontjában már némi ingatagsággal küzd: az észelvek és a tapasztalati ismeretek viszonyára nézve nyilatkozatai homályosak.

Az egyes logikai képletek: a fogalom, ítélet, következtetés tanát Aristoteles tüzetesen kifejti. Bizonytalan, hogy az általa felvett *kategóriák* mily viszonyban állanak a logikai formulákkal. Az ítéletben megpillantja az egyetemes alappincipiumokkal mindenkor fennálló kapcsolatot, midőn minden ítéletet úgy fog fel, mint amely az ellenmondás elvéhez való alkalmazkodás által igaz. A következtetésben is nagyjában felismeri, hogy az voltaképpen teljes formájában mindig szillogizmus s ez adja logikájában a szillogizmusnak azt a központi

jelentőséget, melyet a modern filozófia oly kevésbé tud méltányolni.

A logikum Aristoteles szemében tehát több, mint az emberi gondolkodás követendő szabálya: már nála szorosán össze van forrva az igazság és a létezés természetével, mely szerinte is lényegileg független a mi emberi gondolkodásunktól. Tanítása szerint az ítélet igaz, ha megfelel a létezésnek s így az ítélet formái és a létezés határozmányai között bensőséges és mély összefüggés van. Nagy valószínűséggel bír Prantl magyarázata, hogy az ítéletnek a materia, a fogalomnak a forma, a szillogizmus középfogalmának a mozgató ok s a definíciónak az elért formai cél felel meg Aristoteles metafizikájában.

Lét és igazság megfelelőségének felismerése ugyanazon tételre vezeti Aristotelest is, mint Platont: „minden lénynek annyi része van a létezésben, amennyi része van az igazságban“ — *ἕκαστον ὡς ἔχει τοῦ εἶναι, οὕτω καὶ τῆς ἀληθείας.* (Metaphys. II. 1. p. 993b. 31.) Annál inkább létezik pedig bölcseleink szerint valamely lény, mennél inkább már azzá vált, aminek változatlan lényege, a bennrejlő forma szerint lennie kellene. Így alakul ki a létezőben magában bennerejlő *objektív igazság* fogalma, melynek fokát az méri, hogy mennyire nyilvánult a lény változó mozzanataiban annak változatlan lényege. Önmagában, vagyis objektíve igazabb lény tehát az, amely — mai terminológiánkkal élve — *fejlettebb*, pl. igazibb ember az, kiben az örök emberi tulajdonságok nagyobb mértékben fejlődtek ki, mint más emberi individuumokban. Ámde Aristoteles szerint a fejlettség, vagyis a változatlan lényeg nyilvánulási foka egyúttal a tökéletességnek, vagyis a „jó“-nak is fokmérője, mert hiszen „jó“ minden lényre nézve épp az, amire lényegénél fogva törekszik. Ilymódon Aristoteles igazságelméletében végül az igazság és a jóság fogalmai azonosulnak. Lehetséges, hogy ebben is Platon tanítványa, illetőleg azon tanának továbbfejlesztője, mely szerint az ideák hierarchiájában a Jóság eszméje a legősibb s legalapvetőbb, mely úgy élteti a többi ideát, mint a Nap az élőlényeket. (108. §.).

Aristoteles igazságelméletének figyelemreméltó tanítása az is, hogy közel jut a létezés és érvényesség megkülönböztetéséig, mert megkülönbözteti azt, „ami úgy létezik, mint az igazság“, s „úgy nem létezik, mint a tévedés“ (ὄν ὡς ἀληθές — μὴ ὄν ὡς ψεῦδος), a létezés más fajtáitól. Nem gondolja végig azonban teljesen e disztinkciót: innen fakad igazságtanának számos ingatagsága, nevezetesen annak a viszonynak megállapítására nézve, mely létezés és igazság között áll fenn.

A görög gondolkodás legértetlebb gyümölcseit képviselő három gondolatrendszer a logikai kutatás végleges megalapozására vezetett. Hogy e téren mindjárt az első lépéseknél feltárult a logikának úgyszólván teljes perspektívája, ezt leginkább az mutatja, hogy a lehetséges három alpmódszer (54. §.) körvonalai már felmerülnek itt. Sokrates felfedezi a szubjektív igaznak-tartástól független igazságot s eközben öntudatlanul is reduktív módszer szerint jár el. Platon az ideák tanában az igazságok örök rendszerét pillantja meg, s voltaképpen az eszmék közvetlen megismerésén felépülő dedukciót tartja az egyetlen célravezető methodusnak. Aristoteles az igazság formai határozmányait kezdi el kutatni s ezzel kapcsolatban az indukció munkáját teszi öntudatosná. A logika további fejlődése voltaképpen nem egyéb, mint e nagy felfedezések mélyítése és szabatosabb kidolgozása.

78. A görög és a keresztény gondolkodás valódi közvetítője *Szent Ágoston*. Szervesen magáévá teszi mindkettő eredményeit s azt erős egyéniségének megfelelő új szintézisben egyesíti. Eddig csak kevéssé ismerték fel, hogy e mély bölcselő alapproblémája ép az igazság természete. Az igazság természetére vonatkozó tanítására építi Isten létének s a lélek halhatatlanságának sajátos bizonyítását is. Ennyiben a logika történetében jelentős szerephez jut, annál inkább, mert a Platon és Aristoteles tanaiban lppangó igazságelméletet ő fejti ki először teljes öntudatossággal és világozottsággal.

Szent Ágoston mindenekelőtt azt bizonyítja, hogy az igazság valami objektív, nem csupán a szubjektív

emberi gondolkodásban fennálló mozzanat. „Si ambo videmus verum esse, quod dicis — úgymond (*Confess.* XII. 25.) — et ambo videmus verum esse, quod dico: ubi, quaero id videmus? Nec ego in te, nec tu in me, sed ambo in ista, quae supra mentes nostras est, incommutabili veritate.“ Vagyis: az igazság nemcsak az egyes emberek gondolkodásában van meg, hanem azonkívül is, különben valamennyi ember nem ismerhetné meg *ugyanazt* a változatlan igazságot. Az igazság ugyanis természeténél fogva változatlan és örökkévaló, amit bölcselőnk következőképpen bizonyít. Ha valamely matematikai igazság, pl. $7+3=10$, csak az emberi elmében állana fenn, éppoly változandó volna, mint maga az emberi elme, holott lényegénél fogva változatlan. Elmuló igazság *contradictio in adjecto*. Kell örök igazságoknak lenni, melyekben kételkedni sem lehet. Mert ha mindenben kételkedünk is, azt, *hogy* eközben kételkedünk, vagyis gondolkodunk, nem lehet kétségbevonni. De ha gondolkodom, akkor *igaz*, hogy gondolkodom (*Soliloquia* II. 1.), tehát legalább ez az egy igazság kétségtelenül fennáll. Általában: ha minden lehető dolgot mulandónak is mondunk, azt, *hogy* minden dolog mulandó, már nem mulandó, azaz örök igazságnak kell tartanunk. S így: „nullo modo igitur occidet veritas“. (*Sol.* II. 2.)

A logikai relativizmus önellentmondása, melyet Sokrates vesz először észre, így válik Szent Ágostonnál teljesen öntudatossá. Sajnos, hogy e mély belátását nem egyesítette a lét és érvényesség különbségének felismerésével s ennek következtében azután a logika átcsap illetéktelenül a metafizikába.

Szent Ágoston két állítása készíti elő az igazság abszolút voltáról és örökkévalóságáról szóló tanának metafizikai kiaknázását. Az egyik az, hogy az igazságot azonosítja a létezéssel azon tételben, hogy „verum mihi videtur esse id, quod est“. (*Sol.* IO. 5.) Ez azt jelenti, hogy bölcselőnk szerint az igazságnak nincs különálló szubszisztenciája azon tárgyak létezése mellett, amelyekre vonatkozik; létezés és érvényesség tehát azonos. A másik idevágó tétel pedig az, hogy az igazság fennállása annak valaki által való *gondoltságát*

jelenti, mert „megismerő nélkül semmi sem lehet igaz“ (sine cognitore nihil verum esse posse). Ha az igazság fennállása mindig valami létezőre szorul, nevezetesen valamely gondolkodó létezésére, ki azt tudatába zárja, akkor nyilván indokolt a következő okoskodás. Mivel az igazság a megismerő emberektől függetlenül megálló örök mozzanatnak bizonyult, következik, hogy *kell* léteznie oly lénynek, mely az örök igazság fennállását azáltal biztosítja, hogy azt öröktől fogva gondolja. E lény nemcsak örökkévaló, de egyúttal szellemi természetű is, különben nem gondolhatná az örök igazságot, vagyis nem más, mint az istenség: „Deus pater veritatis“. Isten léte tehát az igazság természetéből következik. Isten az a lény, „in quo et a quo et per quem vera sunt, quae vera sunt omnia.“ (*De libero arbitrio* II. 13.) Így jut Augustinus és utána annyi más bölcselő arra a gondolatmenetre, melyet Trendelenburg nyomán *logikai istenbizonyítéknak* nevezhetünk. Alapgondolata nyilván az, hogy az igazság csak mint gondolati tartalom állhat fenn s így ha az igazság örökkévaló, kell, hogy azt öröktől fogva gondoló szubjektum is létezzék. Azok után, amiket fentebb kifejtettünk, alig kell bővebben bizonyítgatnunk, hogy ez a tanítás is csak pszichológizmus, ha nem is antropológiai, de teológiai pszichológizmus. Hibája nyilván az, hogy a *gondoltságot*, tehát a pszihikai létezést összezavarja az érvényességgel s ebből folyólag abba a tévedésbe esik, hogy a lét és az érvény fogalmai közül az előbbit tartja logikai priusnak az utóbbival szemben, — holott logikailag az érvényesség megelőzi a létezést, ami már abból is következik, hogy az érvényesség tágabbkörű fogalom, mint a létezés, mert érvényesek oly igazságok is, melyek nemlétezőkre vonatkoznak, aminők pl. a matematikai tételek. De különben is a létezés előfeltétele a logicitas, vagyis a létezés felteszi a logikai alapelvek érvényét (70. §.): a létező azáltal létezik, hogy a létezését jelentő tétel igaz, azaz logikus. De ezt figyelmen kívül hagyva is: sem a metafizikai prioritást nem szabad logikai értelemben vennünk, annak az alapján, hogy az istenséget mondjuk az igazság teremtőjének és fenntartójának, — sem pedig a logikai

prioritást nem szabad metafizikailag értelmeznünk azáltal, hogy az igazság fennállását időbelileg is régebbinek vesszük, mint valamely lény fennállását. Mindkét esetben az egyik síkról illetéktelenül átmegyünk a másikra: a létezésről az érvényességre vagy viszont. Röviden tehát: sem Isten létére nem lehet az igazságok fennállását építeni, sem az igazságok fennállása nem vehető olybá, mint amelytől Isten létezése ontológiailag függene. Augustinusnál kezdődik e téren a zavar: a logika átjátszása a metafizikába, illetőleg a teológiába s ennek utóhatása a legújabb kor logikai elmélkedéseiben is feltalálható. Ezzel szemben hangsúlyoznunk kell, hogy nem lehet a logikát metafizikára építeni s az igazság fennállását valamely lény lététől függővé tenni.

Ugyanaz a gondolatmenet, mely az igazság fogalmából Isten létére vezet, szolgál Augustinusnál arra is, hogy vele a lélek halhatatlanságát bizonyítsa. Ha — úgymond — a megismerő alany valami maradandót ismer meg, akkor e megismerő alannak is maradandónak kell lennie. Mivel pedig megismerésünkkel elérünk maradandó igazságokat, „semper igitur animus manet nec animus mortuus dicitur“. (Solil. II. 13). E bizonyítás mindenekelőtt abban hibázik, hogy túlsokat bizonyít: ebből ugyanis az következne, hogy a lélek nemcsak halhatatlan, hanem örökkévaló is — lévén a megismert igazság örökkévaló — s így Augustinus szempontjából a lélek halhatatlanságának e bizonyítása nem megfelelő. De különben is: abból, hogy megismerünk valami örökkévalót, még nem következik, hogy a lélek is örökkévaló, épp oly kevésbé, mint abból, hogy a lélek mulandót is megismer, nem következik halandósága. Még pedig azért nem, mert a megismerés nem tartályszerű befogadása az ismereti tárgynak, hanem oly sajátos vonatkozás, melyet az anyagi világból vett terminusokkal ki sem lehet fejezni. Szent Ágostonnak az igazság természetére vonatkozó bölcselkedése a mély belátások mellett néhány messze kiható tévedést is tett közkeletűvé, s történeti hatása mindkét irányban mutatkozik.

79. A középkori filozófia alapproblémája Szent Ágoston hatása alatt az igazság természetének kérdése. Az univerzálíákról szóló nagy vita is voltaképpen e körül forog: a *realisták*, kik azt tanítják, hogy az egyetemes fogalmaknak is megfelel valami létező, épp az igazságnak a megismerő emberi szubjektumtól való függetlenségét akarják ezzel kifejezni. Midőn pedig a *nominalisták* azt vitatják, hogy az egyetemes fogalom csak a megismerő alany gondolkodásában van meg, az igazság pszichologisztikus magyarázata mellett foglalnak voltaképpen állást. Így tekintve a kérdést, a realizmus megalapítója épp Szent Ágoston. Realista *Scotus Erugena* is a IX. században, kit némelyek a scholasticizmus megalapítójának tartanak: szerinte az igazság épp úgy létezik, mint a Nap és a csillagok. Minden dologban — úgymond — ép a dolog igazsága örökkévaló, ha maga az egyes dolog el is múlik. Ezért amellett, hogy valami mulandó, egyúttal minden esetben örökkévaló is. Az örökkévalónak az igazsággal s az igazságnak a dolgok lényegével való azonosítása panteizmusának egyik oszlopa. Erősen realista *Canterbury Anselmus* is a XI. században, ki *Monologium* című munkájában az igazság örökkévalóságát ugyanazzal az érveléssel bizonyítja, mint Szent Ágoston: az az állítás, hogy nincs örökkévaló igazság, épp az ebben a tagadásban foglalt állítás örökkévalóságát állítja. Kiemeli, hogy az igazság nemcsak időben nem korlátozható, hanem térbelileg sem: mindenütt jelen van és sehol; ezért lehet minden ember értelmének közös birtoka. Ő is vallja azt az arisztoteleszi tant, hogy minden lényben van egy bennerejlő, objektív igazság, melynek mértéke az, hogy a lény mily fokban valósítja meg a változatlan lényegét jelentő fogalmat. Ezt az objektív „ontológiai” igazságot fejezi ki a scholastikusok „*omne ens verum*”-ja.

A XIII. század realistái is figyelemreméltó, de eddig vajmi kevésbé méltatott vizsgálatokat folytatnak az igazság természetére vonatkozólag. *Grosseteste* (Greathead) lincolni püspök tanai e téren a legjelentékenyebbek. Az imént említett ontológiai igazságot ő is elfogadja s az erre vonatkozó tant avval mélyíti *De*

veritate című értekezésében, hogy „*veritas est defectus privatio sive essendi plenitudo*”. Mivel pedig a lényeg (forma) jelenti azt a mozzanatot, mely a lény teljességét képviseli, az igazság úgy is jellemezhető, hogy az a dolgok léte, amint azoknak lenniök kellene: „*veritas rerum est earum esse, prout debent esse*”. Mivel pedig a dolgok lényegét kifejező fogalom az isteni elmében öröktől fogva megvan, a dolgok emez objektív igazsága voltaképpen azt jelenti, hogy azok lényege megfelel az isteni elmében öröktől fogva meglévő eszméknek; tehát midőn megismerjük a dolgok igazságát, evvel voltaképpen Isten örök gondolatait gondoljuk újra. Ezért bármely igazság megismerése egyúttal a legfőbb igazságoknak s az istenségnek megismerését zárja magába. Az igazság fennállása tagadhatatlan, annak legjellemzőbb vonása az abszolút szükségképiség és örökkévalóság. Mivel bölcselőnk sem tesz különbséget létezés és érvényesség között, ebből azt következteti, hogy az igazság azonos Istennel. Itt azonban egy kétely merül fel. Mondható-e örökkévalónak az az igazság, mely valamely múltó eseményt fejez ki? Grosseteste e kérdésre akként felel, hogy az időbeli mozzanatot kifejező ítélet igazsága is örökkévaló, jöllehet az, *amire* az vonatkozik, el is múlik. Az, ami a múlandó dolgokban is örökkévaló, mint azok „*ratio aeterna*”-ja, az isteni elmében van meg öröktől fogva.

Még figyelemreméltóbb fejtegetéseket tartalmaz az a minden valószínűség szerint nem Grosseteste-től származó *Summa philosophiae*, mely az ő neve alatt maradt reánk a XIII. századból. Hangsúlyozza, hogy a „*veritas aeterna*” nem egyéb, mint „*substantia increata, omnino unica, cujus esse est necesse omnino esse et impossibile non esse*”. Míg ez a nyilatkozat még a lét és az érvény téves azonosítását mutatja, amely a középkori „*platonikusokat*” a panteizmus gondolatvilágának közelébe hozta — egy másik tétele viszont meglepően világos felismerését mutatja annak, hogy az érvényesség és a gondoltság nem azonosak. „*Verum enim A esse litteram vel A non esse B — ugymond — quamvis hoc nullus intellectus intelligeret et per*

consequens quamvis hoc a nullo intelligeretur.“ Figyelemreméltó az a vizsgálódás is, mellyel az igazság különböző nemeit sorolja fel és osztályozza, melynek ismertetésébe azonban nem bocsátkozhatunk. Csak annyit említünk, hogy nála az igazság, mint igaz emberi gondolat, már teljes öntudatossággal elkülönül az objektív igazságtól, „quae est in rebus quasi per modum materialem“. Ez utóbbinak azután több nemét különbözteti meg. Felvesz azonkívül egy harmadik fajta igazságot is, s ez azokban a *jelekben* van, melyekkel az ember él az igazság kifejezésében: ily értelemben „tartalmaz“ valamely könyv igazságokat. Ez a „veritas media“ nyilván a „jelentés“ fogalmának egyik alakja. A jelentés mibenlétét a középkori bölcselők buzgón kutatták: ezt nyomozza *Abaelard*, midőn a „sermo“ lényegét vizsgálja, *Avicenna* (Ibn-Sina) arab bölcselő, midőn ma is tanúlságos reláció elméleti vizsgálatait folytatja (v. ö. 225. §.); *Duns Scotus* jelentélméleti fejtegetései is tüzetesen tárgyalják e kérdést.

Az igazság természetére, nevezetesen az igazság fennmaradási módjára vonatkozó állásfoglalásá alkotja a XIII. század nagy scholastikus rendszereinek is gerincét. *Albertus Magnus* a „formák“ három nemét különbözteti meg: az egyik „ante rem“ létezik és a dolgok „causa formativa“-ja, a másik magukban a dolgokban van, a harmadik az elvonó elmében létezik. Az egyetemesség az isteni észben van megalapozva. E tannal *Albertus* a nominalizmus és realizmus kibékítésére keresi azt a közvetítő utat, melyet tanítványa, *Aquinói Szent-Tamás* is követ. Mindketten az igazság fennállásának alapját nem is a mulandó emberi elmében, nem is az ugyancsak mulandó tárgyban, hanem mindezek ősokában, az istenségben látják. Arra nézve azonban, hogy mily értelemben és mily fokig függ az igazság az isteni ész „örök rációitól“, azaz örök ideáitól, álláspontjuk fölöttébb ingatag. Így *Aquinói Tamás* egyrészt azt vallja, hogy az örök igazságok megváltoztatása az istenségnek sem áll hatalmában, tehát az igazság érvényességét függetleníti az isteni *akarattól*, másrészt azonban az igazság fennállását az isteni *elmegondolataitól* teszi függővé, midőn nyíltan kimondja,

hogy „si nullus intellectus esset aeternus, nulla veritas esset aeterna : sed quia solus intellectus divinus est aeternus, in ipso solo veritas aeternitatem habet“. (Sum. Theol. p. I. qu. 16. a. 7.) Aquinói Tamás tehát még Szent-Agoston álláspontján van, hogy „megismerő nélkül semmi sem lehet igaz“, ebből folyólag nem különbözteti meg a gondoltságot az érvényességtől s ami ezzel egyértelmű: a létet az érvényességgel azonosítja s ez utóbbi támaszát egy örökkévaló lény léteben keresi. Még nem ismeri fel, hogy a létezés feltétele az érvényesség s így nem lehet az érvényességet valaminek a létezésétől tenni függővé. Másrészt azonban, midőn az igazság fennállását az isteni akarattól függetleníti, már az igazság fennállásának abszolút, semmiképen sem korlátozható jellegét ismeri el.

A későbbi középkor mindinkább fogyó megértést mutat az igazság abszolút volta iránt. Ezért fokozatosan előtérbe lép a nominalizmus, mely már nem látja, hogy a végső egyetemes alapelvek érvénye előfeltétele minden létezésnek. A logikai mélyenlátás szempontjából az újkor általában erős visszafejlődést mutat a középkori szellem fokozatos bomlása óta. A modern ember szubjektívizmusa a pszichologizmusnak kedvezett, bár az újkori gondolkodás megindulását jellemző racionalizmus ennek ellenszerét is már magába rejtette. Mindkét körülményt egyaránt szemlélteti a modern gondolkodás megindítója : Descartes.

80. *Descartes*, a XVII. század úttörő racionalistája, az igazság kutatásának helyes módszeréről elmélkedvén, arra az eredményre jut, hogy azt kell igaznak elismerünk, amit világosan és szabatosan (*clare et distincte*) ismerünk fel ilyenek. A kérdés már most az, hogy mely ismeretek azok, melyek mint kétségtelenül igazak, alapjai és kiindulópontjai minden filozófiának? Hogy e már önmagukban világos és kétségtelen, tehát feltétlenül bizonyos alapismeretekre rátaláljon, Descartes arra törekszik, hogy meggyőződéséből száműzze a nem jól megalapozott tanításokat. E célból elhatározza, hogy mindenben kételkedni fog, hogy ily módon kiderítse azon tételeket, melyekben már nem lehet kételkedni. Mindenben kételkedhetünk : érzékeink ada-

taiban, mert hiszen gyakran csálnak, a matematika tételeiben, mert ezek körében is tévedhetünk; csak egy dologban nem kételkedhetünk: *hog*y kételkedünk. Ebben azért nem lehet már kételkedni, mert a kételyre vonatkozó kétely is már kételkedés, melynek ténylegessége tehát tagadhatatlan. Kételkedni pedig annyit tesz, mint gondolkodni: kétségbevonhatatlan tény tehát, *hog*y gondolkodom. Ha pedig gondolkodom, akkor létezem is. A legbizonyosabb ismeret tehát, melyben már nem lehet kételkedni a „Gondolkodom, tehát vagyok” — a „Cogito, ergo sum.”

Descartes e gondolatmenete nem annyira eredetiségénél fogva érdemel beható vizsgálatot — hiszen Szent Ágostonnál is megtaláljuk, — mint inkább történeti hatása miatt. Joggal hozzák épp Descartes „Cogito, ergo sum”-jával kapcsolatba az újkori filozófia szubjektivisztikus hajlandóságát, mely a gondolkodó alanyra vonatkozó megismerést tartja a legbizonyosabbnak s így abból veszi kiinduló pontját. Amde bármily világos és meggyőző is első tekintetre Descartesnak ez az okfejtése, valójában abba a hibába esik, hogy nem gondolja végig következtetésének összes logikai előzményeit.

A „Cogito, ergo sum” *igazságot* akar kifejezni. Igazság pedig formai szempontból azért, mert logikus, azaz megfelel a logika követelményeinek, vagyis végül a logikai alapelveknek. Azáltal tehát, hogy a „Cogito, ergo sum”-ot igaznak valljuk, már burkoltan elismerjük a logikai alapelvek érvényét. Más szóval: legnagyobb bizonyossággal nem a „Cogito, ergo sum”-ot állítjuk, hanem a logikai alapelvek érvényét, melyre a „Cogito, ergo sum” is épít. A logikai alapelvek pedig egyetemes igazságok, melyek érvénye, amint láttuk (30. §.), minden dologra kiterjed. Érvényük abszolút volta azt is jelenti, hogy semmiféle dologtól nem tehető függővé — tehát a megismerő szubjektumtól sem. Végiggondolva a „Cogito, ergo sum” előfeltételeit, kiderül tehát, hogy az nem a szubjektivizmust alapozza meg, sőt azon túlzvet. Descartes azonban nem volt elég radikális módszeres kételkedésében: ezért gondolta, hogy a végső bizonyosságot a „Cogito, ergo

sum"-ban találta meg, holott ezen is túl kellett volna haladnia a logikai alapelvek érvényének abszolút bizonyosságáig, melyre maga a „Cogito, ergo sum“ is támaszkodik. Ha e téren elég következetes, nem a szubjektivizmust alapozta volna meg az újkori gondolkodásban, hanem ellenkezőleg: a logikai abszolútizmusnak lett volna öntudatos képviselője.

81. Locke a megismerésre vonatkozó elmélkedéseiben a „velünkszületett eszmék“ tanának bírálatából indul ki. Nem tudjuk, hogy polémiájában e tannak ki által adott formulázását tartotta szem előtt; annyi azonban bizonyos, hogy a velünkszületett ideák elméletét, úgy amint azt Descartes értette, alaposan félreismerte. Hogy Locke e polémiájának meddőségét és ezzel kapcsolatosan pszichologisztikus módszerének elhibázott voltát felismerjük, nézzük csak, hogy mi az értelme e sokat bírált, de ritkán megértett cartesianus tannak. Descartes világosan megmondja: velünkszületett ideák azok, amelyek ismerete elménk természetéből következik, amelyek önmagukban evidensek. Tehát „velünkszületett eszmén“ *nem* kész ismerési tartalmakat ért, melyek minden megismerést megelőzőleg már megvolnának a tudatban. Velünkszületett idea az, melyet mint gondolkodásunk formai elemét közvetlenül ismerünk fel érvényesnek. Ez logikai és nem lélektani kritérium: azaz a velünkszületett eszmét *nem* az különbözteti meg másféle eszmétől, hogy időben *előbb* merül fel, mint más idea, vagy hogy *nem* a tapasztalás indítéka nyomán válik tudatossá — hanem jellemző tulajdonsága az, hogy *magától értetődő*, azaz már önmagában evidens. Ezt ismeri teljesen félre Locke, midőn a velünkszületett eszmék tana ellen avval érvel, hogy gyermekek, hülyék és vademberek mitsem tudnak róluk. Vagy midőn azt mondja, hogy az azonosság elve *nem* lehet velünkszületett, mert időbelileg *előbb* ismeri a gyermek és a vadember, hogy „az édes *nem* keserű“, mint az azonosság elvét. Kritikájának nyílai tehát a célpont mellett repülnek el: *nem* arra irányulnak, amit Descartes tanítása állít a velünkszületett eszmékről. Mert hiszen a velünkszületett idea is lehet olyan, melyet életünk későbbi szakában, esetleg hosz-

szas tanulmány útján ismerünk meg, mert a velünk-születettsége azt jelenti, hogy helyességének felismerésére nem tapasztalás, hanem csak józan gondolkodás szükséges. Locke azonban annyira el van merülve merőben lélektani szempontok méltatásában, hogy pusztán logikai kritériumot alig képes méltányolni. Jellemzően nyilvánul ez abban a kicsinylésében is, melylyel a logikai alapelvek nyomozását nézi. Az azonosság elvének nem tulajdonít fontosságot, mert az tautológikus tétel. Mintha bizony nem éppen a tautológikus, azaz a már magától értetődő legegységesebb principiumokat keresnök akkor, midőn a logikai alapelveket iparkodunk megállapítani!

Locke határozottan pszichológista: az igazságot csak mint általunk gondolt, illetőleg gondolható tartalmat ismeri el s mint az imént láttuk, kevés érzéke van a dolgoknak merőben logikai, megismerésünk sorrendjétől független összefüggése iránt. De azért nem empirista, bár gondolkodását rendszeren így szokták jellemezni. Böcselőnk ugyanis lehetőnek tart oly megismerést, mely nem tapasztalati tartalmakra irányul. Így felismerjük az isteni törvényt a „lumen naturale“ (light of nature) alapján, mely a helyes cselekvés szabályait emeli tudatunkba. (*An essay concerning human understanding* B. II. ch. 28. §. 8). Lehetségesnek tartja továbbá önmagunk intuitív s más tárgy szenzitív megismerése mellett Isten demonstratív megismerését is (u. o. B. IV. ch. 3. §. 21.). Kiemeli azt is, hogy a matematikai tétel nem létező dolgokra irányul, ezért annak helyessége független tárgyainak létezésétől, valamint az erkölcsi szabályok is helyesek maradnak, ha senki nem is követi őket. (U. o. B. IV. ch. 4. §. 8.). Mindez nem empirizmusra mutat. Locke álláspontja inkább az, hogy bár minden megismerés a tapasztalásra támaszkodik, azért spekulációnk túllépheti a lehető tapasztalat körét. Ismeretelméleti szempontból tehát éppoly kevésbé empirista, mint *Verulamii Bacon*, ki szintén nem tartja lehetetlennek az érzékfölötti metafizikát, bár vele nem foglalkozik. Mindkét böcselő csak különösképpen hangsúlyozza a tapasztalat fontosságát: Locke a lelkiélet, Bacon a természet megismerésére nézve — ezért egyéni érdeklő-

désükkel különösképpen a tapasztalás felé fordulnak. De egyik sem tartja lehetetlennek bizonyos területekre nézve a nem tapasztalati megismerést. Ennyiben — bár működésükkel különösen a tapasztalati kutatásnak adtak újabb lendületet — közvetve a nem-tapasztalati tudomány jogainak fenntartásán is dolgoztak. Annak a világos tudata azonban, hogy a nem-tapasztalati megismerés nemcsak lehetséges, hanem *alapja* is a tapasztalásnak — még Baconnál és Lockenél is egyaránt hiányzik. A logikai és ismeretelméleti belátásának e mélységéig csak *Leibniz* és *Kant* jutnak el az újkori gondolkodás keretében.

82. *Leibniz* az igazság természetére vonatkozó fejtegetéseiben három irányban szerzett érdemeket. Az egyik az, hogy nyomatékosan hangsúlyozza az igazságnak az emberi elismertetéstől való függetlenségét; a másik, hogy ebből folyólag az igazságnak pusztán logikai, azaz merőben belső kritériumát állapítja meg, s végül, hogy megkülönbözteti az „észigazságot“ a „tényigazságtól“. Lássuk a pontokat egyenkint.

Bölcselőnk a *Dialogus de connexione inter res et verba et veritatis realitate* című értekezésében (1677) kifejti, hogy bár az igazságot önkényesen választott jelekkel fejezzük ki, aminők a szavak és a matematikai jelzések, maguk az ily módon megjelölt viszonylatok minden önkényüinktől függetlenül örökké fennállanak. *Leibnizet* ebből folyólag nem elégítheti ki az igazságnak az a hagyományos meghatározása, mely szerint az nem egyéb, mint a gondolat megegyezése tárgyával — hanem oly definícióra fog törekedni, mely minden gondoltságtól, tehát bármely megismerő szubjektumtól is függetlenül az igazságnak merőben logikai ismervét fejezi ki. E kritériumot pedig abban találja, hogy minden igazságban az állítmány valamiképpen bennefoglaltatik az *realanyban*: ebben áll a „*natura veritatis in universum*.“ A *De libertate* című értekezésében ezt így fejezi ki: „Videbam enim commune esse omni propositioni verae affirmativae, universali et singulari, necessariae vel contingentis, ut praedicatum insit subjecto, seu ut praedicati notio in notione subjecti aliqua ratione involvatur.“ (Idézi *L. Couturat: La logique de Leibniz*, Paris

1901. 208 l.) Leibniz minden logikai vizsgálódásának az a célja, hogy a logikát ne mint normákat előíró gondolkodástant, hanem mint tiszta teóriát építse ki, mint legegyetemesebb tudományt, mely feltétele minden más tudománynak. Ezt fejezi ki a „mathesis universalis” eszméje, mely minden lehető igazság formális strukturájának elméletét van hivatva kifejteni. Érdekes azonban, hogy bár Leibniz ily módon eljut a gondoltságtól függetlenül megálló igazság fogalmáig, a teológia magasságaiban lét és érvény összefolynak szeme előtt. A *Nouveaux essais sur l'entendement humain* IV. könyvének 11. fejezetében ugyanis kifejti, hogy az igazság végső alapjául egy fensőbb, szellemi lényt kell felvenni, akinek értelme az örök igazság birodalma. Szükség van e feltevésre, mert különben *hol* volnának azok az eszmék, melyek kapcsolata alkotja az örök igazságot akkor, ha egy gondolkozó szellem sem léteznék? Mindazonáltal kétségtelen, hogy az igazságnak az *emberi megismerés* fogalmától független meghatározása által bölcselőnk jelentős lépéssel közeledett a tiszta logika eszméjéhez.

Az isteneszmének a logikai fejtegetésekbe való bevonása, ha helytelen is, azzal a heurisztikus előnnyel jár, hogy Leibnizet oly szempontokhoz juttatja, melyek segítségével bizonyos megkülönböztetéseket eszközölhet. Ezek közé tartozik az észigazság (vérité de raison) és a tényigazságnak (vérité de fait) megkülönböztetése is. Ezek különbsége a *De scientia universali seu calculo philosophico* című értekezés szerint abban áll, amiben a commensurabilis és incommensurabilis számok különböznek egymástól. Szükségképi észigazság és kontingens tényigazság között csakis emberi megismerésünk szempontjából van különbség: *önmagában* minden igazság szükségképi s így örök, ezek közül azonban csak azokat ismerjük fel ilyeneknek, melyek egyetemes elveket fejeznek ki, míg a mindig individualis jellegű, rendkívül bonyolult létezőkre vonatkozó igazságokat mi emberek nem tudjuk szükségképieknek felismerni. Ez az állásfoglalás is világosan mutatja, hogy Leibniz már élesen megkülönbözteti az igazságot mint abszolúte megálló

mozzanatot, mint örök és változatlan rendszert az emberi megismerés rendje szerint eltöredezett igazságtól, bár az előbbit még némi teológiai ködbe burkolva tekinti.

A „velünkszületett idea“ fogalma is nála mindinkább abban az irányban tisztázódik, melyet Descartes gondolkodása indít meg. (81. §.) Tanítása szerint velünkszületett eszme nem az, melyet már készen bírunk vagy amely időbeli felmerülés szempontjából előzi meg a többit, hanem az, amely már közvetlenül ismert, amelyet bizonyosnak ismerhetünk fel egyedül annak alapján „ce qui est en nous“. „Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu, excipe: nisi ipse intellectus. Or l'âme renferme l'être, la substance, l'un, le même, la cause, la perception, le raisonnement et quantité d'autres notions, que les sens ne sauroient donner.“ (*Nouveaux essais* I. II. ch. I.) A „velünkszületett eszme“ Leibniznél már jóformán azonosul azzal, amit *Kant* a priorinak nevez s ennyiben a königsbergi bölcselő nem ellenlábas, hanem továbbfejlesztője az ő tanításainak.

83. *Kant* a *Tiszta Ész Kritikájá*-ban (1781) az emberi megismerés határait iparkodik megállapítani. Kiindulópontja az ítéletek sajátos felosztása. Mindenekelőtt megkülönböztet analitikus és szintétikus ítéleteket. Analitikus ítéletek azok, amelyek állítmánya nem egyéb, mint az alany fogalmának egy jegye, pl. „a test kiterjedt“. Szintétikus ítélet az olyan, melynek állítmánya oly fogalom, melyet nem gondoltunk még az alany fogalmában, pl. $7+5=12$. Nyilvánvaló, hogy ismeretbővítő ítéletek csak az utóbbiak, míg az előbbieket által új ismeretekre nem teszünk szert. De ha a szintétikus ítélet állítmánya nem foglaltatik az alanyban, — mily jogon kapcsoljuk azt mégis az alannal össze? *Kant*nak alapmeggyőződése, melyet azonban nem fejez ki elég világossággal és vezető helyen, az, hogy szintétikus ítélet csak *szemlélet*, azaz tér- vagy időbeli viszonylatok közvetlen tudatosítása alapján jöhet létre. Vagyis: a szintétikus ítélet alany és állítmányát azáltal kapcsoljuk össze, hogy — a fenti példánál maradva — 7 pontot a térben összeszámítva 5 ponttal, ennek a

szemléleten alapuló összetevésnek eredményét fejezem ki az ítélet-állítmányában: a 12 fogalmában. Kant továbbá megkülönbözteti a priori és a posteriori ítéleteket. Az előbbieket olyanok, amelyek egyetemesek és szükségképek: az ily ítéletek érvényükben nem épülhetnek a tapasztaláson, mert hiszen a tapasztalásunk csak arról értesíthet, hogy bizonyos dolgok kapcsolata bizonyos számú esetben *valóban* megvan — de azt, hogy e kapcsolatnak *mindig* és *szükségképpen* fenn kell állania, nem biztosíthatja. Az egyetemeségről és szükségképiségről ismerjük tehát meg az a priori ítéletet. A posteriori ítélet viszont az olyan ítélet, melynek érvénye a tapasztaláson épül fel, amely tehát merőben csak valamely tapasztalati tényt fejez ki, pl. „a madár repül”. Az ismeretkritika alapkérdése már most az, hogy miképpen, azaz mily feltételek alatt lehetséges ismeretgyarapító, azaz szintétikus ítélet? A szintétikus ítélet lehetősége, ha az a tapasztalatra támaszkodik, azaz ha szintétikus a posteriori ítéletről van szó, nem okoz nehézséget. Mert hiszen a szintétikus a posteriori, azaz a tapasztalaton alapuló ismeretgyarapító ítélet az teszi lehetővé, hogy az empiria bizonyos *szemléleteket* nyújt, amelyek alapján fogalmakat összekapcsolok. Éppen úgy nem okoz nehézséget az sem, hogy miképpen lehetséges analitikus a priori ítélet, mert hiszen ha az ítélet állítmánya csak az alany fogalmának egy jegyét emeli ki, nem is szorulok semmiféle szemléletre, hogy ítéletemet megalkot-hassam. Az ismeretkritika alapproblémája ott merül fel, midőn azt kérdezzük, hogy miképpen lehetségesek *szintétikus a priori ítéletek*, vagyis oly ítéletek, melyek ismereteinket gyarapítják anélkül, hogy eközben a tapasztalásra támaszkodnánk. Ily szintétikus ítéleteket kétségtelenül alkotunk a matematikában. A matematika megállapításai egyetemes érvényű és szintétikus ítéletek, mert a matematikus anélkül, hogy a tapasztaláshoz fordulna, tehát kísérlet és megfigyelés nélkül fejti ki folyton új és új megállapításait: tehát *ismeretgyarapító munkát végez a tapasztalástól függetlenül*. Ezért az ismeretkritika első problémája az, hogy *miképpen lehetséges tiszta matematika?* Amde a priori

s amellet ismeretgyarapító ítéletek nemcsak a matematikában, hanem a matematikai, azaz a tiszta természettudományban is lehetségesek. Midőn valamely üstökös pályáját előre kiszámítom, merőben a priori úton gyarapítom ismereteimet a természetre nézve, tehát szintétikus a priori ítéleteket alkotok. Ezért az ismeretkritika második problémája így hangzik: *miképpen lehetséges tiszta természettudomány?* És végül állítólag vannak — mondja Kant — szintétikus a priori, azaz a tapasztalásra nem támaszkodó ismeretgyarapító ítéletek az érzékfölötti metafizikában is. Midőn ugyanis a metafizikus például Isten létét és tulajdonságait bizonyítja, oly területre nézve állapít meg ismeretgyarapító és egyetemes érvényű ítéleteket, melyre vonatkozólag sohasem gyűjthetünk tapasztalást: az érzékfölött létező per definitionem kívül esik minden lehető tapasztalás körén. Harmadik alapproblémánk tehát az, hogy *miképpen lehetséges metafizika mint tudomány?* A felelet, melyet Kant e három kérdésre ad, önként adódik azon alapmeggyőződéséből, hogy ismeretgyarapító, azaz szintétikus ítélet csak tér- és időszemlélet alapján lehetséges. A tiszta matematikát tehát az teszi lehetővé, hogy tér és idő a priori szemléletek, vagyis az a körülmény, hogy tér- és időszemléletünk nem a tapasztalásra támaszkodik, hanem attól függetlenül is össze van forrva megismerő funkcióinkkal. Kant ezt úgy fejezi ki, hogy tér és idő a priori szemléleti formák. A tiszta természettudományt is ez a körülmény teszi lehetővé: anticipálhatjuk matematikailag a természet folyamatait, mert a természet ugyanazon térben és időben terül el, amely egyúttal szellemünk a priori szemléleti formája. Azonkívül mind a matematika, mind a tiszta természettudomány tárgyai alá vannak vetve az ész a priori elveinek. Ami azonban lehetővé teszi a tiszta matematikát és a tiszta természettudományt, az hiúsítja meg az érzékfölötti metafizika minden vállalkozását. Mert hiszen láttuk, hogy ismeretgyarapító, azaz szintétikus ítélet csak tér- és időszemlélet, vagyis érzéki szemlélet alapján lehetséges. Az érzékfölötti metafizika tehát csak úgy bírna létjogosultsággal, azaz csak abban az esetben alkothana ismeret-

retgyarapító ítéleteket, ha volna érzékfölötti, azaz sem térhez sem időhöz nem kötött szemléletünk is. Ilyennel azonban nem rendelkezünk: ezért az érzékfölötti metafizika csak áltudomány, mely nem gyarapítja megismerésünket, hanem merőben üres fogalmi taglalásokban merül ki. A létező világot tehát csak annyiban ismerjük meg, amennyiben az a lehető tapasztalás körébe esik: hogy mi a létező világ azon kívül akár mint abszolút létező (mint „Ding an sich“), akár mint egyéb transzcendens lények összessége — sohasem dönthetjük el.

Mindazonáltal Kant nem empirista, mert a tapasztalati tudományon kívül nemtapasztalati tudományok lehetőségét is vallja. Ilyen a matematika, az erkölcstudomány (l. alább 112. §.) s maga az észkritika is; ez utóbbi azokat az *a priori* elemeket fedi fel, melyek minden megismerésnek alkotórészei. Ez elemek közül a tér- és időszemléletet már ismerjük: époly tényezői minden megismerésnek értelmünk kategóriái s az értelemben rejlő azon a priori egyetemes elvek, aminő pl. a causalitas principiumaé, mely „lehetővé teszi a tapasztalást“, azaz „a priori törvényt szab neki“. Ezeket az a priori elveket kell épp a tiszta ész kritikájának kimutatnia, mely ha nem is *transzcendens*, azaz minden lehető tapasztaláson kívül fekvő létezőkre irányuló metafizikát nyújt, de egy immanens és merőben formai a priori principiumokat tárgyaló metafizikát igenis megalapoz, vagyis minden lehető tapasztalás a priori feltételeit deríti ki. Ezt a fajta megismerést Kant *transzcendentális* megismerésnek, illetőleg módszerét *transzcendentális módszernek* nevezi, megkülönböztetendő az érzékfölötti metafizika *transzcendens* célkitűzésétől.

Kant ez eredményeit nem fogadhatjuk el. Meggyőződünk ugyanis arról (47. §.), hogy nemcsak analitikus és szintetikus, hanem autotetikus ítéleteink is vannak, amelyek époly ismeretgyarapítók, mint a szintetikusok, azzal a különbséggel, hogy nem szorulnak tér- és időszemléletre, sőt azt eleve kizárják. Ezzel Kant problémaföltevése kártyavárként összedől, mert hiszen annak legmélyebb alapja, amint láttuk, épp az a tétel, hogy ismeretgyarapító ítélet csak tér- és időszemlélet alapján állítható fel. Ezen a ponton válik

el, hogy kantiánusok vagyunk-e, vagy sem: ha igaz, hogy ismeretgyarapító ítélet csak tér- és időszemlélet segítségével alkotható, a kriticizmus épülete sértetlenül áll, — ha azonban az ellenkező derül ki, akkor Kant tanítása a tudományos megismerés határaitól nem tartható fenn. Annál kevésbbé, mert hiszen meggyőződöttünk arról is, hogy már a tapasztalás nemcsak transzcendentális, hanem transzcendens elemeket is tartalmaz (65. §.) s így a tapasztalati tudománynak és az érzékfölötti metafizikának az az éles és végleges elválasztása, melyet Kant akar keresztülvinni, teljességgel lehetetlen. Hiszen tudjuk (17. §.), hogy általában a filozófia nem fölépítménye a tapasztalati tudománynak, hanem annak előfeltétele, tehát logikai alapja. Az érzékfölötti metafizika is fundamentuma logikai sorrend szerint a valósággal foglalkozó szaktudománynak, de nem oly függvénye, mely eltávolítható volna, anélkül, hogy a tapasztalati tudomány megállapításai károsodnának. E tekintetben Aristoteles mélyebben látott, mint Kant.

Más szempontból azonban Kant nem ellenlábas, hanem folytatója Aristoteles tanításának. Kant kriticizmusának maradandó vívmánya az a megállapítás, hogy a *világrend észelvekben gyökerezik*. Sajnos, hogy Kant e tanítását, átcsapva a szubjektivizmusba, úgy fejezte ki, hogy „az emberi ész szab a priori törvényt a természetnek“, — holott valójában azt a mély, Platon és Aristoteles által is már megsejtett igazságot pillantotta meg, mely szerint a valóság legegységesebb határozmányai végül a logikai alapelvekben gyökereznek. Ezt mi úgy fejeztük ki, hogy a logikai alapelvek abszolút érvénye előfeltétele magának a létezésnek is. Ennyiben Kantnak az a kísérlete, hogy mind a kategóriákat, mind a lehető tapasztalás a priori elveit az ész természetéből vezesse le, helyes úton járt. Vállalkozása azonban nem sikerülhetett, mert megáll az „ész“ fogalmánál s nem hatol az „igazság“ még alapvetőbb koncepciójáig. Ennek az a hátránya is van, hogy az ész csakhamar az alanyi *emberi ész* jelentésében veszi, ami a kriticizmus minden tételét egyszerűen a szubjektivizmus szolgálatába állítja s teszi

azokat ingatag és határozatlan jellegűekké. Kant gondolkodása ebből folyólag állandóan oszcillál a szubjektivizmus és objektivizmus, a pszichologizmus és logizmus között, s ez magyarázza meg, hogy tanítása egyaránt kiindulóponttá válhatott mind Fichte szubjektivizmusa, mind Hegel abszolút idealizmusa számára.

84. Kant kriticismusának egymást gyakran lerontó tanai fejlődnek tovább a „német idealizmus“ rendszereiben. A szubjektivistikus elemet *Fichte* fejleszti ki; szerinte a Nem-Én az Én-nek öntudatlan produktuma. Az Én-t veszi abszolút priusznak s így a logikát is az Én aktusait tárgyaló „*Wissenschaftslehre*“ származékának tartja. A *petitio principii* itt szembeszökő: hiszen bármely elmélet s így a „*Wissenschaftslehre*“ is már *felteszi* a logikai elvek érvényét s így nem lehet ez utóbbit semmiféle Én aktusokból levezetni. Az a belátás, hogy az Én nem tekinthető a Nem-Én összforrásának, mert hiszen Én és Nem-Én egymást feltételező korrelatív fogalmak — *Schelling* rendszerében nyer kifejezést. *Hegel* is ugyanezt tanítja, csakhogy inkább logikai szempontból jellemzi e tényálladékat; Én és Nem-Én egyaránt feltételezik a fogalmat, az ideát, azaz a logikumot, mely tehát *fölötte* áll az Én és Nem-Én dualizmusának. Ha *Hegel* e tanítását lét és érvény különbségének felismerésével párosítja, a valódi „logikai idealizmus“-nak válik megalapítójává, vagyis azon tannak, hogy az igazságok örök rendszere a létezésnek előfeltétele. Ámde bölcselőnk előtt érvényesség és létezés egybefolynak s az előbbibe egy dinamikus elemet, „az eszme mozgását“ viszi bele s ezt azonosítja a létező világ evolúciójával. Így keletkezik egy mély és tisztánlátásokban gazdag rendszer, mely azonban alapfogalmainak differenciálatlanságánál fogva a leghomályosabb, sőt nem egy ponton a legzavarosabb alkotás, melyet az emberi gondolkodás története felmutat. De azért tanulmányozása elkerülhetetlen, ha a logikai idealizmus belátásainak lassú kibontakozását figyelemmel akarjuk kísérni.

Hegel *Fichte*vel szemben tehát megállapítja, hogy az Én nem végső előfeltevés s így nem lehet a filozófia

elemi kiindulópontja. Én és Nem-Én is már *feltesznek* valami Abszolutumot, melynek mindketten alá vannak rendelve, vagyis az „ideát“, a logikumot. Azáltal, hogy az idea túl van minden relativumon, kívül áll azon dualizmuson is, melyet a „lét“ és „nemlét“ fogalmi fejeznek ki. Az idea tehát egyaránt létező és nem-létező, vagyis, amint Hegel e gondolatot nem szerencsés terminológiával kifejezi: „lét“ (Sein) és „semmi (Nichts) ugyanazt jelentik. E kettő egysége pedig nem egyéb, mint a keletkezés (das Werden), mert mindenben, ami keletkezik, van valami, ami nem létezik, vagyis ami *még nincs* megvalósulva, de van természetesen valami létező is, *amivé* már lett a keletkező. Az idea, vagyis az Abszolutum tehát benső természeténél fogva nem valami nyugvó, hanem egy keletkezési folyamatban bontakozik ki, azaz *világfejlődésben* nyívánul A világ az Abszolutum kibontakozási folyamata. Az Abszolutumot Hegel „abszolút gondolkodás“-nak is mondja, „szellem“-nek (Geist) is nevezi a szubjektív „lélek“-kel (Seele) szemben s ezért az Abszolutum kibontakozási folyamatát a szellem fejlődésével azonosítja. Ez az evolúció az idea benső törvényszerűsége szerint történik, melynek menetét Hegel „dialektikus mozgás“-nak mondja. Lényegében abban áll, hogy a fogalomban (Begriff) bizonyos ellenmondás merül fel, mely azután egy magasabb, átfogóbb egységben egyenlítődik ki. A tézis, antitézis és szintézis e fokozatainak megfelel a lét (Sein), az önmagával szemben való állásfoglalás (Anderssein) s az önmaga számára való létezés (Fürsichsein), mely a mérő tudattal (Bewusstsein) szemben az öntudat (Selbstbewusstsein) fokát jelenti. Ezért a világfolyamat sem egyéb, mint az öntudat kifejlődése.

Hegel tehát megpillantja azt az igazságot, hogy a filozófia igazi alaptudománya a logika, mely elsősorban nem emberi gondolkodásunk szabálytanát jelenti, hanem a végső előfeltétel elméletét. Ennyiben bölcselőnk megalapítója a tiszta logikának s ami evvel egyértelmű: öntudatosan kibontakozik a logikában minden pszichologizmusból és szubjektivizmusból, vagyis a logikum fennállását függetleníti annak emberi

gondoltságától. A logikáról adott minden meghatározásában kerüli is az antropológiai szempontokat: „Wissenschaft der Idee an und für sich“-nek nevezi (*Encyclopaedie der philosophischen Wissenschaften* § 18.), majd, „Wissenschaft des reinen Denkens“-nek mondja, melynek principiuma a „reine Wissen“ (*Wissenschaft der Logik* 1833. I. k. 50. l.) E „tisztá tudás“ jelenti a még nem specifikált megismerést, melynek tárgya a leggyetemesebb, de egyúttal a legdifferenciálatlanabb dolog: a tiszta lét (reine Sein). E tiszta megismerés tartalmát egyedül önmagából meríti: Hegel szerint a tudás minden tartalma az észből fejthető ki.

E fejtegetés azt is mutatja, hogy mily szempontból nem sikerült Hegelnek a tiszta logika eszméjéig felemelkednie. Bár az antropológiai pszichologizmusból éppúgy kiemelkedik, mint Szent-Ágoston, a gondolkodás (Denken) mozzanatától mégsem képes elválasztani az igazság fogalmát. Így kimondja, hogy „Begriff . . . ist nur für das Denken“ (*Wiss. d. Log. I.* 16. l.) s más alkalommal meg éppen azt tanítja, hogy „die Wahrheit wäre nicht, wenn sie nicht schiene und erschiene, wenn sie nicht für Eines wäre, für sich selbst sowohl als auch für den Geist überhaupt“. (*Vorlesungen über die Aesthetik* 1835. I. 12. l.) A fogalmat pedig „substantielle Macht“-nak mondja. (*Encyclopaedie der philos. Wissenschaften* § 138.) Mindez azt mutatja, hogy lét és érvény, azaz gondolkodás és igazság fogalmai nála még egybefolynak s ezért a pszichologizmus elleni harcában félúton megáll s az említett dualizmust még nem képes teljességgel végiggondolni. Ezért is játszódik szemében oly könnyen át a logikai egymásután az időbeli szukcesszióba, azaz a logikai függés az ontológiai evolúció alakját ölti s a logika hirtelen metafizikába csap át. A „diálektikus mozgás“, mely tulajdonképpen csak a logikai feltételezettség irányában való haladást jelenthet, mintegy varázsütésre a világevolúció menetévé válik. Így jó létre a hegelizmust annyira jellemző áldatlan összebonyolódása a logikának és metafizikának, melynek bár végzetes, de logikus következménye az, hogy bölcselőnk a metafizika egész

tartalmát is a logikából akarja a priori kifejteni. Így születik meg Hegel ama merész vállalkozása, hogy mind a történelmet, mind a természettudományt a priori megkonstruálja, s ez rendszerét könnyen kompromittálja azok szemében, kik abban nem látják meg a logikai idealizmus számos értékes és mély tanítását. A létező világ sokféle tartalmát azért nem lehet a logikából, vagyis végelemzésben a logikai alapelvekből levezetni, mert ez utóbbiak érvényeségi köre tágabb: nemcsak a létező dolgokra terjed ki, hanem minden dologra, tehát nemlétező objektumokra is, aminők pl. a matematikai tárgyak. Más szóval: a logikum tágabbkörű mezzanat, mint az ontologikum s így belőle nyilvánvalóan csak oly határozmányok vezethetők le, melyek kivétel nélkül minden dologra vonatkoznak, úgy a létezőkre, mint a nemlétezőkre. Ezért a létező dolgok *sajátos* határozmányai nem fejthetők ki a logikumból. Vagyis sajátos ontologikum logikumból nem varázsolható elő ugyanabból az okból, amelynél fogva az „ember“ általános fogalmából a „néger“ sajátos vonásai nem vezethetők le.

Ha Hegel nem látta is egészen tisztán azt a viszonyt, mely logika és metafizika között fennáll, annak felismerése legnagyobb érdemei közé tartozik, hogy a logikai feltételezettség szempontjából nem a logika alapszik a metafizikán, hanem a metafizika a logikán. A logikáról pedig megállapítja, hogy az több, mint az emberi gondolkodás szabálytana: egy a mindenséget átölelő rendelmélet, melynek principiumai legszorosabban összefüggenek a létező dolgok egyetemes határozmányaival is. Ennyiben Hegel, Platon és Aristoteles szempontjait fejleszti (77. §.). Ez úton, elkerülve Hegel említett tévedéseit, a XIX. század legnagyobb logikai kutatója: *Bolzano* halad tovább.

85. *Bolzano* mélyreható logikai vizsgálódásaiban hatalmas lépéssel közeledik a logikai idealizmus amaz álláspontjának teljes kiépítéséhez, melyet elméleti fejtegetéseinkben helyesnek ismertünk fel. *Wissenschaftslehre* című négykötetes munkájában (megjelent 1837-ben) merül fel először teljes öntudatossággal az önmagában megálló, a mindennemű gondoltságtól is független igazság fogalma, melyet bölcselőnk magánvaló

igazságnak, „Wahrheit an sich“-nek nevez. Ennek mintegy előkészítő fogalma a „magánvaló tétel“ (Satz an sich) koncepciója. Ezen ért „nur irgend eine Aussage, dass etwas ist oder nicht ist: gleichviel, ob diese Aussage wahr oder falsch ist; ob sie von irgend Jemand in Worte gefasst oder nicht gefasst, ja auch im Geiste nur gedacht oder nicht gedacht worden ist“ (Wissenschaftslehre § 19). Az ilyen magánvaló tételek elemeit pedig magánvaló képzeteknek (Vorstellung an sich) nevezi; magánvaló képzet tehát mindaz, ami valamely tétel alkotórésze lehet, anélkül azonban, hogy önmagában már tétel volna (u. o. 48. §.).

Ha van igazság, mely mint ilyen fennáll, akkor ennek nyilván magánvaló tétel felel meg. De viszont nem állítható, hogy minden magánvaló tétel egyúttal igazságot képvisel, hiszen vannak téves magánvaló tételek is. A magánvaló tételek köre tehát tágabb, mint a magánvaló igazságoké, vagyis csak *némely* magánvaló tétel jelent magánvaló igazságot is. Mi a különbség az igaz és nem-igaz magánvaló tétel között? Ennek megállapítása céljából alaposabban kell szemügyre vennünk Bolzano tanítását a magánvaló igazságról.

A magánvaló igazság fogalmának meghatározásában, bármennyire küzd is bölcselőnk, hogy merőben logikai definícióra jusson, csak a következő eredményt éri el. „Ich verstehe . . . unter einer Wahrheit an sich jeden beliebigen Satz, der etwas so, wie es ist, aussagt, wobei ich unbestimmt lasse, ob dieser Satz von irgend Jemand wirklich gedacht und ausgesprochen. worden sei oder nicht“. (I. m. I. 25. §.) Szemmellátható, hogy Bolzano nem jut Szent-Ágoston álláspontján túl, mely szerint „verum est id quod est (78. §.) vagyis az igazság kritériumát azon megfeleléségben látja, mely az igazságot képviselő magánvaló tétel és valami létező között fennáll. Ennél Leibniz már tovább jutott (v. ö. 82. §.), amennyiben a magánvaló igazságnak valóban sikerült egyik merőben logikai kritériumát megadnia. Annál értékesebb új megállapításokkal gyarapította Bolzano a tiszta logikát az igazság természetére vonatkozó egyéb tételek képében.

így kiemeli, hogy az igazságnak nincs oly értelemben léte, mint a valóságnak, mert az igazságok „nem oly dolgok, amelyek valahol és valamikor mint valóságok fennállanak“. Az igazság fennállását nem lehet Isten létre, illetőleg az isteni gondolkodásra alapítani, mert „es ist nicht etwas wahr, weil es Gott so erkennet; sondern im Gegenteile Gott erkennet es so, weil es so ist“ (u. o.). Azt, hogy legalább egy igazság áll fenn, hasonló módon bizonyítja, mint Szent-Agoston (v. ö. 78. §.). „Dass nämlich kein Satz Wahrheit habe — ügymond (i. m. 31. §.) — widerlegt sich selbst, weil es doch auch ein Satz ist, und weil wir es also, indem wir es für wahr erklären wollten, zugleich für falsch erklären müssten. Wenn nämlich jeder Satz falsch wäre: so wäre auch dieser Satz selbst, dass jeder Satz falsch sei, falsch. Und also ist nicht jeder Satz falsch, sondern es gibt auch wahre Sätze: es gibt auch Wahrheiten, wenigstens Eine.“ Bolzano egyik legeredetibb tétele, hogy *végtelen sok igazság áll fenn*. Ezt a következőképpen bizonyítja. Ha valaki azt állítja, hogy csak *egy* igazság áll fenn, t. i. hogy „A est B“, akkor legalább még egy igazságot fel kell vennie, t. i. azt, „hogy ez igazságon kívül: A est B, más igazság nem áll fenn“. Ámde ha e két igazság fennáll, legalább még egy harmadik igazságot is el kell ismernünk az említett igazságon kívül, hogy t. i. „semmisem igaz e két igazságon kívül“. „Man sieht von selbst — mondja bölcselőnk (32. §.) — dass sich diese Schlussart immer weiter fortsetzen lasse; woraus denn folgt, dass es der Wahrheiten *unendlich viele* gebe, indem die Annahme jeder *endlichen* Menge derselben einen Widerspruch in sich schliesst.“

Bolzano indítja meg valóban az igazság strukturájának vizsgálatát, s így benne kell a tiszta logika megalapítóját látnunk. Mint minden felfedezés, ezt is sok más gondolkodó készítette elő; Platon, sőt talán Sokrates óta közeledik a bölcséleti spekuláció mindjobban a tiszta logika sajátos szempontjának felismeréséhez. Leibniz már majdnem eléri, de még nála is az igazság természetének kérdése illetéktelen spekulatív teológiai szempontokkal van összebonyolódva, épúgy,

mint Hegelnél viszont a világevolúció ontológiai tanai-
val forr össze. Bolzano mindezen már túl van: Platón
kívül nálánál még senkisé is látta tisztábban, hogy az
igazságok összesége mozdulatlan rendszer (*ἀκίνητον*),
mely mint a létezés abszolút priusza, fennállásában
ontológiailag nem támasztható alá s nem vonható le a
való világ változásainak sodrába. Ennyiben Bolzano a
modern platonizmus megalapítója, mely egyedül nyújt
kellőképen differenciált kiindulópontot a további logi-
kai kutatás számára.

III.

AZ ETIKA PROBLÉMÁI.

1. Az erkölcsi cselekvés.

86. Erkölcsiségen általában valamely egyénnek azt az állandó készségét értjük, mely őt arra készíti, hogy az élet bármely helyzetében a legértékesebb cselekvést hajtsa végre. Az etika az emberi cselekedet értékéről szóló tudomány s alapproblémája ép az, hogy a cselekvés mely módja a legértékesebb? Ez az alapkérdés természetesen három problémára tagolódik. Az első arra irányul, hogy mi a cselekvés általában? A második arra vonatkozik, hogy mi teszi a cselekvést általában értékessé s így a legértékesebb cselekvési módoknak melyek a kritériumai? Végre a harmadik probléma így hangzik: mily szabályok (normák) szerint kell cselekednünk, hogy az élet különböző viszonylataiban a legértékesebb cselekvés eszményeit megközelítsük? Az első kérdésre az etika empirikus lélektani, azaz *ontológiai alapvetése* van hivatva válaszolni. A második problémát az etika *értékelméleti* részének kell megoldania. A harmadikat pedig az etika *normatív* irányú kiépítése fogja nyugvóponttra juttatni.

87. Cselekvésnek az olyan tevékenységet nevezzük, mely a cselekvő alany *akaratában* gyökerezik. Ha a cselekvés erkölcsi megítélés alá eshetik, *beszámíthatónak* mondjuk. A beszámíthatóság általános feltétele, hogy a cselekvés valódi cselekvés legyen, azaz a szó teljes értelmében *akaratnak* megnyilvánulása legyen. Akaratról pedig a szó szigorú jelentésében csak ott beszélhetünk, ahol az egyén tevékenysége 1. szándé-

kos, 2. öntudatos, 3. céltudatos. Szándékosnak akkor mondjuk a tevékenységet, ha az külső vagy belső kényszerből menten megy végbe. Ellenkező esetben hiányzik a spontaneitásnak a tudata, vagyis annak a tudata, hogy *én* akarok és *én* cselekszem, vagyis hogy az *én egyéniségem* nyilvánul cselekvésemben. Az életveszélyes fenyegetések, vagy gyöttrő kényszerképzetek hatása alatt végzett tevékenységnél hiányzik ez a tudat, s azért ily körülmények között csak automatizmusról, de nem valódi cselekvésről szólhatunk. Az öntudatosság azt jelenti, hogy *tudom, hogy cselekszem*: ahol ez hiányzik, mint pl. a kis gyermeknél, az elmebetegnél, ott az akarat még nem teljes, mert hiányzik a tevékenységnek a cselekvő alanyra való öntudatos vonatkoztatása. Ily esetben a beszámítás is csökken (korlátozott), vagy teljesen hiányzik. A céltudatosság pedig azért nem választható el az akarattól, mert hiszen ép ez különbözteti meg az akaratot az ösztönös, a félálomszerű tevékenységtől. A céltudatosság a *cél ismeretét*, azaz annak a megítélését zárja magába, hogy a célra érdemes-e törekedni vagy sem. Ezért a kifejtett akarat ítéletet, mert fontolgatást (egybevetést) is foglal magában: ahol az erre szükséges értelmi képesség hiányzik, mint a gyermeknél, elmebetegnél, aggkori lelki visszafejlődésnél stb., ott tulajdonképeni akaratról, cselekvésről és beszámíthatóságról nem lehet szó. Annak oka, hogy az erkölcsi megítélhetőség feltételei azonosak az akarat feltételeivel, abban a körülményben keresendő, hogy az erkölcsiség — amint említettük (86. §.) — az egyén *állandó készségét* jelenti s ennyiben az erkölcsi megítélés tárgya nem is az egyes elszigetelt cselekvés, hanem annak állandósult lélektani alapja: az érzület, vagyis a *jellem*. Cselekvést erkölcsileg megítélni tehát annyit tesz, mint azt az egyéni jellemet értékelni, melyből az fakad. Az akarat említett feltételei pedig ép azt a szoros kapcsolatot biztosítják, mely a cselekedet és a cselekvő alany lelki struktúrája között fennáll. Ezért erkölcsi értéke csak annak a cselekedetnek van, amely *jó érzületből* fakad. Csak ez a valódi *moralitás* jele; a cselekvés külső korrektsége, azaz alkalmazkodása a pozitív törvényhez

csak annak *legalitását* bizonyítja. A cselekvés lehet morális, de illegális, ha pl. valaki jóhiszeműleg váltót hamisít, hogy felebarátján segítsen: itt a pozitív jog-törvény nemismerése a cselekedetet illegálissá tette, de moralitásától nem fosztotta meg. Viszont lehet a cselekvés legális, azaz a pozitív jogi vagy vallási törvényhez alkalmazkodó, de mégis immoralis, ha pl. jótékonyt azért gyakorolunk, hogy embertársainkban bizalmat keltsünk abból a célból, hogy később evvel visszaélhessünk. Kant e megkülönböztetése nélkül az erkölcsi cselekvés kritériumai homályban maradnak.

88. Szándékosság, öntudatosság és céltudatosság a morális cselekvés *formai kritériumai*, mert hiszen a cselekvés minőségére nézve még mitsem árulnak el. Lehet valamely erkölcstelen cselekedet is szándékos, öntudatos és céltudatos: ezek csak a beszámíthatóságnak, de nem már a moralitásnak ismérvei. Minden erkölcsös cselekedetnek kell e három kritériummal bírnia, de e kritériumokkal rendelkező cselekvés még nem szükségképpen morális. Hogy az erkölcsös cselekvést megkülönböztessük az erkölcstelentől, az előbbieket bizonyos *tartalmi* vonásait is meg kell állapítanunk. Ily vonás lehet a cselekvés *célja* és *indítéka*. A cselekvés célja az a tartalom, melyet a cselekvés meg akar valósítani, indítéka (motivuma) pedig az az ok, amelynél fogva a célt el óhajtja érni. A jótékonyt például a cselekvés célja az, hogy embertársunk nyomorán enyhítsünk: motivuma pedig a szánalom vagy a kötelességtudás, vagy talán a kellemetlen látvány eltüntetésének vágya, vagy épen esetleg az a törekvés, hogy jótékonytunkkal feltűnést keltsünk stb. A cselekvés moralitását az adja meg, ha mind a cél, mind a motivum erkölcsileg tiszta. Egyedül a cél helyessége még nem teszi a cselekvést erkölcsössé, mert hiszen akkor el kellene fogadnunk, hogy „a cél szentesíti az eszközöket“ s a helyes cél érdekében a rablás, gyilkosság, hazugság is megengedhető volna. Viszont a motivum nemessége sem teszi egyedül a cselekvést erkölcsössé: mert akkor pl. a szánalomból véghezvitt mindennemű cselekvés, tehát a legaljasabb is, megenged-

hető volna. Erkölcsös cselekvés tehát csak az, mely az említett formai kritériumokon kívül mind az indíték, mind a cél nemességét mutatja. De mi az erkölcsileg nemes motívum és cél? Erre van hivatva megfelelni az etika *értékelméleti alapvetése*.

89. Említettük, hogy az erkölcsös cselekvés a legértékesebb cselekvés. Az ily cselekvés motívuma csak az lehet, hogy cselekvésünkkel minden erőnkől meg akarjuk valósítani azt, ami a legértékesebb, még pedig *azért*, mert azt mindenekfölött *szeretjük és tiszteljük*. A morális cselekvés indítéka tehát az a lelki *erősség*, mely bennünket az erkölcsi jó megvalósítására készítet, s az a *szeretet és tisztelet*, mellyel az erkölcsi jó iránt viseltünk. Az erkölcsös cselekvés célja pedig az lesz, *amit* mint legértékesebb dolgot kell mindenekfölött szeretnünk, tisztelnünk és megvalósítanunk. Hogy a legértékesebb dolog, azaz a „legfőbb jó“ mibenlétét megállapítsuk, bírálatnak kell alávetnünk a különböző javakat, miközben a *helyes értéktételest* nyomozzuk, amely a *valóban* legértékesebb dolgot fejezi ki. *Értéktételest* általában az oly ítéletet nevezzük, mely valaminek az értékességét vagy értéktelenségét fejezi ki, pl. „ez a cselekedet jó“, „amaz alkotás szép“ stb. Élesen megkülönböztetendő az *ontológiai ítélettől*, mely valami létezését fejez ki, pl. „a tűz éget“, „a Nap világít“ stb. Különbségük legmélyebb gyökerét csak az ideológia fedheti fel (l. alább 249. §.), mely a subsistentia különböző nemeiről szólva, az értékességet a létezés-től elválasztja. Itt csak azt emeljük ki, hogy az értékesség tágabbkörű mozzanat, mint a létezés: oly dolognak is lehet értéke, mely nem létezik, pl. valamely eszmény is bírhat értékkel. A legtöbb kutató kétféle értéket különböztet meg: önértéket, vagyis abszolút értéket és kölcsönzött, vagyis relatív értéket. Az előbbi jelenti az oly értéket, melyet valami önmagában bír, vagyis abszolút értékű az a dolog, mely *önmagánál* fogva értékes, nem azért, mert valami nála értékesebb dolognak tényezője. Relatív értékkel pedig az a dolog bír, mely azért értékes, mert valami nálánál értékesebb dolognak tényezője, alkatrésze vagy eszköze. Így tekintve az értéknek fokozatai vannak, s legértékesebb az, ami

önértékű, s annál értékesebb valami, minél közvetlenebbül szolgálja valami módon az önértékű, az abszolút értékű dolgot. Már Aristoteles tudta, hogy a relatív és az abszolút érték korrelatív fogalmak, azaz nem lehet relatív értékről sem szó, ha nincs abszolút értékű dolog. Mert ez esetben nem állana rendelkezésünkre oly mozzanat, melyhez viszonyítva mondanók a relatív értékű dolgot ép relatívnek. A végtelen regresszus lehetlenségének elvénél fogva (29. §.) az értékskálában sem mehetünk a végtelenségig vissza: kell végül oly dologra bukkannunk, mely már önmagában értékes s amelynek értékességét már *közvetlenül* ismerjük fel, hasonlóképen, mint a logikai alapelvek evidenciáját. Ellenkező esetben semmiféle értékelést sem hajthatnánk végre: értéksorunknak nem volna kiindulópontja, melyhez viszonyítva jelölhetnők ki valaminek az értékét. Az önérték fogalmában az is rejlik, hogy ami önértékű, az bármely elismertetéstől függetlenül is értékes. Az abszolút érték tehát valami *objektív* mozzanat az emberi megismeréshez viszonyítva s azon mitsem változtat az, vajjon hány ember ismeri el? Például: ha valamely erkölcsi eszmény s az annak követését kívánó erkölcsi szabály abszolút értékű dolgot jelent, akkor e szabály *helyes* marad akkor is, ha senkisé is követi, s helyes volt akkor is, midőn az emberi szellem fejletlenségénél fogva még nem is ismerte fel senki, s helyes marad akkor is, ha az emberiség kihalván, nem is lesz senki, aki követhetné. Ha igazat mondani erkölcsi kötelesség, akkor ez megmarad annak, ha minden ember is hazudnék. Ebből az is következik, hogy az abszolút értékesség változatlan, azaz időtlen, vagyis örökkévaló. Ha az önfeláldozás valóban nemes cselekedet, akkor örökké az marad.

90. Az etika azt a cselekvési módot iparkodik meghatározni, mely valamennyi cselekvési mód között a legértékesebb. Láttuk, hogy az erkölcsi cselekvés azon sajátással bír, hogy megítélésénél nemcsak a cél, hanem a motívum is tekintetbe jő. (88. §.) Sőt az erkölcsi cselekvésnek a követett cél szempontjából még egy sajátása van, hogy t. i. értékéből mitsem von le, ha célját nem is éri el, míg pl. a

hasznos cselekvés csak annyiban hasznos, amennyiben célját, t. i. a hasznot valóban megvalósítja. Az orvos cselekedetének etikai értékéből mitsem von le, ha a beteg, kinek ápolása közben életét veszíti, nem gyógyul is meg. A katona hősiessége nem kisebb, ha az ütközetet, melyben bátran harcol, elveszíti is. Ellenben az építész munkája elveszíti hasznosságát, ha a ház, melyet alkotott, idő előtt összedől. Nyilvánvaló tehát, hogy a cselekvés erkölcsi értéke, ha nem független is a céltól, melyet a cselekvő maga elé tűz, de független annak elérésétől. Más szóval: a cselekedet erkölcsi értékét nem az határozza meg, hogy tényleg mit értünk el, de hogy *mit akartunk* elérni. Az oly célt, melynél nem a megvalósítás fontos, hanem az, hogy megvalósítására szüntelenül törekedjünk, *eszménynek* nevezzük s azt mondhatjuk, hogy a cselekvés erkölcsi értéke nem annak célszerűségétől, hanem (sit venia verbo) eszményszerűségétől függ.

2. Az erkölcsi értékelés.

91. Az etika azt a cselekvési módot iparkodik megállapítani, mely a *helyes értékelés* szerint a legértékesebb. Kutatja tehát a cselekvésre vonatkozó helyes értékítéleteket s eközben némely, eddig felmerült értékítéleteket elfogad, másokat elvet. Mire támaszkodik a bíráló tevékenységében? Miről ismerjük meg a helyes erkölcsi értékítéletet, szemben a helytelennel? Tudjuk, hogy az etika éppen úgy, mint a több filozófiai alaptudomány, a reduktív módszerrel él (15. §.). Ez abban áll, hogy keressük valamely állítás vagy tagadás logikai előfeltételeit mindaddig, míg végül a legalapvetőbb és legegyszerűsebb principiumokig jutunk el. Az etika is az emberi cselekedetek értékelésének tényéből indul ki s keresi annak preszuppozícióit. A helytelen értékelésről eközben ki kell derülni, hogy hovatovább önmagával kerül ellenmondásba. Mert a helyes értékítéletek éppúgy, mint az igazságok általában, összefüggő rendszert alkotnak (26. §.). A nem-igaz tétel ép az, mely nem illeszthető be e rendszerbe, mert ellenében van más, kétségtelenül igaz tételekkel. A helyte-

len értékítéletről is a redukció közben ki kell derülni, hogy az értékelés mind egyetemesebb előfeltevéseinek valamelyikével összeütközik, azaz végelemzésben önmagával jut ellenmondásba, mert azzal az igénnyel lépett fel, hogy értékítélet, s ime bebizonyúl, hogy minden értékelésnek s így a saját előfeltevéseinek valamelyikével összeférhetetlen. Ezért legcélszerűbb a helyes etikai értékítéletek rendszerének megállapításában azt az utat követni, hogy ama különböző kísérletek bírálatából indulunk ki, amelyek a történeti fejlődés folyamán felmerültek arra nézve, hogy a legértékesebb emberi cselekvési mód megjelöltessék. Ezek fokozatos kiküszöbölése nyomán remélhetjük, hogy mind közelebb jutunk célunkhoz.

92. A *hedonizmus* tanítása szerint az a cselekvés a legértékesebb, mely a legintenzívebb és a legállandóbb *gyönyört* biztosítja. Az erkölcsiség tehát oly viselkedésben áll, mely ily értelemben a gyönyört szolgálja.

E tanításban mindenekelőtt feltűnik, hogy e két mozzanat: a gyönyör intenzitása és állandósága kizárja egymást (Sidgwick). Mentül intenzívebb ugyanis a gyönyör, annál kevésbé lehet tartós: ennyiben a hedonizmus álláspontja élettani és lélektani lehetetlenség. Amire a hedonista életfelfogásu ember valójában törekszik, az nem is a minél erősebb és minél tartósabb gyönyör, hanem azon állapot, mely a gyönyörre való képességét megtartja és biztosítja. Hiszen a gyönyör túlsága megöli az életet: a némileg átgondolt hedonizmus tehát önmagán túlvezet az *eudaimonizmus* álláspontjára, mely már nem a gyönyört, hanem az állandó kellemes állapotot, vagyis a boldogságot tartja olyannak, melynek szolgálata képviseli a legértékesebb emberi cselekvést.

De más tekintetben is túlvezet a hedonizmus önmagán. Hogy gyönyörnek lehessünk részeseivé, mindenekelőtt *élnünk* kell. Vannak azonban gyönyörök, amelyek megölik az életet: ezek az egészségtelen, a természetellenes gyönyörök. Hogy tehát a hedonista sok gyönyört élvezhessen, különbséget kell tennie egészségtelen és egészséges, vagyis kívánatos és nem-kívánatos gyönyör között. De ha ezt teszi, akkor a gyönyörök értéke-

lésében már nemcsak a tartósság és intenzitás szempontjait fogadja el döntőknek, hanem a gyönyör következményét is: hogy annak mily *hatása* van az élet tartamára. Ezzel azonban a hedonizmus ismét túlhaladja önmagát, vagyis ellentétbe jő a saját előfeltevésével, mely szerint a cselekedet értékét *egyedül* az általa biztosított gyönyör intenzitása és tartóssága határozza meg, mert ime, ezeken kívül egy más kritériumot is fogad el, melynek alapján értékeli a gyönyöröket. Épen így nem tehet a hedonista különbséget aljas és nemes, emberhez nem méltó és emberhez méltó gyönyör között sem (Aristoteles). A hedonista pusztán a gyönyör intenzitását és tartósságát veheti az élet és cselekvés értékmérőjéül, de viszont ezen alapon ép a gyönyörteljes élet biztosítása céljából nem állapodhatik meg, hanem szükségképen az eudaimonizmus tanítását kell elfogadnia.

93. Az *eudaimonizmus*, mint említettük, azon álláspont, mely szerint az a cselekvési mód a legértékesebb, mely a boldogságot leginkább biztosítja. Természetszerűleg két formája van: az individuális és a szociális eudaimonizmus. Az előbbi szerint az a legértékesebb cselekvési mód, mely a *cselekvő egyén boldogságát* mozditja elő, az utóbbi pedig azt tanítja, hogy erkölcsös cselekedet az, amely a *közboldogságot* szolgálja. Lássuk előbb az individuális eudaimonizmus álláspontjának jogosultságát.

Az individuális eudaimonizmus következetesen végiggondolva a legteljesebb önzés álláspontjára vezet. Mert ha a legértékesebb cselekedet az, mely a cselekvő boldogságát biztosítja, akkor nincs semmiféle akadálya annak, hogy a cselekvő erre *bármely* eszközökkel is törekedhessék. Amde a teljes önzés morálja önmagának ellentmond, vagyis ép az egyéni boldogság lehetőségét hiúsítja meg. Mert bárkinek a boldogsága nemcsak az ő, hanem a többi ember cselekvésétől is függ, még pedig ez utóbbiak *önzetlen* magatartása nélkül a legnagyobb egoista sem lehet boldog. Aki a korlátlan egoizmust komolyan veszi, annak el kell ítélnie a beteget egészsége, sőt élete árán is önzetlenül ápoló orvost, az igazság kiderítésének mindenét feláldozó tudóst, a hazáért meghaló katonát stb. Amde mindezek önzetlenségére maga a leg-

önzőbb ember is rászorul, sőt nagyobb mértékben, mint az önzetlen. Ha mindenki önző volna, az önző ember orvosi ápolás, civilizáció s embertársai rokonszenvének hiánya miatt csakhamar elpusztulna. Az egyéni eudaimonizmus tehát azt a logikai hibát követi el, hogy egyrészt csak aszerint értékeli az emberi cselekvést, hogy az a cselekvő boldogságát mennyiben alapozza meg és biztosítja, — másrészt azonban az ő önző életének programja lépten-nyomon rászorul más emberek önzetlenségére, tehát oly cselekvésre, mely nem az egyéni eudaimonizmus szerinti értékelésből fakad. Más szóval: az egyéni eudaimonista azt hiszi, hogy az emberi cselekedetek értékelésében csak *egy* értékmérőt alkalmaz, holott valójában *két* értékmérőre támaszkodik: a maga önző morálja mellett az önzetlenség antieudaimonisztikus morálját is helyesli. E két álláspont pedig nem fér meg egymással: vagy többre kell becsülnöm azt az orvost, ki a pestisbeteg látogatását megtagadja, azzal a másik orvossal szemben, ki ellenkezőképen cselekszik — vagy fel kell áldoznom az egyéni eudaimonizmus etikai álláspontját s el kell ismernem, hogy nagyobb erkölcsi értéke van annak a cselekedetnek, mely legfőbb zsinórmértékéül nem az egyéni boldogságra való törekvést választja, mint annak, mely az ellenkező álláspontot foglalja el. Az individuális eudaimonizmus tehát éppúgy lerontja a saját előfeltevéseit, mint a hedonizmus s ép ezért hasonlólag ez utóbbihoz önmagán túlvezet, vagyis önkéntelenül is arra az álláspontra helyezkedik, hogy nem az egyéni, hanem a *közboldogság* előmozdítása ad az emberi cselekedetnek legnagyobb értéket. Ezzel azután el is hagyja a saját álláspontját s a *társadalmi eudaimonizmus* tanítását teszi magáévá.

94. A szociális eudaimonizmus szerint legértékesebb, vagyis erkölcsös cselekvési mód az, mely a társadalom legtöbb tagjának legnagyobb és legtartósabb boldogságát biztosítja. E tanítást másképen *utilitarizmusnak* is nevezzük, mert szerinte az egyéni cselekvés legfőbb vezérelve nem az egyéni boldogság, hanem a közboldogság szempontjából való hasznosság kell hogy legyen. Tüzetesebben megtekintve azonban az utilitarizmus éppúgy önmagán túlvezet, mert a saját előfel-

tevéseinek ellentmond, mint akár a hedonizmus, vagy az individuális eudaimonizmus. Az utilitarizmus szerint az önzetlen odaadás teszi a cselekedetet erkölcsileg értékessé: ideálja tehát egy oly társadalom volna, melynek minden egyes tagja a *mások* boldogságát tartaná élete legfőbb céljának. Ámde e kritérium nem teljes. Mert egyrészt nem állítható, hogy erkölcsi kötelesség *minden* embert boldogítani kivétel nélkül, másrészt az a tétel is helytelen, hogy a boldogságot minden eszközzel is szabad szorgalmazni, ami tagadhatatlan volna, ha a cselekedet másokat boldogító hatása volna az *egyetlen* kritérium, mely azt erkölcsössé teszi. Az előbbi helytelen, mert hiszen ellenkezik az *igazságosság* követelményével, mely szerint a boldogságnak *érdem* szerint kell kijárnia: a rossz ember kevesebb boldogságot érdemel, mint a jó. Az utóbbi pedig azért nem fogadható el, mert ugyancsak az igazságosság követelményébe ütközik azon álláspont, mely bármely, tehát igazságtalan eszközökkel is szorgalmazandónak véli mások boldogítását. Ha azonban az utilitarizmus mellőzi az igazságosság szempontjait, önmagával jut ellenkezésbe, mert csak azon a címen követelheti a társadalmat alkotó emberek *többségének* boldogságát előmozdító cselekvést szemben avval, mely csak a maga egyéni boldogságát veszi tekintetbe, hogy *igazságtalan* az egyéni boldogságot föléje helyezni a közboldogságnak. Az utilitarizmus előfeltevései között tehát az igazságosság elvének elismerése is lappang s épp ezt tagadja meg, midőn azt kívánja, hogy érdemre való tekintet nélkül a legtöbb ember boldogulását tartjuk csak szem előtt. Tehát az utilitarizmus is abba az önellenmondásba esik, mely a helytelen értékelméleti álláspontot minden esetben jellemzi, s így önmagán szükségképen túlvezet. Még pedig kiegészítést kíván oly álláspontban, mely már nem egyedül a közboldogság előmozdítását tartja az erkölcsös cselekvés kritériumának, hanem az igazságosság követelményeit is tekintetbe veszi.

95. Ha erkölcsös cselekedetnek azt tartjuk, mely az *igazságosság* megvalósítását tartja mindenekfölött szem előtt, kétségtelenül közelebb jutottunk az erkölcsi élet

jellemzéséhez, már azáltal is, hogy az eudaimonizmus béklyóiból kiszabadulva, már nem a boldogítás valamely formáját tartjuk legfőbb erkölcsi kötelességnek. Hiszen az erkölcsiség semmiféle vonatkozásban sincs szervesen összeforrv a boldogsággal. A legerkölcösebb ember lehet a legboldogtalanabb, talán ép azért, mert kötelességének feláldozta boldogságát. Társadalmi vonatkozásban sem jellemzi az erkölcsös cselekedetet minden esetben az, hogy az a közboldogságot előmozdítani törekszik: ha a társadalom többsége vétkezett, nem boldogításukra, hanem ép arra kell törekednünk, hogy a boldogtalanság magábaszállásukat eredményezze. De arról a morálról, mely egyedül az igazságosság követelményére épít, tüzetesebb vizsgálat után kiderül, hogy önmagán túlvezet, mert az igazságosságon kívül az erkölcsiségnek egy be nem vallott kritériumára is épít. Ki érdemel az igazságosság követelménye szerint többet? Nyilván az, aki *jobb*, aki erkölcsösebb. Az igazságosság fogalma tehát *felteszi* a jóság, az erkölcsösség koncepcióját s így azt nem alapozhatja meg. Az igazságosság moráljának *circulus vitiosus*a tehát nyilvánvaló: egyrészt az erkölcsöt építi az igazságosságra, másrészt az igazságosságot az erkölcsre. Az igazságosságra való törekvésen kívül tehát az erkölcsiség más kritériumára is van szükségünk: ilyet akar nyújtani a *perfekcionizmus*.

96. A *perfekcionizmus* szerint erkölcsös cselekedet az, mely az ember *tökéletesedését* szolgálja. Tökéletességnek nevezzük valamely lény azon állapotát, midőn lényege teljesen meg van valósulva: *perfectio est essentiae quantitas* (Leibniz). Tökéletes bor az, mely a bor lényegét teljesen megvalósítja, azaz olyan, aminőnek a bornak lennie kell. A tökéletesség tehát merőben ontológiai fogalom: csupán a lényeg és a megvalósultság viszonyát jelzi, de mitsem árul el arról, vajjon a lényeg értékes-e vagy sem? Annál kevésbé teheti ezt, mert hiszen a tökéletesség teljesen relatív és körülmények szerint változó mozzanat: hiszen lehet valami tökéletes és mégis értéktelen, aminő a tökéletes gonosztevő, kinek jelleme erkölcsileg értéktelen. A „tökéletesség“ tehát nem értékjelző, hanem

csak egy tényálladéknak megjelölése, mely nem alapozhatja meg valaminek abszolút értékét. Még inkább megvilágítja ezt, ha a „tökéletes ember“ fogalmát vesszük szemügyre. Oly embert jelent ez, akiben az ember minden lényeges tulajdonsága megvalósult: tehát a *tipikus* embert jelenti. Ámde nem minden tipikus vonás erkölcsi jellegű az emberen: vannak oly általános emberi tulajdonságok, amelyek bár tipikusok, de nem erkölcsösek, pl. a bosszúállás, az irigység. Minden, ami „természetes“, még nem erkölcsös, hanem a természetes, vagyis a lényegből folyó emberi tulajdonságok között még *válogatnunk kell* és a nevelésben csak azokat szabad és kell fejlesztenünk, amelyek megfelelnek az erkölcsi követelményeknek. Melyek ezek a követelmények? Erre vonatkozólag a perfekcionizmus nem ad útbaigazítást, tehát önmagan épügy túlvezet, mint a többi eddig vizsgált etikai álláspont.

97. A tökéletesség mértékéül kínálkozik az a kritérium, hogy a szellemi tartalommal teltebb élet értékeesebb, mint az, amelyben kevesebb szellemi tartalom nyilvánul. Így jó létre hazánk mély gondolkodója *Böhm Károly* értékelméletének alaptanítása, mely szerint nemes, azaz önértékű csak *a szellem, az intelligencia*. (*Az Ember és Világa*, III. k. 185. l.) Ámde nem minden intelligencia értékes, hanem csak az, amely az *igazságra* törekszik: a szellemi élet is csak akkor értékes, ha *helyes ideálok* szolgálatában áll, ellenben értéktelen, ha nem a jót, de a rosszat szolgálja. A szellem és az intelligencia tehát nem önmagában bírja értékét, hanem abban az eszményben, melyre törekszik. Más szóval: a szellem és az intelligencia eszközi, azaz relatív értékkel bír s maga is már rászorul arra, hogy egy kívülre fekvő mozzanathoz mérve, némely tevékenysége értéket nyerjen. Az emberi *szellem* önértékének és öncélúságának gögös principiuma hibás értékelméleten alapszik: végső önértéknek veszi azt, aminek értékesége egy tőle különböző mozzanattól függ. Már az új-platonikus *Plotinos* megmondotta, hogy: nem az ész a legértékesebb, hanem az, *amire* az ész is törekszik. (*Eunead.* VI. 7. 20.)

98. Ha nem minden erkölcsös, ami természetes, akkor ez már azt bizonyítja, hogy a cselekvés erkölcsösségének kritériuma csak abban állhat, hogy cselekvéseinkben s érzületünk alakításában *alkalmazkodnunk* kell valamihez, ami tőlünk függetlenül fennáll s ennyiben nem bennünk, hanem kívülünk van. Ez az objektív mozzanat adja majd azon szelekció alapját, melynek szempontjából emberi természetünk némely vonását erkölcsösnek, másokat erkölcsteleneknek kell mondanunk. E keresett mozzanatnak a következő tulajdonságokkal kell bírnia. Mindenekelőtt *abszolút*, azaz oly mozzanat, melynek fennállása más dolog által nem korlátozható. Mert ellenkező esetben volna oly mozzanat, melyben öneki is alkalmazkodnia kellene, vagyis akkor már nem ő képviselné az alkalmazkodás végső szabályadó-ját, melyhez való simulás teszi a cselekedetet a legértékesebbé. Továbbá e mozzanat nem lehet valami létező, mert hiszen semmisen értékes azáltal, hogy létezik, hanem a létezőnek csak *némely* vonása értékes. Az értékesség egészen más feltételektől függ, mint a létezés: lehet valami értékes, ami nem is létezik, pl. valamely eszmény. A létezőnek mindig tehát alkalmazkodnia kell valamihez, ami *által* az értékessé válik: a végső mozzanat, melyhez való alkalmazás teszi valamely létező cselekvését a legértékesebbé, tehát *nem lehet valami létező*, hanem minden létező értékmérője. Ehhez való alkalmazkodás teszi a létezőt és annak tevékenységét értékessé, s így az — Platon szavaival élve — „fölköte áll a létezésnek”. Végül: az, amihez való alkalmazkodás teszi a cselekvést a legértékesebbé, kell, hogy maga is a legértékesebb dolog legyen, melyet arról ismerünk meg, hogy minden értékítélet már felteszi értékességét, azaz: értékessége tagadhatatlan, mert minden tagadás már onnan meríti létjogosultságát, hogy értékességét hallgatagon elismeri. Oly mozzanat, mely e három kritériummal egyaránt rendelkezik, csak egy van: az *igazság*. Az igazság abszolút, mert fennállása előfeltétele a létezésnek is, de magának már nincs előfeltétele (31. §.). Az igazság fennállása nem ontológiai értelemben vett létezés, hanem érvényesség. És az igazság értékessége tagadhatatlan is, mert bármely érték-

ítélet már felteszi az igazság értékeségét. Ha valaki azt mondja: az igazság nem a legértékesebb, melynek minden cselekvésünkkel szolgálnunk kell, az voltaképen szintén azt mondja, hogy azon *igazságot* kell legfőbb regulativumnak elfogadnunk, hogy az igazság a legértékesebb s csak azt szabad vallanunk. Ne feledjük, hogy a tervszerű gondolkodás nemcsak gondolkodás, hanem *cselekvés* is (3. §.), mely az igazságnak nemcsak érvényességét, hanem *cselekvésszabályozó* legnagyobb értékeségét is már elismeri. A következőkben éppen azt kell kimutatnunk, hogy az erkölcsi magatartás minden ismerve abból vezethető le, hogy önzetlenül és feltétlenül, minden erőnkől és híven egyedül az igazságra törekszünk. Mielőtt azonban erre áttérnénk, az erkölcsi jó megismerésének sajátos természetét kell megvilágítanunk annak alapján, amit erre vonatkozólag már kifejtettünk.

3. *Az erkölcsi eszmény és norma.*

99. Annak a felismerésére, hogy erkölcsileg jó azon cselekedet, mely legfőbb vezérelvéül az igazság kultuszát választja, tervszerű redukció által jutottunk. Fokozatosan rábukkantunk arra az értékelésre, melyet a cselekedetek különböző értékelése feltesz, míg végül arra az eredményre jutottunk, hogy az igazság szorgalmazásának mindenekfelett való becslése az a végső preszuppozíció, melyre a cselekedetek bárminő értékelése is épít. Azt pedig, hogy az igazság szorgalmazása a legértékesebb, azaz a valóban erkölcsös cselekedet, ezt már *közvetlenül* ismerjük fel s így nem lehet azt elemibb etikai belátásból levezetni, mert hiszen bármely más álláspont is az igazságra való törekvést, mint legértékesebb cselekvést már felteszi. Hasonló itt a helyzet, mint az érvényességek belátásánál: a heteronom tételek végül autonom, közvetlenül bizonyos, azaz evidens tételekben gyökereznek (16. §.). Valamint a logikai alapelvek érvényességét már nem indokolhatjuk, hanem közvetlenül látjuk be, úgy azt, hogy az igazságra törekedni a legértékesebb emberi cselekvés, közvetlenül ismerjük meg. Ezzel állást foglaltunk azon etikai tanítás mellett,

melyet *intuicionizmusnak* neveznek. Eszerint azt, hogy mi az erkölcsi jó, végül közvetlenül látjuk be. Ezzel egyúttal azt is jelezzük, hogy az erkölcsi meggyőződés *megismerés* eredménye, azaz *ítéletben* s nem merő érzelemben nyer kifejezést, ez azonban korántsem jelenti azt, hogy az erkölcsi bizonyosságban ne volna tényező egyúttal egy bizonyos érzületi elem, vagyis mintha az erkölcsi habitus az erkölcsi belátáson alapulna egyedül: hiszen a tények azt mutatják, hogy a rosszat tehetjük akkor is, ha cselekvésünk helytelenségét be is látjuk. A mai lélektan kezdetlegességét mindennél jobban az a körülmény mutatja, hogy oly felületes kategóriákkal dolgozik, mint „érzelem“, „gondolkodás“, melyek korántsem merítik ki a lelki történések kvalitatív sokféleségét. Az erkölcsi meggyőződés ténye oly szövedék, melyet a mai lélektan a maga differenciálatlan alapfogalmaival még nem tud megragadni: a „gondolkodás“, „érzelem“ és „akarat“ oly sajátos egybefonódását mutatja, melyet csak egy, a mainál jóval kidolgozottabb lélektan fog majd csak kellőképen jelezni. Addig is csak annak a megállapítására kell szorítkoznunk, hogy az erkölcsi meggyőződésben az affektív mozzanatok mellett tagadhatatlanul van ítéleti elem is, és ezek közösen határozzák meg a cselekvést.

100. Azt, hogy erkölcsösnek lenni annyit tesz, mint cselekvéseinkben mindenekfölött az igazságot tartani szem előtt, csak akkor bizonyítottuk be, ha sikerül az igazság kultuszából az erkölcsi magatartás *alapszabályait* és az ezeket vezető erkölcsi *eszményeket* levezetni, illetőleg igazolni. Az első kérdés, mely itt felmerül, az, vajjon tekinthető-e egyáltalán tudományos feladatnak bizonyos követendő szabályok (normák) kifejtése? És ezzel kapcsolatban kívánhatjuk-e egyáltalán a tudománytól bizonyos eszmények megállapítását?

Igen elterjedt nézet, hogy a tudomány célja sohasem a parancsolgatás vagy eltiltás, mert feladata egyedül annak kifejtése, hogy *mi van*, de nem az, hogy, *minek kell* lennie. Az erkölcsstudománynak sem a követendő cselekvési szabályokat s a megvalósítandó eszményeket kell meghatároznia, hanem az erkölcsi életet a maga

tényleges adottságában és kifejlődésében kell vizsgálnia. Amde a „normatív tudomány” létét és lehetőségét, sőt szükségszerűségét döntően bizonyítja a *logika* normatív része. Láttuk, hogy a logika, mint gondolkodástan, a helyes gondolkodás szabályait adja meg (45. §.) s — ami ezzel egyértelmű — kifejti a helyes gondolkodás eszményét, melyet minden gondolati műveletnél követnünk kell. A logika tehát oly tudomány példája, mely megszab és megtilt, s amely nem azzal foglalkozik, ami van, hanem aminek lennie kellene. A logika tudományjellegét ezért nem lehet kétségbevonni; ha ugyanis a logika nem tudomány, akkor egyáltalán nincs tudomány. Mert hiszen bármely diszciplinát épp az tesz tudománnyá, hogy megfelel az igazság kutatásában a logika követelményeinek; ha e követelmények kifejtése nem tudomány, akkor tudományról semmiféle téren sem lehet szó. De különben is: minden úgynevezett *alkalmazott* tudomány már normatív, azaz bizonyos elméleti megállapításokból követendő szabályokat állapít meg a cselekvés számára. Ilyen pl. a terapeutika, technika, pedagógia stb. Oly kevésbé ellenkezik tehát a tudomány természetével bizonyos cselekvési normák kifejtése, hogy ép ellenkezőleg: igen sok tudományos elméleti megállapításból vonhatók le bizonyos normák arra nézve, hogy miképen kell egyik-másik vonatkozásban cselekednünk. Az elméleti belátásból levont normák két csoportra oszthatók: a *feltétlen* és a *feltételes* normák osztályába. Feltétlen norma az olyan, melyet mindig és minden körülmény közt követnünk kell; a feltételes norma ellenben csak bizonyos helyzetekben tartandó szem előtt. Az előbbi csoport *kategorikus*, az utóbbi *hipotetikus* előírást, vagyis *imperativust* ad. Hogy valamely norma melyik osztályba tartozik, attól függ, vajjon a cél, melyre a cselekvés irányul, abszolút vagy relatív értékű-e? Ami önértékű, az soha és semmi körülmények között sem téveszthető szem elől, míg ami csak mint eszköz bír értékkel, vagyis ami csak bizonyos vonatkozásban értékes, azt nem minden körülmények között kell szorgalmaznunk. Az igazság abszolút értékű, tehát az elérésére vonatkozó logikai és etikai normák kategorikus imperativusok: minden körülmény között

feltétlenül helyesen kell gondolkodnunk és erkölcsösen cselekednünk.

101. *Eszmény és norma* egymást feltételező fogalmak. A norma követendő szabályt jelent, az eszmény pedig azt, aminek teljes megvalósítását kívánja a norma. Eszményekre szükségünk van bárminő cselekvésnél: mert csak az ideálok után való szüntelen törekvés nyomán érjük el az elérhetőnek legnagyobb fokát. Az erkölcsi normák is egyúttal erkölcsi eszményeket szülnek, illetőleg erkölcsi eszményeknek erkölcsi normák felelnek meg. Az etikai normák és ideálok levezetésének tehát párhuzamosan kell haladnia. Eközben meg kell különböztetnünk az erkölcsi cselekvés legegységesebb szabályát: a normát a cselekvést az élet változó körülményei között szabályozó *maximától*. Ez utóbbiak kifejtése az *alkalmazott etika* feladata, mely munkájában annál nagyobb nehézségekbe ütközik, mennél egyénibbek azok az életviszonyok, melyeket szabályoznia kellene. A normákat és maximákat *erkölcsi kötelességeknek* is nevezzük, ha azok az etikai élet szempontjából állapíttatnak meg. Ha a normát, illetőleg maximát önmagunk cselekedetének erkölcsi megítélésére alkalmazzuk, létrejő a *lelkiismeret*, melynek szava nem egyéb, mint erkölcsi önkritika. Ez utóbbi természetesen a gyakorlati élet erkölcsi öntudatából is fakadhat, anélkül, hogy filozófiai jellegű etikai meggyőződés képezné alapját. Az erkölcsi meggyőződésnek azt a jellegét, melynél fogva a jót egyedül magának a jónak közvetlen felismerése folytán követjük, *erkölcsi autonómiának* nevezzük, mely tehát korántsem jelenti az erkölcsi ítélkezés egyéni önkényét, vagy szubjektivitását, mint némelyek gondolják. Mert hiszen láttuk, hogy az erkölcsi jó valami abszolút, az emberi szubjektivitástól független mozzanat (97. §.) s így a felismerésén és eszményként való követésén alapuló moralitás autonóm volta mellett a szubjektivitás szuverenitását nemhogy szentesítené, sőt azt inkább megszünteti. Ellentéte az *erkölcsi heteronómia*, melynél fogva a jót nem önmagáért tesszük, hanem nem-etikai jelegű motívumokból, aminő a félelem, remény stb. Mivel ez utóbbi mindig azt teszi fel, hogy valamely ide-

gen lénynek reánk gyakorolt kényszerítő hatása érvényesül, a heteronóm erkölcsiséggel bíró egyén cselekvését okok (causák) határozzák meg. Ha ellenben cselekvésünket csak a jó belátása vezeti, akkor nem ily ontológiailag ható okok, de csak bizonyos logikai helyességek felismerése, tehát logikai alapok (ratiók) vezetnek. Ebből a szempontból erkölcsi autonómián épen azt a mozzanatot értjük, melynél fogva viselkedésünket és cselekvéseink legfőbb értékmérőjét szemünkben nem causák, hanem egyedül ratiók határozzák meg.

102. Cselekvési normákat csak úgy lehet kifejteni, ha az emberi psziche sajátosságait is tekintetbe vesszük. Mert a szabálynak nemcsak az általa megvalósítandó eszményhez, hanem a szabályozandó alany természetéhez is alkalmazkodnia kell: e nélkül a norma könnyen lehetetlent kíván. Láttuk, hogy az emberi psziche sajátos szerkezeténél fogva az erkölcsiséget három úton valósíthatja meg: ha az erkölcsi jót szereti, ha minden erejéből megvalósítani iparkodik, s végül, ha tiszteli (89. §.). Ebből folyólag a helyes erkölcsi viselkedést is három alapszabály követése eredményezi, ú. m. 1. mindenekfölött *szeretnünk* kell az erkölcsi jót, 2. minden erőnkől *törekednünk* kell annak minél teljesebb megvalósítására, és 3. mindenekfölött *tisztelnünk* kell azt. Az erkölcsi jónak szeretete a *humanizmus* eszményét eredményezi, az erkölcsi jóra való törekvésnek a *kultúra* eszménye felel meg és az erkölcsi jó tisztelete, ha az az öntisztelet útján valósul meg, a *becsület* ideálját adja, ha mások tisztelete révén történik, a *jog* eszményét hozza létre. Humanizmus, kultúra, becsület és jog az etikai eszmények. Mivel pedig arra az eredményre jutottunk, hogy az erkölcsiség legbensőbb lényegében mindig az igazság kultuszában áll (98. §.), ez eszményekre nézve ki kell mutatnunk, hogy nem egyebek, mint az igazság mindenekfölött való megbecsülésének különböző formái.

103. A *humanizmus* helyes emberszeretetet jelent. Miben nyilvánul a helyes emberszeretet? E kérdésre kétféle felelet adható, s eszerint vagy *eudaimonisztikus* vagy *rigorisztikus* humanizmussal van dolgunk. Az előbbi szerint a valódi emberszeretet abban áll, hogy

embertársainkat minél *boldogabbakká* iparkodunk tenni; az utóbbi ellenben azt vallja, hogy igazi humanizmus az, mely az embereket *jobbakká* törekszik tenni, tekintet nélkül arra, hogy ez mily visszahatással van boldogságukra. Az eddigiek alapján kétségtelen, hogy a rigorisztikus humanizmus alapjára kell helyezkednünk: hiszen láttuk, hogy a boldogítás egymaga nem etikai cél (93., 94. §.). Az ember hivatása nem az, hogy boldog legyen, hanem hogy kötelességét teljesítse, s mindenki tévútra kerül, ki a boldogságot s nem a kötelességet tartja törekvései helyes végcéljának. Az eudaimonisztikus humanizmus is menthetetlenül lejtőre jut az erkölcsi élet szabályozásában: végül minden szigort és minden üdvös fenytést számúz s magának az igazságszolgáltatásnak jogosultságát is kétségbe vonja. A történelem tanúsága szerint ez irányzat lágy és érzelgős filantropizmusra vezet, méltatlan elemek dédelgetését eredményezi s nem kemény jellemeket, hanem fölületes és puha egyéniségeket nevel. Ezzel ellentétben az igazi emberszeretet abban áll, hogy felebarátainkat emberhez méltó élet részeseivé iparkodunk tenni, még annak az árán is, ha ezáltal „boldogságuk“ kisebbé is válik. Az igazi humanizmus az embert nem önmagáért szereti, hanem azért az igazságért, mely az emberi szellemben visszatükröződhetik és megvalósulhat. Emberhez méltó, vagyis értékes élet csak az, amely az igazsághoz alkalmazkodik s bármily közvetve is, de annak kultuszát szolgálja. A helyes humanizmus, vagyis a valódi emberszeretet tehát az igazságnak mindenekfelett való szeretetéből táplálkozik.

104. A helyes, az egészséges és ép azért határtalan fejlődésre képes *kultúra* abban a törekvésben áll, hogy erőkifejtésünk útján minél nagyobb mértékben iparkodunk az igazságot megismerni s annak elismerését intézményesen biztosítani. Első pillanatra úgy látszik, hogy ez a kultúra fogalmát túlságosan szűken határozza meg, amennyiben voltaképen csak az igazság rendszeres kutatásában: a tudományban, látja a kultúra lényegét, holott abban az erkölcsi és az esztétikai művelődés mozzanatai is helyet foglalnak. Ámde az előbbiről épp most mutatjuk ki, hogy lényegileg az

igazságnak cselekvéseink által való kultuszában áll; az esztétikai kultúráról pedig ugyancsak fel fogjuk ismerni, hogy az igazságra való törekvés egy sajátos módját képviseli. A kultúra az igazság szolgálata emberi erő kifejtés által. A kultúrának minden más fogalma épp az igazi kultúra lényegét semmisíti meg; a határtalan tökéletesedést, azaz a szüntelen haladást teszi lehetetlenné. Mert csak az igazság kutatása visz a végtelenségbe, épp mert végtelen számú igazság van érvényben (85. §.): csak a megismerés terén haladhatunk szüntelenül, dacára az emberi megismerés nehézségeinek. Mert itt az út végtelenségét nem alanyi, hanem tárgyi feltételek határozzák meg — s ezért a mi szellemünk végessége itt nem akadály a végtelen haladásnak. Igaz, hogy bizonyos igazságok bonyolultsága azt számunkra megismerhetetlenné teszi (66. §.), de viszont a legelőnyösebb igazságok száma is végtelen s így ez nem hiúsítja meg a végtelen haladás lehetőségét.

Az igazi, a határtalanul fejleszthető kultúra csak az lehet, melynek legfőbb törekvése az igazságnak minél teljesebb elérése. Ámde az igazságok megismerésében való szüntelen haladás csak akkor jöhet létre, ha a már elért eredményeket biztosítjuk: egyrészt azoknak megőrzése és megőrzése, másrészt az új nemzedékekre való átszarmaztatása által. Mindkét feladatot csak bizonyos *társadalmi szervezetek* létesítése által érhetjük el, melyek a kultúrát *védik és terjesztik*. Ebből a két körülményből vezethető le a társadalmi funkciók egész etikája. A kultúra védelmét szolgálja az *állam* a maga különböző szerveivel, melyeket támogatni, s azoknak engedelmeskedni azért erkölcsi kötelesség, mert csak azok segítségével szolgálhatjuk az igazság mind teljesebb elérését: a kultúrát. A kultúra terjesztését pedig a *nevelés és oktatás* eszközli, melyen való munkálkodást épp azért hagyja meg az etika, mert a kultúra folytatóságosságát és fennmaradását a letűnő nemzedékeken keresztül csak így biztosíthatjuk. Mindkét funkciónak pedig csak *munkával* tehetünk eleget, vagyis oly tervszerű tevékenységgel, melynél a tevékenység nem önmagáért van, hanem egy kivüle fekvő cél szolgálatában áll. Viszont a munka csak úgy teljesítheti feladatát, ha

nem ötletszerű és dilettantisztikus, hanem az egész életet betölti s annak legfőbb teendőjét képviseli. Szóval az igazi munka mindig *hivatásszerű*, s erkölcsi kötelesség, hogy hivatást válasszunk magunknak, azaz, hogy munkának éljünk. Nyilvánvaló, hogy e pontból kiindulva, nemcsak a közélet, de az egyéni tevékenység egész etikája is kifejezhető, amennyiben az az igazságnak emberi erő kifejtésünkkel való fokozatos megvalósítására vonatkozik.

105. Erkölcsi kötelesség az igazságot nemcsak mindenekfelett szeretni és minden erőnkől feléje törekedni, hanem feladatunk azt *tisztelni* is. Tisztelni annyit tesz, mint valaminek az érvényesülési igényeit elismerni. Aki az igazságot mindenekfölött tiszteli, annak tisztelnie kell mindazt is, aminek segítségével az igazság érvényesülhet. Ilyen az emberi szellem, illetőleg annak képviselője, az *emberi személy*. Az emberben azon képességet tiszteljük, melynél fogva általa realizálódhatik az igazság megvalósulása: a kultúra és mindenekfölött való szeretete: a humanizmus. Valamint az igazi humanizmus az embert nem önmagáért szereti, hanem az igazságért, melynek kultuszára képes, úgy az emberi személy tisztelete is azért erkölcsi kötelesség, mert az igazság szolgálata által nyer az emberi személy értéket. Ezért csak a moralitással bíró, azaz az igazság szolgálatában álló emberi személy tiszteletreméltó és annál nagyobb mértékben az, minél inkább bír jelleme erkölcsi vonásokkal. Ha az emberi személyt erkölcsi értékénél fogva tiszteljük, előttünk áll a *becsület* eszménye, ha ebből folyólag társadalmi érvényesülését is tiszteljük, a *jog* ideálja alakul ki. Csak annak van tehát teljes emberi joga, akinek teljes becsülete van: aki ez utóbbit elveszítette, jogaiban is megcsorbult. Ezért nem jogtalan a büntetést fenytés által emberi jogaitól részben vagy egészen megfosztani: sőt az emberszeretet kötelme meg is kívánja ezt, mert a büntetés által részben javíthatunk a bünözön, részben kiküszöbölve őt a társadalomból, többi embertársaink tisztességes tevékenységét nem engedjük általa zavartatni. E tiszteletet előlegezhetjük is az individuumnak: a gyermeknek, sőt a még meg sem született

egyének is lehetnek jogai. A becsület legbensőbb lényegében nem társadalmi fogalom, mert voltaképen a jogos önbecsülést jelenti: ezért becsületét mindenki csak önmaga teheti tönkre. Csak az egyéni becsületbe vetett társadalmi hitet lehet lerontani, de nem magát az egyéni becsületet. Ellenben a jog társadalmi mozzanat: az egyéni ember vagy emberi közületek társadalmi érvényesülésének alapjára vonatkozik. A jogbölcsezet feladata a jog etikai alapjáról szóló elméletet a pozitív jogtannal összekapcsolni, ami természetesen csak az általános jogtan közvetítésével mehet végbe.

106. Az erkölcsi eszmények: humanizmus, kultúra, becsület és jog s megfelelő normáik tehát valóban nem egyebek, mint az igazság kultuszának különböző emberi tevékenységeken keresztül megnyilvánuló ideáljai, illetőleg szabályai. Az erkölcsiség nem egyéb, mint az igazsághoz mint végső eszményhez teljesen alkalmazkodó egységes cselekvési mód, illetőleg érzület. Az igazság pedig végtelen és örökkévaló: midőn feléje törekszünk, egy soha teljesen el nem érhető, de mindig új és mindig értékes életformára törekszünk határtalanul. Ennyiben valamint a tudomány (61. §.), úgy az erkölcsiség sem egyéb, mint a végtelenség és örökkévalóság felé való törekvés egy formája. Midőn erkölcsileg tökéletesedünk, az életnek oly magasabbrendű alakja felé törekszünk, mely mindjobban kiemel a végesség és múlandóság korlátai közül, mert felszabadít efemer célok követése alól és soha el nem múló eszmények szolgálatába állítja cselekvésünket. Ennyiben az etikus élet a valódi, az örök élet, melynek céljait és szempontjait nem sodorja el a tűnő pillanat. Ebben áll a moralitás mélységesen felszabadító és megnyugtató hatása, melyet a valódi emberi nagyság csúcspontjain álló egyének élete oly megkapóan tükröz vissza.

107. Visszatekintve az etika problematikájára, abban ugyanazt a logikai struktúrát ismerjük fel, mely a logikai alapelvek természetéből kifolyólag minden tudományt jellemez. Az a négy alapkérdés ugyanis, melyet minden tudományban felismertünk (32. §.), itt is

kimutatható. Az erkölcsiség alkotóelemeit a cselekvés mibenlétére vonatkozó vizsgálat tárgyalja, mert hiszen a moralitás cselekvésekből szövődik össze. A relációk kérdésének az etika értékelméleti része felel meg, mert épp azt vizsgálja, hogy a cselekvés értékelésének lehető szempontjai miképpen viszonylanak egymáshoz. A normák és eszmények tana pedig az osztályok problémáját képviseli az etikában, mert azt állapítja meg, hogy mely egyetemes normák alá kell tartoznia valamely cselekvésünk követett szabályának, ha az erkölcsi értékre tart igényt. Végre az abszolútum problémáját az etikában az a kérdés képviseli, hogy mi az etikai megismerés végső alapja.

4. Történeti áttekintés.

108. A rendszeres etikai kutatás *Sokratesszel* kezdődik. Ebből a szempontból is azonban valószínűleg csak módszerét ismerjük (75. §.), melyet alkalmazva, kutatása úgy látszik arra az eredményre vezet a szofistákkal szemben, hogy a Jó nem valami szubjektív és változandó dolog, hanem abszolúte létezik az emberi elismertetéstől függetlenül. A jónak *felismerése* egyúttal annak gyakorlását is jelenti: az erény tudás. Tanítását ebből a szempontból is *Platon* fejleszti. Nála a Jó szintén idea, mely örökkévaló és változatlan. Sőt a Jó ideája az eszmék ranglétrájában a legfelsőbb fokot képviseli. Platon a Naphoz hasonlítja, mely nemcsak mindeneket éltet, de a dolgokat láthatókká is teszi. Eppen így: a Jónak ideája az, mely a megismerhetőnek igazságot ad és a megismerőnek ismerőképességet kölcsönöz s így oka úgy az igazságnak, mint a tudománynak (*Resp. VI. p. 508.*). A Jó azonban maga nem létező, mert méltóságban és erőben *fölötte áll a létezésnek* — *οὐκ οὐσιᾶς ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἐπιπέκεινα τῆς οὐσιᾶς πρᾶσβεία καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος.* (*Resp. VI. p. 509.*). Platon tehát közel jár annak a felismeréséhez, hogy a végső értékmérő nem létező dolog (v. ö. 97. §.). A Jóság és az Igazság eszméit egészen közel hozza egymáshoz s ezzel kapcsolatban már azt is tanítja, hogy minden erény-

nek alapja az igazság őszinte szeretete és a hazugság gyűlölete: a bölcs erényessége épp ebben gyökerezik (*Resp.* VI. p. 485.). Az igazságot szeretni — *τὴν ἀλήθειαν σέβειν* — annyit tesz, mint az erényesség forrásánál lenni. A Jó megismerése a „legnagyobb tudás” — *μέγιστον μάθημα* — mert nyilván mindennek előfeltételét ismerteti meg velünk. Platon tehát nemcsak felismeri, hogy a Jó valami, nem emberi szubjektivitásunktól függő változatlan mozzanat, hanem csodálatos éleslátással már az etikai kutatásnak úgyszólván első lépésénél felismeri, hogy az Igaz és a Jó ideái szorosan összefüggenek s ezért az igazság szeretete és kultusza minden moralitásnak is végső gyökere. Tanításának legmélyebb lényegét talán úgy fejezhetjük ki, hogy *a Jó nem eredménye, hanem előfeltétele a világfolyamatnak: a dolgok azáltal léteznek, mert igazak* (v. ö. 76. §.) s mert igazak, részök van a Jóban is, mely azonos az Igazsággal.

109. Platont kiváltképen a Jó abszolút volta érdekelte s ezért aránylag kevés figyelemben részesítette magát az erkölcsi élményt. *Aristoteles* ebben a tekintetben is kiegészíti mestere tanítását, amennyiben tüzetesebben vizsgálja az etikus élet ontológiai, sőt antropológiai feltételeit. A Jó általában az, amire mindenek törekcsenek (*οὐ πάντ' ἐφίεται. Eth. Nic. I. 1. p. 1094. a. 2.*). Minden lény pedig azon iparkodik, hogy saját lényegét minél teljesebben kifejtse: az emberre nézve is a legfőbb jó az, ami megkülönbözteti őt más élőlényektől, t. i. az eszes tevékenység. *Aristoteles* álláspontja ebből a szempontból a perfekcionizmus (v. ö. f. 96. §.). Első pillanatra úgy látszik, hogy bölcselőnk ezáltal voltaképen az etikai relativizmus álláspontjára jut, szemben Platonnal, mert hiszen a Jó minden lényre nézve az, amit lényege megkíván s így a Jónak nem volna objektív és egyetemes alapja és értékmérője. Valójában azonban *Aristoteles* nem állapodik meg az érték relativitásának tanánál. Ez azonnal nyilvánvaló, mihelyt kissé közelebbről szemügyre vesszük a „jóság felé való vágy” fogalmát bölcselőnk gondolkodásában. Látni fogjuk, hogy szerinte minden lény vágyódásának végső tárgya,

ha öntudatlanul is, az istenség. Az istenség pedig intelligibilis lény (*τὸ νοητόν*), de egyúttal az, ami valóban kívánatos (*τὸ ὀρεκτόν*. *Metaphysica* A. 7. p. 1072. a. 26.). Az előbbi nyilván azt teszi, hogy Isten előfeltétele minden igazságnak és megismerhetőségnek. Midőn pedig bölcseleink az istenséget azonosítja azzal, ami valóban kívánatos, ezzel épp azt fejezi ki, hogy az istenség minden létező vágyódásának öntudatlanul is végső tárgya. De mond egyebet is: a fenti állításhoz ugyanis hozzáfűzi, hogy a kettő (a *τὸ νοητόν* és a *τὸ ὀρεκτόν*) végső alapjára nézve azonos. Ez nyilván azt teszi, hogy mind a megismerés, mind a vágy végső tárgya egyazon lény: az istenség. Más szóval: az istenség az igazságnak és az értéknek végső alapja: nemcsak minden igazságnak, hanem minden jóságnak is preszuppozíciója. A „jó“-nak fogalma ezáltal nyilván függetlenítették az egyes lények szubjektív szükségleteitől s objektív mozanattá válik. Aristoteles ebből a szempontból is nagyobb mértékben bizonyul platonikusnak, mint amennyire azt rendszeren gondolják.

Az erkölcsi élményre vonatkozólag Sokratessel szemben arra mutat rá, hogy az erény nem merőben belátás dolga, hanem állandó készség (*habitus, ἕξις*) Gondolatát talán úgy lehetne legáltalóbban kifejezni, hogy van valami többlet abban a felismerésben, midőn valamely cselekedetet kötelezőnek ismernek el magamra nézve — azzal szemben, midőn valamely tételt igaznak tartok. Aristoteles beszél gyakorlati észről (*πρακτικὸς νοῦς*) szemben az elméleti észszel (*θεωρητικὸς νοῦς*). Különbségüket a lélekről szóló műben abban jelöli meg (*De Anima* III. 10. p. 433 a. 14.), hogy hivatásuk nem ugyanaz: a gyakorlati ész valamely célra irányul, az elméleti ész pedig szemlélődésre. A gyakorlati ész, amennyiben az erkölcsileg helyes cselekvésre vezet, tehát amennyiben a gyakorlati igazságot (*ἀλήθεια πρακτική*) ismeri fel a helyes ész (*ὀρθὸς λόγος*) *Eth. Nic.* VI. 1. p. 1138 b. 34., 1139 a. 26.). E felismerés az akaratot irányítja s ennek megfelelőleg ami a gondolkodásban az állítás vagy tagadás, az a törekvésben (melynek legfejlettebb formája az akarat) a tárgy megkívánása vagy kerülése. (*Eth. Nic.* VI. 2. p. 1139 a 21.). A helyes ész

világánál az erényt a két véglet közti középen ismerjük fel: így például a bátorság középút a vakmerőség és gyávaság között, a bőkezűség a pazarlás és fukarság között stb. Antropológiai szempontból bölcselőnk szerint az erényes ember az *igazi ember*, akiben van emberség, azaz akiben az ember sajátos lényege tevékenységében megnyilvánul. A lény sajátos tevékenységének gyakorlása egyúttal a boldogság forrása számára. Az ember ily tevékenysége az észbeli aktivitás, mely által az igazságot keressük és abban gyönyörködünk. Így érzük el a legnagyobb fokú boldogságot s ezáltal hasonlóvá válunk az istenséghez, kinek örök élete ép azért végtelenül boldog, mert teljesen felolvad az igazság szemléletében. Itt is közel jár Aristoteles ahhoz a platói sejtlemhez, hogy az igazság azonos a legfőbb jóval. Őt is, mint az ókor többi etikai elmélkedőjét, a filozófia történetírói az eudamonizmus hívének vallják: ámde az *εὐδαιμονία* szó oly sokértelmű s csaknem lefordíthatatlan, hogy e kérdésben igen óvatosaknak kell lennünk. Mindenesetre gondolkodóba ejt, hogy Aristoteles szerint a „gyermek nem boldog“ (*Magna Moralia* I. 4. p. 1185 a. 3. *οὐ γὰρ ἔστι πᾶσις εὐδαιμόνιον*.) mert még nem kifejlett. Az *εὐδαιμονία* szó használata a görög nyelvben különben is azt mutatja, hogy az nemcsak euforikus állapotot jelent, hanem a lelki nagyságból fakadó ama benső nyugalmat is, mely a legnagyobb fokú boldogtalansággal és szenvedéssel is megfér.

110. Platon és Aristoteles gondolatainak keresztény tartalmat az etikában is *Szent Ágoston* ad. Aristotelesnél már egészen közel jutott egymáshoz a legfőbb jó, az istenség és az igazság fogalma. E három mozzanatot öntudatosan azonosítja Szent Ágoston. A legfőbb jó Isten, ki azonos az igazsággal; aki az igazság szerint él, Isten szerint él: *cum itaque vivit homo secundum veritatem, non vivit secundum se ipsum, sed secundum Deum.* (*De Civitate Dei* XIV. 4.) Ezért minden bűn voltaképen hazugság: *non frustra dici potest omne peccatum esse mendacium.* (U. o.) Ő sem választja még el a boldogság fogalmát az erkölcsiségtől: a kettőt az igazság megismeréséből fakadó öröm köti össze. „*Beata quippe vita est gaudium de veritate*

... et quum amant beatam vitam, quod non est aliud quam de veritate gaudium, utique amant etiam veritatem." (*Confessiones* X. 23.) Szent Ágoston is tehát azt tanítja, hogy az erkölcsiség alapja az igazság szeretete, tisztelete és akarása, bár e tekintetben egyrészt lét és érvényesség, másrészt erkölcsiség és boldogság téves azonosítása folytán álláspontja még differenciálatlan fogalmakban nyer kifejezést.

111. Az etika története sem egyéb, mint a platonikus abszolutizmus és a pszichológiai relativizmus harca. Az egyik tábor az erkölcsi jót valami, szempontunkból objektív, abszolút, változatlan és örökkévaló mozzanatban látja, a másik az erkölcsiséget csak merőben lélektani szempontból vizsgálja s arra az eredményre jut, hogy az erkölcsiség végső elemzésben nem egyéb, mint az emberi szellem diszpozíciója, mely azt bizonyos cselekvési módra hajlamosítja. Az előbbi szerint erkölcsösnek lenni annyi, mint alkalmazkodni oly örök eszményekhez és azokból fakadó normákhoz, melyek érvénye független az emberi elismertetéstől, az utóbbi pedig a moralitásban a normális emberi természet szabad kiélését hajlandó látni. Ezért a platonizmus rigorizmusra, az etikai pszichologizmus liberalizmusra vezet. E két álláspont természetesen nem zárja ki egymást, sőt egyik a másikat magasabb szempontból kiegészíti. Mert ha a platonizmusnak is van igaza, az erkölcsi élet *együttal* pszichikai folyamatokból áll s az erkölcsi imperativuszoknak kell, hogy emberi hajlamok is megfeleljenek — különben erkölcsiség egyáltalán nem alakult volna ki az emberiség fejlődése folyamán. De viszont kétségtelen az is, hogy nem minden emberi hajlam értékes erkölcsi szempontból (96. §.) s így a moralitás igenis önlegyőzést, önfegyelmézést, önmagunknak egy ideál szerint való alakítását kívánja, s így a helyes cselekvés felismerését foglalja magában. Ezért az erkölcsiség nem merőben az emberi természet spontán terméke, nemcsak az érzelmi élet függvénye, de kritika és alkalmazkodás, objektív, örök igazságok alkalmazása cselekvésünkre.

Midőn az etikai kutatás újraéled a XVII. században, a két említett ellentétes irány rögtön fegyverbe lép és megkezdi küzdelmét egymással. A „cambridgei is-

kola“ megalapítója : *Cudworth* határozottan platonikus : az erkölcsi igazság szerinte épp oly örök, változatlan és objektív, mint a matematikai igazság ; hasonlót tanít *Clarke*. Ezzel ellentétben azok a gondolkodók, kik az erkölcsi életben az érzelmet, a természetes hajlamot hangsúlyozzák (*Shaftesbury, Hutcheson, Hume, Adam Smith*), hovatovább elveszítik érzéküket az erkölcsi jó objektív alapja iránt s végül az erkölcsi élet merő pszichológusaivá válnak. Ezzel kapcsolatban fokozatosan háttérbe szorul az etika normatív jellege : nem az erkölcsi élet kritikáját, hanem természetrajzát tartják a tudományos erkölcsstan céljának. Holott — ismételjük — e két feladat épp oly kevésbé zárja ki egymást, mint a gondolkodás pszichológiai és logikai vizsgálata : az erkölcsi élet tényleges mibenlétének lélektani kutatása azonban csak kiindulópontokat adhat az erkölcsi érték ama reduktív vizsgálatára, mely az etika sajátos feladatát alkotja. E két erkölcsstudományi irány küzdelmében ismétlődik a logizmus és pszichologizmus harca a logikában. És éppen úgy, amint a pszichologizmust a logikában végül is ama körülmény felismerése teszi lehetetlenné, hogy maga a pszichologizmus is már a logizmus álláspontjára helyezkedik, midőn a saját álláspontját vitatja a logizmussal szemben (31. §.), úgy az etikában is a platonizmus javára hasonlóképen dől el a harc. Mert midőn az etikai pszichologista ép az erkölcsi élményeket és érzelmeket akarja vizsgálni, már *szelekciót* végez a tudatéletben felmerülő sokféle mozzanat között ; némelyeket erkölcsi jellegűeknek minősít másokkal szemben, melyeket erkölcsileg közömbösekknek, sőt erkölcsteleneknek bélyegez. De honnan veszi e kiválogatás mértékét ? És mily jogon követelheti, hogy *minden* kutató ép azt ismerje el erkölcsi hajlamnak, amit ő s ne annak ellenkezőjét ? A pszichologista ebben az eljárásában önkéntelenül és elkerülhetetlenül arra az előfeltevésre épít, hogy az erkölcsileg helyes hajlamnak és érzelemnek *megvan* a maga objektív és egyetemes érvényű, tehát az emberi elismertetéstől független és abszolút kritériuma. Ezt azonban sohasem a pszichológia állapíthatja meg, mely csak a lelki folyamatok *tényleges* tartalmával foglalkozik : azzal ami *van*, de nem azzal, aminek lennie *kellene*, — hanem csak valamely norma-

tív tudomány, mely abszolút és egyetemes érvényű megállapításokra képes arra nézve, hogy mi az erkölcsös és mi az erkölcstelen.

Sokrates halhatatlan programja itt is győz: csak végig kell gondolnunk a relativizmus összes előfeltevéseit s elkerülhetetlenül az abszolutizmus álláspontjára jutunk. Az etikai szubjektívizmus és objektívizmus el-lentétét iparkodott *Kant* is kiegyenlíteni; azonban alapfogalmainak differenciálatlansága s ebből folyó ingatlansága e téren sem tette fáradozásait teljes mértékben eredményesekké.

112. *Kant* etikai kutatása annak a megállapításából indul ki a *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785) című művében, hogy az etika éppoly kevésbé lehet empirikus tudomány, mint a logika. Mindkettő ugyanis egyetemes érvényű és szükségképi kánont ír elő s nem azzal foglalkozik, ami *van*, hanem aminek *lennie kellene*. A bölcséletnek azt a részét, mely a priori adja elő tanait, *tiszta filozófiának* nevezzük. Az etikának is van azonban empirikus része, ámde ez nem szűkebb értelemben erkölcstan, hanem antropológia. Hogy tiszta a priori etika lehetséges, ezt már az bizonyítja, hogy bírjuk a kötelesség és az erkölcsi törvény ideáját. Az erkölcsi törvény fogalmánál fogva abszolúte kötelező, amely nemcsak emberekre, de minden eszes lényre is áll, ilyen pl. az, hogy „nem szabad hazudni”. Épp ezért kötelező volta nem az ember természetében, vagy a világ változó körülményeiben gyökerezhetik, „sondern a priori lediglich in Begriffen der reinen Vernunft”. Az etika tehát a priori tudomány.

Korlátlanul, egyedül önmagáért csak egy dolog jó a világon: a jóakarát (guter Wille). Minden egyéb emberi képességgel és a javak bármelyikével vissza lehet élni. A jóakarát nem azért értékes, amit eredményez, hanem céljának elérésétől függetlenül is becses. Az a készség, mely önmagáért akarja a jót, a *kötelesség*, melyet bölcselőnk úgy határoz meg: „Pflicht ist Notwendigkeit einer Handlung aus Achtung fürs Gesetz“ (I. Abschnitt). Az, ami hajlamból, szeretetből történik, nem bír erkölcsi értékkel, hiszen nem is szabhatjuk meg a hajlamból fakadó cselekvést: csak a *törvény tisztelete*

ad a cselekvésnek oly motivumot, mely azt tisztán erkölcsi jellegűvé teszi. Mondottuk, hogy az erkölcsi cselekvés értékét nem az elérendő és elérhető cél, hanem egyedül az a törvény adja meg, mely azt meghatározza. A törvény, mely egyedül szolgálhat a tiszta akarat principiumául, így hangzik: „úgy kell eljárnom, hogy egyúttal azt is akarhassam, hogy maximám egyetemes törvénné váljon“. Az erkölcsi szabályt, azaz maximát tehát az jellemzi, hogy azt mindenki követhetné anélkül, hogy e cselekvési mód önmagát lehetetlenné tenné. Például: nem akarhatom, hogy minden ember hazudjék, mert akkor ígéret sem jöhetne létre s így nem volna oly dolog, melyre vonatkozólag hazudhatnánk. Az erkölcstelen cselekvés maximája tehát önellenmondást zár magába.

Az erkölcsi törvény, amennyiben mint objektív principium az akaratra kötelező, *imperativusz*, még pedig nem feltételes (hipotetikus), hanem *kategorikus imperativusz*. Mint ilyen a cselekvést *önmagáért* parancsolja s nem valamely elérendő célért, mert hiszen ez az imperativuszt feltételelessé tenné. Ily hipotetikus parancsot tartalmaz a boldogság elérésére vonatkozó bármely maxima, mert azt mondja: *ha* boldogok akarunk lenni, bizonyos módon kell cselekednünk. Az erkölcsi parancsoknak semmi köze a boldogsághoz: a kötelesség abszolút teljesítését kívánja függetlenül attól, hogy az boldogít-e bennünket, vagy sem? Voltaképpen csak egy kategorikus imperativusz van, mely a fennebb említett maximának felel meg: „csak azon maxima szerint cselekedjél, amely által egyúttal azt akarhatod, hogy az egyetemes törvénné váljon“. Mivel azonban az eszes természet mint öncél létezik, a kategorikus imperativusz így is kifejezhető: „Cselekedj úgy, hogy az emberiséget, úgy magadban, mint bármely más személyben mindig egyúttal célnak, de sohasem merő eszköznek tekintsed“. Azt az alaptételt, hogy az erkölcsi törvényben nem idegen akaratnak, hanem egyedül a saját akaratunknak hódolunk, az *akarat autonómiájának* nevezzük. Ellentéte a *heteronómia*, melynél fogva másnak az akarata szab törvényt cselekvésünknek. Azáltal, hogy az eszes lény önmaga tűzi ki akaratának

célját, jó létre a természetes renddel szemben a célok birodalma (Reich der Zwecke). A moralitás voltaképen abban áll, hogy minden cselekvésünket ép arra a törvényhozásra vonatkoztatjuk, mely a célok birodalmát lehetővé teszi. E törvényhozás forrása az eszes lénynél csak ő maga lehet, mert különben — ez Kant gondolata — a törvény követése nem lehetne belátás eredménye s így nem lehetne önkéntes. Az eszes lény méltósága (Würde) kívánja, hogy ne engedelmeskedjék más törvénynek, mint amelyet önmaga tűz maga elé. Csak az erkölcsiség ad valódi méltóságot, mely ép az akarat autonómiájából fakad, melynél fogva csakis saját akaratának van alávetve az egyetemes törvény követésében. „Moralität ist also das Verhältnis der Handlungen zur Autonomie des Willens, das ist, zur möglichen allgemeinen Gesetzgebung durch die Maximen derselben.“ Az akarat autonómiája az erkölcsiség legfelső principiuma, mely ezt kívánja: „nicht anders zu wählen, als so, dass die Maximen seiner Wahl in demselben Willen zugleich als allgemeines Gesetz mitbegriffen seien“. Ez szintetikus a priori tétel, mert a benne szereplő fogalmak analitikus boncolásából nem vezethető le s emellett egyetemes és szükségképi érvényű imperativusz. Az akarat autonómiája az akarat szabadságát kívánja, oly értelemben, hogy az akarat egyedül önmagának van alávetve. Szabadságunk tudatára ép az erkölcsi törvény által ébredünk. A jelenségvilág azonban kauzalitásnak s így szükségképiségnek van alávetve, ahol nincsen helye a szabad akaratnak. E nehézséget Kant úgy oldja meg, hogy szerinte az ember mint magánvaló (Ding an sich) szabad, de mint jelenség, vagyis mint a lehető tapasztalat tárgya, az okok által szükségképpen determinált akaratot bír.

Itt érünk Kant etikájának egyik legsajátságosabb vonásához: hogy transzcendens metafizikai fogalmak segítségülhívásával akar bizonyos nehézségeket megoldani az etikai kutatásban. A *Kritik der praktischen Vernunft* (1788) részletesen tárgyalja az erkölcstudománynak e sajátos metafizikai kiegészítését. Nem a szabadság az egyetlen transzcendens mozzanat, melynek realitását az erkölcsi belátás, vagyis a gyakorlati ész

kívánja. Ily „posztulátumok“ még a lélek halhatatlansága és Isten léte. A „legfőbb jó“ magában foglalja mind az erényt, mind a boldogságot. E kettő kapcsolata kétféle lehet: analitikus vagy szintetikus. Az előbbit el kell vetnünk, mert, mint láttuk, erkölcsiség és boldogság egymástól lényegesen különböző fogalmak. Az erkölcsian nem az a tudomány „wie wir uns glücklich machen, sondern wie wir der Glückseligkeit würdig werden sollen“. Tehát csak a második eshetőség állhat fenn, azaz a kapcsolat szintetikus, vagyis erkölcsiség és boldogság mint ok és okozat függenek egymással össze. Itt ismét két eset foroghat fenn: vagy a boldogság utáni vágy vezet bennünket az erény maximájára, vagy megfordítva: az erény maximája okozója a boldogságnak. Ámde mindkét megoldás lehetetlen. Az első azért, mert hiszen az erkölcsi parancsot követnünk kell akkor is, ha ezáltal boldogtalanokká is válunk. Az utóbbit pedig azért nem fogadhatjuk el, mert a boldogság a természeti s nem az erkölcsi törvények ismeretével érhető csak el, mert célunkat csak akkor realizálhatjuk, ha a valóságot ismerve, azt eszközül használjuk fel. Ime, a legfőbb jóra való törekvést a gyakorlati ész parancsolja, s az mégsem valósítható meg. Ez „a gyakorlati ész antinómiája“, mely csak a következő úton oldható fel. Az, hogy a boldogságra való törekvés tesz bennünket erkölcsösekké, teljesen téves, ellenben az, hogy az erény boldogságunkat okozza, csak bizonyos feltétel mellett elfogadhatatlan, ha t. i. a kauzalitásnak alávetett érzéki világban való életünket az eszes lény egyetlen létezési módjának tartjuk. Egy ily második élet lehetőségét már a szabadság ténye, azaz az akarat autonómiája mutatja, mely az erkölcsi akaratnak, mint láttuk, már feltétele. A praktikus ész elválaszthatatlanul kapcsolatos a spekulatív (tisza) ésszel, hiszen *egyazon észnek nyilvánulatai*. Mindazonáltal a gyakorlati ész *primatusszal* bír a tiszta ész felett. „Unter dem Primate zwischen zweien oder mehreren durch Vernunft verbundenen Dingen — mondja Kant (*Kritik der praktischen Vernunft* I. Theil, II. B. II. Hptst.) — verstehe ich den Vorzug des einen, der erste Bestimmungsrund der Verbindung mit allen übrigen zu sein. In engerer

praktischer Bedeutung bedeutet es den Vorzug des Interesses des einen, sofern ihm (welches keinem anderen nachgesetzt werden kann) das Interesse der anderen untergeordnet ist". Az észt spekulatív használatában a tárgy ismerete érdekli, gyakorlati használatát pedig az akarat meghatározása, amennyiben az a végső helyes célra irányul. Primatusszal a gyakorlati ész bír a tiszta ész felett, mert „alles Interesse zuletzt praktisch ist, und selbst das der spekulativen Vernunft nur bedingt und im praktischen Gebrauche allein vollständig ist". Lehetséges tehát, hogy a gyakorlati ész valamit elfogad, amit a tiszta ész nem képes bizonyítani. Ez történik a lélek halhatatlanságával és Isten létével, melyek megismerése a tudományos megismerés határain kívül fekszik (83. §.), de mégis „posztulátumai" a gyakorlati észnek, mert nélkülük a gyakorlati ész nem érhetné el kitűzött céljait. A legfőbb jóra való törekvés szükségképi tevékenysége az erkölcsös akaratnak. Ámde ez csak végtelen tökéletesedés által érhető el, aminek feltétele azonban, hogy életünk ne végződjék a halállal, hanem személyes létünk végtelen hosszú ideig tartson, azaz a lélek halhatatlan legyen. A lélek halhatatlansága tehát a gyakorlati ész posztulátuma. A legfőbb jó második eleme: a boldogság az erkölcsiséggel való kapcsolatában pedig Isten létét kívánja, azaz egy oly lényét, ki értelmével és akaratával oka és teremtője a természetnek. Mert boldogság és erkölcsiség csak úgy lehet kapcsolatos, ha létezik oly lény, mely e kettőt akarata által összeköti. A legfőbb jót, melyre törekedni erkölcsi kötelesség, csak Isten léte mellett érhetjük el, Isten létének felvévése tehát erkölcsi szükségesség: Isten léte a gyakorlati ész posztulátuma. Épp így posztulátuma a gyakorlati észnek a szabadság is, mely nélkül erkölcsi törvény szintén lehetetlen, s így a gyakorlati észnek összesen három posztulátuma van: szabadság, halhatatlanság és Isten léte.

Kant etikája bölcséletének legeredetibb és legmélyebb tanítása s a legnevezetesebb lépés, melyet az erkölcsstudomány terén Platon óta az emberi szellem tett. Sőt nem is egyéb, mint az etikai platonizmus alaptanításának mélyítési és továbbfejlesztési kísérlete. Platon

ugyanis felismerte, hogy az erkölcsi Jó nem eredménye, hanem előfeltétele a világfolyamatnak: „fölötte áll a létezésnek“ (108. §.). Kant ezt úgy fejezi ki, hogy a Jónak principiuma az észben gyökerezik, mely a priori, azaz ő szab törvényt a valóságnak és nem a valóság öneki. Ezért Platon óta senkisép látta oly világosan, mint Kant, hogy a Jó valami feltétlen, ép mert nem lévén a létező világ sodrába foglalva, annak körülményei nem is korlátozhatják érvényét. Ezt a belátást érleli Kant a kategorikus imperativusz klasszikus tanításává, mely közvetlen folyománya a Jó feltétlenségének és abszolút prioritásának a létezéssel szemben. Nyilvánvaló, hogy az erkölcsi autonómia tanításában nyilvánuló belátás is, különösen abban a formában, amint mi azt kifejeztük (101. §.), ennek a korolláriumuma.

Amde Kantot is utólérte az úttörők tragikumuma; nem tud a hagyományos nézetektől oly mértékben megszabadulni, hogy teljesen végiggondolja a maga új szempontjainak következményeit. Kant etikájának legfontosabb eredménye ugyanis az, hogy az etikát függetleníti a létező világról szóló tudománytól, tehát mind az empirikus diszciplináktól, aminő a lélektan, társadalomtan, biológia stb. — mind a metafizikától is. Függetleníti pedig azáltal, hogy kimutatja: az erkölcsi Jó előfeltétele a tapasztalásnak és a metafizikának is; ezt a plátói alapbelátást viszi a teljes öntudatosság felé Kant álláspontja az etikai megismerés autonómiájáról, bár azt még mindig nem fejezi ki kellő világossággal és rendszerességgel. És mégis azt kell látnunk, hogy bár Kant etikája a metafizikától függetlenül alapozódik meg, végső fejleményében, a gyakorlati ész posztulátumairól szóló tanításában, ismét összeforr a metafizikával. Az erkölcsi Jóról szóló elméletet, mely egészen más síkban mozog, mint a létező világról szóló tudomány, mégis ez utóbbi köréből vett fogalmakkal akarja beféjezni s amannak antinomiáit ontológiai tételekkel akarja elsimítani. Itt hiba történt, valahol bölcselőnk gondolkodása észrevétlenül mellékvágányra jutott, mely visszavitte arra a pontra, melyet már spekulációja megindulásakor túlhaladott volt. E végzetes pontot ott kell keresnünk, ahol a tiszta észről szóló tanítása is téves

irányba hajlott el: az ész szubjektívitasában (v. ö. f. 83. §.). A szubjektív, „az emberi ész“ már létező dolog, ontológiai objektum, mely az ész principiumait alanyi *funkciókká*, tehát pszichikai történésekké változtatja. E kisiklás a gyakorlati észről szóló tanításban ott mutatkozik először, midőn az erkölcsi autonómia feltételül a szabadságot kívánja Kant: holott a szabadság ontológiai és nem etikai, azaz értékelméleti fogalom s így ha az erkölcsi autonómiát a maga tisztaságában fejezzük ki, mint mi kísérlettük meg (101. §.), nem hozható kapcsolatba a szabadakaratnak merőben metafizikai és nem etikai fogalmával. Azáltal, hogy az erkölcsi autonómia tanában Kant összevegyítette a metafizika és etika, azaz az ontológia és értékelmélet szempontjait, tág kaput nyitott a további összetévesztés számára, melynek egyik gyümölcse a gyakorlati ész posztulátumairól szóló tanítás. A gyakorlati ész illetéktelen szubjektívizálása pedig azért következhetett be Kantnál, mert bár hatalmas lépést tett az etikai platonizmus felismerésében, még sem jutott el annak csúcspontjára: az igazság és a jószág fogalmainak anonositásáig. Ezért etikájának normáit sem fejtette ki abból a legmélyebb alapból, melyet pedig minden idők egyik legnagyobb bölcse csaknem vele egyidőben így fejezett ki: „Alle Gesetze und Sittenregeln lassen sich auf eine zurückführen, auf die Wahrheit“. (*Goethe's Unterredungen mit dem Kanzler v. Müller*. 28. März. 1819.)

IV. AZ ESZTÉTIKA PROBLÉMÁI.

1. Az esztétikai határozmányok.

113. Az esztétika, mint az emberi alkotások értékéről szóló tudomány, került minden szakdiszciplína előfeltevései közé. (4. §.) Tehát szintén értéktudomány, mint az etika s így problémái hasonlóképen tagolódnak. Itt is a kiindulópontot egy empirikus adottság: maga az alkotás ténye adja. Mindenekelőtt tehát ezt kell vizsgálni az esztétika *ontológiai alapvetésében*. Ez azonban természetesen csak kiindulópontokat nyújt ama redukzív vizsgálatra, mely az esztétikai értékelés végső egyetemes előfeltevéseinek kinyomozására vezet: ez az *esztétikai értékelméletnek* feladata. Végre az így nyert tanulságok itt is, valamint az etikában, bizonyos normák és eszmények levezetésére, illetőleg igazolására vezetnek: ezt az esztétikai *norma- és eszménytan* dolgozza ki.

114. Az ember nemcsak gondolkodik és cselekszik, hanem *alkot* is. Alkotásnak nevezzük általában az oly tárgyat, melyet emberi tevékenység hoz létre. Legáltalánncsabb értelemben véve a szót, az alkotás nem minden esetben anyagi természetű s nem is okvetetlenül szükséges, hogy létében túlélje alkotóját. Nem anyagi alkotás például a tudomány; alkotóját nem éli túl például a színművész alakítása, mely alkotójával szemben sem önálló létű, sőt annak életén belül keletkezik és múlik el. Mindennemű alkotás azzal a sajátsággal bír, hogy tetszik vagy nem tetszik. Tetszhetik valami vagy önmagáért, vagy másért. Az önmagáért tetsző alkotás-

ról mondjuk, hogy esztétikai értékkel bír. Ezt alább tüzetesen fogjuk megvilágítani; most csak azért kellett épp ezt a pontot kiemelnünk, hogy rámutathassunk az esztétikai ontológiai alapvetésében arra a döntő jelentőségű tényre, hogy az „esztétikus“ jelzővel voltaképpen *mindig* emberi alkotást illetünk, vagy legalább is oly tárgyat, melyet úgy tekinthetünk, *mintha* emberi alkotás volna. Ennek látszólag ellentmond az a körülmény, hogy hiszen a természeti tárgyakat is szépeknek mondjuk, sőt az esztétikailag értékes dolgok között csak elenyésző kis helyet foglalnak el a művészi alkotások. Valójában azonban másképen áll a dolog. Ha természeti tárgyat szépeknek mondunk, öntudatlanul is oly szempontból tekintjük, *mintha* valamely szellem alkotása volna, *mintha* benne bizonyos lelki tartalom fejlődne ki. A művészi alkotás nem azért szép, mert a természetet utánozza, hanem a természet azért szép, mert a műalkotás mintájára fogható fel. Innen van, hogy az ember a művészet által fedezi fel a természet szépségét. A primitív ember még nem képes a természet szépségeiben gyönyörködni, hanem csak a saját kezdetleges alkotásaiban. Csak akkor, ha a művészet a fejlődés oly fokát érte el, hogy mindazt a lelki tartalmat ki tudja fejezni, melynek megnyilatkozását láthatjuk a természetben, csak akkor kezdjük el a természetet is mint műalkotást tekinteni, vagyis akkor fedezzük fel szépségeit. Ezért tudvalevőleg már fejlett kultúra terméke a természeti szépség méltánylása, mely alsóbb művelődési fokon álló népeknél és egyéneknél még nem léphet fel. A természet szépségét a művészet nyitja meg előttünk.

115. Az a körülmény, hogy csak bizonyos tárgyak értékesek esztétikailag másokkal szemben, már magába zárja azt a tanulságot, hogy a tárgynak bizonyos *határozományokkal* kell bírnia, hogy „szép“ legyen — miközben e szót gyűjtőnévként használjuk mindazon sokféle esztétikai jelző számára, melyeket alább (127. §.) fogunk vizsgálni. E határozományokat, melyek nagyrészt az újkori esztétikai vizsgálódás összegyűjtötte, teljességükben felsorolni nem lehet jelen tájékoztató fejtegetések feladata. Csak azokra mutatunk rá, amelyek nézetünk

szerint különösképen alkalmasak arra, hogy az esztétikai értékelmélet számára kiindulópontokul szolgáljanak. Kiemeljük ezúttal, hogy csak oly tárgy kelthet tudatunkban esztétikai tetszést, amely *szemléletileg* adható s amely bizonyos *egységgel* és *jellegzetességgel* bír. Ezeket az esztétikai tárgy *tartalmi* határozmányainak nevezzük. Vannak azután az esztétikai tárgynak oly kellékei is, melyek nem a tárgy tartalmára, hanem arra vonatkoznak, hogy az miképen viszonylik az esztétikai értékelés alanyához, azaz, hogy „tárgynak“ *miképen kell adatnia*, hogy esztétikai tetszést válthasson ki bennünk: ezeket az esztétikai tárgy *formális* határozmányainak fogjuk mondani. Ezek közül kiemeljük az *objektivitást* és az *irrealitást*. Lássuk ezeket egyenként.

116. Hogy az esztétikailag tetsző tárgynak *szemléletileg* adhatónak kell lennie, ezt már gyakran kiemelték, még pedig azzal a megszorítással, hogy szemléleten érzéki szemlélet, azaz érzékelhetőség értendő. Ily értelemben nem fogadhatjuk el e tanítást. Szépsége nemcsak érzékelhető, de nem érzékelhető tárgynak is lehet. Szép lehet a tudományos rendszer és eljárás — a tudósok pl. „elegáns“ bizonyításokról tudnak —, de szép lehet valamely vallás tanítása vagy egyéni jellem és kedélyvilág is, a „szép lélek“ ép oly esztétikai koncepció, mint akár a szép szobor. Hogy itt a tényeknek megfelelőleg jellemezzük az esztétikai élményt, a „szemlélet“ fogalmát a kellő óvatossággal kell meghatározunk. Szemlélni annyit tesz általában, mint *közvetlen* adatás által megismerni: a „szemlélet“ szó legegységesebb értelemben tehát *intuiciót* jelent. Ily értelemben az evidencia élménye is szemlélet. Láttuk, hogy az esztétikai tárgy mindig *alkotás*, illetőleg alkotásként tekinthető objektum (114. §.); ennek alapján az esztétikailag tetsző tárgyat úgy kell jellemeznünk, hogy az *oly alkotás*, melynek *értékét közvetlen* adatás, azaz *szemlélet (intuición)* által ismerjük meg. Ennek csak *egyik esete* az esztétikai tárgynak érzéki szemléletben való felmerülése, de korántsem az egyetlen lehető mód arra, hogy esztétikai jelzővel lássunk el valamely objektumot.

117. Már pusztán azzal, hogy az esztétikai tárgyat alkotásnak minősítjük, azaz ilyennek tekintjük, azt a követelményt állítjuk föl vele szemben, hogy benne bizonyos *egységes lelki tartalom* fejeződjék ki. Az esztétikai tárgynak sajátos *egységgel* kell bírnia, mely élesen megkülönböztetendő mind a *logikai*, mind a *praktikus* egységtől. Logikai egysége annak a tartalomnak van, amely valamely egységes logikai alaphól igazolható; ily értelemben logikai egysége van például valamely jól kidolgozott tudományos elméletnek vagy bizonyításnak. A logikai egységet tehát csak hosszabb logikus gondolat-sor végrehajtása útján ismerhetjük fel: ez oly vonás, mely az esztétikai megismerés szemléleti jellegével éles ellentétben áll. Praktikus egységnek valamely tartalomnak olynemű egységét nevezzük, melynek alapja egyazon megvalósítandó *célra* való irányozottságában van; ily értelemben egységesek cselekvéseink. Az esztétikai egység nem ily természetű: ami szép, az *önmagában* szép, vagyis szemléleti tartalmánál fogva közvetlenül tetszik, nem pedig azért, mert eszközül szolgál vagy szolgálhat valamely kívül fekvő cél megvalósítására. Ez különbözteti meg a „hasznosat“ vagy a „tanulságosat“ a széptől. Kant erre a körülményre mutatott rá, midőn szépnek azt mondotta, „ami érdek nélkül“ tetszik. Mind a logikai, mind a praktikus egységet az jellemzi, hogy tartalmuk egységének alapja magán a tartalmon kívül van: az előbbinél a logikai előzményben, az utóbbinál a praktikus következményben. Ezzel szemben az esztétikai egység immanens jellegű, vagyis anélkül, hogy a tárgy köréből kilépnénk, közvetlenül felismerjük. Tudjuk, hogy ennek az egységnek alapja az a lelki tartalom, melyet az alkotó az esztétikai tárgyban kifejez: e tartalmat *utánaéljük*, a mai pszichológia által még ki nem derített módon megérezzük, azaz beleéljük magunkat („Einfühlung“) az alkotó lelkületébe, s ennek nyomán ismerjük fel az esztétikai tartalom sajátos egységét. Erre célzott a régebbi esztétika, midőn a szép tárgy harmonikus voltára mutatott rá; e harmónia azonban az alkotó lelkületéből fakad s ezért feltételei nem állapíthatók meg egyedül, pl. az érzékelhető esztétikai tárgy érzéki kvalitásainak valamiféle összhangjából. Az „esztétikai

szenzualizmus“, mely az esztétikai határozományokat egyedül az érzékelés sajátosságaiból akarja levezetni, éppoly naivan egyszerűsíti a megmagyarázandó tényálladékot, mint az ismeretelméleti szenzualizmus (l. 63. §.).

118. Ha az esztétikai tárgyban mindig kifejezést keresünk s épp ennek sajátos megértése váltja ki tudatunkban az esztétikai tetszést, akkor ezzel már elismertük az esztétikai tárgynak azt a határozományát, melyet *jellegzetességnek* nevezünk. Jellegzetes az, amiről felismerjük, hogy micsoda. Ellentéte a jellegtelenység, azaz a tartalom homályos, szétfolyó, bizonytalan volta. Ez föltétlenül zavarja az esztétikai élvezetet, mert nyugtalanítólag hat a szemlélőre. A jellegzetesség azt jelenti, hogy az esztétikai tárgynak mindig valamit ki kell fejeznie s felismerhetőnek kell lennie, hogy *mi* ez a kifejezendő mozzanat. Az esztétikai szemléletben tehát voltaképen mindig bizonyosfajta *dualizmust* ismerünk fel: a „kifejező“ és a „kifejezett“ kettősségét. Ez pedig kétféleképen érthető: vagy úgy, hogy a kifejező a kifejezettet *ábrázolja*, azaz mintázza, vagy pedig a kifejező alkotás a kifejezettnek *szimboluma*. Szimbolumnak azt a tartalmat nevezzük, mely valamely tárgyra emlékeztet, anélkül, hogy ennek hű képe volna. E kapcsolat a jelkép és a jelképezett tárgy között lehet merőben konvencionális, aminő pl. a betű és a hang között áll fenn, de lehet benső hasonlóságon is alapuló, amely esetben a jelkép részleges ábrázolásnak mondható; ilyenek az egyiptomi hieroglifek. Minden műalkotásban megvan a kifejezett és a kifejező dualizmusa; némely esetben a szimbolum és ábrázolás egyidejűleg, más esetben pedig csak szimbolum. Az előbbire példa a képzőművészet, mely ábrázol bizonyos tárgyakat, de egyúttal szimboluma annak a lelki tartalomnak, melyet a művész alkotásában kifejez. Az utóbbi fajta művészet, mely csak a művész élményét fejezi ki, anélkül, hogy valamely tárgyat mintázza, a zene. E körülményre a művészetek felosztásánál térünk vissza; most csak az esztétikus tárgy természetében rejlő dualizmusra általában akartunk rámutatni.

119. Az esztétikus tárgy egyik legfontosabb formális határozománya esztétikai jellegének *objektivitása*. Midőn valamit szépnek mondunk, nem csupán azt fejezzük ki, hogy nekünk tetszik, hanem ezzel a *tárgy* oly vonását jelöljük meg, melynél fogva *kell*, hogy az minden embernek tessenék. Igaz, hogy „az ízlésről nem lehet vitatkozni“, de az esztétikai megállapítás — ezt már az eddigiekből is felismerhetjük — nem merőben érzelmi visszahatás, — hanem *ítélet*, vagyis valaminek *felismerése a tárgyon*. Ennek a nyomán támad azután az esztétikai élmény merőben szubjektív, érzelmi része. Már azzal elismerjük ezt, hogy vitatkozunk a műalkotások esztétikai értékéről, tehát midőn feltesszük, hogy lehetséges *helyes* műkritika, mely a tárgy *valódi* esztétikai értékét állapítja meg a téves véleményekkel szemben. Ha nem tesszük fel a szépség objektivitását, csak úgynevezett „leíró kritika“ lehetséges, mely azonban valószínűs önellentmondás. Mert hiszen azok is, kik a műkritikustól csak azt várják, hogy a műalkotásnak reá tett hatásáról számoljon be, azt tartják, hogy nem minden egyén ilyenmő leírása fontos és érdekes, hanem csak azé, akit erre „illetékes“-nek gondolnak. De mi a mértéke ez illetékességnek? Talán a lelki és ízlésbeli fejlettségnek bizonyos foka? De — kérhetjük tovább — mi a mértéke a lelki fejlettségnek s az ennek nyomán fellépő „jó ízlés“-nek? Nyilván az a képesség, melynél fogva az értékes műalkotást meg tudja különböztetni a kontármunkától: Shakespearet a fűzfapoétától, a gyermek primitív rajzait egy Raffael alkotásaitól. E képességnek mértéke tehát ismét a *tárgyban* van: azon kell valamit felismerni tudnia annak, akit illetékes műbíróként fogadunk el. Végül tehát mégis az esztétikai objektívizmus álláspontjára kellett helyezkednünk, mely a tárgy szépségét ennek objektív határozományaiban keresi. E határozományokat a szemlélő *meqlátja*, de nem teremti, valamint a tudós az igazságot *felfedezt* és megformulázza, de nem hozza létre. A tárgy akkor is szép, ha senkisé szemléli, vagy ha esztétikai értékét valamely kor nem is ismeri még fel. A *szépség örökkévaló, mint az igazság és jóság*.

120. Az esztétikai tárgy adatásának feltételei között nagy jelentőségű az a körülmény, melyet *irrealitásnak* mondunk. Ez abban áll, hogy a műalkotás esztétikai értéke független annak a tárgynak reális létezésétől, melyet ábrázol, vagy amelynek szimbóluma (118. §.). Az esztétikai szemlélet sajátosságába még nem hatolt be az, kinek műélvezetét befolyásolja, vajjon az elbeszélés „igaz történetet” mond-e el, vagy a festmény valóságos tájat, embert, élőlényt vagy eseményt ábrázol-e? Éppen így mitsem veszít szépségéből az a lírai költemény, melyről tudom, hogy a költő nem valóságos bánatát vagy szerelmét énekli meg benne. Ezt jelenti az alkotás esztétikai értékének függetlensége a jelképezett vagy ábrázolt tárgy ontológiai pozíciójától. Némely kutató „esztétikai illúzió” néven jelöli meg ezt a körülményt, arra célozva, hogy a szépség nem kívánja a létező világban való elhelyeződést, hanem szép lehet oly tárgy is, mely sohasem létezett, nem is létezik, sőt esetleg nem is létezhetik. Ezért nem zavarja műélvezetünket az sem, hogy a szobor nem életnagyságú, hogy színtelen, hogy a festmény keretben van, hogy a színpad teljesen kiemeli a játszott eseményt a való világ köréből stb. Sőt ez az elszigetelés az emberi műalkotás szépségét csak növeli: was künstlich ist, fordert geschlossenen Raum (Goethe).

A szép dolgok köre tágabb, mint a létező dolgoké, sőt bizonyos fokú irreálitást, azaz a tapasztalatban adott valósággal szemben való különbséget a műalkotás szépsége meg is kíván: az élethű modell nem szobor s a valóság aggályoskodó másolata nem festmény, hanem fotográfia. A szépség realitása más síkba esik, mint a létezés realitása.

121. Az esztétikai tárgy határozományaiából kiindulva a redukció feladata annak megállapítása, vajjon mi az esztétikai tetszés végső egységes tárgya? Kétségtelen ugyanis, hogy az esztétikai tárgynak magában kell rejtenie azt a mozzanatot, melynek esztétikai értékessége előfeltétele bármely dolog esztétikai értékességének. E redukciót teljességgel nem fogjuk ezúttal végrehajtani, csak azt emeljük ki, hogy ily végső esztétikai tárgynak konstruálhatónak *kell* lennie. Mert hiszen

maga az a tény, hogy „az esztétikai értékesség“ egységes fogalom, bizonyítja, hogy minden esztétikus tárgyban van valami közös vonás, mely épp azért tetszik, mert valamit *felismerünk* benne, ami a szó legsajátosabb értelmében szép. Ezt az összépiséget is alkotás által ismerjük meg, mint bármely esztétikai értékességet. Az esztétikai értékességet megismertető alkotást művészi alkotásnak, s az ennek szolgálatában álló teremtő tevékenységet *művészetnek* nevezzük. Az összépiséget a tökéletes művészi alkotás: az eszményi műremek ismertetné meg, mely azonban természetesen csak ideál, vagyis teljesen soha meg nem valósítható tartalom. Ellenben az emberi szellem fejlődése folyamán létesülő konkrét műalkotások sokféle egyéni formában iparkodnak ezt az utólérhetetlen eszményt mindjobban megközelíteni. Ezért az esztétika további útja a *művészet elméletén* keresztül vezet.

2. A művészet.

122. A művészet mibenlétére vonatkozó legkezdetlegesebb álláspont az, mely a *valóság utánzásában* látja a művészet célját. Kétségtelen azonban, hogy a művész ott is, ahol másol, a maga szubjektív szempontjait, értékelését, rokonszenvét viszi a műalkotásba. Ez azt bizonyítja, hogy a művész akkor is, midőn utánoz, voltaképpen a maga lelki élményeit fejezi ki, melyeket az ábrázolt tárgy benne keltett: a másolás tehát tevékenységének *eszköze*, de *nem célja*. Innen van, hogy a művész a másolás alkalmával a tárgynak nem minden vonását adja vissza, hanem csak azt, amit sajátos szempontjából *érdekesnek* s a tárgyra nézve *jellegetesnek* tart: a művészi utánzás valójában egy szelekciós művelet, mely a visszaadott tárgyat bizonyos irányban megmásítja. Ezért a művész munkája *teremtés*, vagyis a valósághoz viszonyítva mindig új tárgyak létrehozása, nem pedig a valóság merőben szolgai leképzése. Épp mert a művészetnek nem lényege, hanem csak egyik segédeszköze az utánzás, lehetséges oly művészet, mely sohasem, vagy legalább nem mindig utánoz, aminő a zene vagy az építészet. A fentebbiek alapján (118. §.) az

utánzási elmélet hibáját abban jelölhetjük meg, hogy a műalkotásban csak az ábrázolást látja meg, nem egyúttal a szimbolumot is. Ámde jobban szemügyre véve a művész másolása sem fotografálás, mert hiszen csak a tárgy lényeges vonásait adja vissza, amelyekből annak egész valója, egyéni sajátága mintegy kisugárzik. Élesen megvilágítja e körülményt a fénykép és a festői arckép összehasonlítása. Az előbbi úgy készül, hogy a fotografus az egyént úgy rögzíti meg, amint életének egy konkrét pillanatában megjelent. Az arcképfestő ellenben tanulmányozza emberét: annak lelkivilágába, jellemébe iparkodik behatolni és akkor éri el célját s alkot tökéleteset, ha az egyént nem úgy ábrázolja, amint azt a konkrét valóság egy pillanatában volt, hanem aminőnek — Aristoteles szavaival élve — lényegéből, egyéniségéből folyólag örökké lennie *kellene*. Ennyiben a „művészi igazság“ teljesebb és mélyebb, mint az empirikus igazság. Hasonlóképpen jár el a tájképfestő, a szobrász. Hiszen már a modell megválasztása is ily szelekció alapján történik. Ha a művészet célja valóban nem volna egyéb, mint a valóság élethű másolása, joggal kérdezhetnők Platonnal, hogy mi értelme van annak, ha a valóság mellé annak tökéletlen képmását állítjuk? Maga az a tény, hogy a műtárgynak az általa ábrázolt valóság mellett is megvan létjogosultsága és értéke, bizonyítja, hogy a művészet több mint valóságutánzat s az esztétikai ítélet nem a másolat hűségét, hanem valami egyebet méltányol a műalkotásban.

123. De a művészet nem is „az emberi erőfölösleg merő játéka“. E „játékelmélet“ egyaránt félreismeri a játék, mint a művészi tevékenység alapjellegét. A játékot merő erőfölöslegből fakadó tevékenységnek tartja, azon megfigyelés alapján, hogy főképpen fiatal emberi és állati egyének játszanak. Ámde ez nem kimerítő megfigyelés; a felnőttek is játszanak, mint ezt a sport, a kártyajáték elterjedtsége bizonyítja. A játék legmélyebb lényegében inkább bizonyos, a létfenntartás szempontjából szükséges alaptevékenységek gyakorlásában áll, aminő a lélekjelenlét, invenció, testi ügyesség stb. A fiatal egyén nem azért játszik többet, mint a fel-

nőtt, mert nagyobb erőfölöslege van — ami egyébként nagyon vitás —, hanem mert az ily gyakorlásra jobban reászorul, ami épp a nagyobb játékosztön biológiai alapja. A játék szórakoztat, már azzal is, hogy változottságot hoz az egyén életébe, tehát *szubjektív* célja van. Célja maga a tevékenység, nem valamely megmaradó alkotás: ezért nem is vesszük „komolyan“, vagyis eredményének megmaradására nem is vetünk súlyt. Mindez másképen van a művészetben. Az igazi művész szemében az alkotás nem szórakozás, hanem lelkének legbensőbb ügye; célja nem az időtöltés, hanem a teremtés s ezért tevékenységének nem szubjektív, hanem objektív célzata van: súlyt vet az alkotott műtárgy fennmaradására. Hisz ép abban különbözik a művész a diletánstól, hogy ez utóbbi játszik a művészettel, az előbbi nem. Igazi művészet és játék tehát annyira nem azonosak, hogy kizárják egymást. A művész tevékenysége halálosan komoly kultusza valaminek, s a művészet az emberiség egyik legkomolyabb ügye, mely az élet, a kultúra teljességéhez tartozik. Mert az alkotás épp oly lényeges funkciója az emberi szellemnek, mint akár a gondolkodás vagy a cselekvés, melynek nem erőnk fölöléséből, de annak legjavából kell áldoznunk.

124. Mi tehát a művészet mibenléte és célja? Annyit már felismertünk, hogy a művészi tevékenység esztétikai értékeket *felfedez* és *megismertet* velünk. (114. §.) Teszi pedig ezt oly alkotások megteremtése által, melyek esztétikai határozományokkal bírnak. A művészet által tehát mindenekelőtt *felismerünk* és *fel akarunk* ismerni valamit. Ezzel egyszersmind már túljutottunk a művészi hedonizmus álláspontján, mely szerint a művészet egyedüli célja kellemes hangulatok keltése a szemlélőben. Hiszen lehet a műalkotás hatása rendkívül kínos is; gondoljunk a tragédia borzalmaira. Ez azonban mitsem vesz el szemünkben esztétikai értékéből, kellemetlen hatása ellenére *tetszik* nekünk — világos jeléül annak, hogy az esztétikai tetszés más, mint valami kellemesség pusztá átélése. Az esztétikai tetszésben kétségtelenül van egy *intellektuális* elem is; ezért bizonyos fokú intelligencia nélkül műélvezet sohasem jöhet létre. Amit a művészet velünk megismertet, az valami örökkévaló,

ami nem múlik el a valóság rohanó árjával. (119. §.) De a szépség egyúttal valami kimeríthetetlen sokféleséget jelent, mely a végtelenség sejtelmét támasztja bennünk. Ennyiben a művészet csak úgy, mint a tudomány és az erkölcs, a végtelenség és örökkévalóság felé való törekvés egyik formája. Míg a tudomány gondolatokkal, az erkölcs cselekvésekkel, a művészet alkotásokkal iparkodik a végtelent és örökkévalót megközelíteni. Ennyiben a művészet legmélyebb lényegét abban jelölhetjük meg, hogy *az esztétikai értékeket alkotások útján felfedezi és megismerteti velünk.*

125. A művészetek több szempontból osztályozhatók. Az eddig kifejtettek alapján a művészeteket mindenképp két nagy csoportba oszthatjuk: az egyikbe azok tartoznak, melyekben az *ábrázolás* túlteng a szimbolizálás fölött, a másodikba pedig azok, amelyekben viszont a *szimbolizálás* lép előtérbe az ábrázolás felett. „Ábrázoló“ művészetek: a festészet, szobrászat, a kertművészet (mely nem egyéb, mint egy neme a tájképalkotásnak) s a színművészet. Szimbolikus művészetek: a zene, a táncművészet és az építészet. A költészet, mint ismeretes, összefoglaló művészet, melyben valamennyi művészet találkozik s így benne teljes egyensúlyban van az ábrázolás és a szimbolizálás. A művészetek bármely felosztásának valamiképpen a művészet lényegéből kell kiindulnia, különben felszínes, mint midőn a művészeteket pl. felhasznált anyaguk szempontjából csoportosítjuk. A művészet fejlődése abban áll, hogy egyrészt mind szélesebb tárgykört ábrázol s mind gazdagabb lelkivilágot szimbolizál. A festészet, szobrászat és költészet eleinte csak az állatvilággal foglalkozik: a kezdetleges ember épp úgy, mint a gyermek, eleinte csaknem kizárólag állatot rajzol, állatmeséket költ s ezekben gyönyörködik. Még nem fedezte fel az egész természetet és önmagát a szó esztétikai értelmében: még nem látja meg az ember és az egész természet szépségét. A következő lépés épp az, hogy kezdi az embert is ábrázolni, eleinte jóval ügyetlenebbül, mint az állatot s kezdetben az emberi léleknek csak néhány kirívó, egyúttal cselekvésben nyilvánuló vonását éneklé meg: a vitézséget, az érzéki szerelmet. Az irodalom fejlődése épp ab-

ban áll, hogy ez utóbbi szempontból a költészet tárgyköre bővül: mindinkább nemcsak a cselekvő, de az akaró, az érző és a gondolkodó ember lelkiélményeit is kifejezi a költő és az író, mind szubtilisebb és bonyolultabb nyilvánulásaiban. Az ábrázoló művészet körében pedig az emberi ténykedések visszaadása mellett mindinkább megjelenik az egész természet ábrázolása: megszületik a tájképfestészet és gazdagodik mindjobban úgy az ábrázolt tárgyak köre, mint a festő által szimbolizált lelkitalalom szempontjából. Minden művészet tehát fejlődése folyamán tárgyban gazdagodik és kifejezésben mélyül. E téren a haladás útja beláthatatlan: a jövő művészete oly tárgyköröket ábrázolhat s oly élményeket szimbolizálhat, amelyekről ma még sejtelmünk sincs, mert ezek a tárgyak és élmények még nem merültek fel tapasztalatunk körében. E tartalmi fejlődés mellett azonban a *művészet mibenléte* változatlan, mint minden evolúcióban az, *aminek* fejlődéséről szólunk. Ez teszi lehetővé, amint látni fogjuk, bizonyos, a művészetek szabad fejlődését egyáltalán nem megkötő esztétikai normák és eszmények tudományos kifejtését.

126. A következőesen alkalmazott módot, amint a művész az alkotásban ábrázol és szimbolizál, *stilus*-nak nevezzük. Ez az eljárás végső elemzésben abban a világ- és életfelfogásban gyökerezik, mely egyrészt a művész egyéniségéből, másrészt korának szelleméből fakad. Ha Taine-nek igaza van, hogy csak két építészeti stílus van: a görög és a gót, akkor ez azt jelenti, hogy csak kétféle életfelfogás van: a görög és a gót. Minden egységes élet- és világfelfogású kornak megvan a maga eredeti stílusa. Korunknak azért nincs, mert az élet- és világfelfogás anarchisztikus és kompilatórius állapotát mutatja. A stílus alapjában *formai* mozzanat, mely egyazon korban a legkülönözőbb művészetek terén is megvalósulhat. A stílus az *alkotóból* fakad, tehát nem egyéb, mint az egyéni művész, vagy a kor individualitásának nyilvánulása a műalkotásban. Így nyilvánul a középkor életfelfogása a gót templomban, melynek alaptemája „a fény és árny küzdelme“ (Rodin), ép úgy, mint a katolicizmus szemében életünk főfeladata a bűn sötétsége ellen küzdeni az örök világosság nevében. Így

nyilvánul a jezsuita templom stílusában e rend sajátosan racionalisztikus, a külső pompa és elegancia eszközeivel hatni akaró vallási felfogása stb. Az, amit *ízlésnek* nevezünk, voltaképen nem egyéb, mint sajátos előszeretet bizonyos stílus iránt. A rokokó-ember ízlése például megkívánta korának stílusát nemcsak az öltözködésben, mozdulatokban, táncban, regényben, operában, ornamentikában, hanem még, a tudományos könyvben is.

3. Az esztétikai kategóriák és egység típusok.

127. A műtárgy sajátos esztétikai jellegét azonban nemcsak a stílus határozza meg, hanem az is, hogy a művész az esztétikai határozmányok (115. §.) melyikét hangsúlyozza, azaz állítja előtérbe a többi rovására. Így keletkeznek az *esztétikai kategóriák*, aminő pl. az „érdekes” és „kedves”, a „fenséges”. Ezek voltaképen esztétikai *egyoldalúságok*, melyek ép ezért az eszményi teljes szépségnek csak egy-egy vonását valósítják meg. Így, ha az esztétikus tárgyban az érzéki szemléletiség a legszembeszökőbb, *plaszticitásról* szólunk a műalkotásban; ha a harmónia a tárgy legjellemzőbb sajátossága a többi esztétikai sajátosság háttérbeszorulásával, *kedves* tárgyról szólunk. A mindenekefelett jellegzetes tárgy *érdekes*, mely még akkor sem veszíti el esztétikai jellegét, ha már mint *groteszk* dolog a *rútságba* csap át. A rút épp érdekességénél fogva esztétikus: a rútság tehát nem esztétikai negatívum, hanem az esztétikai egyoldalúság egy neme. A mozgásbeli szépség a *báj* (Schiller). Ha a mozgás nemcsak azért szép, mert harmónikus, hanem mert erőfölösleget is sejtet, előáll az *elegancia*. Az esztétikai egységesség megnyilvánulása nagy erő által a *fenségesség* kategóriáját adja. Az esztétikai kutatás egyik legfontosabb és leghálásabb feladata az ilyképen felmerülő kategóriákat lehetőleg teljesen kifejtteni s egymáshoz való viszonyukat meghatározni.

128. Az esztétikus tárgy sajátos egységességet kíván (117. §.). Ez annál gazdagabb és mélyebb, minél nagyobb akadályokon diadalmaskodik. Ez érvényesülésnek

három típusa van, melyeket a *tragikum*, a *komikum* és a *humor* terminusaival szoktunk jelölni.

A tragikumra vonatkozó legtöbb elméletnek az a hibája, hogy nem annyira a tragikum objektív mibenlétét, mint inkább a tragikus műalkotásnak reánk tett hatását boncolgatja. Holott a tragikum, mint általában minden esztétikai határozomány, magában a tárgyban van. (119. §.) A tragikum lényege egy bizonyos *összeütközés*, melyet a tragikus mű ábrázol, mely lehet nemcsak költői alkotás, hanem festmény, szobor vagy zenemű is. Ez összeütközés oka nem mindig a hős vétsége, mert például a görög tragédiák legtöbbszörében ily tragikus vétség ki sem mutatható (Willamovitz—Moellendorf). Vol-kelt találóan figyelmeztet arra, hogy nem kell a tragikus hősnek valami hatalmas egyéniségnek lennie: a kisember szűkkörű életében is van helye a tragikumnak. A tragikum azonban megkívánja, hogy valamely értékes emberi tevékenység a valóságban szükségképpen, végzetesen tönkremenjen. A tragikumot tehát az okozza, hogy az értékes életnek nincs az a tartama, amelyet megérdemel. Ennyiben az emberi élet mindig tragikus, mert ha egyéb nem, a halál szükségképpen véget vet minden, bármily értékes tevékenységnek is. De tragikus az egész emberiség élete is, mert bármily értékeket is hoz létre évezredekre terjedő küzdelmeivel, idővel, ha az élet természeti feltételei megszűnnek, szükségképpen el fog pusztulni. Ellenben nincs tragikum abban, ha a hitvány ember cselszövényei, sőt élete is tönkremegy az ellentétes, nemesebb erőkkel való összeütközés következtében.

A tragikum lényege tehát az értékes emberi élet szükségképi összeütközése a valósággal. Ez az összeütközés végzetes, mert ami valóban értékes, annak örökkévalónak *kellene* lennie, a világfolyamat pedig lényegénél fogva mulandóságok sorozata. (V. ö. 163. §.) Az egységesség esztétikai határozománya tehát látszólag nem valósulhat meg az oly műalkotáson, mely tragikus jellegű. Ha azonban magasabb szempontból tekintjük a tragikus összeütközést, az egység ismét, és most már az akadályokat legyőzve, diadalmasan helyreáll. E szempontot az a belátás juttatja érvényre, hogy a tragi-

kumban nemcsak az szükségképi, hogy az értékes emberi tevékenység tönkremenjen, de megfordítva: az is szükségképi, hogy az értékes emberi tevékenység felvegye a harcot a múlandósággal. Mert a világfolyásban *éppoly* tényező a múlandóság, mint az örök értékeségre való törekvés: hiszen láttuk, hogy tudomány, erkölcs és művészet ennek a megnyilvánulásai. (124. §.). Ha a tragikumban ezt a vonást is felismerjük, a nyugtalanságot egy sajátos megnyugvás, a nemesnek, az értékesnek örökkévalóságába vetett bizalom váltja fel: az az állapot, melyet Aristotelesszel legáltalában *katharsis*-nek mondhatunk. Ennyiben a tragikum nem egyéb, mint az esztétikai tárgy egységességének diadal-maskodása azon a diszharmónián, melyet az örökkévaló érték és a múlandó valóság végzetserű összeütközése okoz.

129. Az esztétikai egységesség érvényesülését a műalkotáson nemcsak az gátolhatja, hogy az örökkévaló érték összeütközik a múlandó valósággal, hanem az is, ha az értéktelen jut oly szerephez, melyet nem érdemel meg. Ha az értéktelenség ez elhatalmasodása a nemeset elnyomja, akkor a tragikum egy mozzanatával van dolgunk; ha ellenben az értéktelenség érvényesülése nem jár ily „tragikus” következményekkel, akkor ezt megnyugvással, sőt kellemes meglepetéssel vesszük tudomásul, s ebből születik meg a *komikum*. A kontraszt és a téves aláfoglalása a fogalomnak más fogalom alá még nem komikus: hiszen akkor minden ellentét és minden tévedés komikus volna. Mind a tragikum, mind a komikum tönkremenési folyamat: de míg az előbbi szomorít s feloldása is komoly hangulatot teremt, a komikum nem nyugtalanít, mert nincs súlyos következménye a megsemmisülésnek, sőt örömet kelt. A komikum e vonását több kutató már kiemelte: ezen az alapon kell a komikum tüzetes elméletének felépülnie. A legtöbb kutatót azonban tévútra vezeti a komikum tárgyalásánál, hogy azt összetéveszti a humorral, mely pedig lényegesen más típusa az esztétikai egységességnek és semmivel sem áll közelebb a komikumhoz, mint a tragikumhoz.

130. A humorban kétségtelenül van komikum, de van tragikum is. A komikus nem szükségképen humoros: a bohózatra például csak az előbbi jelző alkalmazható a szó szabatos értelmében, az utóbbi nem. A humor a tragikum és a komikum szerves egysége: a humor szubjektív hangulata ép abból támad, hogy valamely dologban egyaránt felismerjük mind a tragikumot, mind a komikumot: ennyiben valóban „könyéken át való mosolygás”. Humora annak van, ki az élet bármely helyzetében felismeri mind a tragikumot, mind a komikumot. Mert minden emberi ténykedés voltaképpen egyidejűleg mindkét vonással bír: tragikus, mert bár értékeset produkál, szükségképen a múlandóságának van alávetve, komikus pedig, amennyiben aránytalan kis erővel lebírhatalan nagy feladatok szorgalmazásának szolgálatában áll. Épen ezért aki az életet legmélyebb átértéssel tekinti, az a humor szemüvegén át nézi: a legbölcsebb poéta nem Sophokles vagy Molière, hanem Dickens.

4. Az esztétikai eszmény és norma.

131. Az esztétikai értékelés is, valamint az etikai, bizonyos eszmények megalkotására vezet, melyek kritikailag megszerkesztve, mint helyes művészi ideálok tudományosan kifejthetők. Ennek a feltétele azonban, hogy már kikutattuk legyen az összes esztétikai határozmányokat és kategóriákat: ezek alapján tudnók csak az esztétikai teljességnek azt a képét meghatározni, melyet ép esztétikai ideálnak nevezünk. Az emberi szellem az eszménynek teljesen megfelelő műalkotásra képtelen: a konkrét ember mindig egyoldalú, hiszen épp ezért rendesen csak a művészet egyes ágaiban tud alkotni, de nem valamennyiben s itt is érvényesül egyéniségének valamely tökéletlensége. Ezért az eszményileg tökéletes műalkotást csak eszményileg tökéletes, tehát emberfölötti művész hozhatná létre s így az esztétikai eszmény: a tökéletes műalkotás mellett szükségképen fejlődik ki a tökéletes művész ideálja is. Ez csak oly alkotó lehet, kinek a művészet anyaga föltétlenül hatalmában van s így annak minden ízét átjárhatja az a

tartalom, mely benne kifejezésre vár. Ily alkotó egyúttal a művészet anyagának teremtője is: mert csak amit absolute létrehozunk, azaz teremtünk, csak az áll teljesen hatalmunkban. Az ideálok az esztétikában is törekvéseink végső, elérhetetlen célpontjai, melyek követése mutatja azt az utat, melyen haladva szüntelenül tökéletesedhetünk: a művésznek szüntelenül a tökéletes műalkotás és a tökéletes művész eszménye felé kell közelednie.

132. Az esztétikában is az eszménynek *normák* felelnek meg, azaz oly szabályok, melyek követése által valósíthatjuk meg mind nagyobb mértékben ideáljainkat. Az esztétikai normáknak azonban bizonyos sajátosságot ad az a körülmény, hogy az esztétikai tevékenység, azaz a műalkotás nem szabályozható oly mértékben, mint a cselekvés. A művész munkája ugyanis annyira magán viseli épp a műalkotás kifejező célzatánál fogva (118. §.) a művész egyénisége nyomait, hogy azt — úgy látszik — minden időre és minden korra nézve kötelező szabályokkal nem lehet megkötni: evvel a zseni szabadsága forog veszélyben. Ha tehát a tudományos esztétika ily normák kifejtésére vállalkozik, azoknak oly tágkörűeknek kell lenniök, hogy ne veszélyeztessék a művész egyéni invenciójának szabadságát és lehető érvényesülési körét. Keresztül hájózni e két veszedelmes szikla között, melyek egyike az egyéni szeszélynek teljesen szabad teret nyit, másika pedig pedáns és túrhetetlen módon minden idő és minden kor számára esztétikai szabályokat akar adni — oly vállalkozás, mely a történelem tanúsága szerint sohasem sikerült. Szerencsére ismerünk hasonló helyzetet, mely megmutatja, hogy mily szempontok figyelembevételével kerülhetjük ki mindkét véglet veszélyeit: ez a gondolkodás logikai szabályozása. A termékeny gondolkodás ép úgy egyéni invenció, sőt ihlet eredménye, mint akár a művész alkotása: a szerencsés ötletnek, az új igazság hirtelen, sőt néha váratlan megpillantásának, az intuíciónak az új igazságok felfedezésében nem kisebb szerep jut, mint a műalkotás létrejövésében. És mégsem panaszkodik senki, hogy a logikai szabályok zsarnokoskodnak a tudós gondolko-

dásán, hogy illetéktelenül megkötik invencióját s a lángelmét tevékenységében gátolják, vagy hogy a kutató egyéniségét nem engedik szabadon érvényesülni. E különbség nyilván onnan ered, hogy a logikai szabályok csak *formai* jellegűek, míg az esztétikusok által eddig indítványozott szabályok tartalmi jellegűek voltak. Továbbá a logika már elért fejlődésének arra a fokára, midőn senki által kétségbe nem vonható egyetemes szabályokat sikerült megformuláznia, az esztétika azonban annyira gyermekkorát éli, hogy még távol van az esztétikai értékelés végső alapjának olyanmű ismerésétől, aminőt a logikai alapelvek tana máris tartalmaz a helyes gondolkodás normáira nézve. Az esztétikai normák kifejtésében tehát a tudománynak arra kell törekednie, hogy merőben formai, de ép ezért az egyéni invenciót semmiképen sem korlátozó szabályokat formulázzon meg és igazoljon az esztétikai értékelés végső alapjának feltárása alapján. Ily norma volna az esztétikai határozmányok fennebb érintett tana alapján (115. §.) például az, hogy a műalkotásnak mindig jellegzetesnek kell lennie, hogy az esztétikai egységesség valamiféle formáját kell megvalósítania stb. Az ily természetű szabályok nem gátolják érvényesülésében az egyéni invenciót, mert csak kijelölik számára azt a teret, *amelyen belül* lehet az alkotásnak esztétikai értéke. Ha még ily, merőben formai és csak a műalkotást legáltalánosabb kellékei szempontjából szabályozó normákat sem ismerünk el, megszűnik magának az esztétikai tárgynak a fogalma, melynek bármily elkülönítése a *nem-esztétikai* tárgyaktól már ebből levonható normáknak csiráját rejti magába. A korlátlan individualizmus, vagyis *bármely egyéniség* szuverénítésének követelése eltörli a határt az esztétikailag értékes és az esztétikailag értéktelen tárgyak köre között — de ez esetben épp annak a jogcime vész el, hogy valaki épp a maga egyéni alkotása számára elismerést követeljen annak a nevében, hogy az esztétikailag értékesebb mások alkotásainál. Norma lehetősége nélkül épp úgy elvesz a szépség, mint a jóság és az igazság fogalma, mert hiszen a szabályalkotás mindhárom téren nem egyéb, mint követett célok fogalmainak elkülöní-

téséből bármikor levonható gyakorlati tanulságok megformulázása. A korlátlan individualizmus, vagyis a relativizmus az esztétikában épp úgy ellentmond önmagának, mint akár a logikában vagy az etikában.

133. Ha az esztétikai tárgynak jellegzetesnek kell lennie (118. §.), akkor az esztétikai értékesség *megértéséhez* az is szükséges, hogy *ismerjük* azt, *amit* a művész szimbolizálni vagy ábrázolni akar. Ez más szóval azt teszi, hogy műalkotások méltánylásához bizonyos *tudás* is szükséges, vagy legalább is: ennek hiánya az esztétikai értékelés teljességét nem engedi kifejlődni. Bonyolultabb tárgyat ábrázoló vagy szimbolizáló műalkotás élvezésében tehát nélkülözhetetlen tényező egy bizonyos *intellektualisztikus elem*: a megismerésnek bizonyos minimális tartalma, mely nélkül nem tudjuk, hogy a művész „mit akar“, vagyis amelynek hiányában épp a műalkotás jellegzetességét nem fedezhetjük fel. Ezt az ismeretet a műélvező vagy önmagából mérítheti, vagy ha nem rendelkezik a kellő tudási anyaggal, másnak ismereteire, azaz *magyarázatára* szorul. Ezt a hivatást kell betöltenie a *műkritikusnak*, kinek funkciója épp oly nélkülözhetetlen a műalkotás érvényesülésében, mint akár az alkotó művészé. Művész és kritikus tehát, ha hivatásukat kellően fogják fel, nem egymás ellen dolgoznak, hanem egymást kiegészítik: egyenrangú tényezői a műalkotás elismertetésének és a műélvezet létrejövésének. A kritika tehát lényegében pozitív és nem negatív művelet: célja a konstrukció, de nem a destrukció. A műkritikus pedig csak akkor teljesítheti feladatát, ha van *mértéke* a műtárgy esztétikai becsének megállapításában, melyet állandóan és következetesen alkalmazhat bírálatában. Ezt pedig csak bizonyos esztétikai *normák* adhatják meg: a műkritika tehát nem egyéb, mint az esztétikai normák alkalmazása a konkrét műalkotások értékelésében. A műkritika tehát nélkülözhetetlen funkciót végez az esztétikai élet kialakulásában. Tragikuma azonban az, hogy minél inkább iparkodik a konkrét műalkotást normatív szempontoknak alávetni, annál inkább cserbenhagyják a tudományosan kifejezhető normák s annál nagyobb mértékben kénytelen egyéni ízlésére támaszkodni,

melynek létjogosultságát a megbírált művész rendesen csak akkor hajlandó elismerni, ha az alkotásának javára dönt. Bizonyos specializálódáson túl a műkritika tudományos jellege épp úgy csődöt mond, mint az erkölcsstani kazuisztikának az az igénye, hogy megállapításai egyetemesen elismertessenek.

134. Visszatekintve az esztétikai problémák e vázlatos ismertetésére, azok összegében ugyanarra a logikai tagozódásra ismerünk, mely az igazság természetéből kifolyólag bármely tudomány problematikáját jellemzi (32. §.). Az esztétikának is alapjában négy problémája van. Az egyik az esztétikai elemek kérdése: ezzel foglalkozik az esztétikai határozmányok tana. A relációk kérdésének itt is az értékesség problémája felel meg: az a kérdés, hogy az esztétikai határozmányok mily értékelvek egyetemes érvényét teszi már fel. Az osztályok problémáját itt is az eszmények és normák elmélete van hivatva megoldani. Az abszolútum kérdését itt az a probléma képviseli, hogy mi az a végső tárgy, melynek abszolút esztétikai értékessége előfeltétele minden egyéb esztétikai értékességnek?

5. Történeti áttekintés.

135. Az esztétikai reflexió a görög gondolkodás körében Platónnal indul meg. A szépség mibenlétét vizsgálva, mindenekelőtt az a sóvárgás ragadja meg figyelmét, melyet a szép dolgok bennünk keltenek. A szépség a szeretet fogalmával kapcsolatos: a *Symposion* azt fejtegeti, hogy a szerelmi sóvárgás által pillantjuk meg az örök, egyetemes, változatlan, abszolút szépséget, mely nem valami más által, hanem önmagában szép. Az ide való emelkedés a következő fokokon át történik: először egyes alakok szépségét ismerjük fel, majd bizonyos tettek szépségét, azután azt, hogy vannak szép ismeretek is, míg végül a szépséget magát pillantjuk meg s „ekkor válik az élet érdemessé arra, hogy végigéljük”. A szépséget tehát a szeretet, a sóvárgás révén fedezzük fel. De a szerelem nem a szépségre irányul, hanem a nemzésre, vagyis a halhatatlanságra való törekvés egy formája. A szerelmi sóvárgás tehát — mai nyelven

szólva — a szépségnek csupán „ratio cognoscendi“-je, mely által azt *felfedezzük*, de nem „ratio essendi“-je, mely fennállásának volna alapja: ismérve, de nem oka. A szépség valójában *idea* (v. ö. 76. §.), melynek az érzéki dolgokban való visszatükröződése teszi ez utóbbiakat szépekké. Platon tehát már azt tanítja, hogy az esztétikai élet a végtelenség és örökkévalóság felé való törekvés egy formájával kapcsolatos, másrészt pedig, hogy a szépség valami objektív mozzanat: kell, hogy végül is valami föltétlenül szép tárgy feleljen meg neki, amely által minden egyéb dolog szép. Maga a szépség oly mozzanat, mely bizonyos formai határozmányokkal bír, aminő pl. a szimmétria. Tartalmilag a szépséget az jellemzi, hogy benne a határtalan és a határolt szervesen egyesülnek: a szépség egy neme a mérsékletnek. (*Philebos* p. 26.) Ha tehát „a szépség nyílt tengerére bocsátkozunk“ (*Sympos.* p. 210), fokozatosan felismerjük, hogy az ideák világa nemcsak az örök igazság és jószág, hanem az örök szépségnek is megtestesítője: a földi dolgokban *ráismerünk*, azaz visszaemlékezünk a valamikor közvetlenül szemlélt örök szépségre. Platon szerint nemcsak az igaznak, hanem a szépnek felismerése is lényegileg visszaemlékezés. (*Phaidros* p. 254.)

136. Aristoteles esztétikai elmélkedése nem a szépség, hanem a *művészet* fogalmából indul ki. *Poetikájában* kifejti, hogy a művészet lényegileg utánzás, mely azonban nem az esetlegeset, hanem a lényegeset adja vissza a tárgyon. A költészet is így jár el: feladata nem elbeszélni azt, ami egy bizonyos időben valóban megtörtént, hanem ami *jellemző* a cselekvőre nézve, vagyis amint jelleméből kifolyólag cselekedhetnék és cselekednie *kellene*. (*Poet.* c. 9. p. 1451 b. 5.) Ezért a költészet „filozófikusabb“, mint a történetírás. Aristoteles álláspontját talán úgy lehetne legtalálóbban kifejezni, hogy a művészi alkotás nem egyéb, mint valamely dolog lényegének megismertetése azáltal, hogy utánaképezzük a műben. Ennyiben bölcselőnk művészete szervesen illeszkedik be metafizikájába, mely az individuális, konkrét, egyes létező lényegét fogalmilag megismerhetetlennek tartja, de egyúttal azt tanítja, hogy az egyes dolog mivoltának szemlélete által bizo-

nyos fokig azt felismerhetjük (V. ö. alább 183. §.) Az a lényeg tehát, melyet a művészet ad vissza, nem fogalmilag gondolt általánosság, hanem az egyetemesség, amennyiben az *egyed* tartalomban nyilvánul meg, tehát mint *típus* értendő. Ez magyarázza meg, hogy míg Aristoteles egyrészt a költészettől elvárja, hogy az emberileg általánosat adja vissza szemben a történetírással, másrészt azonban azt kívánja, hogy ne általánosságokat tanítson, mint a tudomány: Empedokles filozófiai műve hiába van versben írva, az mégsem költemény. A művészet mindig *cselekvést* ábrázoljon, még pedig nemcsak az eposzban és a tragédiában, hanem a festészetben is. (*Poet.* c. 6. p. 1450 b. 1.) Ez is talán szerveesebben függ össze a metafizika tanításával, mintsem első pillanatra látszik. Aristoteles szerint ugyanis (1. alább 183. §.) a lényeg mindig valamely cselekvő principium, mert tevékenységet jelent, s így a művészet, mely azt visszaadja, szükségképen aktivitást utánoz. „Poesie ist Märchen“, mondotta Goethe. Végső elemzésben tehát Aristoteles szerint is a művészet azt adja vissza a múlandó dolgokból, ami azokban egyetemes, jellemző, változatlan és örökkévaló: ennyiben ő is a platonizmus alaptanítását fejleszti. Mester és tanítvány minden ellentétök dacára egyetértének abban, hogy a szépség valami objektív mozzanat, melyet nem teremtünk, hanem felismerünk s így a művészet sem merő szubjektív célzatú szórakoztató játék, hanem a mindenség lényegével összefüggő örökkévaló dolgok revelálása. Aristoteles is keresi a szépségnek formai határozmányait, ezek közül a mérsékelt „nagyság“-ra és „rend“-re mutat rá. (*Poet.* c. 7. p. 1450 b. 37: *τὸ γὰρ καλὸν ἐν μέγθει καὶ τάξει ἐστὶ*). Arra is kísérletet tesz, hogy mint Platon, a szépséget egyéb örökkévaló mozzanatokkal is összefüggésbe hozza: a *Rhetorikában* kiemeli (I. c. 9. p. 1366 a. 33.), hogy szép az, ami jó és egyúttal kellemes. Ez objektívizmus mellett feltűnő, hogy a tragédia híres meghatározásában nem annak tárgyi mibenlétét, hanem reánk tett hatását hangsúlyozza. „A tragédia — úgymond Aristoteles (*Poet.* c. 6. p. 1449 b. 24.) — kiváló, teljes és bizonyos nagysággal bíró cselekvésnek utánzása, a mű különböző helyein külön szépségekkel

ékesített beszéd útján, nem elbeszéléssel, hanem cselekvő személyek által létrehozott utánzás, mely részvét és félelem keltésével ilyenmű indulatok megtisztulását hozza létre.“ Talán nem véletlen, hogy a Stagiritá nem látja meg a tragikus összeütközést a világ folyamatában, sem azt, hogy az emberi élet lényegénél fogva mélységesen tragikus (128. §.). Látni fogjuk ugyanis (183. §.), hogy metafizikája erősen optimisztikus: a világ folyásában szükségképi tökéletesedést, az isteni fényesség felé való szüntelen közeledést hirdet a mindeneket megváltó szeretet útján. *Ebben* a világfelfogásban a tragikumnak nem lehet állandó helye: az csak múltó epizód, mely a szemlélő lelki tisztulása, azaz nemese-
dése által, melyet a szenvedések szemlélete vált ki benne, végül szintén a jót szolgálja. A tragédia Aristotelesnél nem az örökké küzködő élet lényegét reveláló alkotás, hanem pedagógiai eszköz, mely nemesít és fölemel.

137. A görög szellem klasszikus korában felismert mély esztétikai igazságokat az újplatonikus iskolának ma még nem eléggé méltatott érdekes bölcseleje: *Plotinos* fejleszti tovább. Rendszeres vizsgálat tárgyává teszi a szépség fogalmát, kiindulva abból, hogy mi is teszi a testet voltaképen széppé? Némelyek szerint — úgymond (*Ennead.* I. 6., 1.) — a szépség szimmetriában és a részek bizonyos viszonyában áll. Ámde ez alapon csak az összetett lehetne szép, de nem az egyszerű, pl. a vilámlás, az egyes hang; a szellem szépsége is érthetetlen volna, hiszen itt is valami egyszerűnek és oszthatatlannak szépségéről szólnunk. A test szépségét első pillanatra már felismerjük, tehát a lélek valamit meglát, amit már ismer, amihez harmónikus vonatkozásba lép. A rút nál pedig rögtön valami visszataszítót veszünk észre. A lélek az érzékfölötti világhoz tartozván, épp az érzékfölötti szépet ismeri meg az érzéki dolgokban is. Az érzéki és az érzékfölötti szépség közös vonása, hogy részök van az alakító ideában. Mindaz, amit az eszme, az ész nem jár át, rút, míg az idea hozzájárulása benső egységet, bizonyos célszerűséget visz a dologba. Ha ehhez az egységesség is járul, a szépség üti fel benne trónusát s annak minden részét széppé teszi. A test tehát azért szép, mert része van az isteni észben. A szépséget egy külön tehet-

séggel vesszük észre, mely egybeveti a tárgyat a bennünk rejlő osztatlan ideával, s ennek a megegyezésnek a tudata gyönyörködtet bennünket. Az idea tesz mindent széppé, valamint a fény a földi dolgokat; ez utóbbiak közt azért legszebb a tűz, mert fölfelé törekszik, a legfinomabb, „mintegy átmenet az érzékfölötti dolgokhoz“ s „világít és ragyog, mintha maga is idea volna“. Az érzéki világ szépségéről fokozatosan emelkedünk az érzékfölötti valóságok szépségének felismeréséhez; mindkettő csak *közvetlen* szemlélet által érhető el: az előbbi úgy, ha magunk érzékelünk, az utóbbi, ha önként ismerjük fel, „mily szép az igazságosság és önuralom, amelyek mellett a hajnali és esti csillag is elhomályosodik“. Ebben az elragadtatásban ismerjük fel a valódi szépséget, mely immár nincs az érzékeléshez kötve. A lelket épp az érzékiségtől s a földi vágyaktól való megtisztulás teszi széppé: ugyanazon úton válik lelkünk széppé és erényessé. Ennyiben az igazi, a lelki szépség azonos a jósággal. A lélek pedig azért szép, hogy része van az észben. Az ősi szépség azonos az örök jósággal; ez a forrása az életnek és a létnek. Csak akkor pillanthatjuk meg az örök, abszolút szépséget, ha a magunk lelke is tiszta és szép, csak „akkor halljuk meg az ég-ből jövő zenét“. Istenhez, az örök jóságához kell hasonlóvá lennünk, ahhoz a jóságához, mely az eszmék világán is túl van. Viszont a szépséges világ szemléletétől maga a szemlélő is széppé válik, „miként az ember, ki magas csúcsra ér, ott hirtelen az arany napfényben fürdik s annak ragyogásában jár“. A legfőbb szépség szemléletében szemlélő és szemlélt azonosul, mert az érzékfölötti világ szépsége „nem olyan, mint a virágé, mely csak kifelé nyilvánul.“ (*Ennead.* V. 8, 10.) Magával Istennel azonosulunk a boldog elragadtatás e perceiben.

Plotinos a platonizmus esztétikai tanítását rendszerbe szedi és metódikusan kifejti. Módszeresen állapítja meg, hogy az esztétikai tárgy köre tágabb, mint az érzékelhető dolgoké s hogy az érzéki szemlélet tartalma is alapjában nem érzékelhető határozományok által nyeri esztétikai értékét. Valóban: az egységesség, a jellegzetesség, az objektivitás, az irrealitás (118—120. §§.) nem érzékelhető mozzanatok, hanem „gondolati

elemek“, úgy, hogy az érzéki szemlélet maga az esztétikai tartalomnak csak egyik, nem is minden esetben szükséges tényezője (116. §.). És épp ezek a nem érzékelhető határozományok teszik az érzéki tartalmat is széppé: ezt ismerte fel már Plotinos, midőn az esztétikai szenzualizmusnak hadat üzen. Rámutat továbbá az esztétikai szemlélet közvetlenségére és spontaneitására, melynél fogva arra csak rájöhethünk, de fogalmi úton, vagyis merő magyarázgatás által nem ismerhetjük fel értékét. Végre kiemeli az alany és tárgy sajátos egybeolvadását az esztétikai szemléletben, oly sajátoságot, mely a modern esztétikát is foglalkoztatja.

138. A középkori bölcselkedés esztétikai vizsgálataiban is erősen Plotinos hatása alatt áll. A skolasztikus bölcselkedés legkidolgozottabb rendszere: *Aquinoi Szent Tamás* esztétikája alapján azon a gondolon épül fel, hogy szép és jó azonosak, mert a „formá“-ra, azaz a lényegre vonatkoznak s csak megjelenési módjukban s így az ember szempontjából, ismérveikre nézve különböznek. A jó ugyanis mint a *vágy*-nak tárgya lép tudatunkba: jó az, amire mindenenk vágyódnak. A szép ellenben az *ismerőképességre* hat, mert szép az, ami az anyagban arányos, vagy erőiben és tettekben. (*Summa Theologica* p. I. qu. V. art. 4. *Opusc. De pulchro.*) A szépséghez általában három dolog kell: bizonyos teljesség és tökéletesség, továbbá kellő arány és összhang, végre pedig bizonyos világosság, ezért is, aminek ragyogó színe van, szép. (*Sum. Theol.* I. qu. XXXIX. art. 8.) Kétféle szépség van: testi és lelki, mert mindkettőben meglehetnek az említett kritériumok. (*Comment. in lib. Dionis. De divin. nomin. c. IV.*) A legfelsőbb szépség Istenben van, ki azonos a legfőbb szépséggel: innen sugárzik ki minden szépség a világra is. (*Opusc. De pulchro.*) A nagy skolasztikus bölcselőben is él Platon tanítása, hogy a szépség az érzékfölötti örökkévalónak egy megjelenési formája, melyet ujjongva üdvözlünk, ahol ráismervén, megörvendeztet bennünket.

139. Ellentétben az ó- és középkor esztétikai reflexióival, az újkor idevágó vizsgálatait, hasonlóképen mint az etikában (11. §.), az jellemzi, hogy bennük az esztétikai *élmény* vizsgálata lép előtérbe. Ez termé-

szetes következménye ama szubjektivistikus és pszichologistikus irányzatnak, mely az újkori bölcselkedésnek általában sajátossága. A XVIII. század idevágó kutatásai (*Shaftesbury, Hogarth, Burke, Home*) a lélektani elemzés finomságát fejlesztik a műélvezetre vonatkozólag s érdekes következtetésre vezetnek a szépség mibenlétére nézve is. Így Shaftesbury a szépség lényegét a harmóniában látja s az erre való törekvés alapja az erénynek is. Hogarth a szépség és báj „alapvonalát” keresi, melyet a hullám, illetőleg a kígyóvonalban pillant meg. Burke már kevésbé egyszerűsít: a szépség élvezetét a társasösztonból, a fenségesét az egyén önfenntartási törekvéséből magyarázza. Home még ennél is bonyolultabbnak látja az esztétikai becslést, abban több jellegzetes vonásra mutat rá, bár a szépet és a hasznosat még nem tudja széjjelválasztani. A. G. Baumgarten, kit a rendszeres esztétikai vizsgálódás megalapítójának tartanak (*Aesthetica*, 2. kötet, 1750—1758.) a szépséget a jelenség tökéletességében látja, melyet érzékiileg szemlélünk. Baumgarten vállalkozása, hogy az esztétikát szervesen beillessze a filozófiai tudományok rendszerébe, utat mutatott *Kantnak*, ki ezt először kísérlette meg sikerrel, midőn az esztétikai tetszésnek oly tárgyát jelölte meg, melyet az emberi szellem sajátos és külön funkcióival ismerhetünk csak fel. Ezáltal az első lépést tette meg abban az irányban is, hogy a platonizmus esztétikai objektívizmusát az újkor esztétikai szubjektívizmusával kapcsolja össze, illetőleg mindkét szempont egyenlő létjogosultságát állapítsa meg.

140. *Kant* esztétikai tanítása abban a megállapításban gyökerezik, hogy az esztétikai állítás lényegesen más természetű, mint a logikai ítélet: az ízlési ítélet (*Geschmacksurteil*), nem ismerési ítélet, mert „um zu unterscheiden, ob etwas schön sei oder nicht, beziehen wir die Vorstellung nicht durch den Verstand auf das Objekt zum Erkenntnis, sondern durch die Einbildungskraft (vielleicht mit dem Verstande verbunden) auf das Subjekt und das Gefühl der Lust oder Unlust desselben“ (*Kritik der Urteilskraft* §. 1.). Alapjában kétféle ismerettárgy van: *természet*, mellyel az elméleti filozófia foglalkozik és *szabadság*, melyet a gyakor-

lati bölcselet, az erkölcsstan tárgyal: az előbbi az értelem (Verstand), az utóbbi az ész (Vernunft) birodalma. A kettőt összeköti az ítéleterő (Urteilkraft), illetőleg annak kritikája. Az ítéleterő azon képesség, melynél fogva az egyest az általános alá rendeljük. Az elméleti és a gyakorlati filozófiát a *célszerűség* szempontja köti össze, amennyiben a szabadság (a cselekvés) célt foglal magában s bár ezt a természetben elméletileg nem ismerhetjük fel, mint a természeti történetet egységesítő szempontot sikerrel alkalmazhatjuk a tudományban, úgy tekintvén a természetet, *mintha* az bizonyos célok szerint járna el. Az esztétikai megítélés is a tárgyban egy bizonyos belső célszerűséget lát: „Schönheit ist Form der Zweckmässigkeit eines Gegenstandes, sofern sie, ohne Vorstellung eines Zwecks, an ihm wahrgenommen wird“. Kant központi gondolata az, hogy az esztétikai megítélés, épp úgy mint a természet teleológikus felfogása, a tárgyat mint a szabadság, azaz mint a tevékenység produktumát tekinti, vagyis a mi terminológiánkban: *alkotásnak* nézi. Tehát végelemzésben a tárgyat érzékfölötti szubsztrátuma szempontjából ítéli meg: mint a kauzalitásnak alá nem vetett szabad magánvaló produktumát méltatja. Talán úgy fejezhetjük ezt ki, hogy midőn a tárgyat esztétikailag becsüljük, úgy tekintjük, *mintha* az valamely szellem produktuma volna: itt derül ki, hogy azon esztétikai álláspont, melyre eddigi fejtegetéseinkben jutottunk, korántsem oly ellentétes Kantéval, mint talán első tekintetre látszik. Ép mert az esztétikai megítélés a belső célszerűséget méltatja a tárgyon, s ez kelti föl tetszésünket, alárendelt jelentőségű az esztétikai tárgynál, vajjon létezik-e az, vagy sem, mert hiszen nem a tárgy realitása, hanem pusztán belső szerkezete tetszik: ezt jelenti, hogy szép dolog az, amely „érdek nélkül tetszik“. Ebből azután az is következik, hogy nem valamely fogalmi jelentés, hanem épp a teleológikus szerkezet tetszik a szép tárgyon: szép az, ami fogalom nélkül tetszik általánosán. Végre: szép az, ami fogalom nélkül is szükségképi tetszés tárgyának ismertetik fel, vagyis ami szép, az nemcsak nekem, hanem mindenkinek kell, hogy tetssek. Mert hiszen a mi belső lényegünk a szabadság,

melynek a tárgyon való megnyilvánulása kell, hogy mindnyájunkban visszhangot keltsen. Az esztétikai tárgy voltaképen szabad alkotásnak produktuma — ez Kant idevágó elméletének alapgondolata. Ezért látja a művészet lényegét is abban, hogy a szabadság alapján való alkotás. Így magyarázva Kant esztétikáját, az egyvonalba kerül Aristotelesével, mert mindkettő ugyanazon gyökérből: az öntevékenységből fakadó alkotás értékeléséből hajt ki.

141. Az esztétikai platonizmus Hegel tanításában éled újra a tizenkilencedik század folyamán. Szerinte a szépség „az eszme átsugárzása az anyagon”, — „das Durchscheinen der Idee”. Ez azonban nyilván túlságosan tág meghatározás: ez alapon még nem tudjuk a különbséget pl. egy szép és egy szellemes arc, egy okos értekezés és egy szép költemény között. Az „eszme” is Hegel nyelvhasználatában — tudjuk (84. §.) — differenciálatlan fogalom, mert jelenti úgy az igazságot, mint az abszolút szellemet s az észet, mely kibontakozása közben öntudatra ébred és végül önmagába tér. Itt még összefolyik lét és érvény, igazság és idea s ennél fogva homályos marad természetesen a szépség meghatározása is. Részben ennek következménye az is, hogy a művészet és a tudomány határai is összefolynak. Mindkettő az idea felismerése s a különbség közöttük csak az, hogy az előbbi érzéki burkolaton keresztül ismeri fel az igazságot, az utóbbi közvetlenül. De ha ez így van, akkor a művészet csak tudománypótlék, mely Hegel szemében valóban elvszíti hivatását, ha a filozófia kialakulásával „az eszme önmagába tér”. A művészet történetileg három fejlődési fokon megy keresztül: az ókori keleti népek szimbólikus művészetében az anyag túlteng az eszmén; a klasszikus művészetben anyag és eszme egyensúlyban van, a romantikus művészetben pedig az eszme túlteng az anyagon. Az esztétikai tetszés valódi tárgya mindig a művészet. Hegel tanítása a spekulatív esztétika legnagyobb szabású és legmélyebb alkotása: felveszi a szépség filozófiai vizsgálatának fonálát ott, ahol Plotinos elejtette.

V.

A METAFIZIKA PROBLÉMÁI.

1. A szubstancia.

142. A metafizikai tétel nem egyéb, mint közvetett ténymegállapítás. Láttuk (5. §.), hogy bármely empirikus ítélet hallgatagon egy egész metafizikai rendszer elfogadását foglalja magában, vagyis valamely tapasztalati tényálladékot kifejezni annyit tesz, mint ezzel egyidejűleg sok más tényálladékot elismerni, melyek valódiságát empirikus ténymegállapításunk már előre felteszi. A tényt pedig akkor is el kell ismernünk, ha azt a valóságra vonatkozó szűkkörű és hézagos megismerésünknel fogva teljesen nem is értjük, vagyis ha ellentmondás nélküli fogalmakban nem tudjuk is feloldani. Lehetséges ennél fogva, hogy metafizikai redukciónk végül oly őstények felismerésére vezet, melyeket tovább már nem tudunk teljesen racionalizálni, sőt talán bizonyos ellenmondásokat sem tudunk belőlük kiküszöbölni, mindazonáltal el kell ismernünk realitásukat. Ne feledjük, hogy a metafizika módszere csak redukció s nem dedukció lehet, vagyis az alapfogalmak itt sem definíció által jönnek létre, hanem végül reájuk bukkanunk: mint tagadhatatlan praesuppositiókat fedezzük fel őket.

143. A tapasztalásnak a valóságra vonatkozó leg-egyetemesebb előfeltevése az, hogy *valami létezik*. Az a feltevés, hogy semmi sem létezik, azaz, hogy minden csak káprázat, önmagának ellentmond. Mert elsőben is: „káprázat“ és „létező“ korrelat fogalmak, melyek egymás érvényét felteszik: ha nem létezik semmi, arról sem

lehet szó, hogy valamit káprázatnak minősítsünk, mert hiszen ez esetben nem ismernénk oly mozzanatot, melyhez viszonyítva mondhatnánk minden egyebet *csak* káprázatnak. Továbbá: a káprázat *valakinek* a tudatában kell, hogy lejátszódjék. E tudatot pedig ezzel már nemcsak káprázatnak, hanem valódi létezőnek ismerjük el.

144. Ha valami létezik, akkor ez *állandó mértéke* a létezésnek, vagyis valami permanens dolog, amelyhez viszonyítva mondhatunk valamit létezőnek, illetőleg nemlétezőnek. A létezés tehát bizonyos állandóságot jelent. De jelent egyebet is. A tapasztalati tudomány azon az előfeltevésen alapszik, hogy meg tudjuk különböztetni azt, ami „tény“, attól, ami „nem-tény“, mert különben valóság és káprázat egybefolyának és semmi reményünk sem volna arra, hogy a tények világát elkülönítsük a fikciótól. A „tény“ pedig nem egyéb, mint a létezőnek *megnyilvánulása*, amelyről azáltal szerzünk tudomást, hogy valamiképen *hat* reánk. A „létező“ tehát nemcsak állandó, hanem oly mozzanat is, mely *megnyilvánul* s ezáltal *hatást* fejt ki. A „megnyilvánulás“, vagyis a „hatás“ másképen úgy jellemezhető, hogy valamiféle *tevékenység* eredménye. Így jutunk végül a létezőnek arra a teljes meghatározására, mely előfeltevése minden tapasztalásnak: létezni annyit tesz, mint *állandó tevékenységet kifejteni*. Erre a tételre építjük minden empirikus megállapításunkat. A valóságos égitest szemünkben épp abban különbözik a képzelt égitesttől, hogy az előbbi állandó tevékenységével, azaz hatásával szüntelenül számolnunk kell az égitestek mozgásának magyarázatában, az utóbbiéval nem. Ennyiben valamit létezőnek nyilvánítani épp annyit tesz, mint hatását a valóságban állandó tényezőnek elismerni, s nemlétezőnek épp azért minősítünk valamit, mert felismerjük, hogy a valóságnak másneműnek kellene lennie, ha az illető dolog hatása állandóan érvényesülne a realitásban.

145. A létező dolog két kritériuma: az állandóság és a tevékenység közül egyiket sem nélkülözhetjük. Maga az állandóság még nem jellemzi kimerítően a létezést, mert hiszen az „érvényesség“ is állandóságot jelent. E

tétel: $2 \times 2 = 4$ mindig fennállott és mindig fenn fog állani, de azért mégsem jelent létezést, hanem érvényességet. Ami a létezőt sajátosan jellemzi szemben az érvényességgel s ami ez utóbbiban épp nincs meg, az a *hatás*. Hatni pedig annyit tesz, mint *változást* előidézni. A létezés fogalmának praesuppositiói közé tartozik tehát a változás fogalma is, oly értelemben, hogy minden, ami létezik, változást idéz elő. E tétel élesen megkülönböztetendő attól a téves állítástól, mely szerint „minden, ami létezik, változik”. Oly létező ugyanis, mely kifejtett hatása által változást idéz elő, bár maga változatlan marad, nem rejt ellenmondást magában, sőt mint látni fogjuk (168. §.), a „változatlan lény” fogalma a korrelativitás elvénél fogva (28. §.) érvényében már fel van téve a változó lény fogalmában.

A „változás” fogalmának felmerülése azonban egy ellenvetést támaszt. Ha létezni annyi, mint állandóan hatni, akkor csak az létezik, *ami hat*, de e hatás eredménye, a változás nem létezik: hogyan szólhatnak tehát a változásról mint *létező* változásról? E nehézség azonban rögtön eltűnik, ha meggondoljuk — amint erről alább (160. §.) tüzetesen szólunk —, hogy a változás maga valóban nem létező, hanem *átmenet* a nemlétezőről a létezőre. Természetes tehát, hogy a létező kritériumaival még nem rendelkezik.

146. A „változó lény” fogalmában már benne rejlik valami *változatlan* mozzanatnak fogalma. Mert hiszen a változásban az, *ami változik*, szükségképen *felette* áll minden változásnak. Például: az egyes ember születik, növekszik, fejlődik és visszafejlődik, mígnem meghal. Mindezen változások közben azonban megmarad az a Péter, *aki változik*, vagyis *aki* születik, növekszik, fejlődik, visszafejlődik és meghal, — mert ha ez nem így volna, nem volna jogunk azt mondani, hogy épen Péter az, ki mindezen változásokon keresztülmegy. A „változó lény” fogalma tehát két alkotótényezőt tesz fel a változó lényben: az egyik változatlan, ezt nevezzük *formá*-nak, a másik változó, ezt mondjuk *materiá*-nak. Egy darab ólmon mindent megváltoztathatok: színét, alakját, térfogatát, halmazállapotát, hőfokát stb. Csak

egy marad változatlan: az a *mód*, amint az ólom különböző ráhatásokra reagál, szemben az arannyal, vassal stb. Az a valami, *ami* állandó módon hat, illetőleg visszahat (lévén a visszahatás nem egyéb, mint idegen behatásra kiváltódó hatás), épp a forma, mely eszerint valami *változatlant* jelent, mert a létező mindennemű változása közepett is mindig ugyanaz marad. E forma *nem érzékelhető*, hiszen mindaz, amit az ólmon érzékelhetünk, egyúttal változandó is. Végül: e forma lényegileg bizonyos *tevékenységet* jelent, mert hatni annyi, mint *tevékenységet* kifejteni.

A materia épp ellenkező természetű. Szemben a formával jelenti mindazt a létezőn, ami változandó s ami érzékeink alá esik: az ólomnak materiája épp az, ami változik, tehát a kiterjedés, a szín, a halmazállapot stb. De nemcsak ott lehet materiáról szó, ahol érzékelhető tartalom van jelen, mert a lelki életnek is van materiája, vagyis változó tartalma (képzetek, érzelmek stb.), amelyek szintén materiát képviselnek, jóllehet nem érzékelhetők. A metafizikai materia tehát nem jelent minden esetben testet, vagyis térbeli valóságot: tágabb fogalom, mint ez utóbbi, ezért találóbban „tartalom“-nak fordíthatjuk. A materia minden esetben idegen hatásokkal való összeütközés által lép fel, tehát voltaképpen a kvalitások összesége (l. a köv. §.), mintegy sűrűlódási termék s így a formával szemben, mely aktivitást jelent, passzívitást képvisel.

147. A létező, amennyiben határozmányainak forrását önmagában bírja, *szubstanciának* nevezetik. Szűkebb értelemben szubstancián magát a formát értjük, mert hiszen ez a szubstancia tulajdonképeni alanya, *amelynek* reagálása nyilvánul meg a materiában. A tevékenység pedig, amennyiben forrását önmagában bírja, *öntevékenységnek* nevezetik. A *szubstancia tehát öntevékeny létező*. E fogalom reduktív boncolása arra vezet, hogy a korrelativitás elvénél fogva (28. §.), a szubstanciában végül valami végső mozzanatot, azaz az öntevékenység elemi kiindulópontját tegyük fel — különben az öntevékenység végtelen sok feltétellel bírna. A szubstancia tehát *öntevékenység-centrumot* képvisel.

148. A szubstancia határozmányai abból folyólag, hogy egy változatlan s egy változó tényezőtől állanak (146. §.), kétfélék: változatlanok és változóak. A változatlan határozmányt *attributum*-nak, a változót *kvalitás*-nak mondjuk. Az ólom attributumai abban a *törvényszerűségben* nyilvánulnak meg, mely szerint az ólom mindig és mindenütt idegen behatásokra visszahat; minőségeit pedig változandó tulajdonságai (szín, halmazállapot, hőfok stb.) képviselik. A kvalitások összesége, amennyiben azt változandónak tekintjük, adja épp a materiát. Mind az attributum, mind a kvalitás a formában gyökerezik, mert hiszen nem egyebek, mint annak visszahatási módjai: nincs semmi a levélben, — mondja Goethe — ami a gyökérben nem volna. Attributumot és kvalitást, amennyiben valamely tudatos szubjektumnak adatik, *jelenség*-nek (*phaenomenon*) nevezzük.

149. Az öntevékenység sajátos mibenléténel fogva térbeli határozmányokkal nem bír. Még pedig azért nem, mert a térbeliség azt jelenti, hogy az alkotórészek egymáson kívül vannak, s épp ezért elválaszthatók egymástól: innen van, hogy a térbeli mozgásnál mindig megkülönböztethető az, ami *mozog*, attól, ami *mozgat*. Ámde az öntevékenység épp ezt zárja ki: sajátossága abban áll, hogy önmozgatást jelent, vagyis a mozgó és a mozgató azonosak s így oly egésznek részei, melyek nem esnek egymáson kívül s elválaszthatatlanok. A szubstancia tehát nem térbeli létező, azaz *nem test*. Most már értjük, hogy a szubstancia lényege, a forma, miért nem érzékelhető: azért, mert nem térbeli dolog. A tér tehát csak a szubstancia *megjelenésének* formája, vagyis a materia van térben némely esetben, de nem a forma.

150. Ha a szubstancia lényegében nem test, akkor psychomorph lénynek kell mondanunk, azaz olyannak, melynek öntevékenységében részeinek oszthatatlan egysége nyilvánul meg. Ez abban áll, hogy a szubstanciában a tevékenység alanya (kiindulópontja) s maga a tevékenység azonosak. Ezáltal előáll annak a lehetősége, hogy a szubstancia tevékenysége önmagára irányuljon, vagyis hogy önmagának tárgya legyen. Az

ily természetű lényt *tudatosnak* nevezzük, mert hiszen a tudatosság azt a határozmányt jelenti, melynél fogva valami önmagának tárgya lehet. A szubstancia tehát minden esetben valamiféle tudattal rendelkezik.

Most már pontosabban meghatározhatjuk annak az aktív tényezőnek természetét, mely mint „forma” minden szubstancia változatlan lényegét alkotja (146. §.). Ez aktivitást *törekvésnek* (conatus) mondhatjuk, mely mint pszichikum *vágyat* jelent. A szubstancia öntevékenysége tehát vágyon alapuló törekvésben áll, s ennek, mint minden vágynak, kell, hogy *tárgya* legyen, mely *után* vágyódik. Minden vágy egyúttal valami *hiányérzetnek* a tudatával jár. Ez utóbbi nem irányulhat egyébire, mint arra, hogy a vágyódó szubjektum még nem érzi lényegét, azaz egyéni sajátosságát olyannak, mely teljesen érvényesült: minden szubstancia törekvése tehát arra irányul, hogy sajátos lényegét, azaz formáját minél teljesebb mértékben kibontakoztassa, vagyis érvényre juttassa. Ez adja a vágy *motivumát*. *Célja* pedig, vagyis tárgya nyilván az a valami, mely e lényeg kibontakozását, azaz felszabadulását leginkább biztosítja. Ez utóbbi közelebbi meghatározására azonban csak később (168. §.) kerülhet sor.

151. A szubstancia is „dolog”, tehát reája is érvénnyel bír az azonosság elve, mely szerint minden dolog *csak* önmagával azonos (25. §.). Nyilván következik ebből, hogy nem létezhetik két oly szubstancia, mely minden határozmányában egyforma volna, mert ez esetben többé nem két, hanem csak egy szubstanciáról lehetne szó. Sőt jobban szemügyre véve, két oly szubstancia sem létezhetik, mely akár csak *egy* tulajdonságában is teljesen megegyeznék egy más szubstanciával. Mert ha két „forma” nem lehet teljesen azonos, akkor két attributum vagy kvalitás sem lehet az, mert ezek minden esetben épp a forma megnyilvánulásai (148. §.). A szubstanciák teljes egyformaságának lehetlensége kizárja bármely határozmány teljes egyformaságát: „substantia tota sua entitate individuatur” (Leibniz). A szubstancia tehát minden ízében individuális, vagyis egyetlen a maga nemében, mely teljesen

azonos módon még egy másik példányban nem létezhetik. Ezt fejezi ki a *principium individuationis*, mely tehát nem egyéb, mint az azonosság elvének ontológiai kifejezése. Bár a tapasztalás természetesen nem igazolhat metafizikai principiumot, mert hiszen az empiria alapszik a metafizikán s nem a metafizika a tapasztaláson, mindazonáltal rá kell mutatnunk arra, hogy az empiria kivétel nélkül *illusztrálja* a principium individuationis érvényét. Minél jobban ismerünk ugyanis valamely valóságot, annál több egyéni vonást fedezünk fel benne, mely megkülönbözteti minden más valóságtól. Embertársainkat könnyen megkülönböztetjük egymástól; az állati individuumokat ellenben csak az, aki sokat foglalkozik vele. De bármely élettelen szubstanciában is találunk oly vonásokat (p. a részek kölcsönös viszonya, színárnyalat stb.), mely az egyes konkrét tárgyat minden más hasonló tárgyától megkülönbözteti. Teljes egyformaságot a létezők között csak a tudatlanság vehet fel.

152. A szubstancia azon képességét, melynél fogva bizonyos sajátos minőségű és hatalmú tevékenységet tud kifejteni, *kapacitásnak* nevezzük. Ha a szubstanciák minden ízükben különböznek egymástól, akkor nem létezhetik két, teljesen egyforma kapacitású szubstancia sem: a szubstanciák különböző minőségű és hatalmú tevékenységre képesek. Ez az, amit a népszerű gondolkodás úgy fejez ki, hogy „nem mindenből lehet minden“. E kapacitás, mint általában a szubstancia öntevékenysége, nem mondható „energiá“-nak, mert hiszen ez utóbbi valami mérhető mozzanat, tehát kvantitatív jellegű, míg a szubstancia öntevékenysége nem az, hanem előfeltétele minden mérhetőségnek. A szubstancia kapacitása alapján nem kvantitatív mozzanat, térbeli tartalommal nem fejezhető ki (v. ö. 149. §.), vagyis nem „természeti jelenség“, hanem transzcendens alapja bármely természeti tüneménynek. Összetévesztjük tehát az okozatot az okkal, ha a szubstancia öntevékenységet energiának mondjuk.

153. A szubstancia mibenlétére vonatkozó reduktív vizsgálatunk arra az eredményre vezetett, hogy csak *egyféle* szubstancia van: olyan, amelynek lényege az

öntevékenység, tehát amely anyagtalan, psychomorph természetű. Nem tévesztendő össze e megállapításunk azzal a tétellel, hogy csak *egy* szubstancia létezik: ép az ellenkezőt fogjuk a következőkben kimutatni (155. §.):

Ha csak egyféle szubstancia létezik, akkor „test“ és „lélek“ nem két különböző természetű szubstancia, hanem *egyazon* szubstancia különböző szempontból tekintve. Felismertük, hogy csakis psychomorph szubstanciák léteznek, s így a „test“, vagyis az „anyag“ mint térbeli valóság csak *jelenség* lehet, vagyis nem abszolút realitás, hanem csak oly tartalom, mely valamely szubstancia tudata számára létezik (148. §.). A „természet“, vagyis a térbeli valóság jelenségek összessége, mely, amennyiben benne ép a szubstanciák öntevékenysége nyilvánul meg, tárgyilag meg van alapozva: phaenomenon bene fundatum (Leibniz). Abszolút csak a psychomorph szubstanciák léteznek: a mindenség ilyenekből áll. De ha minden létező egyúttal öntevékenységgel bír, akkor joggal nevezhetjük „élő“-nek, midőn az „élet“ szót ép az öntevékenység értelmében vesszük. Álláspontunkról tehát az „élő“ és „élettelen“ valóság közötti lényeges különbség is megszűnik: minden szubstancia mibenléténel fogva már élő, s „élettelen“-nek némely esetben csak azért nevezhetjük (a potiori), mert benne az öntevékenység még nem érte el azt fokot, amidőn már szembeszökővé válik. Az „élettelen“ szubstancia merőben alanyi fikció, mely az élettevékenységek in concreto való észlelhetőségének határát, de nem a szubstanciáknak objektíve elkülönített osztályát jelenti. *Létezni, annyi mint élni.*

2. A szubstanciák összefüggése.

154. Ha létezni annyit tesz, mint öntevékenységet kifejtteni, akkor érvényes az a tétel is, hogy minden szubstancia bizonyos tevékenységnek forrása, azaz *oka*. Viszont minden, ami a szubstancián megjelenik, ez öntevékenység *okozata*. Ezt fejezi ki az okság elve, mely legtágabb értelemben azt jelenti, hogy a létező dolgok körében a szubstancia öntevékenysége s ennek eredménye között szükségszerű kapcsolat áll fenn. Ennyiben

az okság elvének érvénye a létezés mibenlétéből következik; végső alapja pedig az összefüggés elve (26. §.). Ügyelnünk kell azonban arra, hogy az okság elve a szubstancia és a szubstancia tevékenységének eredménye közötti viszonyról állít valamit: vagyis a kauzalitás principiuma a szubstancia hatására, de nem magára a szubstanciára vonatkozik. Más szóval: az okság elve csak a szubstancia tevékenységére, de nem a szubstancia létére nézve ad felvilágosítást. Maga a szubstancia permanens, állandó, mely mindig volt és mindig lesz: a kauzalitás már felteszi a szubstancia létezését s így ez utóbbi magyarázatában nem értékesíthető.

155. Az okság elve azonban pontosabban szemügyre véve nemcsak egy, hanem több szubstancia létét teszi fel: e ponton reduktív nyomozásunk a csak egy szubstancia létét állító monizmus tarthatatlanságát tárja fel az egynél több szubstancia létét állító pluralizmussal szemben. Kétségtelen ugyanis, hogy azok a szubstanciák, melyek létéről tapasztalás által értesülünk, bizonyos akadályokba ütköznek azon inhaerens törekvésük kifejtésében (v. ö. 150. §.), hogy saját lényegüket, azaz formájukat teljesen kibontakoztassák. Például az egyes élőlény fejlődése épp abban a küzdelemben áll, hogy a fejlődését, sőt élettevékenységét elnyomni törekvő külső, ellenséges behatások ellen védekeznek és azokat legyőzi. Ennyiben élni, sőt létezni annyit tesz, mint harcolni. Amde az okság elvénel fogva minden hatásnak, azaz öntevékenység-eredménynek okkal kell birnia, mely végül nem lehet egyéb, mint valamely öntevékenység-centrum, vagyis szubstancia. Ha tehát valamely szubstancia gátolva van kifejlődésében, akkor ez csak úgy lehetséges, ha kivülről létezik legalább még egy szubstancia, mely épp e gátló hatást kifejti. Tehát egynél több szubstancia létezik s enélkül maga a világfolyamat értelmetlen volna. A monizmus sohasem képes megmagyarázni ama harc, tülekedés, diadalmaskodás és legyőzetés jeleneit, melyeket a tapasztalás lépten-nyomon mutat. Ha csak egy szubstancia létezik, mi viszi ennek örök és zavartalan nyugalmába e folytonos önmarcan-golást? Hogy a monizmus e nehézséget elkerülje, ősidőktől fogva ahhoz a megoldáshoz folyamodik, hogy a

változást merő látszatnak, káprázatnak minősíti, mely mögött ott lappang az örök változatlan szubstancia. Ámde e tétel önmagának ellentmond. Mert ha nincs valóságos változás, akkor az egyéni tudat változásai sem reálisak s akkor az a gondolkodási művelet sem reális tudatváltozás, mely által a monista meggyőződését gondolja és kimondja, vagyis nem reális történés. Az ellenmondás nyilvánvaló: a változás irrealitását kifejező egyéni gondolkodást is meg nem történtenek mondja a monista, midőn azt állítja, hogy nincs reális változás a létező világban. Semmiképpen sem térhetünk ki tehát a pluralizmus tanítása elől, mely egynél több szubstancia létezését tanítja.

156. De a tapasztalás előfeltevése nemcsak az, hogy egynél több szubstancia létezik, hanem az is, hogy bármely szubstancia bármely más szubstanciával folytonos kölcsönhatásban áll. Ha ugyanis létezni annyit tesz, mint változást előidézni (145. §.), akkor az *A* szubstancia a *B* szubstanciára hatást gyakorol, ámde *B* viszont visszahat *A*-ra, mert hiszen *B*-re nézve is létezni annyi mint hatni, vagyis változást előidézni. De viszont *B* hat *C* szubstanciára s *C* viszont *B*-re, ugyanazon okból, melynél fogva *A* és *B* kölcsönhatásban állanak egymással. Viszont ha *B* hat *C*-re, akkor e hatásban már tényezőként szerepel *A* hatása is *B*-re, mert *C*-re már az *A* hatása által módosított *B* hat és így tovább. Így minden szubstancia a hatások és kölcsönhatások nagy szövedékében áll, amelyben minden egyes szubstancia minden más szubstanciára hat, bármily közvetett úton is. Ezt fejezi ki a szubstanciák *egyetemes kölcsönhatásának elve*. Ha a szubstanciák összeségét *mindenségnek* (universum) nevezzük, úgy e principium más szóval azt mondja, hogy a mindenséget kölcsönhatásban álló szubstanciák rendszere alkotja. Épp ebben áll a *mindenség egysége*.

157. Reduktív nyomozásunk közben azonban nemcsak arra a tételre bukkanunk, hogy egynél több szubstancia létezik, hanem arra nézve is találunk útmutatást, hogy a szubstanciák számának maximumát is megállapíthassuk. A kölcsönhatásban álló szubstanciák rend-

szerének fogalma ugyanis felteszi azon tétel érvényét, hogy *a szubstanciák száma véges*. A szubstanciák egyetemes kölcsönhatásának elvéből ugyanis az következik, hogy a világon végbemenő *bármely* változás létrehozásában feltételként az *összes* szubstanciák tevékenysége szerepel. Mert ha *minden* szubstanciára *minden* szubstancia hat s ha *minden* egyes szubstancia *valamennyi* többi szubstanciára gyakorol visszahatást, akkor bármily közvetett úton is, de *minden* változásban *minden* szubstanciának van része. Ezt úgy is kifejezhetjük, hogy bármely változás feltételeit az *összes* szubstanciák öntevékenysége képviseli. Ámde a korrelativitás elvénél fogva (29. §.) soha valamely dolog feltételeinek száma nem lehet végtelen s így a változás feltételeinek száma sem lehet az. Ha pedig a kölcsönhatások száma véges, akkor véges az azokat kiváltó szubstanciák száma is, ép mert ellenkező esetben végtelen sok szubstancia kölcsönhatása véges számú mozzanatot adna, ami nyilván ellenmondás. A mindenség tehát véges számú szubstanciából áll.

158. Az eddigiek alapján már felismerhetjük, hogy a világban végbemenő minden változást általában két tényező hoz létre: egy alanyi és egy tárgyi, vagyis minden változásnak szubjektív és objektív oka van. A szubjektív ok a szubstancia öntevékenysége, mely érvényesülni törekszik, vagyis a formát iparkodik minél teljesebben kibontani; az objektív ok pedig valamely idegen szubstancia ráhatása a szubstanciára, mely a szubstancia sajátos visszahatását váltja ki. E hatást *serkentőnek* mondjuk, ha ingerként hatván a szubstanciára, ennek tevékenységét fokozza; ez történik, midőn a magot csirázásra bírja a reá ható nedvesség, hőfok. Ebben az esetben *fejlődésről* szolunk. Ha ellenben a hatás megakasztja, vagy éppen elnyomja a szubstancia nyilvánulását, akkor *gátló* hatás van jelen, s a szubstancia érvényesülése stagnál, vagy éppen *visszafejlődik*. Az előbbire példa, ha egy gyermek fejlődését elősegíti az egészséges lakás, táplálkozás, éghajlat stb.; az utóbbi példája az életfunkciók visszafejlődése valamely betegségben, melyet káros behatások (infekció, mérgezés) okoztak. *Minden változás tehát lényegében vagy fejlődés, vagy vissz-*

szafejlődés. A világfolyamat pedig abban áll, hogy a szubstanciák egymásból reakciókat váltanak ki: egymást serkentik vagy gátolják a kibontakozásban, vagyis a fejlődésben.

159. Mielőtt a fejlődés megindulna, az arra való diszpozíció már megvolt a fejlődő szubstanciában, amint a magban már ott lappangott a leendő növény — hisz ép ebben különbözik másnemű magvaktól s másféle létezőktől. Ezt a diszpozicionális állapotot nevezzük *potenciának*, mely tehát nemcsak „a megismerő elméjében lévő absztrakció” — mint az aristotelesi metafizika e fontos alapfogalmának félreismerői mondják, — hanem *objektív mozzanat*, mely minden megismerő szubjektumtól függetlenül is *megvan* a magban s azt élesen megkülönbözteti másnemű tárgyaktól, melyekből sohasem fejlődhet növény. *Aktus*-nak, vagyis ténylegességnek pedig azt az állapotot nevezzük, melybe jut a potenciális tartalom, ha már megvalósult. E két fogalom nélkül a fejlődés fogalma meg nem áll, mert hiszen semmit sem mondhatunk fejlődőnek, ha benne nem veszünk fel úgy potenciát, mint aktust. Így a fejlődő ember, vagyis a gyermek fogalmában bennefoglaltatik, hogy a gyermekben van valami *képesség*, tehát potenciális tartalom, mely *még* nem fejlődött ki, bár kedvező körülmények között ki *fog* bontakozni. De van benne ténylegessé vált, azaz *már* kifejlődött tartalom is, mely a gyermeknek konstatálható, már kialakult tulajdonságaiból áll. Ha ez aktuális és potenciális tartalomnak csak egyikét is elveszem, a „gyermek” fogalmának már nincs meg a teljes jelentése.

160. De nemcsak a biológiai értelemben vett fejlődés fogalmához tartozik a potenciális és az aktuális tartalom, hanem minden változásban e két stádium változását kell felvennünk, vagyis *minden változás lényege potenciából aktusba való átmenet*. Hiszen bármely változás a fejlődés, illetőleg a visszafejlődés fogalma alá foglalható. A szabadon eső test térbeli mozgása metafizikailag abban áll, hogy atest conatusának, azaz a gravitációnak engedve, megvalósítja a térbeli változás lehetőségei közül ép azt, melyet a világegyetem jelen konstellációja megenged. E mozgás fejlődés-

nek tekinthető a szó legáltalánosabb értelmében, mert a test conatusa, mely jelen esetben abban áll, hogy a Föld centrumába jusson, a szabadesés által addig a fokig, ameddig az adott körülmények megengedik, valóban kibontakozott, vagyis érvényesült. A kémiai változás is hasonlóképen magyarázható. A vegytani folyamat ugyanis lényegileg abban áll, hogy a test conatusa bizonyos affinitás irányában kielégülést nyer, vagyis kibontakozhatik. Midőn két atóm hidrogén egyesül egy atóm oxigénnel és vizet alkot, mindkét elem kifejlődik azon tevékenység (conatus) szempontjából, hogy egyesüljön. A potenciából az aktusba való átmenet tehát valóban a változás legmélyebb lényegét ragadja meg. Mivel pedig a kauzalitás elvéneél fogva (154. §.) a változás valamely szubstancia öntevékenységében gyökerezik, itt is a változás, vagyis a fejlődés, illetőleg a visszafejlődés oka után kell tudakozódnunk. Ez nyilvánvalólag kettős: a fejlődő szubstancia conatusa és az azt kiváltó idegen szubstancia ráhatása. Tudjuk, hogy e ráhatás vagy serkentő, vagy gátló (158. §.). Ha csak egy szubstancia léteznék a világon, akkor annak lényege öröktől fogva teljesen megnyilvánult volna, mert hiszen nem lett volna semmi külső gátlás, mely a forma teljes érvényesülését megakadályozta volna. *Az, hogy a világban változás és fejlődés van, bizonyítja leginkább egynél több szubstancia létezését* (155. §.). Ha az idegen szubstancia ráhatása váltja ki mindig a változást, s ha ez utóbbi a conatus kibontakozásának lehetőségét nyitja meg, akkor e kiváltó ok nem egyéb, mint a változó szubstancia *felszabadítója*, illetve lenyűgözője, ha t. i. átló ráhatásról van szó. A világfolyamat, amennyiben conatusok kibontakozását teszi lehetővé, nem egyéb, mint egy nagy felszabadulási folyamat, s minden szubstancia öntudatlanul *vágyódik* azon szubstancia után, mely mindennemű változás első kiindulópontja. *Létezni annyi, mint vágyódni a végső felszabadító után.*

161. A világfolyamat mibenlétének felismerése most már az egyes szubstancia funkcióit is élesebben világítja meg. Nyilvánvaló ugyanis, hogy bármely szubstancia szükségképen *háromféle tevékenységet* fejt ki. A szubstancia ugyanis 1. egyetemes kölcsönhatásban állván

minden más szubstanciával (156. §.), valamiképen *tudomásul* veszi az összes többi szubstancia tevékenységét annál is inkább, mert hiszen minden szubstancia valamiféle tudattal rendelkezik (150. §.). E funkciót *receptiónak* nevezhetjük. 2. Az idegen behatások kiváltják benne a kibontakozást: ez a *reakció* folyamata. 3. Receptió és reakció összerendeződnek, azaz organikus tevékenységgé szövődnek: ez a *koordináció*. Receptió, reakció és koordináció alkotják az *ontológiai alapfunkciókat*. Mivel pedig láttuk, hogy a létezés azonos a szó legáltalánosabb értelmében vett étellel (153. §.), nyilvánvaló, hogy ha helyes úton járunk, az életnek tapasztalatilag is megállapítható alapfunkciói az ontológiai alapfunkciók speciális eseteinek kell, hogy bizonyuljanak. És valóban: az élőlény sokféle formában (táplálkozás, légzés stb.) recipiál, azaz idegen szubstanciákból kiinduló hatásokat fogad be, azután reagál (kémiai vagy fizikai úton), végül összetevékenységet e két funkció összerendezése alapján folytatja az *ösztön* képében.

162. Mivel a szubstancia psychomorph lény (150. §.), az ontológiai alapfunkciók egyúttal a *pszichikai tevékenység alapformáira* is kell, hogy világosságot derítsenek. Minden tudattevékenységünk valóban három formában nyilvánulhat meg. Először: más szubstanciáknak reánk gyakorolt hatását recipiálva, ez az *érzékelés*. E behatásokra reagálunk: ez adja a „*törekvés*“ név alatt összefoglalható lelki történéseket. Ennek több fejlődési foka lehetséges. A közvetlen reakciót *reflexnek*, illetőleg *ösztönnek* nevezzük, ha több reflexből álló visszahatásról van szó. A törekvés közvetlen tudata a *vágy*; a conatus kielégültségének vagy ki-nem-elégültségének közvetlen tudata az *érzelem*. A céltudatos törekvés pedig az *akarati*. Végre: az érzékelést és a törekvést vonatkoztatjuk egymásra, ami a *gondolkodás* csíráját rejt magába. Érzékelés, törekvés és gondolkodás a három pszichikai alaptevékenység, melyek ép a szubstancia három ontológiai alapfunkciójából fakadnak. Az érzékelés által más szubstanciáról szerzünk tudomást, a törekvés által *önmagunkról*, a gondolkodás által pedig felülemelkedve e dualizmuson, *egymásra vonatkoztatjuk* a tudattartalmakat. Így nyer igazolást a lelkitevékenységnek felosztá-

sának sokféle régibb és újabb kísérletével szemben Aristoteles álláspontja, ki a lélekben három funkciót vett fel: az érzékelést (*αἰσθησις*), a törekvést (*ὄρεξις*) és a gondolkodást (*νοῦς*) anélkül, hogy felosztását a szubstancia természetével hozta volna kapcsolatba.

3. Keletkezés és elmúlás.

163. A szubstancia mibenlétéből folyik állandósága (144. §.) s így nem maga a szubstancia keletkezik vagy múlik el, hanem csak annak megnyilvánulásai. Sőt minden változásnak előfeltétele, hogy legyen valami változatlan, ami változik (146. §.). Minden változás pedig vagy fejlődés, vagy visszafejlődés (158. §.) s így a keletkezés sohasem egyéb, mint valamely szubstancia *kifejlődése*, az elmúlás pedig mindig *visszafejlődést* jelent. Föltétlenül tehát semmi sem keletkezik és nem múlik el: a szubstanciák összesége állandóan megmarad. Csak fejlődés és visszafejlődés van a világon, de nem semmiből való létrejövés vagy megsemmisülés. *Fejlődésnek* pedig azt a folyamatot nevezzük, midőn a szubstancia lényege (formája) kibontakozik, azaz a szubstancia tevékenységében mind teljesebben megnyilvánul. *Visszafejlődésnek* pedig azt a processzust mondjuk, midőn a lényeg (forma) érvényesülése fokozatosan megszűnik, midőn a forma mintegy visszavonul a megnyilvánulástól. Mindkét fogalom: úgy a fejlődés, mint a visszafejlődés feltesz valami állandót és változatlant, ami fejlődik, illetőleg visszafejlődik, vagyis *ami* megnyilvánul, illetőleg *nem* nyilvánul meg. Ez a változatlan mozzanat, mely mindennemű fejlődésnek és visszafejlődésnek alánya, a szubstancia formája.

164. Ha reduktív vizsgálódásunk helyes úton jár, akkor a fejlődés fenti fogalmából az *evolució alaptörvényeit* is ki lehet fejteni épp úgy, mint a visszafejlődés alaptörvényeit, melyek természetesen kell, hogy összhangban legyenek a tapasztalat adataival. A fejlődéstani tudományok eredményei sem mondhatnak ellen a fejlődés vagy a visszafejlődés a priori, a szubstancia fogalmából levezetett törvényeinek.

165. A fejlődés *első* törvénye azt mondja, hogy min-

den fejlődésnek van *kezdeté, delelőpontja és vége*. Az ember születik, kifejlődik, visszafejlődik, vagyis meghal. A naprendszer fejlődése megindul, eléri kulminációját és visszafejlődik. Hasonló három stádiumon mennek keresztül — úgy látszik — a fajok, népek, országok s minden egyéb társadalmi közület. Mi az oka e törvényszerűségnek? Miért nem fejlődhetik a szubstancia a végtelenségig, miért kell *egy* ponton evolúciójának megállania, hogy helyet adjon a lassú visszafejlődésnek? Mindez a fejlődés mibenlétéből következik. Az evolúció lényege ugyanis a forma megnyilvánulása (163. §.), ha tehát a forma már megnyilvánult, azaz ha kibontakozása be van fejezve, már nincs semmi, *ami* a továbbiak folyamán megnyilvánulna, azaz kibontakoznék. A fejlődés mibenlétéből következik annak végessége. A delelőpont ebből folyólag csak átmenet a rögtön kezdődő visszafejlődésre: a legszebb nő is csak egy rövidke pillanatig van szépségének teljes birtokában, mely után, bár eleinte észrevétlenül, de kezdődik a hervadás (Rodin). E kulminációs pont túlhaladásával kezdődik az a folyamat, melynek számunkra észrevehető utolsó pontját *halál*-nak nevezzük az élőlényeknél. De nyilvánvaló, hogy haldokolni nem akkor kezdünk, midőn az agónia áll be, hanem mikor az öregedés indul meg, vagyis midőn a fejlődésünk delelőpontját elhagytuk. A vénülés részleges haldoklás, mely abszolút halállá sohasem válik. Az élet, úgy mint a létezés, mellyel azonos (153. §.), örökkévaló: születésnek csak azt a pontot nevezzük, midőn a szubstancia fejlődése oly fokot ért el, hogy durva megfigyelési eszközeinkkel mi is észrevesszük, megjelenését, halálnak pedig a visszafejlődésnek azt a pontját mondjuk, midőn az involúció oly fokúvá vált, hogy a szubstancia számunkra már nem jelenik meg. Kezdet és vég az élők világában szubjektív feltételektől függő megfigyelési küszöbök, de nem az örök, soha nem keletkező és soha el nem múló életnek objektív mozzanatai, illetőleg metszési pontjai.

166. Ha a fejlődés folyamán a forma mindjobban érvényesül, akkor ez azt teszi, hogy az evolúció által a forma *mind több* attribútuma nyilvánul meg s ezek egy-

mással szemben ép ezáltal mindjobban *elkülönülnek*. Ez a Herbert Spencer által hangsúlyozott *differenciáció* (v. ö. alább 195. §.), melyet minden fejlődés mutat. De viszont azáltal, hogy az *egységes* forma az, mely a fejlődésben mindinkább megnyilvánul, az evolúció következtében a szubstancia minden tevékenysége *egységesebbé* válik: ez a Spencer által *integrációnak* nevezett állapot. Röviden tehát: *a fejlődés által a szubstancia differenciálódik és integrálódik: minőségi gazdagodás mellett egységesebbé válik*. Ez a fejlődés *második törvényé*, melynek természetesen a visszafejlődés azon törvénye felel meg, hogy involúció által a szubstancia minőségileg szegényebbé válik s egysége is megbomlik. Néhány példa könnyen megvilágítja az elméleti megállapítást. A gyermek fejlődése abban áll, hogy testileg-lelkileg differenciáltabbá válik, szervezeti és pszichikai funkciói mind teljesebben elkülönülnek egymástól. Emellett azonban organizmusa egységesebbé válik s lelkélete is mindinkább a központi vezetés, az önuralom és fegyelmezetség jellegét ölti magára. Viszont az öregedés úgy testi, mint lelki szempontból egyszerűsödést jelent: az értelmi és érzelmi élet kvalitatív sokfélesége csökken, s a szervezeti élet is fokozatosan bomlásnak indul, vagyis decentralizálódik. A degenerált szövet mindig egyszerűbb szerkezetű, mint az ép. A társadalmi közületek is oly mértékben válnak bonyolódottabbakká, de egyúttal egységesebbé, amely mértékben fejlődnek; az involúció itt is a differenciáció csökkenését s az egységesség fokozatos felbomlását jelenti.

167. A fejlődés *harmadik törvénye* abban áll, hogy a szubstanciák együttes evolúciójában a *hatalmasabb kapacitásúak mindinkább elhatalmasodnak a többiek felett*, vagyis azok tevékenységét csak abban az irányban engedik érvényesülni, amely az ő tevékenységük irányának megfelel. A világfolyamat e tekintetben hasonlatos ahhoz, ami a társadalomban történik. Itt is az erősebb egyéniség hovatovább lenyűgözi a gyöngébbeket, vagyis magával ragadja azok tevékenységét s ellenkező irányú ténykedéseket megakasztja vagy elnyomja. Ennyiben a világfolyamat sem lehet egyéb, mint egy nagy monarchizálódási folyamat, melyben hatalmi rétegződések

keletkeznek, melyek mindegyike uralkodik az alatta lévón, mígnem végül az egész mindenségen az *egy* leghatalmasabb szubstancia lesz úrrá. Ily legnagyobb kapacitású szubstanciának kell léteznie, mert véges számú különböző kvantumok között van szükségképen *egy* legnagyobb. Ennek uralomrajutása szab voltaképen irányt a világevolúciónak, ad a világfolyamatnak egységet, mert a különböző tevékenységű szubstanciák anarchiája helyébe a leghatalmasabb szubstancia uralmát állítja.

168. Megállapítottuk (29. §.), hogy bármely dolog feltételeinek száma véges. A változásnak két irányban vannak feltételei, amennyiben elsőben is a szubstanciák kölcsönhatása váltja ki a szubstanciákból a változást (156. §.) s ennyiben a szubstanciák számának végessége következett a regressus in infinitum lehetetlenségének elvéből (157. §.). De a változás feltételeinek száma abban az esetben is végtelen volna, ha e kölcsönhatás nem kezdődne valahol, vagyis ha nem léteznék oly szubstancia, mely *kivált* más szubstanciákból változást, anélkül, hogy ő maga változnék. Ez azonban csak úgy lehetséges, ha ez „*ösmozgató*“ annyival hatalmasabb kapacitású a többi szubstanciánál, hogy bár ő hat, azaz változtat, ő reá a többi szubstancia nem képes oly módon visszahatni, hogy ez változást idézne elő benne. Hogy e leghatalmasabb szubstancia „*első mozgató*“, az még nem jelenti azonban sem azt, hogy az mechanikailag mozgatna, sem azt, hogy ez kizárná a világfolyamat kezdetnélküliségét az időben. Az első mozgató nem mechanikailag indít, mert hiszen a változás mint térbeli mozgás nem abszolút valóság, hanem jelenség abból folyólag, hogy a szubstancia nem térbeli dolog, azaz nem test (149. §.) s így a térbeli mozgás nem a szubstancia öntevékenységét, hanem annak csak megjelenését mutatja. E mozgatás csak pszichikai jellegű lehet és egybeeseik azzal a vágygal, melyet a végső felszabadító iránt öntudatlanul is minden létező táplál (160. §.). Ha az *ösmozgató* szubstanciát Absolutumnak nevezzük, mondhatjuk, hogy *létezni annyi, mint vágyódni az Absolutum után*. Ami után vágyódunk, azt szeretjük s ennyiben — Dante szavai szerint — valóban a szeretet mozgatja a világot: szeretet a legfelsőbb lény^r iránt, mely

felé mindenek törekszenek. Az Absolutum ez első indítását nem szabad azonban úgy gondolnunk, mintha az valamikor régen, az elmúlt idő egy pontján történt volna. Ez első indítás *szüntelenül történik*, épp mert a változás feltételeinek száma csak véges lehet s az Absolutum e szüntelen behatása a többi szubstancia összeségére, vagyis a *világra* táplálja, mintegy élteti annak valamennyi változását. Az első mozgó léte tehát nincs ellentétben azzal, hogy a világ mindig létezett és mindig változott: az ontológiai Absolutum és az ontológiai Relativum coaeternitása mellett is lehet és kell első mozgatóról szólnunk. Ez utóbbi természetszerűleg *egy*, mert véges számú szubstancia között csak *egy* leghatalmasabb lehet; tiszta, zavartalan aktivitást fejt ki, mert hiszen nincs hatalmasabb szubstancia, mely behatásával ebben zavarná. Épp ezért változatlan is, vagyis nincs fejlődésnek és visszafejlődésnek alávetve, hiszen az evolúció mindig gátoltatás eredménye (155. §.). Az Absolutum öröktől fogva az, aminek lényegénél fogva lennie kellene; ezért nála a lényeg teljesen megvalósult: esszencia és existencia azonosak. Létezésére a redukció épp azért jut, hogy a létezők körében sincs Relativum Absolutum, változó változatlan nélkül.

169. A reduktív kutatás minden téren *közvetlenül ismert* tartalmak felismerésében végződik (16. §.). A metafizikai redukció az abszolút, örök, változatlan, leghatalmasabb, a világtól különböző, de arra szüntelenül ható, azt a reá irányuló szeretet által irányító szubstancia létének felismerésére vezetett. E spekulatív fogalom még nem teljes isteneszme, csak azzá lesz, ha mint közvetlenül felismert tartalom *eszményként* hatja át az ember lelkiéletét. Ekkor azonban már nem mint metafizikai spekuláció tárgya, hanem mint a vallásos hit tartalma merül fel tudatunkban. Ennyiben metafizikai belátás és vallásos hit úgy viszonylanak egymáshoz, mint következtetés a közvetlen élményhez. Az isteneszmében mint a vallásos hit tárgyában azonban *több* van, mint a metafizikai Absolutum fogalmában s másféle bizonyosság is a vallásos meggyőződés, mint aminő a bölcselő spekulatív bizonyításából fakadhat. Ezt mindenkor szem előtt kell tartanunk, nehogy a vallás és a meta-

fizika tételei oly irányban és mértékben azonosíttassanak, mely egyiknek sem válik előnyére.

4. Alkalmazott metafizika.

170. Említettük (7. §.), hogy az általános metafizika tanításait a létező világ szűkebb területeire alkalmazva, bizonyos filozófiai diszciplinák keletkeznek, nevezetesen a *természetfilozófia* és a *szellemfilozófia*. A természetbölcselet az általános metafizika tanításait alkalmazza a „természeti tárgyakra“, vagyis a *térbeli valóságokra*. Az a problematika, mely e szintézisből származik, úgy tekinthető át legcélszerűbben, ha abból indulunk ki, hogy a térbeli valóságról három szaktudomány alakult ki. Az egyik a térbeli valóságnak, azaz a „test“-nek oly sajátosságaival foglalkozik, melyek a test kvalitatíve értelmezett lényegéből folynak: ez a *kémia*. A másik azon változások okaival foglalkozik, melyek a testeken végbemennek, vagyis azon „erőkkel“, melyeket e változások okaiként veszünk fel: ez a *fizika* problémafeltevése. Végre a testeken fellépő oly jelenségekkel is foglalkozhatunk, melyekben a szubstancia öntevékenysége már szembeszökően nyilvánul meg: ez a *biológia* kutatási köre. E felosztás természetesen többé-kevésbé konvencionális s nagyrészt csak a munkafelosztást szolgálja s ezért élesen megjelölhető objektív határokat nem jelent. Mindazonáltal nagyjában megadja azt a három szempontot, melyből a szaktudomány a térbeli valóságot szükségképen vizsgálja. És megmutatja azt is, hogy a természettudománynak három metafizikai jellegű előfeltevése van: az *anyag*, az *erő* és az *élet*. A természetfilozófia feladata épp az, hogy az általános metafizika eredményei alapján mindháromról oly elméletet állítson fel, mely alkalmas arra, hogy reája mint előfeltevésre úgy a fizika, mint a kémia és a biológia tovább építsen. E bevezető fejtegetésekben természetesen szó sem lehet arról, hogy természetfilozófiai teóriákat fejtsünk ki: csak arra szorítkozunk, hogy az itt felmerülő problémákat jelezzük.

171. Az anyagra vonatkozó természetfilozófiai problémák két csoportra oszthatók: az egyik az *anyag szerke-*

zetére, a másik az anyag külső formájára, vagyis a *térre* vonatkozik. A természetbölcselet feladata mind az általános metafizika, mind a természettudományok megfelelő eredményeinek szemmeltartásával oly hipotézist állítani fel az anyag szerkezetéről, mely a tudomány mai álláspontján a jelenségek lehető legteljesebb magyarázatát képes adni. E teória szükségképen hipotézisekre támaszkodik s nem is lehet más, mint hipotetikus jellegű: hiszen nyitva kell maradnia olynemű módosítások számára, melyeket a haladó pozitív tudomány eredményei kívánnak meg. Például a radioaktivitás felfedezése az anyag szerkezetére vonatkozó elméletek jelentős revízióját tette szükségessé. De már azért is csak hipotetikus maradhat minden ilyenemű elmélet, mert hiszen az anyag nem abszolút létező, azaz nem szubstancia, hanem jelenség (153. §.) s így a szerkezetére vonatkozó elmélet voltaképen azon a föltevésen alapszik, mely szerint: ha az anyag abszolút létező volna, ilyen és ilyen szerkezettel kellene bírnia. E feltevésre, mint heurisztikus fikcióra, a természettudománynak szüksége van, különben metafizikává válnék, vagyis nem a *lehető tapasztalás* tartalmára szorítkoznék csupán. Már pedig épp ez utóbbi önkéntes korlátozás teszi a természettudományt *empirikus* tudománnyá, mely úgy tekinti a valóságot, mintha abban *csak* annyi volna, amennyi lehető tapasztalátunk körébe esik. E körülmény egyúttal világosan mutatja azt is, hogy a természetbúvár, szempontjainak önemelte korlátozása következtében nem illetékes metafizikai problémák megoldására, mert minden „természettudományos bölcsekedés“ már ab ovo egyoldalúságban szenved. A természetbúvár a létező világot csak *egy* szempontból tekinti: mint térbeli empirikus tartalmat s így a létező világról *teljes* elméletet semmiképen sem képes adni.

172. A *tér* filozófiai elméletét, Windelband találó figyelmeztetése szerint, tévesen szokták az *idő* megfelelő teóriájával összekapcsolni. Álláspontunk szerint is lényeges különbség van közöttük fennállásuk szempontjából: a tér nem objektív, mert a szubstancia nem térbeli mozzanat (149. §.), míg ellenben az *idő* magának a szubstanciának létezési formája, mert a világot

alkotó szubstanciák változnak, a változás pedig időben történik. A tér elmélete mindazonáltal nem pusztán a természetfilozófia körébe tartozik, mert törvényszerűségei a priori szintézis, vagyis matematika (geometria) révén fejtenek ki s a természetfilozófia csak azzal az empirikus térrel foglalkozik, melyben a természet tapasztalásunkban adva van. Azt a körülményt, hogy a tér elmélete a tapasztalattól függetlenül a priori szintézissel fejthető ki, mi is Kanttal a *tér szemlélet a prioritásának* nevezzük. Jelenti ez épp azt a körülményt, hogy elménk az empirikus tartalmaktól független *konstrukciói* által ismeri meg a tér törvényszerűségeit: elsősorban a geometriai fogalmakat. Ezeknek definíciói és a reájuk vonatkozó axiómák révén ugyancsak tapasztalattól függetlenül állapítjuk meg a tér egyetemes sajátosságait: a geometria igazságait. Épp a *tér szemlélet* a prioritása oldja meg a természetfilozófiának azt az alapproblémáját, mely a tiszta (matematikai) természettudomány lehetőségére vonatkozik. Kétségtelen ugyanis, hogy matematikai eszközökkel, vagyis számításokkal anticipálhatjuk a természet bizonyos eseményeit, vagyis teljes pontossággal megjósolhatjuk bekövetkezésüket, midőn például valamely üstökös visszatértét pontosan megállapítjuk, vagy általában midőn bármely természeti jelenség törvényszerűségét matematikailag kifejezzük. Az a priori, a tapasztalásra nem támaszkodó szintézis s az empiria tényeinek e csodálatos egybevágása csak úgy lehetséges, hogy az a tér, melyben a természeti jelenségek lefolynak, *együttal* a priori megismerésünknek is tárgya s így elménk a priori matematikai szintézise ennek az empirikus térnek az egyetemes törvényszerűségeit is megismeri. Ha azután a geometriai pont térbeli mozgását oly fogalommal egészítjük ki, mely együttal a testnek valamely tőlünk a tapasztalás alapján egyetemesnek fölvett határozmányát képviseli, aminő pl. a tömeg, — akkor a természeti mozgás a priori megismerésének, vagyis a matematikailag kidolgozott mechanikának a lehetősége is megvan. Ez utóbbi tételei azonban már csak hipotetikus jellegűek lehetnek, mert a tapasztalás s így az indukció is csak kisebb-nagvobb fokú

valószínűséggel bíró általánosításokra jogosít s így a testnek semmiféle fizikai sajátosságáról szóló tételt nem tarthatunk föltétlenül egyetemes érvényűnek. Minden mechanikai elmélet tehát csak azon feltevés mellett tarthat egyetemesérvényűségre igényt, hogy a mozgó test valóban bír minden esetben azokkal az alaphatározmányokkal (aminő például a tehetetlenség), melyeket neki eddigi tapasztalatunk alapján tulajdonítunk. Ez a végső oka annak, hogy a mechanika nem metafizika, hanem természettudomány.

173. Bár az *idő*, mint az előbbi §-ban említettük, magának a változásnak létezési formája s ennyiben nem az alkalmazott, hanem az általános metafizika körébe tartozik, a reá vonatkozó problémákat itt érintjük, mert az időnek az a formája, melyben a természeti jelenségek adva vannak, legalkalmasabb kiindulópont arra, hogy az időre vonatkozó általános problémák logikai kibontakozását megérthessük. Az idő a *tartam*-nak (*duratio*) egyik formája, melyet úgy jellemezhetünk legáltalában, hogy oly tartam, melyben a részek *egymásután* következnek. Ha e részeket „pillanatok“-nak nevezzük, akkor az időt pillanatok sorának mondhatjuk. Jellemzi ezt az egyirányúság, vagyis az egymásutánban való szüntelen haladás, mely az elmúlt pillanat visszatérését lehetetlenné teszi. Van benne tehát elmúlás, mely visszahozhatatlan (*múlt*), oly pillanat, mely éppen tart (*jelen*) s amely be fog következni (*jövő*). Az idő tehát *haladó tartam*. Az egyes pillanat azonban oszthatatlan: bármily infinitezimálisan rövid, mégis mint olyan *tart*, azaz bármily tűnékeny is a jelen, az éppúgy *megvan*, vagyis realitás, mint aminő volt a múlt s aminő lesz a jövő. Sőt: a pillanat realitásának tagadása az időnek realitását magát is megszünteti, mert hiszen, amint mondtuk, az idő épen pillanatokból áll s ha az elem nem reális, nem lehet reális az sem, ami belőle összetevődik, t. i. az idő. Az oszthatatlan pillanat tehát egy neme a reális tartamnak. Ha a pillanatot nem elmúlónak, hanem megmaradónak gondoljuk, előáll az a tartam, melyet *örökkévalóság*-nak (*aeternitas*) mondunk. Az örökkévalóság tehát el nem múló pillanat: „nunc stans“ és „tota simul“,

mint a középkorban mondták. Nem időbeli, hanem örökkévaló tartammal csak az bírhat, ami változatlan, tehát a szubsztanciák közül az Absolutum (168. §.) s a nemlétező, de szubsztisztáló dolgok közül pl. az érvényesség, melyről látni fogjuk (203. §.), hogy oly permanencia, mely nem jelent sem hatáskifejtést, sem egymásutánt. Az érvényesség átélése az evidenciában közvetlenül megismertet bennünket annak a tartamnak sajátosságával, mely szemben az idővel, egymásután, azaz változás nélkül áll fenn: *qui novit veritatem, novit aeternitatem* (Szent-Agoston). Az idő és az örökkévalóság között azonban lehetséges egy harmadik neme a tartamnak, az *aevum*, mely Aquinói Szent-Tamás szerint abban különbözik a másik kettőtől, hogy „*tempus habet prius et posterius; aevum autem non habet in se prius et posterius, sed ei conjungi possunt; aeternitas autem non habet prius neque posterius, neque ea compatitur*“ (Summa Theologica p. I. qu. X. art. 5.) Ily tartamot *lelki élményeinkben* ismerünk meg. Ezek révén tudunk időnként az örökkévalóság tartamában élni, ha élményünk tartalma kizárja az egymásutánt. Ez két esetben következik be: elsőben is, midőn, mint említettük, örökkévaló tartamot ismerünk meg az érvényességben, másodszer pedig, midőn időnként életünk teljességének csúcspontját érjük el, midőn „*der Augenblick ist Ewigkeit*“ (Goethe), mert itt is már elvész az egymásután, a jövő szükségességének tudata. Mindkét élmény épp azért boldogít kimondhatatlanul, mert vágyaink pillanatnyilag teljes kielégítettségének tudatával jár. Mindazonáltal lelki-élményeink múlandók s ennyiben időbeli tartamúak. A nagy szkolasztikus tanítása tehát helyes: háromféle tartam van, *aeternitas, tempus* s a mindkettőben részesedő *aevum*, mely valóban „a lelki valóságok mértéke“ — „*mensura spiritualium substantiarum*“ (u. o.). Az idő törvényszerűségét is a priori ismerjük meg a matematika, nevezetesen az aritmetika segélyével. Ennek oka az, hogy gondolkodásunk mibenléténél fogva *egymásutániságok* felismeréséhez van kötve. Minden logikai kapcsolat már egymásutánt, vagvis egymásból következést, tehát haladó sort jelent s ennek csak

egyik sajátos esete az időbeli egymásután, mint pillanatok egymásutánja. Ez a körülmény Kant terminológiájában úgy is kifejezhető, hogy az időszemlélet a priori, de azzal a fenntartással, hogy ez nem zárja ki az idő objektivitását, sem azt, hogy az időn kívül másféle tartam is lehetséges.

174. A természetfilozófia második alapkérdése az erő problémája. Erőnek a természeti változás okát szokták nevezni. Amde a változás oka mindig valamely megelőző változás, illetőleg a természetben oly módosulása valamely testnek, melynek hatása idézte elő a változást. Van-e szükség az erőt külön valóságként felvenni, vagy pedig az erő csak a megismerő elmében anticipált lehetősége a változásnak? Ez az első kérdés, melyre az erő természetbölcseleti elméletének felelnie kell. Ha a potenciális állapot valamely objektív konátus létezési módját jelenti (159. §.), akkor az erő kétségtelenül realitás, melynek közelebbi meghatározása azonban számos újabb probléma megoldását kívánja. Ily probléma az erő „székhelyének” kérdése a testben. Lehet-e az erőt egyáltalán lokalizálni? És ha a tér valamely határozott pontján gondoljuk, miképen hathat ott, ahol nincs, mint ezt úgylátszik az „actio in distans”, a légüres téren keresztül történő hatásnál kell gondolnunk? Mindezek a problémák csak úgy oldhatók meg kielégítő módon, ha tisztázzuk az ontológiai öntevékenység viszonyát a fizikai erőfogalomhoz, melyről már megállapítottuk, hogy nem jelent azonosságot.

175. Az élet természetbölcseleti elméletének az a célja, hogy az életfolyamatokról és típusokról szóló szaktudományi ismereteinket összekapcsoljuk az élet metafizikai mibenlétére vonatkozó megállapítással (153., 165. §§.). Az idevonatkozó vitakérdést rendszeren úgy szokták megjelölni, mint amely a „mechanizmus” és a „vitalizmus” között áll fenn. Az előbbi szerint nincs külön „életerő”, hanem az életfolyamat maga nem egyéb, mint fizikai és kémiai változások összesége; az utóbbi ellenben azt vallja, hogy az élet jelenségeit nem lehet fizikai és kémiai processzusokból maradék nélkül megmagyarázni, mert az élő szervezetben oly

automatikus önszabályozás és spontán szelekció, s általában a funkciók olynemű kombinációja észlelhető, mely egy, a fizikai és kémiai energiáktól különböző tényező közreműködését bizonyítja. Azok a vizsgálatok, melyeket fentebb (142—153. §.) a substancia mibenlétére nézve folytattunk, e problémaföltevést túlhaladtának, mert szűkkörűnek tűntetik fel. A fizikai és kémiai folyamatokról is, mint általában bármely jelenségről, kiderült ugyanis, hogy mindig öntevékenységek, tehát már nem merőben passzív mechanizmusnak megnyilvánulásai s így a mechanizmus és a vitalizmus vitája nem a pozitív tudomány, hanem a metafizika területén dől el. Az életnek mint az öntevékenységet jelentő fogalomnak köréről van itt szó s csak a szubstancia elmélete alapozhat meg oly álláspontot, mely e kérdésben döntést jelent. Az „élet mibenléte”-nek problémája tehát alapjában nem biológiai, hanem természetfilozófiai, illetőleg metafizikai kérdés. Ellenben merőben szaktudományi probléma a *fajok* kifejlődésének kérdése, mert ez egyszerűen történeli, vagyis *ténykérdés*, mely viszonylagosan független a metafizikai megállapításoktól. De ismét szorosán a metafizikai állásfoglalástól függ az élet *eredetének* kérdése, mely az élet mibenléte problémájának egy részét képviseli. Mert nyilvánvaló, hogy az élet eredetéről csak akkor lehet szó, ha felveszünk absolute élettelen valóságot, mely élesen és objektíve elkülöníthető az élő testektől. Ellenben ha az életet magával a létezéssel azonosítjuk. (153. §.), akkor az élet *eredetének* kérdése azonosul az *élet kifejlődésének* problémájával.

176. A létező világot, amennyiben térben jelenik meg, *természetnek* nevezzük, amennyiben pedig nem térben merül fel a tapasztalásban, *lelkivilágnak* mondjuk. Ez utóbbi megismerésének sajátossága az, hogy csak *individuális élmény* alapján lehetséges, vagyis minden ember csak annyiban és oly mértékben képes lelki folyamatokat megismerni, amennyiben azokat mint a *saját* pszichéjének változásait élte át. Más ember lelkivilágát csak következtetjük, de közvetlenül nem ismerjük meg. Aki nem élt át pl. bizonyos érzelmeket, azzal ezek mibenlétét sohasem lehetne megértetni:

csak az egyéni átélés az a kapu, melyen át a lelki valóság megnyílik előttünk, mely, mint tudjuk, nem külön realitás a természeti valóság mellett, de az egyetlen abszolút létező, melynek a természeti jelenség is csak megnyilvánulata.

177. Valamint a természettudomány eredményeit a metafizikával a természetfilozófia kapcsolja össze, úgy a lelkiélet szaktudományi vizsgálatát a metafizika tételeivel a *szellemfilozófia* fűzi egybe. Ez természetszerűleg három problémára tagolódik, amely felosztásban minden tudomány strukturájának végső alapja: a logikai alapelvek rendszere tükröződik vissza. A szellemfilozófia első kérdése ugyanis az, hogy miképen nyilvánulnak meg a szubstancia alapsajátságai az egyes, individuális psziche természete által meghatározott lelkiéletben. Így az *eméni (individuális) lélektan filozófiáját* építjük ki, mely az emberi egyén lelkiélményeire vonatkozó empirikus vizsgálatnak, tehát a tapasztalati lélektan eredményeit hozza kapcsolatba a szubstancia metafizikai elméletével. Oly problémák merülnek itt fel, mint a lélek halhatatlanságának s esetleg praeexistenciájának kérdése, a lelki élmény sajátos tartamára s a pszihikai folyamatok kauzális jellegére s így az akarat szabadságára vonatkozó vitapontok.

178. A szellemfilozófia második problémája az, hogy az individuális psziché *kölcsönhatásából* keletkező lelki jelenségek tana, vagyis a kollektív lélektan empirikus megállapításai miképen viszonyulnak a metafizika tételeihez. Ebből a vonatkozásból születik meg például a kollektív lélek realitásának problémája, a világevolúció s a társadalmi (általános emberi, faji, személyi) lélek kialakulásának összefüggése stb. Ez a *kollektív lélektan filozófiája*. Ha az individuumok lelki kölcsönhatásának eredményeit a társadalmi jelenségekben való megnyilvánulás szempontjából tekintjük, keletkeznek a különböző *társadalmi tudományok*, aminő pl. a közgazdaságtan, a statisztika, demográfia stb. Az ezekben csoportonként vizsgált társadalmi jelenségek összefoglaló elmélete: az általános társadalomtan, vagyis a *szociológia*. A *szociológia nem egyéb, mint a társadalmi jelenségek filozófiája*. Mint ilyen, arra van hivatva, hogy az egyes

társadalmi szaktudományok eredményeit a metafizika eredményeivel hozza logikai összefüggésbe. Ezért feladata a társadalmi élet törvényszerűségeit a világfolyamat, illetőleg a világevolúció egyetemes törvényeivel megvilágítani, tehát a társadalom életét bele kell illeszteni a mindenség életébe. Ha a társadalmi *történekekben* nincs is törvényszerűség (l. köv. §.), de bizonyos társadalmi állapotokról kimutatható, hogy törvényszerű függésben állanak állandó tényezőktől. Ily törvényszerűséget mutat pl. a művelődés függése az éghajlattól, a társadalmi szerkezet függése a művelődés fokától stb. A szociológia úgy viszonylik az egyes társadalmi tudományokhoz, mint a biológia az életről szóló szűkebbkörű diszciplínákhoz, aminő a bonctan, élettan, fejlődéstan stb. — vagy mint általában: a természetfilozófia az egyes természettudományi szakokhoz.

179. Végre a *szellemfilozófiának* arra a kérdésre is kell válaszolnia, vajjon a kollektív lelkiélmények mily osztályokba sorolhatók, s ezek jegyei a kollektív lelkiélmények mely típusaiban valósulnak meg? Ez a *történetfilozófia problémája*; a *történetfilozófia* tehát nem egyéb, mint a *társadalmak kollektív élményeinek ismétlődő típusaira vonatkozó vizsgálat*. Akkor volna történetfilozófiánk, ha a társadalmak „történetében” azaz kollektív élményeikben határozott típusokat tudnánk megkülönböztetni s azok feltételeinek ismerete alapján felléptük ritmikus voltát tudnók megállapítani. Ez azonban csak úgy volna lehetséges, ha a történetírás empirikus eredményeit kapcsolatba tudnók hozni a metafizika azon megállapításaival, mely a szubstanciák kölcsönhatásának történetét világítja meg a kölcsönhatások típusaiból. Az így értett történetfilozófia tehát nem egyéb, mint a történeti tudományok eredményeinek a metafizika tanításaival való egybevetése. Míg a szociológia *törvényeket* akar megállapítani, a történetfilozófia csak *történekek típusait* határozhatja meg, mert a *történelem folyton új és új individualítások hatása nyomán alakul ki*, melyek soha vissza nem térnek. Ezért a történelemben nincs törvényszerűség, csak *ritmus*, melynek egy-egy hullámát csak némi valószínűséggel mondhatjuk előre. (D. Xenopol.)

180. Visszatekintve a metafizikai problémák ama vázlatos áttekintésére, melyet az előbbiekben megkíséreltünk, ebben szintén felismerjük annak a logikai szerkezetnek nyomait, melyet a logikai alapelvekből kifolyólag minden tudományban szükségképinek ismertünk fel (32. §.). Kiindultunk abból, hogy *valaminek* léteznie kell s ennek előfeltevéseit nyomozva a létezés, a változás, a forma, a materia, a szubsztancia fogalmán keresztül az evolúció mibenlétének felismerésére jutottunk, melynek végső ontológiai praesuppositiója az abszolút változatlan, leghatalmasabb, a világra folyton ható szubsztancia. Mindezen fejtegetések voltaképen *négy* problémát tárgyaltak. Először arra adtak feleletet, hogy mik a létező világ *elemei* s ezeket az öntevékeny szubsztanciákban mutatták ki. A második kérdés, melyre feleletet adtunk, az, hogy e szubsztanciák között mily *összefüggések*, vagyis *relációk* állanak fenn: erre mutatott rá a szubsztanciák egyetemes kölcsönhatásáról szóló tan. Majd a harmadik probléma, melyet a metafizikának meg kell oldania, az, hogy a szubsztanciák mily *osztályokba* oszthatók. Végül itt is felmerült az Abszolútum kérdése, melyet a Relativum feltesz.

5. Történeti áttekintés.

181. A filozófiai tudományok között a metafizika a legrégebb. Az érdeklődés ugyanis az *egészről* halad a *részletek* felé s így mi sem természetesebb, mint hogy a bölcséleti elmélkedés ébredésekor mindenekelőtt a lét legnagyobb problémái tódulnak előtérbe. Ezek közül különösen kettő köti le a legrégebb görög gondolkodók figyelmét: az egyik a létező világ *eredetére*, a másik ennek *szerkezetére* vonatkozik. Az első kérdést az ó-ión bölcselők vetik fel s arra különbözőképen válaszolnak: *Thales* a vízből, *Anaximandros*, a határtalan anyagtömegből (*ἀπειρον*), *Anaximenes* a levegőből származtat mindent. A második kérdésre felelnek ellentétes módon az *eleaták* (*Xenophones*, *Parmenides*, *Zenon*, *Melissos*), kik csak *egy* létezőt ismernek el, mely nem érzékelhető s így az érzéki világot merő látszatnak nyilvánítják — *Pythagoras*, ki mindenek lényegét a számban

látja — az *atomisták*, kik szerint a mindenség határtalan sok testecskeből áll — s *Empedokles*, ki azt tanítja, hogy a mindenség négy alapelemből (föld, víz, levegő, tűz) áll, melyek időnkint egyesülnek, majd szétválnak. A részek egymáshoz való viszonyára nézve ad új magyarázatot *Anaxagoras* és *Herakleitos*. Az előbbi szerint a részek összrendeződése magától nem jöhetett létre, hanem az ész (*νοῦς*) indította meg a különböző hasonnemű testekből álló anyagban azt a mozgást, melynek eredményeképpen a világregd kialakult, *Herakleitos* pedig a *harcból* származtat mindeneket: ebből ered minden: világok, államok, még az istenek is. Észreveszi tehát, hogy a fejlődés, illetőleg a visszafejlődés a lények küzdelmének, illetőleg összeütközésének eredménye. *Herakleitos* töredékei között nyoma van annak is, hogy egy világészről (*λόγος*) szólott, mely a világfolyamatban valamiképpen visszatükröződik. A világ szüntelen változást mutat: ugyanabba a folyóba szállunk és nem szállunk, létezőnk és nem létezőnk (fr. 49. Diels). Mindennek feltétele az ellentét: ha nem volna igazságtalanság, igazságosság sem volna (fr. 23.). A világ örökkévaló, örökké lobogó tűz, mely időnként felgyúl és kialszik (fr. 30.). A megismeréshez hit és remény kell: az isteni dolgokat nagyrészt azért nem ismerjük, mert nem hiszünk bennök (fr. 86.) s ha nem remélünk, a nem-reméltet sohasem érjük el (fr. 18.). Az igazi bölcsesség abban áll, hogy az észet felismerjük, mely mindeneket igazgat (fr. 41.).

A praesokratikus bölcselkedés már nagyjában megalkotta a metafizika alapfogalmait. A létezés mint permanencia lép föl az eleatáknál; az atomisták a világ pluralisztikus szerkezetét pillantják meg: *Empedokles* a létezők kvalitatív különbözőségét veszi észre, *Herakleitos* a világfolyamatban megpillantja a gátlás jelenségét s a fejlődés tényét, de egyúttal *Anaxagorasszal* együtt meglátja a világharmóniát, az észszerűségben megnyilvánuló világregdet. A helyes úton meginduló metafizikai spekulációnak elemei íme együtt vannak s még csak a logikai iskolázottságra és öntudatosságra van szükség, hogy a görög szellem megrajzolja a létezés legmélyebb elméletének alapvonalait.

182. Ezt az öntudatosságot és iskolázottságot Sokrates adta meg (75. §.) Ezért a metafizika történetében is korszakalkotó, jóllehet ő maga, minden valószínűség szerint nem foglalkozott idevágó spekulációkkal. Az ő tanítását metafizikailag Platon gyümölcsöztette. Platonnál az idea nemcsak a megismerésnek, de a létezésnek is előfeltétele. Még pedig azért, mert a létezés oly megmaradás, melyet az érzékelés tartalma sohasem tölthet ki, lévén ez utóbbi hézagos és változandó mozzanatok összesége. Továbbá a létezés ideája valami egyetemesség, mert midőn valamit létezőnek mondunk, már *birnunk* kell a létezés egyetemes fogalmát, hiszen azáltal minősítünk valamit létezőnek, mert *felismerjük* benne a létezőnek kritériumait. A tapasztalás épít tehát a létezés fogalmára s nem a létezés fogalma alapszik az empirián, melyet ez utóbbi épp változandó tartama miatt sohasem képes egyenértékűen kifejezni (*Theaitetos*). Végre az idea azért is előfeltétele a létezésnek, mert az egyes létező dolgok *fajokba* tartoznak, melyek állandóak, jóllehet a fajhoz tartozó egyes individuumok keletkeznek és elmúlnak. Röviden tehát: az idea mint valami megmaradó, egyetemes, osztályt képviselő mozzanat előfeltétele annak, hogy bármit is létezőnek mondassunk. Sőt Platon tovább is megy: egyedül az ideát tartja igazán létezőnek, mert csak ez állandó, egyetemes és képvisel osztályt. Az empirikus dolgok csak annyiban léteznek, amennyiben „részesednek“ az örök ideákban, amennyiben azokat visszatükrözik: egyébként az érzéki dolog csak látszat és múlandóság. Csak az ideák hordozói az *igazságnak* (76. §.) s alkotnak mozdulatlan örök logikai rendszert. Itt ismét összefolyik Platon szemében lét és érvényesség, s a logika a metafizikával azonosul. Az elkülönülés feltétele az, hogy a logika sajátosságainak tudatára ébredjen s viszont a metafizika is mint a létezés és nem mint az igazság tudománya alakuljon ki. E differenciáltságot csak Aristoteles gondolkodása éri el.

183. *Aristoteles* ontológiai tanításainak magyarázatát az nehezíti meg, hogy erre vonatkozó főforrásunk, a *Metaphysika* minden valószínűség szerint nem magától Aristotelestől származik, hanem meglehetősen laza

összefüggésben álló értekezések és előadások után készült iskolai jegyzetek összesége. Logikai egészét a VI—XII. könyv alkot s ennek gondolatmenetéből állapíthatjuk meg legvilágosabban bölcseleink metafizikai rendszerének szerkezetét. A fejtegetés abból indul ki, hogy az alapfilozófia — *πρώτη φιλοσοφία* (igy nevezi bölcseleink a metafizikát) — célja az, hogy a szaktudományok azon előfeltevéseit vizsgálja, melyek a létező világra *általában*, tehát annak principiumaira és okaira vonatkoznak. A szaktudós részenként — *κατὰ μέρος* — vizsgálja a valóságot, a bölcselelő ellenben a létezőt egyetemes határozmányjaiban: *mint létezőt* teszi kutatás tárgyává. Aristoteles meglepően tisztán látja a metafizika és a szaktudomány viszonyát: az előbbi *alapja* az utóbbinak a logikai rend szempontjából, melyet élesen megkülönböztet az ismeretszerzés időbeli rendjétől. (17. §.). A metafizika az igazság tudománya — *ἐπιστήμη της ἀληθείας* — mert a dolgok legősibb örök principiumaival foglalkozik, amelyek a legigazabbak: *τὰς τῶν ἀει ὄντων ἀρχὰς ἀναγκαῖον ἀεὶ εἶναι ἀληθεσιτάτας*. (*Met. A.* min. c. 1. p. 9936b. 28.). Annak ellenére, hogy a logika is a dolgok örök principiumaival foglalkozik, „nem valószínű“, hogy logika és metafizika azonosak volnának. Épp mert a metafizika a végső előfeltevésekkel foglalkozik, minden egyéb tudománynál exaktabb: legpontosabbak a legősibb dolgokkal foglalkozó tudományok. (*Met. A.* c. 2. p. 982a. 25.). A végső principiumok keresésében pedig nem lehet a végtelenségig visszamenni: meg kell egy ponton állani — *ἀνάγκη δὴ σιῆναι* (*Met. A.* c. 3. p. 1070a. 3.). Ezeket a végső alapelveket semmiféle téren sem lehet még elemibb principiumokra visszavezetni, — hiszen ép ezért *végső* elvek. Így az ellenmondás elve már további más elvből nem bizonyítható, mert bármely bizonyítás s így bármely állítás vagy tagadás már felteszi érvényét s így e principium tagadása önmagát rontja le (*Met. I.* c. 3. p. 1005b. 31.).

Abból, hogy Aristoteles a metafizikát mint az empirikus szaktudományok ontológiai előfeltevéseiről szóló tudományt fogja fel, önként következik idevágó kutatá-

sának *módszere* is. Ez abban áll, hogy a vizsgálandó metafizikai fogalmat kifejező szó különböző jelentéseit sorolja fel (szokratikus indukció), azután e jelentések közös egységes praessuppositióját jelöli meg (redukció), végül pedig az így nyert egyetemes fogalmat különböző vonatkozásokban alkalmazza (dedukció). Világosan felismeri, hogy a szaktudományi kutatásban használatos empirikus indukcióval a létező egyetemes principiumait nem deríthetjük ki, hanem csak „a bizonyítás egy más nemével“ (*ἄλλος τρόπος τῆς δηλωσέως*). Minden megismerés már előzőleg bírt ismeretekre támaszkodik (v. ö. f. 77. §.) s így a metafizikai megismerés is Aristotelesnél éppugy, mint Platonnál, egy neme a visszaemlékezésnek, vagyis már öntudatlanul bírt ismeretek öntudatosítása és rendszerezése.

Aristoteles metafizikai vizsgálataiban a *létezés* fogalmának boncolásából indul ki. Több ízben fog annak megállapításába, hogy mit tesz létezni, s miután kiemelte, hogy nemcsak az egyes valóság, de a minőség, a változás, a hiány is valamiképen létezik, kimondja, hogy a szó legáltalánosabb értelmében „a nemlétező is létezik“. Bölcselőnknek nem sikerül a létezésnek oly meghatározását adnia, mely azt megkülönböztesse a fennállás más módjaitól, ami annál inkább szembetűnő, mert elválasztja (*Met. Z. 2. p. 1026a. 34.*) a kategóriák szerint való létezőt attól, ami „úgy létezik, mint az igazság“ (*ὄν ὡς ἀληθές*) s ami „nem létezik, mint a tévedés“ (*μὴ ὄν ὡς ψευδός*). Csak odáig jut el a létező jellemzésében, hogy kiemeli ama sajátos *egységet*, mely minden létezőben megvan; ezért — mondja (*Met. I. c. 2. p. 1003b. 33.*) — annyi faja van a létezésnek, amennyi az egységnek. A szubstancia (*ὄνσια*) legjellemzőbb vonását abban látja, hogy csak alanyként szerepelhet (*ὀποκείμενον*): ő róla állítható valami, de ő maga más dologról nem állítható (*Met. Z. c. 3. p. 1028b. 36. Categ. c. 5. p. 3a. 7.*). A szubstancia felvehet ellentétes tulajdonságokat, de azért ő maga ugyanaz marad: Sokrates ifjúból öreg, tudatlanból tudóssá válik, de mindig Sokrates marad. A szubstanciának két alkotótényezője van: a materia (*ὕλη*) és a forma (*εἶδος*), s

amennyiben változó, két állapoton megy keresztül: a potencián (*δύναμις*) és az aktuson (*ἐνέργεια*). A materia az, ami változik, tehát benne mindig van még meg nem valósult potenciális tartalom; a forma pedig a változatlan, nem érzékelhető lényege a szubstanciának, mely azonos fogalmával. Ez az az állandó mozzanat, melyhez viszonyítva szólhatunk csak változásról: nincs múlandó örökkévaló nélkül (*Met. B. c. 4. p. 999b. 6.*). A forma valami egyszerű, oszthatatlan: *ἄτομον γὰρ τὸ εἶδος* (*Met. Z. c. 8. p. 1034a. 8.*). Az ó-ión bölcselek tanítását bírálva, mely csak anyagot ismert, kiemeli, hogy ez alapon nem lehet megmagyarázni a keletkezést és fejlődést. Mert az anyagi dolgok tökéletesedése megmagyarázhatatlan, ha nem veszünk fel a létezőben az anyagon kívül egy érvényesülni törekvő másik principiumot is, azt, ami kibontakozik a fejlődésben, amivé válik fejlődés közben a fejlődő. A forma tehát a létező immanens célja is, melynek kifejllesztésére törekszik a létező (*Met. A. c. 3. B. c. 4.*). Aristoteles közel jut annak a felismeréséhez, hogy a létező változatlan lényege egy öntevékeny principium: a „természet“ (*φύσις*) szót, melyet bölcseleknél gyakran az *εἶδος* helyett használ, törekvésnek (*ὄρεσις*) nevezi (*Physic. II. c. 1. p. 192b. 18.*). Ennek egyéni lényegét az egyes szubstanciában nem lehet fogalmilag megismerni, mert a fogalom bölcseleknél szerint mindig általános; az intuíció egy nemére hivatkozik itt Aristoteles, mellyel az egyéni lényegét, a *τὸ τι ἦν εἶναι*-t mintegy szemléletileg ragadjuk meg. (V. ö. Alexandros Aphrodisias. In *Metaphys. ad. p. 1029b. 1.*)

Aristoteles metafizikáját azonban nemcsak a világot alkotó szubstanciák természete foglalkoztatja, de annak az *egységnek létrejövése* is, mely egyrészt a materiát a formával, másrészt a világot alkotó egyes szubstanciákat összefűzi. Úgy a szubstancia, mint a világ egységét a mozgás (*κίνησις*) létesíti, melyen bölcseleknél mindennemű változást ért. A materiát és formát az egyesíti, hogy a materia a fejlődésben mindinkább a forma uralma alá kerül; a világ egységét pedig az hozza létre, hogy mindenek az istenség mint első mozgató után vá-

gyódnak s épp a feléje való törekvés adja azt a közös célt, mely valamennyi szubstancia tevékenységét egy pontra irányítja. Röviden tehát: a cél egysége létesít minden egységet a világban: a szubstanciát egységessé teszi, mert annak minden tényezője a forma megvalósítását szolgálja; a világ egységet pedig az létesíti, hogy minden szubstancia öntudatlanul az istenség felé törekszik.

A változás lényege mindig abban van, hogy aktualizálódik az, ami előbb csak potenciális állapotban volt meg. De sem a végső anyag (*ὕλη ἔσχατη*) vagyis az anyag általában, sem a végső forma (*εἶδος ἔσχατον*) nem keletkezhet és nem múlhat el (*Met. Δ. c. 3. p. 1069b. 35.*). A változás mindig *valami által* (*ὑπό τινος*) vagyis külső indíték nyomán következik be s ami változik, *valamivé* (*εἰς τι*) változik. A külső indíték a mozgató ok; az, *ami* változik, az anyag (*ὕλη*) s az, *amivé* változik a dolog, a forma (*εἶδος*). A keletkezés tehát mindig *valamiből*, t. i. a potentialiter létezőből lesz, vagyis nem az abszolút semmiből s ezért nem lehet mindenből minden, hanem csak egy meghatározott dolog (*Met. Δ. c. 1—3.*), miközben minden dolog valami hasonlóból lesz (*Met. Δ. c. 3. p. 1070a. 4.*). Az anyag tehát általában örökkévaló, csak az egyes anyagi dolgok múlandók: keletkeznek és elenyésznek. A forma ellenben változatlanul örökkévaló.

A mozgató okok száma nem lehet végtelen s így kell léteznie egy ősi változatlan szubstanciának: *ἀνάγκη εἶναι τινα αἰδιον οὐσίαν ἀκίνητον* (*Met. V c. 6. p. 1071b. 4.*). Az a mód azonban — úgy mond Aristoteles (*Met. Δ. c. 7. p. 1072a. 25.*) — amely szerint az első ok mozgató, nem lehet oly természetű, hogy általa maga a mozgató is mozgásba jusson. Már pedig ez történnék, ha az első mozgató fizikai lökés útján mozgatóná a világot. Az első mozgató-tevékenysége tehát csak úgy mehet végbe, hogy bár a mozgató mozgásra indítson, de ő maga mozdulatlan maradjon. Ez csak akkor történik, ha a mozgató *vágyébredés* által indítja mozgásra a mozgót, vagyis midőn a mozgót az indítja mozgásra, hogy *törekszik az*

első mozgató felé, mert azt szereti. Az első mozgató tehát úgy mozgatja a világot, mint ahogy a szeretett lény magához vonzza azt, ami őt szereti. (*Met. A. c. 7. p. 1072b. 3: κινεῖ δὲ ὡς ἐρώμενον.*) Az istenség tehát — mert ő az első mozgató — úgy váltja ki a potenciának aktussá való válását, vagyis a világfolyamatot, hogy szeretetet ébreszt mindenekben önmaga iránt: a vágnak és megértésnek tárgya mozgatja itt azt, ami szeret és ami ismerni akar (*Met. A. c. 7. p. 1072a. 26.*). Ez első mozgató szükségképen tiszta tevékenység, tehát anyagtalan forma, melynek lényege teljesen megnyilvánul s ezért tökéletes. Tevékenysége tehát szellemi, vagyis intelligencia, mely önmagát gondolja és felfogja: benne tehát az értelem és a megértett azonosak. Ez a tiszta és abszolút tevékenység az ő élete, mely a legtökéletesebb örök élet. Az istenség tehát élő, tökéletes lény, mely épp ezért végtelenül boldog. Nekünk e kimondhatatlan boldogságról csak azokban a pillanatokban van sejtelmünk, midőn ugyanazt tesszük, amit ő: az igazságot gondoljuk és gyönyörködünk benne. Az embereknek ily lényről filozófia nélkül is volt tudomásuk: Aristoteles egy ősi tudás lehetőségére céloz, mert — úgymond (*Met. A. c. 8. p. 1074b. 11.*) — a régiek bölcsességét csak úgy lehet megérteni, hogy sok olyan ismeret birtokában voltak, melyet azután az emberek ismét elfeledtek. Az aristotelesi istenség tehát különbözik a világtól, de ez utóbbit nem teremti, hanem csak kiváltja benne a világfolyamatot. Ez a szeretet által történik, melyet önkéntelenül is érez minden létező a legfőbb lénnyel szemben. Mindazonáltal bölcselőnk még nem ismeri fel, hogy a szubstancia öntevékenységet ennél fogva pszichikai jellegűnek kell felfennünk, különben vágyról és szeretetről sem szólhatunk, mint egyetemes ontológiai fogalmakról. Ebből a szempontból Aristoteles még nem gondolta végig saját mélységes metafizikájának alaptanait: itt lépett munkába legnagyobb tanítványa: Leibniz, kinek „monadológiája” — mint látni fogjuk — szerves továbbfejlődése a Stagirita gondolatvilágának.

184. A kezdődő keresztény gondolkodás legnevezetesebb terméke a metafizika terén is *Szent-Agoston*

spekulációja. Bennünket itt különösen a *reduktív eljárás* ama tisztasága érdekel, mely idevágó elmélkedéseiben őt vezeti. A *Confessiók* X. könyvének 20. fejezetében azt fejtegeti, hogy mialatt Isten után vágyódunk, voltaképen a boldogság után sóvárgunk. Az Isten felé való törekvés, a legfőbb Jónak keresése tehát valamilye lappangó istenismeretet tesz fel, melyet nem a külvilágból, hanem önmagunkból meritünk. Bölcselőnk tehát az istenség ismeretét mindenféle megismerésben bennerejlőnek, logikailag bennefogaltnak gondolja, melyet csak ki kell hámozni belőle olyképen, hogy annak előfeltevéseit nyomozzuk. Még pedig Istent mint végső előfeltevést azáltal ismerjük meg, ha belátjuk, hogy az örök és változatlan igazság fennállása praesuppositiója bármely állításnak és tagadásnak: az igazság pedig azonos istennel (v. ö. f. 78. §.). Ha Szent-Ágoston tanításait rendszerbe foglalta volna, metafizikájának tételeit csak reduktív sorrendben fejthette volna ki.

185. Az újkor metafizikai vizsgálódását *Descartes* indítja meg. Azzal az igénnyel és meggyőződéssel lép fel, hogy új módszerrel lát munkához s ehhez mértén új eredményeket, illetőleg új bizonyítékokat talál a metafizikának Isten, lélek és világra vonatkozó ősrégi állításaira. Mindkét szempontból azonban tévedett; módszere nem új s bizonyítékai is túlnyomórészt már előtte felmerültek. Sőt egységes módszert sem sikerül alkalmaznia kutatásaiban, mert eljárása voltaképpen két régi módszer szüntelen küzdelmét mutatja; az egyik a már *Platon* és *Aristoteles* által használt reduktív, a másik a matematika konstruktív dedukciója.

Láttuk (80. §.), hogy *Descartes* a rendszeres kételkedésből indul ki. Az a mód, amint ez úton végre a „*Cogito, ergo sum*“-ra jut, tipikus reduktív eljárás, mert hiszen úgy bukkan e tételre, hogy kutatja bármily állítás vagy tagadás végső előfeltevéseit. Ha bölcselőnk megmarad e módszernél, alapjában *Aristoteles* nyomán kellett volna haladnia. Ettől azonban eltér, mert matematikai jellegű gondolkodása önkéntelenül is arra indítja, hogy a metafizikai alapfogalma-

kát ne felfedezze, hanem megszerkessze s ennek nyomán metafizikáját geometriai módszer szerint definiciókból és axiómákból vezesse el. E két metódus küzdelme vonul végig Descartes minden vizsgálódásán s ez teszi fejtegetéseit, annak ellenére, hogy gondolatainak matematikai szabatosságú formulázására törekszik, alapjában zavarosakká és szétfolyókká. A redukatív eljárásnak köszöni, mint mondottuk, a „Cogito, ergo sum“ tételét; a dedukció követése pedig az úgynevezett ontológiai istenbizonyítékra vezet, melyet a XI. században élt *Canterbury Anselm* után újra felfedez. Ez abban áll, hogy Isten létét magából Isten fogalmából bizonyítjuk, anélkül, hogy önmagunkból kilépnénk „rationibus non aliunde petitis quam ab ipsamet nostra mente“ (*Meditationes de prima philosophia*. Epistola). Bölcselőnk gondolatmenete itt a következő: Bírom Isten ideáját, mely minden tökéletesség foglalatát jelenti. Honnan ered ez eszme? Az érzéki világból nem meríthetem, mert hiszen Isten érzékfölötti és végtelen lény; önmagamból ugyancsak nem származtathatom, mert tökéletlen és véges vagyok. Emberi tulajdonságaim fokozása által sem alkothatom meg az istenség eszméjét, mert tökéletlenségem és végességem tudata már felteszi a végtelen és tökéletes lény fogalmát, amelyhez viszonyítva állapítom épp meg végességemet és tökéletlenségemet. Mivel pedig mindennek kell, hogy oka legyen, s az okban legalább annyinak kell foglaltatnia, mint az okozatban, világos, hogy a végtelen és tökéletes lény ideáját bennem csakis maga a végtelen és tökéletes lény idézhette fel, vagyis maga Isten. Az isteneszme bírásából tehát következik Isten létezése is. (*Meditationes* III.)

E következtetés nervusa nyilván abban van, hogy Isten létezése Isten fogalmából elemző módon fejtetik ki. Ez nem redukció, hanem dedukció, mert Isten fogalma *nem eredménye*, hanem *kiindulópontja* a következtetésnek. Descartes istenbizonyítékát tehát más úton nyeri, mint a „Cogito, ergo sum“-ot, — világos bizonyítékául annak, hogy metafizikai spekulációját *nem egy*, hanem két különböző módszer irányítja.

Ennek azután súlyos következménye van. Bölcese-

lönk más vonatkozásban is hajlik arra, hogy kész *definíciókból* induljon ki. Így a szubstanciát így határozza meg: „Szubstancián egyebet nem érthetünk, mint azt, ami úgy létezik, hogy létezése más dologra nem szorul” — „Per substantiam nihil aliud intelligere possumus, quam rem, quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum (*Principia Philosophiae* I. c. 51.). Úgy látszik, azért fogadja el ezt a meghatározást, mert általa „a legvilágosabb és legszabatosabb” a szubstancia fogalma. Ugyanezen indokolás alapján „quo pacto clarissime et distinctissime intelliguntur” a test lényegét a *kiterjedésben* (*extensio*), a lélekét a *gondolkodásban* (*cogitatio*) jelöli meg (*Princ. Phil.* I. c. 63.). Ily módon oly éles határvonalat von test és lélek, anyag és szellem között, amelyet nem tud többé áthidalni; így keletkezik egy önkényes definíciókon alapuló merev dualizmus, mely csak azáltal alakul ki, mert a test és lélek fogalmai a jelzett ismervek kiemelésével „a legvilágosabbak és a legszabatosabbak”. Itt bosszulja meg magát az illetéktelen deduktív módszer. Ahelyett, hogy Descartes azt kutatta volna, hogy a tapasztalás a szubstanciának s esetleg a szubstancia különböző fajainak mily jellemzését praesupponálja, a merő áttekinthetőség: a világosság és szabatoság kívánalmaitól vezetettve nem a *legigazabb*, hanem a *legegyszerűbb* módon iparkodik a szubstancia, illetőleg a test és lélek mibenlétét meghatározni. Descartes metafizikája tehát, mely nem egyéb, mint e definíciók bővebb kifejtése, voltaképen a levegőben lóg: nem a valósághoz alkalmazkodik, hanem a valóságot akarja erőszakosan, önkényesen megalkotott fogalmaiba szorítani. Holott ha a *valóságból* indulva ki, reduktív úton iparkodott volna a szubstanciát meghatározni, alighanem észrevette volna, mint ahogyan Aristoteles, hogy a valóságot, a létezőt, a tényt szemben a nem-ténnyel az jellemzi, hogy hatásnak, tevékenységnek s végül öntevékenységnek nyilvánulata. Ez alapon azután nem nyert volna indítékot arra, hogy a testet és lelket mint extenziót és cogitációt mereven elválassza egymástól. Mert a test lényegében is felismerte volna a nem érzékelhető

öntevékeny principiumot, a formát, mely nem lényegileg, hanem csak fokozatilag különbözik a tiszta öntevékenységtől, a lélektől. Descartes merev és önkényes dualizmusa is tehát illetéktelenül alkalmazott deduktív módszerének következménye. Mint matematikus nem tudott ellenállani annak a kísértésnek, hogy metafizikai alapfogalmait ne konstruálja meg a priori definíciókkal, ahelyett, hogy azokat reduktív úton a valóságból nyerje, mint Aristoteles, kit bár lenéz, de nem ismer és nem ért. Ennek az önkényes módszernek még szeretlenebb továbbfejlesztője Spinoza, kinek metafizikája különben is Descartes merőben passzívistikus szubsztanciafogalmának egyenes leszármazottja.

186. Spinoza is, mint a legtöbb tanítvány, túlozza mestere egyoldalúságait. Míg Descartes spekulációja részben reduktív módszer szerint történik, elannyira, hogy a kevésbé élesszemű megfigyelő alig veszi észre a reduktív eljárás döntő jelentőségét, addig Spinoza egészen nyíltan pusztán a dedukció alapjára helyezkedik s „more geometrico“, definíciók és axiómákból kiindulva akarja filozófiájának alaptanait levezetni. Nem meglepő tehát, ha ő is a szubsztancianak egy merőben önkényes, semmiképen sem indokolt meghatározásából indul ki. „Szubsztancián értem — úgymond (*Ethica* p. I. def. 3.) — azt, ami magában van és magától értetik, vagyis azt, aminek fogalma nem szorul más dolog fogalmára, melyből azt megalkotni kellene“. (Per substantiam intelligo id, quod in se est et per se concipitur; hoc est id, cujus conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat.) Mily jögon állítja fel Spinoza épp ezt a szubsztancia-meghatározást? Erről nem nyilatkozik, holott még igen sok, épp ily önkényes definíciót lehetne felállítani, melyek között csak annak alapján válogathatunk, hogy melyik áll közelebb a valósághoz, azaz melyiket kívánja az empirikus ténymegállapítás fogalma. De bölcselőnk annyira meg van győződve a deduktív módszer egyedüli üdvözítő voltáról a metafizikában, hogy ez indokolást úgy látszik épp oly kevéssé tartja szükségesnek, mint a geometriában az alapvető meghatározások igazolását.

Ily alapon természetesen könnyű a monizmust, ille-

tőleg a panteizmust felépíteni: csak előre bele kell önkényűleg helyezni a szubstancia fogalmába mindazt, amit azután belőle elő akarunk varázsolni. Spinoza valóban így jár el. Mert ha a szubstanciának előbbi meghatározását fogadjuk el, önként következik, hogy csak *egy* szubstancia létezhetik, mely azonos a mindenséggel. A mindenség fogalmán kívül ugyanis bármely dolog fogalma reászorul más dolog fogalmára is, hogy megértessék. Pl. az „ember“ csak úgy definiálható, ha a „lény“, az „eszés“, az „érzéki“ fogalmaira támaszkodhatunk, amelyek mindegyike azután ismét további fogalmakat kíván, ha definiálni akarjuk őket. Például az „eszés“ fogalma az „ész“ fogalmára, az érzékiség koncepciója az érzékek fogalmára támaszkodik stb. Ámde kétségtelen, hogy a szubstancia e meghatározása igazolatlan. Ismételjük: nem a legtetszetősebb, hanem a legigazabb szubstancia-definíciót kell választanunk, azt, amelyet a tapasztalás, vagyis a ténymegállapítás fogalma érvényében előre feltesz. Ez alapon pedig, mint láttuk (144. §.), a szubstancia fogalmában az öntevékenység mozzanata elkerülhetetlen. Ez pedig nemhogy kizárná egynél több szubstancia létezését, sőt éppen ezt követeli (155. §.). Épp ennek felismerése következtében Spinoza metafizikája is abba az önellenmondásba sodródik, melyet már kifejtettünk (u. o.). Bölcselőnk szerint is az egyes valóság, tehát az emberi individuum is „modus“, a szubstancia *affekciója* (*Eth.* p. I. def. 5.), vagyis módosulása. De miképp jut az egy, örök, létében és nyilvánulataiban más szubstancia által nem zavart „Deus sive natura“-ba valamiféle módosulás, vagyis szenvedő állapot? Erre a kérdésre Spinoza éppúgy adós marad a válasszal, mint minden idők monistái. Panteizmusa a változás problémáján szenved hajótörést. Hogy bölcselőnk e nehézséget kikerülje s a valóság történéseit is némiképen megmagyarázza, felvesz az egyes valóságban *létbenmaradási törekvést*, t. i. *conatus* „quo unaquaeque res in suo Esse perseverare conatur“, mely nem egyéb, mint az egyes dolog esszenciája (*Eth.* p. III. propos. 7.). De miképp törekedheik létbenmaradni, ami nem is létezik igazán? Hiszen az egyes dolog csak látszat lehet Spinoza metafizikája szerint, mert csak *egy*

szubstancia létezik: „Isten vagy a természet” s a szubstanciák többsége merő káprázat. Ime, itt bosszulja meg magát, hogy Spinoza a szubstancia definíciójából kihagyta a tevékenységet, melyre pedig minden valóságmagyarázatnak szüksége van, s ezért kerülő úton, a modus fogalmába veszi fel, mely pedig e mozzanatot meg nem tűri. Csak az törekedhetik a létbenmaradásra, ami valóban létezik: valami káprázatnak létbenmaradási törekvéséről szólni önellentmondás. *Leibniz* helyesen jelölte meg Spinoza tévedéseinek alapját abban, hogy „a teremtményeket megfosztja erejüktől és tevékenységüktől” (*Opera philosophica*, ed. J. E. Erdmann, Berolini 1849 p. 189.).

187. *Leibniz* e megállapítása már mutatja, hogy ő viszont a szubstancia lényegét épp abban látja, hogy *cselekvésre képes lény*: „la substance est un être capable d'action” (id. kiadás. p. 714.). Más helyen (p. 111.) ezt így fejezi ki: „modo teneatur omnem substantiam agere, et omne agens substantiam appellari... quod non agit non existere, nam potentia agendi sine ullo actus initio nulla est... omnis enim conatus actio”. Ebből a meghatározásból nő ki azután bölcselőnk egész metafizikai rendszere, melynek végleges megfogalmazását *La Monadologie* című kis művében találhatjuk meg, melyet élete utolsó éveinek egyikében (1714) Savoyai Jenő herceg, a zentai győző számára állított össze. Lásuk ennek főbb pontjait.

Az egyes szubstanciák, melyek már egyszerűek, vagyis részek nélkül valók, a *monasok*. „Egyszerű szubstanciáknak kell létezniök — úgymond (*Monadol.* 2. §., dr. Bauer Simon és dr. Vida Sándor fordítása). — mert vannak összetettek; az összetett ugyanis nem egyéb, mint az egyszerűeknek halmaza vagy aggregátuma”. De, ha a monasok egyszerűek, akkor nincsenek részeik, tehát kiterjedésük, térbeli alakjuk sem lehet. A monas tehát nem anyagi dolog s mert egyszerű, nincs mód reá, hogy természetes úton megsemmisüljön vagy természetes úton keletkezzék. „A monasok létezése tehát sem nem kezdődhetik, sem nem végződhetik másképen, mint *egyszerre*, azaz csak teremtés által kezdődhetnek és megsemmisülés által szűnhetnek meg létezni;

míg az összetett részről részre alakul vagy megy tönkre.“ (*Monadol.* 6. §.). Egyik monas a másiknak *belsejében* (dans son intérieur) nem idézhet elő változást. „A monasoknak nincsenek ablakaik, melyeken át valami akár be-, akár kiléphetne“ (u. o. 7. §.). „Azonban szükségképen kell, hogy a monasoknak sajátásaik (qualitas) legyenek, különben nem volnának létező valók.“ Ha az egyszerű állományok sajátásaik által nem különböznének egymástól, hijával volnánk minden eszköznek arra nézve, hogy a tárgyakon valami változást észrevehessünk, mert az, ami az összetetten jelentkezik, csak az egyszerű alkatrészekből (ingrediens) származhatik. A monasok azonban, ha nem volnának sajátásaik semmiben sem különböznének egymástól, mert mennyiségre nézve nem különböznek, minthogy feltesszük, hogy nincs üres tér, minden egyes helynek a mozgásban nem jutna más, mint tökéletes egyenértéke annak, amit már előbb bírt, tehát a dolgoknak egyik állapota sem volna megkülönböztethető a másiktól“ (u. o. 8. §.) „Sőt minden egyes monasnak különbözőnek kell lennie minden másiktól. Mert a természetben nem létezik két lény, mely egymásra minden tekintetben teljesen hasonlítana és amelyekben nem lehetne belső különbséget vagy olyat találni, mely benső megnevezésen alapszik.“ (U. o. 9. §.). A monasok átalakulásnak vannak kitéve, mely mindegyikben folytonos (u. o. 10. §.). E változások oka egy, a monasban rejlő benső elv, melyet *törekvésnek* (appétition) nevezhetünk (u. o. 15. §.). E törekvés közben a monas, mely szellemi természetű, múló állapotában változik s eközben sokaságot foglal be és jelenít meg, mert hiszen a változás közben *több* állapot követi egymást, melyek amellet *egyazon* szubstancia (monas) állapotai. Több állapotnak egyazon egyszerű szubstanciában való megjelenítése *percepciónak* neveztetik, mely azonban megkülönböztendő az appercepciótól (u. o. 13., 14. §§.). A percepció mechanikai okokból nem magyarázható. Ha léleknek nevezzük mindazt, aminek percepciói és vágyai vannak, akkor minden monast *léleknek* nevezhetünk, lehet azonban őket entelechiáknak is mondani, megkülönböztetve

a lélektől, melyben már több is van, mint percepció“ (u. o. 19. §.). Az állatok lelkei is ily entelechiák.

Okoskodásaink két *főelven* alapulnak: az *ellenmondás elvén* (principium contradictionis), melynél fogva hamisnak állítjuk azt, ami ellenmondást foglal magában és azt tartjuk *igaznak*, ami a hamissal ellentett, vagy annak ellentmond; és az *elégséges ok elvén* (principium rationis sufficientis), melynél fogva következtetjük, hogy semmiféle tárgy nem lehet való vagy létező, semmiféle tétel nem lehet igaz, ha nincs elégséges ok arra, hogy éppen úgy és nem másképp van, habár ezen okokat legtöbbsnyire nem ismerhetjük (u. o. 31., 32. §§.). Ez utóbbi elv vezet Isten létezése és alaphatározmányainak felismerésére. Mivel a monasok egymás természetét nem módosíthatják, Isten az, ki a teremtett monasokat — hasonlóképen két egymástól független óraműhöz — akként alkotja meg, hogy azok spontán változásaikban egymásnak megfelelnek (*praestabilita harmonia*). Mint-hogy Isten gondolataiban a lehetséges világegyetemek végtelen sokasága van, de ezek közül csak egy létezhetik, kell, hogy Isten választásának elégséges oka legyen, mely őt inkább az egyikre, mint a másokra bírta. És ezen ok csakis az alkalmasságban rejtőzhetik, a tökéletesség ama fokaiban, melyeket ezek a világok magukban foglalnak, minthogy minden egyes lehetséges világnak joga van igényt tartani a létezésre a tökéletességnek benne lévő mértéke szerint. És ez az oka, hogy a legjobb létezik, melyet Isten bölcsesége folyton megismer, jó-sága folyton választ és hatalmánál fogva folyton létesít (u. o. 53—55. §.). Ez az oka annak, hogy a világban teljes harmónia uralkodik, amelyben semmi sem történhetik másképen, mint ahogy tényleg történik (u. o. 60. §.). A világban „minden telve van“ — tout est plein — s ezért a világegyetem *bármely* pontjának változása kihat a világegyetem *minden* pontjára, „annyira, hogy az, ki mindent lát, minden egyesből kiolvashatná, hogy mi történik az egészben“ (u. o. 61. §.). „A természet alkotója létrehozhatta ezt az isteni és végtelenül csodálatos művet, mert az anyagnak minden egyes része nemcsak osztható a végtelenig, amint ezt már a régiek is felismerték, hanem minden egyes rész *valóban fel is*

van osztva végnélküli részekre, melyek mindenikének külön mozgása van. Különben lehetetlen volna, hogy az anyagnak minden egyes része az egész világegyetemet ábrázolja. Ebből látható, hogy még az anyagnak legkisebb részeiben is a teremtmények, élők, állatok, ente-lechiák és lelkek egész világa leledzik. Az anyagnak minden egyes része úgy tekinthető, mint egy növényekkel telt kert, vagy halakkal telt tó. De a növénynek minden egyes ága, az állatnak minden egyes tagja, nedveinek minden egyes cseppje még mindig egy-egy ilyen kert vagy tó (u. o. 65—67. §.). „Eszerint tehát nincsen a világegyetemben semmi miveletlen, terméketlen, halott, nincs káosz, nincs zavar, csak látszólag“ (u. o. 69. §.). A világegyetem annak a szemében, ki azt teljesen ismeri, Isten tökéletes állama.

A módszer, mely által Leibniz ez eredményekre jut, épp úgy, mint Aristotelesnél (v. ö. 183. §.), nem egyéb, mint egy nem teljes öntudatossággal alkalmazott redukció. „C'est aussi par la connaissance des vérités nécessaires — úgymond (*Monadol.* 30. §.) — et par leurs abstractions que nous sommes élevés aux *actes réflexifs*, qui nous font penser à ce qui s'appelle moi, et à considérer qui ceci ou cela est en nous, et c'est ainsi qu'en pensant à nous nous pensons à l'Être, à la Substance, au simple et au composé à l'immateriel, et à Dieu même, en concevant que ce qui est borné en nous est en lui sans bornes. Et ces *actes réflexifs* fournissent les objets principaux des nos raisonnements.“ Ezáltal emelkedhetünk általában a *nem érzékelhető* tárgyak ismeretére, amint Leibniz más helyen (*Opera phil.* p. 223.) így fejez ki: „Nihil est in intellectu, quod non tuerit in sensu, excipe: nisi ipse intellectus. Or l'ame renferme l'être, la substance, l'un, le même, la cause, la perception, le raisonnement et quantité d'autres notions, que les sens ne sauroient donner.“ Részben öntudatlannak azért nevezzük Leibniz részéről e visszakövetkeztetési eljárást, mert még nem ismerte fel, hogy az indukció és dedukcióval egyenrangú, sajátos és önálló módszert alkalmaz akkor, midőn valamely empirikus állításnak nem tapasztalati előföltévéseit fejti ki a létező világ egyetemes természetére nézve.

Nemcsak módszertanilag, de metafizikájának tartalmára nézve is Leibniz Aristotelesnek tanítványa, mint ahogy ő maga is rámutat arra, hogy a peripatetikus tanítás mélyítésére törekszik. Ezért ellenlábasa Descartes mechanisztikus természetbölcseletének: *nem a mozgás*, de az erő legyen e téren a végső magyarázó elv. Tagadja, hogy a test lényege a kiterjedés; hiszen ez feltesz valamit, *ami kiterjed*, ami mint erő a kiterjedésben megnyilvánul. Az állat sem merőben finom gépezet: az életben a monas örök öntevékenysége lüktet s a születés és halál nem abszolút történések. A monasok különböző fejlődési fokon állanak: némelyek mintegy szunnyadnak, mások ébredezőben vannak, s az emberben a monas világos öntudatra jut. Minden változás végtelen sok kis fokozaton keresztül történik: nem véletlen, hogy ép Leibniz fedezi fel az infinitezimális számítást, ki a valóság magyarázatában is az „*Andacht zum Kleinen*“, a τὸ μικρόν, a „les progrès insensibles“ hangsúlyozó j (*Opera phil.* p. 198.). „*Rien ne se fait tout d'un coup — mondja (u. o.) — et c'est une de mes grandes maximes et des plus vérifiées, que la nature ne fait jamais des sauts.*“ Még optimizmusa is Arisztoteles hasonló álláspontjának kifejtése, mert annak a tételnek a korolláriuma, hogy a rossz csak hiány, defektus, míg a pozitív létező mindig a tökély bizonyos fokát zárja magába (v. ö. 109. §.). A világban lévő gonoszság és szenvedés nem azért van meg, mert Isten *nem akart* valóban tökéletes világot alkotni, vagyis mert *akarta* a rosszat, vagy mert *nem tudta* azt megakadályozni, hanem mert a „teremtmény“ fogalmából folyik a hiányosságnak bizonyos foka, mert ha ez sem volna benne, már nem teremtény, hanem egy második Isten volna, aminőt teremteni még Isten mindenhatósága sem képes. (*Essais de Theodiciée* p. I. à. 20.). Aristoteleshez való viszonyát ő maga így jellemzi: „*Mea doctrina de substantia composita videtur esse ipsa doctrina scholae peripateticae, nisi quod illa monades non agnovit. Sed has addo, nullo ipsius doctrinae detrimento; aliud discrimen vix invenies*“ (*Opera phil.* p. 740.).

Leibniz metafizikája azonban inkább vázlat és program, semmint kidolgozott elmélet. Talán innen ered

némely tételének homályossága és ingatagsága. Így például felismeri, hogy a monasok között küzdelemnek kell kifejlődnie: „omne possibile — úgymond (u. o. 99.) — exigit existere, et proinde existeret, nisi aliud impederet”, — mindazonáltal e tanítást nem használja fel a világfolyamat, nevezetesen a fejlődés magyarázatára. Egyrészt tagadja a monasok reális kölcsönhatásának lehetőségét, másrészt ily kölcsönhatásra építi Isten és a világ viszonyát, holott Isten is monas, t. i. a leghatalmasabb valamennyi között. Mindezek az egyenetlenségek azonban mitsem változtatnak azon a tényen, hogy a metafizika fejlődési útja Platon, Aristoteles és Leibniz gondolatvilágán keresztül vezet s minden mélyreható ontológiai vizsgálat kell, hogy e három legnagyobb metafizikus tanításaira vonatkozólag foglaljon mindenekelőtt állást.

188. *Kant* metafizikai vonatkozású tanai abban a két tételben foglalhatók össze, hogy a lehető tapasztalat tartalmának törvényt az ész a priori elvei szabnak és hogy a magánvalót, vagyis a létezőt a maga abszolút mivoltában nem ismerhetjük meg, hanem csak jelenségeit. Mindkét tételt elfogadjuk, bár nem oly értelemben, mint *Kant*. Igaz, hogy a lehető tapasztalat tartalmának legegységesebb formái törvényei az ész a priori elveiben gyökereznek, de mi e tételt a *logikai alapelvek* abszolút érvényére értjük, ellentétben *Kant*tal, ki az észvelvet az *emberi* ész szubjektív tevékenységének módjával azonosítván, tételét úgy gondolja, hogy a lehető tapasztalat köre azért van az észnek alávetve, mert „nem elménk igazodik a valósághoz, de a valóság elménkhez”. Midőn a szubjektívizmus tévedéseit fölfedtük, részletesen kifejtettük ez álláspont tarthatatlanságát (68. §.). Azáltal, hogy a *logikai alapelvek* abszolút érvényét valljuk, *többet* mondunk, mint *Kant*: nemcsak annyit, hogy a lehető tapasztalat köre van alávetve az észelveknek, de azt is, hogy ezek érvénye minden *dologra* kiterjed. Ezzel azután azt is kijelöltük, hogy mily mértékben fogadhatjuk el *Kant* tanát a *Ding an sich* megismerhetetlenségéről. Annyiban igenis megismerjük bármely szubstancia abszolút mibenlétét, hogy feltéve a *logikai alapelvek* érvényét minden létezőre nézve, re-

duktív úton azt következtetjük, hogy a szubstancia mindig öntevékenység-centrum. Oly értelemben nem lehet kettévágni az ismereti világot, hogy az egyik oldalon csak a jelenségek, a másikon pedig az örökké ismeretlen magánvaló állana. Mert hiszen láttuk (65. §.), hogy már a tapasztalati tartalom s így a jelenség fogalmában is *benne van* a szubstancia fogalma, melynek a jelenségben való megnyilvánulása miatt mondhatjuk a tapasztalati tartalmat ép jelenségnek. Ennyiben Kant álláspontja kirívó példája annak a helytelen tanításnak, mely Aristotelesszel szemben azt tartja, hogy a metafizika rendszere a tapasztalati tudomány fölé emelt kártyavár, melyet elsöpörhetünk anélkül, hogy maga az empirikus tudás ezáltal kárt szenvedne. Holott tudjuk, hogy a metafizikai tétel magának a tudományos tapasztalati megállapításnak logikai előfeltevése, *amelyen* épül fel a tudományos empiria. A jelenségvilág bármilyen tudományos ismerete, tehát már logikailag magában foglalja a magánvalónak valamiféle ismeretét: jelenség és magánvaló egymást feltételező korrelatív fogalmak, mert viszonyuk a relativum és abszolutum dualizmusának egy esetét képviseli. Ellenben igaz, hogy a magánvalóban, tehát a szubstanciában mindig marad valami ismeretlen, épp mert a létező világ bármily kis része is határtalanul nagy és kimeríthetetlen megismerési eszközeinkhez viszonyítva. De más oknál fogva is igaz ez: láttuk (66. §.), hogy a megismerés határa az analízis határa s így az egyes szubstancia a maga egyéni sajátosságaival (151. §.) valami fogalmilag felbonthatatlan számunkra: *individuum ineffabile*. Ennyiben az egyes szubstancia mibenléte örök misztérium s önmagunkat is csak igen kevésbé és felületesen ismerhetjük meg. A létező kimeríthetlensége és individualitása hiúsítja tehát meg a magánvaló mibenlétének közelebbi megismerését — nem pedig az a körülmény, hogy csak „jelenségeket” ismerhetünk meg s hogy észelveink a lehető tapasztalás körén túl nem bírnak érvénnyel.

189. A „német idealizmus” gondolatvilágában már mélyebb metafizikai szellem nyilvánul, mint Kant kritizmusában. Bármennyire is eltérnek egymástól Fichte, Schelling és Hegel tanai, abban megegyeznek,

hogy nem tesznek már éles különbséget a jelenség és az abszolút létező megismerése között, tehát felismerik, hogy e kettő megismerése elválaszthatatlan egymástól. Fichtet e téren az vezeti helyes nyomra, hogy a *tevékenység* fogalmában pillantja meg a létezés alapját. (*Über den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sog. Philosophie.* 1794. *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre.* 1794. *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre.* 1798. *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre.* 1798.) Abban is még helyes úton jár, hogy az *Énben* pillantja meg az öntevékenység, a realitás prototípusát, mint amelyet közvetlen átélésből ismerünk. Már nem követhetjük azonban abban, hogy a *Nem-Ént* is az *Én* öntudatlan produktumának tartja, mert álláspontunk szerint az önálló valóság „plurale tantum“, mert mibenlétéből következik, hogy *egynél több* önálló létező van (155. §.). Az a tévedés vezeti félre, hogy a *Nem-Én* maga is szubjektív tudattartalomban oldódik fel, holott láttuk (68. §.), hogy már a szubjektív tudattartalom fogalma felteszi több szubstancia kölcsönhatását. Úgy látja, hogy Kant magánvalója idegen és megemészthetetlen test a kriticismus szervezetében, melyet tehát az *Én* immanens tudattartalmának kell tekintenünk. Ezáltal egy erőltetett és kilátástalan spekuláció útjára terelődik, mellyel az egész mindenséget az *Én* alapvető tevékenységeiből iparkodik elővarázsolni. E bűvészmutatványa természetesen nem sikerül még akkor sem, midőn az *Én* fogalmát kiemeli antropológiai jelentéséből és világteremtő Absolutummá emeli.

190. E szubjektívizmus ferdeségeiből iparkodik Schelling kiemelkedni azáltal, hogy *Ént* és *Nem-Ént* egyazon Absolutum produktumának tartja: ez az „Identitätssystem“ tanítása (*System des transcendentalen Idealismus*, 1800.). Tehát felismeri, hogy az *Én* feltesz *Nem-Ént* s így indokolatlan a megismerő túltengése a megismert felett a szubjektívizmus értelmében. Viszont azonban bölcselőnk Fichte tanításának e korrektívumát ama másik tévedés árán szerzte meg, mely szerint a szubjektum abszolút létét is megtagadja. A monizmus általános nehézségével (v. ö. f. 155. §.) küzködik ő is: az abszolút egységből a

többféleséget iparkodik származtatni, a lényegénél fogva örök mozdulatlanból az egyéniségek és változások színes világát akarja elővarázsolni. Itt is az ez irányban való levezetések hosszas és sivár kísérleteivel találkozunk, melyet az az előítélet is táplál, hogy a metafizikának a valóságot *levezetnie* kell, nem pedig az adott realitást *megmagyarázni*. A deduktív módszer — Spinoza hatása — vezeteti Schelling spekulációját, melynek üres formalizmusát ő maga is belátta, midőn élete későbbi szakában rendszerét mindinkább intuitív alapokra iparkodik helyezni. A megfelelő módszer hiányában azonban itt is tévútra került: a miszticizmus őserdejébe tévedt, melyből gondolkodása nem tudott többé kibontakozni.

191. Hegel metafizikája azon a tanításon alapszik, hogy csak az egyetemes létezik, az egyes nem: *Phaenomenologie des Geistes* című munkájának (1806) célja épp ennek a bizonyítása. Az egyetemeset pedig azonosítja az Absolutummal, s ez csak úgy lehetséges, hogy létet és érvényességet egybeolvasztja, ami, mint láttuk (84. §.), logikai tanításának legjellemzőbb vonása. Az egyetemesérvényűség merőben logikai mozzanata ilyképpen azonosul a mindenegység ontológiai fogalmával s ebből folyólag az előbbi logikai megalapozottságának egyes lépcsőfokai az Absolutum időbeli kibontakozásának folyamatával, vagyis a világfejlődés egyes stádiumaival esnek egybe. A mindenség evolúciója lényegileg abban áll, hogy az Absolutum önmagába tér, önmagának tudatára ébred az emberben (*Wissenschaft der Logik* 1812—16, *Encyclopaedie der philosophischen Wissenschaften* 1817). A világtörténelem is az emberi öntudatnak, vagyis ami ezzel egyértelmű: az *emberi szabadságnak* kibontakozása. Az ókori keleti népeknél csak *egy* ember szabad, a klasszikus ókorban *többen*, a germán világ *mindenki* szabadságának a tudatán épül fel. „Die Weltgeschichte ist der Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit — ein Fortschritt, den wir in seiner Notwendigkeit zu erkennen haben“ (*Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* 1837. 22. l.).

Az Absolutum fejlődésének első foka az eszme

abstrakt állapotban; itt Isten a világ teremtését megelőző állapotban van (Sein). De az Absolutum nem maradhat meg e stádiumban, mert ellenmondást zár magába, melynek megszüntetésére törekszik. E kontradikció lényege a következő. Az Absolutum jelenti minden határozott tartalomtól való mentességet, mert ami határozott, az már viszonylagos: abszolút az, ami a legegységesebb. Ez a lét, amelyet bölcseleink így határoz meg: „Sein ist die Allgemeinheit in ihrem leeren abstrakten Sinn genommen, die reine Beziehung auf sich, ohne weitere Reaktion nach aussen oder innen. Sein ist die Allgemeinheit, als abstrakte Allgemeinheit“ (*Philos. der Religion* 1832. 69. l.). De az, ami abszolút, egyúttal ment minden határozománnytól és tartalomtól, vagyis az azonos a *semminel*. Az Absolutum tehát a létnek és semminek, a létnek és nemlétnek azonossága (*Logik.* 1833. I. 78. l.). Az, ami e kettő ellentétéből létrejön, az a *levés* (Werden), mely a létnek és nemlétnek egysége. E levésben van az Absolutum lényege, mely őt evolúcióra sarkalja.

A levés által az Absolutum megvalósul a világban, de egyúttal meg is oszlik. Az Absolutum ugyanis önmagától elvonatkozik, önmaga előtt mássá lesz, s így jó létre a *természet*, mely nem egyéb, mint az Absolutum az ő mássálevésében (Anderssein). Ez a fejlődés *második* stádiuma. Ennek kifejezése a közönséges emberi tudat, mely a természetben még nem ismeri fel az eszmét, azt valami nem-szelleminek tartja. Így keletkezik a szellem és az anyag antagonizmusának gondolata. Ezt az ellentétet oldja fel a *harmadik* stádium, melyben az Absolutum a filozófia segítségével felismeri lét és gondolkodás azonosságát. Az Absolutum a filozófiában önmagának tudatára ébred, az eszme önmagába tér (Fürsichsein). Az Absolutumnak, vagyis az igazságnak megismerése tehát azon fordul meg, hogy minden ismereti tárgyban keressük a benső ellenmondást, melyet azután valamely magasabb állásponttól feloldunk. Ez a *dialektikus módszer*, mely a tézis, antitézis és szintézis hármas fokozatán keresztül halad. Megalapítója volta-kepen Fichte, és Schelling is alkalmazza, de teljes

érvényesülését Hegel rendszere mutatja. A tézisnek a világfejlődésben megfelel a szellem, az antitézisnek az anyag, a szintézisnek pedig az Absolutum, az önmagának tudatára ébredett eszme.

Már korábban felismertük (84. §.), hogy Hegel gondolkodásának alapvonása s egyúttal fogalmi differenciálatlanságának gyökere lét és érvény önkényes azonosítása. E körülményt most új adattal bővítve ismerjük meg. Az említett azonosításnál fogva Hegel szemében eggyé válik a tevékenység, vagyis a *törekvés* és a *logikai* ellentét s így az a *conatus*, hogy gondolkodásunk ellenmondásait kiküszöböljük a mindenség kibontakozásánál rugójával azonosul. Itt találkozunk először azzal a kísérlettel, hogy a monizmus keretén belül is megmagyaráztassék a változás és a fejlődés szükségképesége, mellyel szemben például Spinoza rendszere teljesen tamácstalan (186. §.). E magyarázat azonban nem sikerül. Mert nyilvánvaló játék a szavakkal a létnek és a semminek fentebb említett azonosítása, melyen a változás szükségképeségének elmélete felépül. A „semmi” ugyanis nemcsak a határozomány- és tartalom nélküliséget, de mindennek hiányát jelenti s így ami valamiképpen fennáll, mint Hegel Absolutuma, az már nem azonosítható a semmivel. Viszont a nemlétező sem azonosítható a semmivel, mert pl. az érvényesség is nemlétező, de azért valami és fennáll. A változás sem mondható a lét és nemlét, a lét és a semmi egységének, hanem a potencialitás és aktualitás szerves kapcsolata (160. §.). A monizmus tehát a „dialektikus módszer” segítségével sem képes a változás szükségképeségét indokolni s így önkéntelenül is csak újabb bizonyítékot szolgáltat a pluralizmus igaza mellett.

192. Ily pluralisztikus metafizikának tudományos módszerességgel való megalapozása irányában szerzett érdemeket *Herbart*. Idevágó fejtegetéseiben (*Hauptpunkte der Metaphysik* 1806. *Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie*. 1813. *Allgemeine Metaphysik nebst Anfängen der philosophischen Naturlehre* 1828—29.), vizsgálódásának módszerét is iparkodik tisztázni. Külön filozófiai metódus nincs; a metafizikának a *vonatkozások módszerével* (*Methode der Beziehungen*) kell élnie,

mely abban áll, hogy felkutatjuk^o a tapasztalati fogalmainkban rejlő ellenmondásokat s a létező fogalmát úgy alkotjuk meg, hogy ez ellenmondások belőle hiányozzanak. E metódussal, mely a dedukciónak egy neme, Herbart nyilván arra az álláspontra helyezkedik, hogy csak azt ismeri el létezőnek, amit a mi szűkkörű és hézagos világismeretünk alapján ellenmondásnélkülinek tudunk gondolni, oly álláspont, melynek tévességére már rámutattunk (14., 142. §.). Ily ellenmondás Herbart szerint pl., hogy a változatlan változik, hogy egy dolognak több kvalitása van stb. — s a metafizika feladata épp az, hogy „gondolhatóvá tegye a tapasztalást“. Az ellenmondásokat pedig azáltal küszöböljük ki empirikus fogalmainkból, hogy azokat felbontjuk: az egység helyébe többséget teszünk. A tapasztalati valóságot több létezőből, úgynevezett „reale“-kből állónak gondoljuk, melyek mindegyike csak *egy* kvalitással bír. Ez alapon például a változás fogalmában rejlő ellenmondás úgy szűnik meg, hogy a változó valóság nem egy, hanem több létezőből áll. A reale-k nem érzékelhető, nem térbeli lények, s egyetlen funkciójuk az *önfenntartás*. A realek küzdelméből szövődik össze a világfolyamat. Csak a reale-k léteznek abszolúte: az érzéki világ maga csak jelenség, mely azonban nem-jelenségre utal. Létezés *abszolút pozíciót* jelent. A reale örökkévaló.

Szemmellátható, hogy Herbart metafizikája Leibniz tanításának egy változata, mely abban a helyes alapbeállításban gyökerezik, hogy a világfolyamat pluralisztikus elmélet útján: csak több szubstancia kölcsönhatásából, illetőleg küzdelméből érthető meg. Bölcselőnk fő érdeme ez antimonisztikus szempont érvényesítése oly korban, midőn a panteizmus virágkorát élte. Hogy azonban metafizikája egészen véve mégsem sikerült, ennek fő oka az, hogy a létezés fogalmát túlságosan tágan határozta meg. A létezés *több* mint abszolút pozíció; hiszen az érvényesség is abszolút pozíció, jóllehet a szubsztanciának a létezésétől különböző módját képviseli. Létezni — mint láttuk (144. §.) — annyi, mint öntevékenységet kifejteni. Helytelen tehát az a tanítás is, hogy az önálló létező egyetlen funkciója az *önfenntartás*: ennél alapvetőbb az *önérvényesülési* törekvés, azaz a fejlődési

conatus, melynek a létfenntartás is már egyik nyilvánulata. Enélkül a fejlődés ténye teljesen érthetetlen volna. Ami pedig az empirikus fogalmainkban állítólag rejlő önellenmondásokat illeti, ezek kiküszöbölését csak oly úton szabad megkísérelni, hogy ezáltal ne váljék a szubstancia meghatározása merőben olyanná, melynek az adott valósággal már nincs kapcsolata. Tudjuk, hogy a metafizikai megállapítás szintén ténymegállapítás: a tényt pedig el kell fogadnunk, ha nem is értjük teljesen (142. §.). Így ha ki találna derülni, hogy *van* oly szubstancia, melynek több tulajdonsága van, ezt el kell fogadnunk, ha ebben ellenmondás is rejlenék. De ily kontradikció valójában nem forog fenn: a tulajdonság ugyanis a szubstancia *visszahatási* módja idegen szubstanciák behatása ellen (148. §.): *többféle* kvalitás tehát úgy keletkezik, hogy *egyazon* öntevékenység *többféle* behatásra természetszerűleg *többféle* módon reagál. Hol van itt ellenmondás? Abban sem rejlik kontradikció, hogy a változatlan szubstancia változik. Mert hiszen nem a forma változik, de annak különböző visszahatásai, vagyis a tulajdonságai, melyek összesége teszi a materiát (146. §.); az pedig egyáltalán nem ellenmondó, hogy a változatlan öntevékenység a változó behatásokra változó módon is hat vissza.

193. Kevésbé éleselméjű, de a valóság természetéhez inkább simul Schopenhauer metafizikája (*Die Welt als Wille und Vorstellung* 1819., *Über den Willen in der Natur* 1836., *Parerga u. Paralipomena* 1851.). Kant azon a tanításán alapszik, hogy a magánvalót sohasem ismerhetjük meg, csak a jelenségeket, melyeket a tér és idő szubjektív szemléleti formái szerint veszünk tudomásul. Fichte — bölcseleink szerint — következetes volt, midőn ez alapon tagadta a magánvalónak nemcsak megismerhetőségét, de létezését is. Mert a külvilág valóban nem egyéb, mint szubjektív tudattartalom — „die Welt ist meine Vorstellung“. Érzetek és képzetek útján tehát sohasem juthatok a magánvaló ismeretére. Az alany az a gyújtópont, mely mindent megismer, de semmi más által nem ismertetik meg, a tárgy viszont az, ami az alany által megismertetik. A szubjektum nincs tér és időben, oszthatatlan — mindaz azonban, amit

megismerünk, tér és időben van, ha nem is mindakettőben egyszerre. Az alany mint ilyen, teljesen ismeretlen előttünk. Midőn önmagunkra reflektálunk, akkor is feloszlik az ismereti tartalom alany és tárgyra s az abszolút alany, az Én itt is kisiklik kezünkéből. Az Én lényegét egyáltalán nem ismerhetjük meg, mert minden megismerés feltétele az alany és tárgy dualizmusa, ez pedig szükségképen magával hozza, hogy az, *ami* megismer, különbözik attól, *amit* megismerünk. Az Én önmagát is tehát csak mint tárgyat, de nem mint alanyt ismerheti meg. Csak egy esetben van kivétel: az *akaratnál*, midőn az alany önmagát mint akarót ismeri fel. Itt alany és tárgy abszolúte azonosak. E ponton Schopenhauer követi Schellinget, mert ez utóbbi is az öntudat elemzése közben az akarathoz állapodik meg, mint oly mozzanathoz, melyben alany és tárgy abszolúte azonosak.

Az akarat az egyetlen valóság, amit közvetlenül ismerünk meg; ez az abszolút létező, a magánvaló. Az akaratot önmagunkban ismerjük fel, mint minden tudatjelenségünk legreálisabb magvát, szóval: a magánvaló bennünk mint akaró lényekben ébred önmagának tudatára. Mint *akaró* lények ismerjük fel önmagunkat magánvalóknak. Kant és Fichte azért nem érték el az abszolút létezőt, mert az észben keresték a mindenség végső szubstratumát, holott az valami *irracionális* mozzanat, a vakon törekvő világakarattal azonos. Az ész sohasem oldhatja fel teljesen a valóságot: mindig marad abban valami ismeretlen és érthetetlen, amit fel nem foghatunk. Tehát fel kell tennünk valamit a valóságban, ami az elmétől idegen. Midőn azonban bölcseink közelebbről akarja jellemezni azt a módot, mely által az akaratot magánvalónak ismerjük fel, — kiderül, hogy itt sincs teljesen, hanem csak viszonylag a legközvetlenebb megismeréssel dolgunk. Mert elvégre is, midőn önmagamat akarónak ismerem fel, akkor is már az alany-tárgy dualizmusa alapján tudatosítok. Továbbá: az akaratot is csak a valóságot meghamisító szubjektív szemléleti formán, az *idő*n keresztül, mint időben fellépőt ismerjük meg s így bár *öntudatunkban* az akarat már jórészt levetette a phaenomenon fátylát, egész mez-

telenségében mégsem jelenik meg. Önmagunkat is *tet-teinkben* ismerjük meg, tehát időbeli egymásutánban. Arra a kérdésre tehát, hogy mi az akarat önmagában, sohasem felelhetünk meg (*Die Welt als Wille u. Vorstellung*. 8. kiad. 1891. II. k. 220. l.).

A vak világakarat szüntelen törekvése folytonos kielégítetlenségnek, tehát örökös szenvedésnek forrása, melytől csak az élniakarás igenléséről való lemondás, vagyis az aszkézis által szabadulhatunk meg. Így kapcsolódik bölcselőnk metafizikájához pesszimizmusa, melynek értelmében az élet céltalan és hiábavaló gyöt-relem.

Schopenhauer metafizikájának egyik jellemző vonása, hogy elnagyolt s alig tesz kísérletet arra, hogy tételeit tüzetesen indokolja. Így nem igazolja, hogy miért vesz fel csak *egy* akaró lényt és nem többet. Ab-ból, hogy az érzéki világ merőben látszat, még épen nem következik, hogy a létezők többsége is az; az „egy-ség“ kategóriáját maga Schopenhauer is kiterjeszti a magánvalóra s így a „többség“ kategóriájának transzcendens érvénye sincs kizárva, lévén „egy“ és „több“ korrelatív fogalmak. Annál inkább tartozott volna azt a lehetőséget kizárni, hogy a világ több akaró szubjektumból áll, mert a valóságban végbemenő és általa is hangsúlyozott szüntelen harc és küz-delem legközelebb eső magyarázatául épp több lény akaratának összeütközése kínálkozik. Teljesen önkénye-sen a monizmust tartja az egyetlen lehető metafizikai álláspontnak, holott épp az ő tanítása kívánta volna meg más szempontból is a pluralizmust. Ha ugyanis az akarat örökké kielégítetlen s így folytonos gyöttrődés forrása, valami *oknak* kell fennforognia arra nézve, hogy a vi-lágakarat, melyen kívül semmi egyéb nem létezik, kielé-gítetlenné váljon. Talán bölcselőnk e kérdés elől úgy tért volna ki, hogy az okság elve a magánvalóra nem érvényes, csak a jelenségvilágra, amit határozottan tanít is. Amde ő maga már akkor alkalmazza az okság prin-cipiumát a magánvaló akaratra, midőn annak *kielégi-tetlenségéről* szól. Mert hiszen az nincs kielégítve, ami kielégedést vár valamitől, ami majd a kielégedés oka lesz. A kielégedés s így a kielégítetlenség fogalma

már felteszi a kauzalitás érvényét arra nézve, aminek a kielégedéséről, illetőleg kielégítetlenségéről szólnak. A világakarát pedig nem lehet kielégítetlen, mert hiszen nincsen kivüle semmi, ami kielégítését gátolhatná. Az *egyetlen* szubstancia csak teljesen kielégült lehet s így nem is gyötrődhetik. Minden szenvedés korlátozottság s így küzdelem eredménye több, összeütköző törekvés között; erről azonban monisztikus alapon szó sem lehet. Ez is mutatja, hogy kevésbé átgondolt állásponttal van itt dolgunk. Egyébként ezt eléggé bizonyítja az akarat megismerésére vonatkozó tanítás ingatag volta is, mely szerint egyrészt az akaratot közvetlenül ismerjük meg, másrészt azonban csak viszonylag közvetlen idevágó megismerésünk. Schopenhauer minden tétele bizonyítja, hogy a valódi, rendszeres metafizikai vizsgálódás hanyatlásának korából származik, mely inkább ötletekkel, semmint módszeres kutatással iparkodott a valóság egyetemes elméletét megalapozni.

194. E szempontból előnyösen válik ki *Lotze* metafizikája (*System der Philosophie*. I. Th. Logik 1874. II. Th. Metaphysik 1879. *Mikrokosmos*. Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit. 1856—1864.). Bölcselőnk a szubjektív idealizmust teljesen elhibázottnak tartja. E tanítás — úgy mond (*Grundzüge der Metaphys.* § 73) — azzal az állításával, hogy minden valóság csak „bennem van“, mert a realitás tudattartalmakból áll számomra, túllő a célon, mert hiszen ha a külvilág rajtunk kívül is létezik, akkor is csak mint tudattartalom válhat ismertté. Mivel tehát a megismerés szubjektivitásának mindkét esetben fenn kell állania, akár létezik a külvilág, akár nem, azért e szubjektivitás nem bizonyít csupán az egyik mellett, pl. hogy a külvilág csak a megismerő Én produktuma. Nem marad más hátra, mint hogy mi azon tudatvilágunkban jelenlévő dolgoknak, melyek saját léttel bírónak látszanak, valóban realitást tulajdonítsunk. Ellenvethetné ugyan valaki, hogy abból, miszerint némely dolog realitását gondolunk *kell*, még nem következik azok létezése. Ámde ez minden elméleti megállapítás ellen felhozható és ha elfogadjuk, nemcsak a külvilág realitását, de minden megismerés lehetőségét is fel kellene ad-

nunk. Az az állítás pedig, hogy a dolgok valódi természetét egyáltalán nem ismerjük meg, hanem csak azok megjelenését, ellenmondást zár magába, mert ezzel egyrészt tagadjuk a létező dolgok és az önmagunk között fennálló kölcsönhatást, de másrészt elismerjük azt, mert a létezők megjelenéséről beszélünk. Hogy tehát a létező dolgok valódi természetének megismerhetetlenségét állíthassuk, — föltesszük azok megismerhetőségét (*Mikrokosmus*. III. 526. l.). A létezők valódi természetét tehát bizonyos fokig megismerjük, különben a tapasztalás és bármely megismerés önmagával ellentétbe kerül. De az is bizonyos, hogy a valóság lényegét érzékeinkkel nem ismerhetjük meg, mert hiszen az érzéki világ nem mutat egyebet, mint egymásután lefolyó tüneményeket és semmi olyat nem állít elénk, amit változatlan lényegnek mondhatnánk. Botorság volna azért azt állítani, hogy a valóságoknak nincs is maradandó lényegök s hogy amit mi lényegnek mondunk, hiájával van minden sajátos tartalomnak. Mert a semmi nem lehet valaminek feltétele, már pedig lényegnek épp azt a valamit nevezzük, ami a dolgokat azzá teszi, amik, vagyis ami a tárgyon észlelhető összes tüneményeket egymással *állandó* viszonyban tartja. A lényeg tehát valami határozott, mert belőle valami határozott folyik (*Grundz. d. Metaph.* § 15.). De másrészt tagadhatatlan, hogy oly értelemben valóban ismeretlen a lényeg, hogy szemléletünk azt sohasem ismerheti meg adaequat módon. A lényeg tehát nem minőség. De mennyiség sem lehet, mert a tárgy lényege változatlan marad, bármily térbeli nagyságban is jelenik meg: a nagy darab ólom éppúgy ólom, mint a kis darab. A lényeg nem lévén sem kvalitás, sem kvantitás, nem is szemlélhető, hanem csak gondolható. A tárgy tulajdonságainak azt a viszonyát jelenti, mely az objektumot azzá teszi, ami, vagyis egy *szabály* alakjában fejezhető ki. A tárgy lényege tehát bizonyos *eszme*, vagyis oly gondolat, mely a tárgyokban megvalósul.

A metafizika feladata nem annak a kutatása, hogy a valóság, a lét miképen keletkezett, hanem ki kell derítenie, hogy miképen gondolandó a világ, ha azt meg akarjuk szabadítani azoktól az ellenmondásoktól, me-

lyekkel benne folyton találkozunk. (*Gr. d. Met. Einleit.*) A világ magyarázata a létezők benső összefüggésének felderítésében áll, de arra a kérdésre nem felelhetünk, hogy miért épp olyan a valóság, amilyen. A keletkezés folyamata tehát lényegileg érthetetlen marad előttünk: a valóságot sem tudjuk *levezetni*, hanem csak *megvilágíthatjuk*, a tapasztalás adatai alapján. E munkájának a létezés mibenlétének meghatározásából kell kiindulnia. Létezik az, ami érzékeinktől és elismerésünktől függetlenül és állandóan megvan. Az a szubjektum, mely a változó dologban önmagával azonos marad, nem érzékelhető, tehát szellemi természetű: csak a szellem létezik valóban. A tapasztalás kölcsönhatásban álló realitásokat mutat: azonban egymás hatását csak tudat által lehet tudomásul venni; a valóságot szellemi természetű monasokból állónak kell gondolnunk. Ámde ezek kölcsönhatása viszont csak úgy lehetséges, ha nem abszolút létezők, de önmaguk is csak megnyilvánulásai *egyazon* szellemi szubstanciának — mert különben semmiféle reális kötelék nem fűzné össze őket. A világ az egy és örök, szellemi természetű szubstanciának, Istennek megjelenése, ki egyúttal az igaz, szép és jó eszméinek képviselője.

Találón mondották, hogy Lotze metafizikája egyesíteni iparkodik Spinoza és Leibniz szubstancia fogalmát. Tudjuk, hogy ez lehetetlen vállalkozás, mert ha létezni annyi, mint tevékenynek lenni, akkor ebből önként következik egynél több szubstancia létezése (155. §.). Lotze figyelmét azonban elkerülte ez ellenmondás, mert a létezőnek csak az egyik kritériumát ismerte fel: az állandóságot, de nem egyúttal az öntevékenységet. Mindazonáltal elmélete nagy haladást mutat abban az irányban, hogy a létező pszihikai jellegét hangsúlyozza s ebből folyólag a materialisztikus természetmagyarázatnak lehetetlenségét több új és mélyreható szempontból világította meg. Közeljut a metafizikai kutatás sajátos módszerének felismeréséhez is, amennyiben felismeri a deduktív eljárás elhibázott voltát: de viszont a metafizikának tapasztalatból való kiindulását még nagyjában indukciónak tartja. E módszertani differenciálatlanság hozzájárult ahhoz, hogy metafizikájának alapté-

telei nem érik el a kívánatos szabatossgot és világságot.

195. *Herbert Spencer* (*A System of synthetic Philosophy*. v. I. *First Principles* 1862. II—III. *Principles of Biology* 1864—67. IV—V. *Principles of Psychology* 1855. VI—VIII. *Principles of Sociology* 1876. IX—X. *Principles of Morality* 1892—93.) a minden jelenség végső alapját képező Absolutumot megismerhetetlennek tartja. Mindazonáltal a jelenség (Relativum) már valami Absolutumra mutat, melynek a megjelenését képviseli. Ha tehát nem is ismerjük meg az Absolutum lényegét, létezését kétségtelenül megállapíthatjuk. Sőt közelebbről szemügyre véve Spencer az Absolutumra vonatkozólag még egyéb megismerést is elfogad: legalább erre kell következtetnünk abból, hogy magától értetődőnek veszi, hogy a jelenségvilág egy Absolutumnak a megnyilvánulása. A legmagasabbrendű megismerés az, mely egységes; a részleg egységesített megismerés a szaktudomány, a teljesen egységesített a filozófia (*Philosophy is completely-unified knowledge. First Princ. §. 38.*). A bölcsészeti magyarázat főcélja a világfolyamat egységes törvényszerűségét kideríteni. Ez a fejlődés fogalmán fordul meg, mely az erő megmaradásának eredménye. Az erő mindig a legkisebb ellenállás irányában érvényesül és minden mozgás szükségképpen ritmikus, mert a ritmus épp egymással összeütköző, de egyensúlyban nem álló erők konfliktusából áll elő. A fejlődés és a visszafejlődés folyamatát anyag és erő különböző eloszlása jellemzi. Evolúció ott van jelen, ahol az anyag egységesül (integrálódik), de a mozgás megoszlik (dissipatio); a visszafejlődés az ellenkező folyamat. Ezzel kapcsolatban az anyag differenciálódik a fejlődésnél, vagyis homogénből heterogénné, határozatlanból határozottá válik. Összefoglalólag tehát a fejlődés törvényeit és az evolúció lényegét a következő meghatározás adja meg. „Az evolúció az anyag integrációja s a mozgásnak egyidejű dissipatioja; mialatt az anyag határozatlan, összefüggéstelen (incoherent) homogeneitásból határozott, összefüggő heterogeneitásba megy át; ezzel egyidejűleg a visszatartott mozgás (retained motion) megfelelő átalakuláson megy

keresztül" (*First Princ.* §. 145.). Herbert Spencer valóságelmélete Hegel után a legjelentősebb kísérlet arra, hogy a világfejlődés nagy törvényei kideríttessenek. Míg azonban a német bölcselelő, mint láttuk, az Absolutum szükségképi önmegoszlásából akarja azokat levezetni, addig Spencer az „anyag” és „erő” fogalmaiból iparkodik az evolúció szükségképiségét és alaptörvényeit kifejteni. Mindkét gondolkodó eközben a fejlődés és visszafejlődés tényleges menetére nézve nem egy szempontból állít fel értékes megállapításokat. A mi vizsgálódásunk is, mely a fejlődésnek egészen más fogalmából indult ki, az egyik alaptörvényre nézve találkozik Spencer megállapításával (167. §.), az evolúció irányára nézve pedig némi érintkezést mutat Hegel tanításával (u. e.) De egyiknek kiindulópontját sem ismerhetjük el: Hegellel szemben ki kellett emelnünk, hogy a fejlődést több létező tevékenységének összeütközése s nem az Absolutum önmegoszlása indítja meg; Spencer álláspontját sem fogadhatjuk el, mert az evolúció a „forma” és „materia” metafizikai s nem az „anyag” és „erő” természettudományi fogalmai alapján ragadható meg legmélyebb lényegében. Míg Hegel elmélete differenciálatlan hiperontológiáján, addig Spencer tanítása egyoldalú naturalizmusán szenved hajótörést, mely a „szintetikus filozófia” minden teóriájában a valóság minden jelenségét a természettudomány dogmatikus alapfogalmainak Prokrustes-ágyába szorítja. Így a szellemi jelenségek, nevezetesen az emberi történelem tüneményeinek sajátosságai iránt sincs Spencernek érzéke s szociológiáját is elsősorban az jellemzi, hogy többé-kevésbé erőltetett biológiai analógiák szemüvegén át tekinti a társadalmi jelenségeket, nem pedig a maguk specifikus adottságukban. Nem szívleli meg *Auguste Comte* mély mondását, kinek pozitívumusa egyébként erősen hatott rá: „a társadalmi jelenségek alapsajátossága, hogy van bennök történelem, melyet nem lehet levezetni” (*Politique positive*. IV. Appendice.).

196. Annak a tudata, hogy a metafizika tudományos művelése mindenekelőtt az abban végrehajtandó módszertani reformon fordul meg, indítja *Bergson*t

arra, hogy új metódust keressen e téren. Műveiben (*Essai sur les données immédiates de la conscience* 1889. *Matière et mémoire*. 1896. *Introduction à la Métaphysique*. 1903. *L'évolution créatrice* 1907.) mindinkább arra az álláspontra helyezkedik, hogy e téren a legnagyobb hibát akkor követjük el, ha „platonizálunk“, vagyis ha egyetemes és merev fogalmakba, mint „lét“, „szubstancia“, „levés“ stb. akarjuk szorítani az örökké új, a határtalanul gazdag és folytonos valóságot. Minden ilyen fogalmi keretezés meghamisítja a valóságot, mert azt a tapasztalatot megelőző formákba önti, ahelyett, hogy a realitás valódi természetét fogadná el alapul, holott „nincsenek dolgok, amelyek keletkeztek, csak dolgok, amelyek keletkeznek; nincsenek állapotok, amelyek megmaradnak, csak állapotok, amelyek változnak“. A fejlődést s magát az életet sem egyetemes fogalmakkal értjük meg, mint pl. „differenciáció“, „integráció“, hanem a minden életben és fejlődésben érvényesülő sajátos teremtő lendület átélésével. Bergson tanítása tehát lényegileg az, hogy a valóság megértése s így a metafizika felépítése *ne fogalmak* segítségével történjék, hanem *szimpatetikus utánaélés alapján*. A fogalom elszegényíti és eltorzítja a valóságot: annak teljességét csak az intuíciónban ismerjük fel. E szemlélet a maga tisztaságában („intuition pure“) mentes mindazon elemektől, amelyek a térszemléletből kerültek illetéktelenül beléje s így a valóság az igazi természetet, a fejlődésben való örökös teremtődést érteti meg velünk.

Ami Bergson metafizikai vizsgálódásaiban legelőször is szembetűnik, az, hogy ő maga sem tartja meg az önemelte korlátozást. A fentidézett mondatban ugyanis bölcselőnk maga is „platonizál“, mert a valóságról általában fejt ki bizonyos határozmányokat, pl. hogy a „dolgok“ nem keletkeztek, hanem keletkeznek, vagy hogy az „állapotok“ mily természetűek. „Dolgok“ és „állapotok“ ugyanis épp oly egyetemes metafizikai fogalmak, „üres platonikus formák“, mint akár a „szubstancia“, „ok“, „lét“ stb. Bergson maga bizonyítja olynemű tételeivel, mint pl. „minden valóság tendencia“, hogy *mihelyt gondolkodunk, már platonizálunk*, vagyis hogy az egyetemes fogalmak érvényének felvé-

tele nélkül még az a megismerés sem jöhet létre, melyet ő maga „intuición” néven szembeállít a fogalmi megismeréssel. Bennünket ez nem lep meg; tudjuk (50. §.), hogy a fogalom nem szegényíti el a valóság megismerését, sőt gazdagítja s ahelyett, hogy deformálná a realitást, annak igazi, a szemléletben soha nem adott mibenlétébe enged bennünket behatolni. Bergson alaptevéde, hogy „tisztá intuiciónról” mint megismerési eszközről beszél, holott megismerni már annyi, mint itélni, az ítélet pedig logikai funkció, vagyis többlet bármely intuitív tartalommal szemben. A fogalommentes és egyetemesség híjával lévő megismerés *contradictio in adjecto*: a megismerés mindig több, mint szemlélet, még akkor is, ha már közvetlen, mint az evidenciában. Megismerni már annyi, mint egyetemes tartalmakra támaszkodni, tehát annyi, mint „platonizálni”: ebből a cirkulusból semmiképen sem menekedhetünk. De nincs is erre szükség: a logikum nem valami idegen, szubjektív eredetű váz, melyet erőszakosan rányomunk a valóságra, mint Bergson pszichologisztikus előítéletében gondolja, hanem magának a realitásnak is legegységesebb törvénye és principiuma, épp mert a logikai alapelvek érvénye korlátlan (30. §.). Innen van, hogy a „platonizálás” ahelyett, hogy meghamisítaná a valóságot, annak legbensőbb természetét tárja fel előttünk: az igazi metafizika tehát csakis fogalmi és metodikus kutatáson, nem pedig szubjektív beleéléseken és ebből fakadó ötleteken épülhet fel. Bergson példája mutatja, hogy mivé vált a metafizika, a görög szellem e legmélyebb alkotása, napjainknak történetileg tájékozatlan és esztéticizmusba merült pszichologisztikus szubjektívizmusa kezében. Csak a hellén szellem üdítő forrásaihoz való visszatérés biztosíthatja ezen a téren is biztatóbb jövőt, a metafizika további haladását.

VI. AZ IDEOLÓGIA PROBLÉMÁI.

1. A fenomenológia.

a) A probléma.

197. Egy külön „ideológia“ nevű tudomány szükségességét annak a megfontolása alapján ismertük fel (6. §.), hogy a logika, etika, esztétika és metafizika a tárgyak (dolgok) bizonyos osztályairól szólnak, s így kell oly vizsgálódásnak lennie, mely magát a „tárgy“ mibenlétét általában s ennek különböző osztályait fejti ki. Az ideológia tehát *általános tárgyelmélet* s így sajátos feladata épp az, hogy a tárgyakat oly szempontból vizsgálja, mely még különböző irányú differenciálódásuk *előtt* érvényesül, tehát mielőtt azok pl. elvekre, matematikai alakulatokra, létezőkre stb. oszlanának. Hízen célja épp az, hogy a tárgyaknak e különböző osztályokba való tagolódásnak gyökerét tárja fel, valamint-hogy a tárgyak ama legegységesebb határozmányait fejtsse ki, melyek *minden tárgyra* egyaránt állanak, függetlenül attól, hogy az objektumoknak melyik osztályába tartoznak. „Ideológiának“ épp azért nevezzük a kutatás e területét, mert a dolgokat csak *mint adott tartalmakat* tekinti: tehát minden lehető dolognak csak mintegy ideáját vizsgálja.

198. Tudjuk (32. §.), hogy a logikai alapelvekből folyólag minden tudománynak *négy* alapproblémája van: az elemek, a relációk, az osztályok és az abszolútum kérdése. Az ideológia problematikája is így tagolódik. A dolgok elemeit vizsgálja a *fenomenológia*, a

dolgok lehető viszonylatait a *reláció-elmélet*, azok legáltalánosabb osztályait a *kategória-elmélet*, a végső tartalom praesuppositióját az *általános értékelmélet*. Erre a négy disciplinára tagolódik az ideológia, melyek mindenyikének főbb problémáit kell most áttekin-tenünk.

199. Minden ideológiai vizsgálatnak alapja az, hogy az adottságokat pontosan *leírjuk*. Mielőtt a dolgokat sajátos viszonylataikban, osztályaikban vagy értékek szempontjából vizsgálhatnám, elsőben is tisztában kell lennem azzal, hogy *mik* is ezek a dolgok a maguk sajátosságaiban. Ezt az alapvető, a logikai elveken kívül más előfeltevésre nem építő leírást kell végeznie a fenomenológiának. Midőn a dolgokat ily módon *leírjuk*, két különböző szempontból kell azokat tekintenünk: tartalmuk és fennállásuk (szubsisztenciájuk) szerint. Bármely dologra nézve ugyanis két kérdést vehetünk fel, ú. m. 1. hogy az *micsoda*, 2. hogy *miképen áll fenn*, azaz pl. hogy létezését, érvényességet vagy talán másféle szubsisztenciát jelent? A fenomenológia eszerint két diszciplinára oszlik, melyek elsejét *lényegtannak* (analysis essentiae, usiologia), másikat *fennállástannak* (analysis subsistentiae, hyparchologia) nevezhetjük. Mielőtt ismertetésükre áttérünk, a fenomenológia módszeréről kell egyet-mást kiemelni. Épp ezen a téren uralkodik a modern filozófiai irodalomban számos, következményeiben súlyos téves nézet.

200. A fenomenológia lényegileg *leírás*, tehát *deskriptív tudomány*. Mit tesz tudományosan leírni? Nyilván annyit jelent, mint ujonan appercipiált tárgyakat *minősíteni*, vagyis *már ismert* tartalmakat benne *felismerni*. Mikor az anatómus leír egy szervet, a botanikus egy növényfajt, a geográfus egy földrészt, akkor voltaképpen nem tesz egyebet, mint *ráismer* a leírt tárgyban oly mozzanatokra, melyeket *már ismer*. Ha a tudományos leírásban azt mondom: ez zöld, kemény, görbevonalú, négyszögű stb., akkor már ismernem kell máshonnan és korábról, hogy mit tesz zöldnek, keménynek, görbevonalúnak, négyszögűnek lenni. Goethe helyesen mondja, hogy csak azt vesszük észre, amit már

ismerünk és értünk: a leírás nem egyéb, mint az ismeretlennek beosztása az ismertbe szemlélet alapján. A tudományos leírás tehát tartalmilag már nem végső kiindulópont, hanem igenis már *birt* ismeretekre támaszkodik: *omnis cognitio ex praeconcessis et praecognitis. De* pontosabban szemügyre véve, a leírás nemcsak bizonyos eredeti tudattartalmakra, hanem szükségképpen jelenlevő *előítéletekre* is támaszkodik, s így nemcsak tartalmilag, hanem formailag sem lehet teljesen elfogulatlan. Hiszen már az, hogy *mit* írunk le, attól függ, hogy *mit tartunk fontosnak*, tehát a leírás már megelőző állásfoglalásra támaszkodik a leírandó tárgyak *értékére* nézve. Értékesnek pedig a leírás szempontjából azt fogjuk tartani, ami *jellemző*, tehát azt, ami *tipikus*, aminek a leírásával sok más példány leírását is elintézzük. Ime: a tudományos deskripció is az egyetemesség felé törekszik, az egyetemességet akarja megismerni. Annál is inkább, mert hiszen ami egyetlen, ami individuális, az *le sem írható*, mert minden leírás általános fogalmakra támaszkodik, vagyis olyanokra, amelyek *több* dologra érvényesek, mint épp az imént láttuk. Tudományosan leírni tehát annyi, mint *tipust keresni* s azt rögzíteni. Végül a leírás is *ítéletekben* nyilvánul, az ítélet pedig logikum, mely felteszi az összes logikai szabályok s végül a logikai alapelvek érvényét. Ennyiben sem mondható a leírás teljesen mentesnek minden előítélettől.

Mi következik mindebből? Nyilván az, hogy a fenomenológiai leírás csak *viszonylag* tekinthető végső kiindulópontnak és előítéletmentesnek. Általa már *ismert* tartalmakat *öntudatosítunk* és *rendszerezünk*, de nem szűzi tisztaságukban vezetünk be. A logikai és tartalmi előfeltételektől teljesen ment leírás *contradictio in adjecto*, mert a leírás már első lépésével szükségképpen ítéles, értékelés, általánosítás, szóval *szelekció*. Ebből adódik az a követendő módszer, melyet az öntudatos fenomenológiai leírásnál alkalmaznunk kell.

201. E metódus csak abban állhat, hogy mindenekelőtt *összeqűjtjük* azokat a dolgokat, amelyeket le akarunk írni. E „*collectio*“ legcélszerűbb segédeszköze, amint ezt már Sokrates jól tudta, azon *szó* különböző

jelentéseinek felsorolása, mellyel a leírandó tárgyat általában jelöljük. Ezt követi a tulajdonképeni leírás, melyet két szempontból kell eszközölnünk: a leírandó tárgy immanens sajátossága és annak más tárgyakkal szemben való különbözősége szerint. Röviden tehát: leírandó a tárgy maga, s azután leírandó, hogy miben különbözik más tárgyaktól. Végül leírásunk beillesztendő eddigi leírásaink rendszerébe. Mindezt legyen szabad egy példán bemutatnunk.

202. A probléma legyen az „egész“-nek fenomenológiai meghatározása. Az „egész“ — mondja Aristoteles (*Met.* Δ. c. 26.) — kétfélet jelent: először azt, ami nek természetes része nem hiányzik, másodsor pedig, ami a befoglaltat úgy zárja magába, hogy vele egyet alkot. Ez utóbbi kétféleképen lehetséges: a) úgy, hogy az egyes amellet különálló marad; ily egészet alkot a faj az alája tartozó individuummal szemben; b) lehet a bennefoglaltság oly természetű, hogy a rész elvesziti önállóságát, ily értelemben „egész“ részeivel szemben az élő szervezet. E megállapítások mind voltaképen azt sorolják fel, hogy az „egész“ szót hány és mily értelemben használjuk. Ha ezt kimerítően megadtuk, meghatározandó, hogy miben különbözik tárgyunk más tárgyaktól. Itt talán kiemelendő, hogy az „egész“ élesen elválasztandó a „minden“ fogalmától s általában a kvalitatív egész elkülönítendő a kvantitatív egésztől. Végül az így nyert leírás beosztandó azon dolgok leírásának rendszerébe, melyek hasonlóképen totalítások, ami egyrészt hasonlóságok, másrészt különbségek kiemelését eredményezi. Így az „egész“ fenomenológiai leírása egybevetendő pl. a „halmaz“ megfelelő deskripciójával.

203. A hyparchológia (*ὑπάρχειν* = subsistere) alapkérdése az, hogy valamely tárgy „fennállása“ hányféle különböző módon lehetséges. Anélkül, hogy teljességre tartanánk igényt, példaképen a szubsztencia következő fajait említjük. Ha valami „van“, ez jelenthet a) létezt. Tudjuk (144. §.), hogy létezni szűkebb értelemben annyit tesz, mint állandó tevékenységeit kifejteni. Létezik (existit) az, ami tevékenységet fejt ki. Ez a szubsztencia nyilván csak a szubsztancia formájáról áll a

szó szoros értelmében (146. §.), mert hiszen ez a voltaképi öntevékeny principium. A minőségek által alkotott tartalom (materia) már passzivitás eredménye és folytonos változásnak a színhelve. Ezért a materia nem is „létezik“ a szó szabatos jelentése szerint, hanem *átmenetet* képvisel a potenciáról (a még nem létezőről) az aktusra (a már létezőre). b) Ép ily értelemben áll fenn a *változás*. A változás is „létezik“, de más módon, mint a forma. Realitását „történés“-nek nevezzük: ily értelemben szubszisztál egy adott időpontban a történés eleme, az *esemény*. Ezt a szubszisztenciát az jellemzi szemben az exisztenciával, hogy tartama nem állandó, de bizonyos időhöz van kötve: tehát nem permanenciát, hanem *realis lefolyást* jelent. c) A fennállás továbbá *érvényességet* jelent: ily értelemben állanak fenn az *igazságok*. Érvényesség és exisztencia megegyeznek abban, hogy permanensek: épúgy, amint a szubsztancia létezett és létezni fog mindig, így a $2 \times 2 = 4$ is igaz volt és igaz lesz mindig, függetlenül attól, hogy azt valaki elismeri-e vagy sem. Különböznek ellenben abban, hogy míg ami létezik, az tevékenységet, tehát hatást fejt ki, vagyis *változást* idéz elő (145. §.), — addig az érvényesség nem idéz elő semmiféle változást: *előfeltétele*, de *nem tényezője* a létező világnak (30. §.). Az érvényesség tehát *nyugvó* szubszisztencia, s mert időbeliséggel nincs kapcsolatban, tartama nem is az idő, hanem az örökkévalóság (173. §.). Az érvényesség sajátos mibenlétéről kell levezetni a pozitívum és negatívum dualizmusát, melynek itt van legmélyebb gyökere (37. §.). d) A szubszisztenciának egy további érdekes módja az, amit *értékességnek* mondunk. Ennek sajátossága az úgynevezett *önértékűség*nél nyilvánul (89. §.), mert míg a relatív értéknél a tárgy értékessége csak annyiban van meg, amennyiben az értékes tárgy is megvan s így eszköznek használható az önértékű dolog elérésére — addig annál, aminek *önmagában* van értéke, ha az értékes dolog megszűnik is létezni, értékessége továbbra is megmarad. Így például ha valamely cselekedet elmúlt is, az örökké nemes marad, ha valamely műalkotás elpusztul is, annak szépsége ettől függetlenül tovább is tart stb. Igen bonyolult s számos megkülönböztetést kívánó körülménnyel van

itt dolgunk, melyeket a modern vizsgálódás is még alig vesz észre s így távol vagyunk attól, hogy e téren még csak némileg is tisztán lássunk. e) Talán ezzel a szubsztenciával rokon az a fennállás, melyet valamely „eszme“-nek tulajdonítunk. Beszélünk arról, hogy pl. az eszme „nem rombolható le“, hogy az „túléli az ellene folytatott harcot“ stb. Eközben nemcsak arra gondolunk, hogy az eszmékért küzdő emberi egyének tudatában van meg mint „gondolat“ az eszme, de valami objektív hatalom is lebeg szemünk előtt, mely magával ragad, mely diadalmaskodik, vezet stb. Épp a fenomenológiai vizsgálat feladata e nézetek létjogosultságát megvizsgálni s az eszme szubsztenciájának módját a maga sajátosságában felfedni és elkülöníteni a fennállás egyéb módjaitól. Sokkal mélyebb problémáról van itt szó, semmint első tekintetre látszik: alapjában a platonizmus igazáról vagy tévességéről kell e kérdésnél a hiparchológiának döntenie. f) Ismét más értelemben állanak fenn a *relációk*. Az egyes létezők vagy nem létezők között fennálló viszonylatok, aminő pl. a hasonlóság, különbség (diverzitás) és különféleség (differencia), egyenlőség stb. valamiféleképen „megvannak“ a tárgyas világban: felfedezzük, de nem teremtjük őket. Ugyanez áll a „hatásbeli“ relációkról is, aminő pl. kauzális viszony, mely szintén több, mint „szubjektív elvonás“ (mint alább látni fogjuk), hanem valamiképen, ép a hiparchológia által tüzetesen megállapítandó módon, fennáll maguk a létezők között, ugyancsak függetlenül az ember vagy más lény által történő elismertetésüktől. g) Egészen sajátos módja a szubsztenciának a „*matematikai létezés*“. Ez valójában ellenmondásküliséget jelent, vagyis matematikailag az a fogalom vagy tétel „*exisztál*“, amely nem zár magába ellenmondást. Első pillanatra úgy látszik, hogy ez nem egyéb, mint az érvényesség: ámde ha pl. a geometriai alakok fennállására gondolunk, rögtön észrevesszük, hogy azzal, ha elismerjük pl. a derékszögű háromszög matematikai fennállását, *többet* mondunk, mint azt, hogy e tétel: „*derékszögű háromszög fennáll*“, igaz. Mert hiszen ez utóbbi igazságot már a *fennálló* derékszögű háromszögről mondjuk, vagyis tételünk már

felteszi a derékszögű háromszög szubszisztenciáját. A hiperchológiának mindig abból a megfontolásból kell kiindulnia, hogy a fogalom *tárgya* különbözik a fogalomtól, illetőleg a logizmatól magától (v. ö. 35. §.) s így a logizma *jelenti* a tárgyat, de *nem teremti*. Itt ismét a platonizmus létjogosultságának kérdését érintjük s a legmélyebb filozófiai problémák körébe bocsátkozunk le. *h*) Sajátos módon szólunk szubszisztenciáról, midőn bizonyos *társadalmi alakulatok* fennállásáról beszélünk. Ily értelemben „létezik“ a társadalom, vagy annak valamely alakulata: állam, egyház, nemzet, társulat stb. Itt sem existenciáról van szó, mert ez csak öntevékeny centrumról, azaz szubstanciáról állítható; az állam pedig nem szubstancia, hanem szubstanciák, vagyis emberi egyének összműködésének *eredménye*. De azt sem lehet mondani, hogy az állam a polgárok kölcsönhatásában, vagyis relációjában áll, mert az ontológiai reláció mindig történés, vagyis változás. Az állam ellenben valami maradandó, mely túléli a fel- és letűnő nemzedékeket is. *i*) Ezzel rokon fennállással bír a *jogi személy*, vagyis a *jogi szubszisztencia* a fennállásnak ismét sajátos módját képviseli. A nemlétező egyének is vannak jogai, tehát jogi szubszisztenciája lehet annak, aminek (ontológiai) existenciája még nincs (pl. az örökösödésnél a még nem létező jövő nemzedéknek vannak jogai), vagy már nincs (végrendelet, alapítvány). Itt nyilván a szubszisztenciának egy sajátos módjával van dolgunk, mely különbözik az eddig felsorolt hasonló mozzanatoktól. *j*) Ismét mást jelent az a szubszisztencia, melyet a kulturának, művészetnek vagy a tudománynak tulajdonítunk. Ezek fennállásának sajátossága abban áll, hogy bizonyos *strukturáját* képviselik valamely hiperindividuális ideális tartalomnak, mely mindazonáltal *terméke* a fel- és letűnő egyéneknek, nemzedékeknek és nemzeteknek. *k*) Valamiképpen szubszisztál a *hiány* is (*στέρησις*, privatio), amelynek egyik válfaja a potencia „létezési“ módja szemben az aktussal, mely egymaga a problémáknak alig belátható szövedékét foglalja magába.

204. A szubszisztencia e különböző módjainak felsorolása talán még folytatható volna. De ennyi is ele-

gendő arra, hogy a hiparchológia problematikáját megismerjük. Az idevágó vizsgálatok feladata a jövőben mindenekelőtt az lesz, hogy a szubsztencia módjait lehető teljességükben kifejtsék és egymástól élesen elhatárolják (hiparchológiai indukció). Azután kísérletet kell tenni arra, hogy valamiképen igazoltassék, hogy a szubsztenciának miért lehetséges csak bizonyos számú módja: ez a hiparchológiai dedukció feladata. Végre pedig arra kell törekednünk, hogy a szubsztencia módjait osztályozzuk, vagyis közöttük bizonyos hierarchiát állapítsunk meg. Ettől várhatjuk a szubsztencia egyes módjai mibenlétének legbehatóbb ismeretét. Két megoldás gondolható itt. Vagy kiderül, hogy a szubsztencia különböző módjai egymástól radikálisan különböznek s így közöttük átmenet lehetetlen; vagy pedig ellenkezőleg: felismerjük, hogy a szubsztencia módjai nem egyebek, mint fokozatai, talán teljességi grádusai a létezés teljes megvalósulásának. Ez esetben a létezésnek nem különböző módjairól, hanem fokairól szólhatunk, melyek felé halad talán a mindenség evolúciója.

b) Történeti áttekintés.

205. Az usiológiai kutatás első nyomait Platon dialógusai mutatják. A Sokrates vitáira oly jellemző fogalmi találgatás, mely abban áll, hogy a meghatározandó fogalmat jelentő szónak mindenekelőtt különböző jelentéseit sorolják fel a dialógus szereplői, már olynemű kollekcziót árul el, melyet fennebb (200. §.) ismertünk meg. A rendszeres fenomenológiai leírás első példáit azonban csak Aristotelesnél találjuk. Ennek egyikét már ismerjük (202. §.). A *Metaphysika* Δ. könyve hasonlóképen boncolgatja a principium (ἀρχή), az ok (αἰτιον), az elem (στοιχεῖον), a természet (φύσις), a szükségképiség (ἀναγκάιον), az egy (ἕν), a létező (ὄν), a szubstancia (οὐσία), az azonosság (ταὐτά), az ellentét (ἀντικειμενον), az elsőbbség (πρότερον), a lehetőség (δύναμις), a mennyiség (ποσόν), a viszony (πρός τι), a tökéletes (τέλειον), a határ (πέρας),

az önmagában lévő ($\tau\acute{o}$ καθ' ὅ), az elrendezés ($\delta\iota\acute{\alpha}\theta\epsilon\sigma\iota\varsigma$), a habitus ($\xi\acute{\xi}\iota\varsigma$), a szenvedés ($\pi\acute{\alpha}\theta\omicron\varsigma$), a hiány ($\sigma\tau\acute{\epsilon}\rho\eta\sigma\iota\varsigma$), a bírás ($\acute{\epsilon}\chi\epsilon\iota\nu$), a „valamiből“ ($\acute{\epsilon}\kappa$ τινος), a rész ($\mu\acute{\epsilon}\rho\omicron\varsigma$), az egész ($\delta\lambda\omicron\nu$), a csonka ($\kappa\omicron\lambda\omicron\beta\omicron\nu$), a genus ($\gamma\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$), a téves vagy hamis ($\psi\acute{\epsilon}\upsilon\delta\omicron\varsigma$), az esetleges ($\sigma\upsilon\mu\beta\epsilon\beta\eta\kappa\acute{o}\varsigma$) fogalmait. Némely mozzanat fenomenológiai elemzése teljesebb a kategóriákról szóló műben. Így pl. a „bírás“-nak itt (*Categ.* c. 15.) bölcselónk a következő jelentéseit különbözteti meg. Hogy valami valamit „bír“, ez jelentheti, hogy az bír a) tulajdonságot, állapotot vagy más határozmányt; b) valamely mennyiséget, pl. valami nagy vagy kicsiny; c) valami külsőleg hozzájárultat; ily értelemben bírja (hordozza) az ember ruháit; d) bírás az is, ha valami valaminek egy részén van, pl. az ember bírja ily értelemben az ujján levő gyűrűt; e) ha az ember bírja tagjait; f) bírás az is, ahogy az edény bírja tartalmát s g) ahogy a birtokos a tőle különböző birtokot bírja. A fenomenológiai leírás sajátos szempontja, melynél fogva a dolgot lehetőleg minden későbbi elkülönüléstől függetlenül tekintjük, itt már felismerhetőleg érvényesül. Aristoteles ily vizsgálatokban arra sem tekint, vajjon a dolog létezik-e vagy sem, tehát már megfelel Husserl azon kívánságának (I. 212. §.), hogy a létezés a fenomenológiában „zárójelbe kell tennünk“. Joggal tartjuk tehát Aristotelest a fenomenológia megalapítójának, még pedig nemcsak usiológiai, hanem hiparchológiai szempontból is. Láttuk (183. §.) ugyanis, hogy bölcselónk abban az irányban is tesz kísérletet, hogy a szubszisztencia különböző módjait is felsorolja és bizonyos fokig elválasztja is azokat egymástól.

206. Hiparchológiai szempontból érdekesek az újplatonikus iskolának az emanációra vonatkozó vizsgálódásai. Itt ugyanis voltaképen arról van szó, hogy a lelki valóság ($\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$, Jamblichosnál a $\kappa\acute{o}\sigma\mu\omicron\varsigma$ φύχιος) ontológiai előfeltévései a legvégsőig, tehát a létező fogalmán túl is kinyomoztassanak, hogy ily módon a valóságnak az ősforrásból való emanációját megismerjük. E logikai előfeltételezettség már itt (mint később Hegelnél, v. ö. 191. §.) tévesen azonosíttatik valamely ontológiai folyamattal s így keletkezik az újplatonikusok

közismert fellengző és misztikus bölcelete. Ha azonban ezekre a spekulációkra is alkalmazzuk a bölcsészettörténeti interpretációnak azt a vezérelvét, hogy a filozófusok inkább kifejezéseikben, semmint a *meglátott igazságokra* nézve különböznek egymástól (v. ö. 19. §.), akkor arra a meglepő felfedezésre jutunk, hogy e látszólag önkényes spekulációkban mély fenomenológiai belátások jutnak kifejezésre. Így midőn mindenek összforrását Plotinos és Amelius „az Egy“-nek (ἐν), Porphyrios „az örökkévalóntúli“-nak (ἐπέκεινα αἰῶνος) Jamblichos „a teljesen kimondhatatlan“-nak (πάντη ἄρρητον), Proklos pedig „egység“-nek (ἐνός) mondják, nyilván a fenomenológiának praeontológiai álláspontjáról tekintik a dolgokat, vagyis oly síkban, mely még nem mutatja a dolgoknak létezőkre és nemlétezőkre való tagoltságát. Amikor pedig emanációról beszélnek e bölcselők, a fokozatos realizálódást akarják valamely skálában kifejezni, tehát voltaképen oly problémát fejtegetnek, mely a hiparchológia alapkérdése (204. §.). A dolgok bizonyos hierarchiáját is iparkodnak megállapítani, mely már önáluk annak a felismerésében csúcsosodik, hogy e hierarchia végső alapja az *érték szerinti rendezettség*. Az újplatonikusok közül ezt leginkább Jamblichos hangsúlyozza, ki szerint az „Egy Jó“ ἐν ἀγαθόν az, amely közvetlenül ered az „egy kimondhatatlanból“, de mindnyájoknál — ebben Platon igazi követői (158. §.) — a Jóság, mai terminológiában: az érték a lét legvégső principiumai között foglal helyet.

207. Hasonló irányú spekulatív törekvéseket találunk, épen Plotinos hatása következtében, a IX. században élt Scotus Eriugenánál. *De divisione naturae* című munkája át és át van szöve szubtilis fenomenológiai vizsgálatokkal. Így például a „nemlétező“-t szerinte az különbözteti meg az abszolút semmitől, hogy jelenti azt, ami a) ismeretünket túlhaladja, b) ami csak lehetőségileg létezik, c) az anyagi világot, mely keletkezik és elmúlik, d) a bünt, mely nem egyéb, mint az isteni kegyelem elvesztése (*De div. nat.* I. 2.). Panteizmusát arra építi, hogy a létezésnek vannak fokozatai: teljesen csak Isten létezik (ib. I. 14.). Azáltal, hogy Istennek nincs ellentéte, túl van minden kategórián, nem θεός

hanem *ὑπερθεός*, nem *ροφός*, hanem *ὑπερσοφός* stb. (I. 16.). Eközben azonban nem jut oly irányú hiparchológiai megkülönböztetéshez, hogy az érvényességet szembeállítaná a létezéssel: egyformán létezik az igazság, a jószág, a nap, a csillagok (ib. I. 13.). A dolgok hierarchiájában a Jóság megelőzi a Létet: az előbbi presuppositiója az utóbbinak (III. 2.). Viszont mély usiológiai belátás jele, hogy élesen megkülönbözteti azt a számot, *amelyet* számolunk, attól, *amellyel* számolunk: a számolt szám függetlenül áll fenn a számolástól (III. 11.). E néhány megállapítás is mutatja, hogy Scotus Eriugena gondolkodásában a fenomenológiai szempont hatékony tényező s e tekintetben talán nagyobb hatása volt a későbbi fejleményekre, semmint azt ma még feltezzük.

208. A skolasztikus gondolkodók szubtilitása nagyrészt ép azon alapszik, hogy logikai, metafizikai, sőt etikai fejtegetéseiket is gyakran beható fenomenológiai körültekintéssel alapozták meg. Idevágó tanításait csak ma értjük meg ismét, midőn a modern gondolkodás a fenomenológiai kutatást újra felfedezi. Épp azok tartják a középkor e vizsgálatait merő szórészalhasogatásoknak, akiknek az azokban nyilvánuló fenomenológiai szempontok és disztinkciók iránt semmi érzékek sincs. E tájékoztató fejtegetések keretében természetesen csak arra szorítkozhatunk, hogy a legnagyobb skolasztikus gondolkodók idevágó, még ma is tanulságos fejtegetéseire röviden rámutassunk. Így a XIII. században *Aquinói Szt Tamás* vizsgálódásaiban lépten nyomon akadunk páratlan finomságu usiológiai és hiparchológiai megállapításokra. Ezek közül legyen szabad csak arra a vizsgálódásra utalnunk, melyben megállapítja az „*intentio prima*“ és az „*intentio secunda*“ közti különbséget. Az „*emberben*“ — úgymond (*T. Log. Sum. I. 1.*) —, amennyiben megértjük, két dolgot kell megkülönböztetnünk: az emberi természetet és annak egyetemességét, melyet elvonással ismerünk meg. Az előbbi jelenti a dolgot magát (*rem seu ens reale*); az utóbbi pedig jelenti az *intenciót* (vonatkozást): ez csak észlény (*ens rationis*), mert a valóságban nincs ember, mely ne volna „*hic et nunc*“, vagyis a tér és az idő

valamely meghatározott pontján. Maga az emberi természet, mint egyetemes mozzanat, a „prima intentio“. Ebből pedig a „secunda intentio“ úgy keletkezik, hogy az elme önmagára és tartalmára reflektál s az embert ismét konkrét meghatározottság nélkül gondolja s ezt azután vonatkozásba hozza valamely konkrét individuummal: arra *alkalmazza* az egyetemességet. Ez az egyesre alkalmazott egyetemesség az, amit „secunda intentio“-nak nevezünk. Aquinói Tamás e fenomenológiai elemzésének eredménye mai terminológiában így fejezhető ki. Az „egyetemesség“ *kétfélet* jelent: az *egyesről elvonatkozó* és az *egyesre rávonatkoztatott* univerzalitást: az előbbi a prima, az utóbbi a secunda intentio. Ezzel bölcseleink arra a „fenomenológiai adottságra“ mutat rá, mely abban áll, hogy az egyetemes oly tartalom, mely az egyes dologtól való elvonatkozást és egyúttal rávonatkozást is jelenti.

209. Talán egy fokkal még élesebbek azok a fenomenológiai megkülönböztetések, melyeket Aquinói Tamás nagy ellenfele, *Duns Scotus* vitat a XIII. században. Az ő gondolkodásában a fenomenológiai megfontolások már vezető és döntő szerepet visznek. Épp arra törekszik elődjeivel szemben, hogy minden megállapítását az eddiginél differenciáltabb logikai alapra fektesse. Számos idevágó szubtilis elemzése közül (v. ö. ezekre vonatkozólag: M. Heidegger, *Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus*. 1916) legyen szabad csak következő megállapításait kiemelnünk. Az „ens“ vagy „res“ legegyetemesebb adottságával, mely még teljesen differenciálatlan, már adva van az *azonosság* és a *különbözőség* (*idem et diversum*), ami nemcsak létezőkre, de bármily dologra is áll. A „res“-szel adva van már bizonyos *egység*, mely azonban élesen megkülönböztetendő mint *transzcendens egység* (mely szerint „*omne ens est unum*“) a *számbeli egységtől*. E disztinkció némileg rokon természetű azzal, melyet a modern matematika tesz, midőn a praenumerikus „*halmaz*“ egységét megkülönbözteti a numerikus egységtől, mely már a szám fogalmán alapszik. Bölcseleink is kiemeli, hogy a sokféleség tágabbkörű fogalom, mint a szám, melynek az előbbi presuppositióját alkotja; a

„sok“ (multum) nem számbeli mozzanat még. Duns Scotus szerint a létező és a nemlétező ellentétesek, de nem áll fenn közöttük differencia és diverzitás, mert erről csak létezők körében lehet szó. A matematika sajátos szempontja független a léteztől: e tudomány nem létező dolgokkal foglalkozik s ezért itt hiányzik az esetlegesnek, az akcidentálisnak fogalma. Ő is kiemeli, hogy a szám a priusz, nem pedig a számolás. Az „egy“ mint szám oly presupposíciókra szorul, melyek az „egy“-nek transzcendens fogalmában (az egységben mint minden dolog határozományában) még nincsen meg, ezek: a *quantitas* és a *medium homogeneous*, melyben a számsor kibontakozik. Valamint Scotus Eriugena, Duns Scotus is felvesz fokozatokat a létezésben: csak Isten „est esse“; minden egyéb csak „habet esse“. A „jelentés“ (significatio) még nem jelent létezt. A jelentés nem pszichikai valóság, mely a lelki élet szövődékébe tartoznék és azzal keletkeznék és elmúlna, de „est intentio inducta per animam“. Duns Scotus a jelentéstudományt, vagyis a „jelentés“ nevű fenomenológiai adottság rendszeres vizsgálatának megalapítója (i. m. 161. l.).

210. Lényegesen más szempontból, mint aminőt az eddigiekben érvényesítettünk, eleveníti fel a fenomenológiai vizsgálódást Hegel, kinek idevágó tanítását mindazonáltal e szemlénkben nem mellőzhetjük. *Phaenomenologie des Geistes* című munkájában a „phaenomenológia“ annak vizsgálatát jelenti, hogy a szellem mily fokozatokon keresztül ébred önmagának tudatára (v. ö. f. 191. §.). E program nem azonos azzal, melyet mi tűztünk a fenomenológia elé (199. §.); a mi vizsgálódásunk célja ugyanis az adottságok leírása, Hegel pedig az öntudat kifejlődési menetének vázolása. Mindazonáltal érintkezési pontjaik vannak: mialatt ugyanis Hegel a geometrist vizsgálja, mindig az egyes elért fokok leírását adja s ép ez által fedezi fel e stádiumokban azokat a mozzanatot, amelyek a tudatot nem engedik se ponton megállapodni, hanem további fejlődésre, az öntudat mind teljesebb elérésére ösztökélik. Így kimutatja, hogy az érzéki bizonyosságban is már bennerejlik

az egyetemességre irányuló bizonyosság, mert ha érzékelésem alapján azt állítom, hogy valamely tárgy létezik, ezzel már *többet* mondok róla, mint amennyit a mindig hézagos és intermittens érzékelés adatai kitölthetnek; tehát „az érzéki bizonyosságnak igazsága az általánosságban van“ (*Phaenomenologie des Geistes*. 76. l.). Az érzéki bizonyosság nem egyéb, mint az a művelet, mely által a tárgyat az egyéni vélemény alapján az általános lét polcára emeljük: épp ezáltal haladjuk túl már az érzéki bizonyosság terén is az empirizmust. Ez tipikusan fenomenológiai leírás, illetőleg abból levont következtetés. Ugyanezt kell mondanunk az öntudat (a szellem) kibontakozásának további fokozatairól is. Hegel kimutatja, hogy a tárgyban az egyes objektumnak a felismerése már elhatárolás eredménye, tehát valami tagadást (negativumot) tartalmaz. Valóban: az érzéki szemlélet fenomenológiai vizsgálata kimutatja, hogy ily szétválasztó (analitikus) „aktus“ nélkül minden szemléleti tartalom összefolyyna s a lélektan igazolja, hogy e szétválasztó műveletet *tanulni* kell; ezáltal érjük el, hogy világosan *látunk, hallunk* stb. (63. §.). Ha Hegel nem marad is meg sokáig a fenomenológiai leírás körében, hanem hamarosan arra törekszik, hogy „dialektikus módszerének“ megfelelő spekulációkba bocsátkozzék a vizsgált tartalomra nézve (191. §.), kétségtelen, hogy a *Phaenomenologie des Geistes* mindenütt a mai értelemben vett fenomenológiai leírásokra támaszkodik s ezeknek talán hatásuk is volt e diszciplína modern kiépülésére.

211. Abban az értelemben, amint mi vesszük a fenomenológiai kutatást, az csak az újkori filozófiában, *Bolzano*-val kezdődik. Nála sem differenciálódik még a fenomenológia külön és önálló tudománnyá, de a sajátos fenomenológiai szempont, mely — amint láttuk (197. §.) — abban áll, hogy a tárgyak határozmányait vizsgáljuk, mielőtt azok a realitás szempontjából tekintetnénk, a *Wissenschaftslehre* minden fejtegetésében már érvényesül (v. ö. 85. §.). Bolzano túl van azon az előítéleten, hogy csak létező dolgokat ismerhetünk meg, hiszen ezen alapszik pl. a „magánvaló tétel“ fogalma, mely a tételt jelenti, függetlenül attól, hogy az igaz-e

vagy sem, gondolja-e valaki, vagy sem (*Wissenschaftslehre*. I. 19. §.). Ezért többször hangsúlyozza (pl. u. o. I. 70. §.), hogy szükség van úgynevezett „imaginárius képzetekre“ is, amelyek lehetetlen tárgyat jelölnek, pl. „négyyszögű háromszög“. Ezekre a tudományban is rászorulunk, épp azon célból, hogy valaminek a lehetlenségét mutassuk ki, pl. azt, hogy két egyenes nem határolhat síkot. Bolzano tiszta logikai vizsgálatainak eredményessége azon alapszik, hogy a „tárgyat“ fenomenológiai értelemben veszi: abban tágabbkörű koncepciót lát, mint aminőt a létező fogalma magába zár. Ez vezeti ki a pszichologizmusból is, mely viszont épp azon előítéleten alapszik, hogy a „fennállásnak“ csak *egy* módja van: a létezés s így ha az igazság létezéséről szólunk, akkor annak *valaki* által történt gondoltságát is fel kell vennünk, vagyis az igazság szubsztenciája pszichikai lelki folyamat formájában való létezését jelent. Nem véletlen tehát, hogy a fenomenológia megalapítói egyúttal a modern tiszta logika úttörői: a pszichológiai szempont zsarnoki egyeduralmától ép a fenomenológiai látás szabadít meg. Ezért van érzéke Bolzanónak nemcsak a tiszta logikai, hanem a fenomenológiai szempont iránt is: a *Wissenschaftslehre* négy kötete át és át van szöve idevágó szubtilis megállapításokkal. E tekintetben csak utalunk azokra a vizsgálatokra, melyekben a mondat jelentéstani típusait vizsgálja (*Wissenschaftslehre*. II. k. 164—185. §§).

212. A fenomenológiai kutatás csak a legutóbbi évtizedek alatt ébredett sajátos feladatainak tudatára s próbál meg beilleszkedni a filozófiai tudományok rendszerébe. Bár még nem rendelkezünk oly történeti távlatlattal, melynek alapján a modern fenomenológia kialakulását történelmi okaiban megmagyarázhatnók, mindazonáltal az *egyik* tényezőt már megállapíthatjuk: azt, hogy skolaszticizmus idevágó vizsgálódásainak átszármasztása a modern filozófiába, — aminek közvetítője Brentano — volt oka részben a fenomenológiai kutatás fellendülésének. Brentano, ki mint alapos skolasztikus képzettséggel bíró katolikus teológus kezdte meg tudományos pályafutását, mind régebb lélektani kézikönyvében (*Psychologie vom empirischen Stand-*

punkte, I. 1874.), mind újabb pszichológiai kutatásaiban (*Von der Klassifikation der psychischen Phänomene*. Neue, durch Nachträge stark vermehrte Ausgabe der betreffenden Kapitel der Psychologie vom empirischen Standpunkte. 1911. *Untersuchungen zur Sinnespsychologie*. 1907.) hangsúlyozza, hogy a lelki élet tudományos magyarázatának a pszichikai jelenségek elfogulatlan és teljes leírásából kell kiindulnia. Tervezett is egy „deskriptiv pszichológiát“, melyet azonban csak előadásában ismertetett. Ő maga az alapvető leírás programjának kidolgozásában nemcsak a skolaszticizmus idevágó vizsgálatainak hatását mutatja, de Bolzanónak is követője, kinek a pszichologizmusból kivezető vizsgálatai, mint az imént láttuk, nagyrészt szintén fenomenológiai megállapításokban gyökereznek. Brentanónál azonban a fenomenológia még nem válik el a leíró lélektantól: ezt a döntő lépést tették meg tanítványai: E. Husserl és A. Meinong, a modern fenomenológiai kutatás valódi megalapítói. Husserl eleinte logikai problémákkal kapcsolatban (*Logische Untersuchungen* I. Th. 1900., II. Th. 1901.) vet fel és old meg sikerrel fenomenológiai problémákat. Később mindinkább tudatára ébred a fenomenológia önállóságának s annak alapvető jellegét mind élesebben hangsúlyozza mindennemű filozófiai vizsgálódás számára (*Philosophie als strenge Wissenschaft*. Logos B. I. 1910—11. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung. B. I. 1913.). Ez utóbbi dolgozatában a következőképen határolja el a fenomenológiát a pszichológiától (3. l.). A pszichológia tapasztalati tudomány. Ebben kettő rejlik: hogy egyrészt *tényekkel* foglalkozik s hogy *realitásokra* irányul: a lelki jelenségek valóságos történések, amelyek a tér és időben elterülő világnak mozzanatai. Ezzel szemben: „wird die reine oder transzendente Phänomenologie nicht als Tatsachenwissenschaft, sondern als Wesenswissenschaft (als eidetische Wissenschaft) begründet werden; als eine Wissenschaft, die ausschliesslich „Wesenserkenntnisse“ feststellen will und durchaus keine Tatsachen. Die zugehörige Reduktion,

die von psychologischen Phänomen zum reinen Wesen, bzw. im urteilenden Denken von der tatsächlichen (empirischen) Allgemeinheit zur Wesensallgemeinheit überführt, ist die *eidetische Reduktion*. Fürs zweite werden die Phänomene der transzendenten Phänomenologie charakterisiert werden als unreal... Nicht eine Wesenslehre realer, sondern transzendent reduzierter Phänomene soll unsere Phänomenologie sein". Husserl legeredetibb megállapítása épp az, hogy szemben a „természetes beállítással“ a „fenomenológiai beállítás“ szükségességét hangoztatja; hiszen ezáltal fedezzük fel a fenomenológiai ismeretkört. E beállítás azt jelenti, hogy az adottságokat csak lényegökben, tehát alapjában időtlenül tekintjük s nem realitásukban. Minden élménynek van „ein eigenes, intuitiv zu erfassendes Wesen“, oly tartalom, melyet „in seiner Eigenheit für sich“ tekinthetünk. Lehetetlen itt fel nem ismerni az így értett fenomenológia rokonságát Platon szempontjával, melyből az ideákat tekintette: ő is az eszmékben az időtlen (örökkévaló) lényegét vizsgálta, nem pedig azt, hogy az miképen tükröződik vissza a változó jelenségvilágban. A Husserl-féle „fenomenológiai beállítás“-t épp ezért Platon egyik legjelentékenyebb követője: Plotinos is megkísérelte, midőn a dolgok megismerésére oly tudományt kíván, mely „az egységben marad“ — *ἐπιστήμη ἐν ἐνὶ οὐσῃ* (*Ennead. V. 9. 9.*) Ez a dolgokat „nyugodtan önmagukban“ szemléli (*δεῖ γὰρ αὐτὰ ἡρεμοῦτα προσεφθεῖν*), szemben a hétköznapi megismerés töredezettségével. Alapjában Bergson intuícója is oly osztatlan lényegszemléletre törekszik, mint Husserl (v. ö. 196. §.), azzal a különbséggel, hogy a francia bölcselel ezzel közvetlenül a valóságot akarja megragadni, Husserl ellenben csak az időtlen lényegét. Husserl és követőinek konkrét fenomenológiai vizsgálódásait s azok eredményeit természetesen nem ismertethetjük, csak utalunk azokra, mint a modern filozófiai irodalom figyelemreméltó termékeire. A Husserl-féle fenomenológiában még sok a homály és ingatagság: úgy véljük, hogy még nincs teljesen tudatában annak, hogy a leírásnak is már vannak mind formai, mind tartalmi presuppo-

sicioi (v. ö. 200. §.) s így részben osztozik Bergson előítéletében, mely szerint van tisztán intuitív megismerés (196. §.). Mindez azonban a kezdődő tudomány kiforratlanságának szimptomája, melyet a haladó kutatás majd mindinkább eltüntet.

213. A. Meinong „tárgyelmélete“ (Gegenstandstheorie) alapjában ugyanazon célt szolgálja, mint Husserl fenomenológiája, t. i. a dolgokról, azok sajátosságairól általános vizsgálatot folytatni, mielőtt azok létezőkre és nemlétezőkre differenciálódna. Meinong ezt a következőképen fejezi ki (*Über Gegenstandstheorie. Untersuchungen zur Gegenstandstheorie und Psychologie* 1904. 1—50. l.): Megismerésünk nemcsak létező dolgokra irányulhat, hanem ideális tárgyakra is, aminő pl. a hasonlóság és különbözőség. Ilyen nemlétező dolog az „objectivum“. Ebben az itéletben „ellenlábások léteznek“, az, „*hogy* ellenlábások léteznek“ képviseli az objektívumot, mely élesen megkülönböztetendő maguktól az ellenlábásoktól, mint reális lényektől (objektumoktól). Ha tehát az itélet objektívumról állít vagy tagad valamit, ezzel valami nemlétezőre vonatkozik. Eppen így megkülönböztetendő valamely tárgy „úgyléte“ (Sosein) annak létezésétől (exisztencia): az előbbiről beszélünk például a geometriában, melynek megállapításai függetlenek attól, vajjon léteznek-e oly tárgyak a valóságban, aminő objektumok alakjáról a geometria szól. Ezt fejezi ki „*das Prinzip der Unabhängigkeit des Soseins vom Sein*“. Lét és nemlét az objektívum és nem az objektum határozánya s így a tárgyban magában lényegileg nem rejlik sem a lét, sem a nemlét. Tehát: „*der Gegenstand ist von Natur ausserseiend, obwohl von seinen beiden Seinsobjektiven, seinem Sein und seinem Nichtsein, jedenfalls eins besteht*“. A létezés tehát nem oly mozzanat, mely szükségképen első fogantyúja a megismerésnek: a tárgyak *egyrésze* létezik csak s a tárgyelmélet feladata épp a tárgyat *mint* tárgyat vizsgálni, akár létezik az, akár nem. Ez egy külön tudomány, melynek voltaképen a matematika is egyik részét alkotja: önálló disciplina, mely sem a lélektanba, sem az ismeretelméletbe nem olvasható be. A metafizikával sem

azonos, mert ez a valóságról szóló általános tudomány, a tárgyelmélet köre azonban tágabb: a nemlétező tárgyakra is vonatkozik. A tárgyelmélet a filozófia alaptudománya. Meinong különösen behatóan vizsgálja azon tárgyat, melyet felvételnak (Annahme) nevez (*Über Annahmen*, 2. kiad. 1910). Érti ezen azt az élményt, mely közbülső helyet foglal el képzet és ítélet között s akkor merül fel, ha meggyőződés nélkül feltételezünk valamit. E rendkívül éleselméjű vizsgálatok többek között az objektívum természetére, a mondat, a vélekedés s az értékelés pszichológiájára vetnek fényt. Bölcselőnk vizsgálatai Bolzanónak talán csak közvetett hatását is mutatják, ki ismételten hangsúlyozza, hogy az ismereti tárgyak köre tágabb, mint a létező objektumoké. Husserl fenomenológiájától különösen az intuitív elem háttérbeszorulása különbözteti meg e vizsgálódást, mely igen termékenynek ígérkezik.

214. A tárgyak különböző fajainak szétválasztására törekszik W. Windelband is nagyhatású strasszburgi rektori székfoglalójában: *Geschichte und Naturwissenschaft* (1894.) A tudományokat ebben két nagy csoportra osztja: nomotetikus és idiografikus diszciplínákra. Mindkettő a tapasztaláson alapszik, hanem míg az előbbinek célja *törvényeket* megállapítani, az utóbbiaké *alakokat* megismerni. A természettudomány nomotetikus, a történelem idiografikus tudomány, mely nem egyetemességeket, de az egyest, az individualisat akarja megismerni. Ezért a természettudós *abstrakcióra*, a történetirő *szemléletességre* törekszik. Minden értékelésünk az egyesre, az egyetlenre irányul: az idiografikus tudomány éltető eleme épp az értékelés, a nomotetikusé a világkép meghatározása az abban uralkodó egyetemes törvényszerűségek kiderítése által. Az emberi megismerés e két mozzanata: a történeti és a természettudományi látás nem vezethetők vissza közös forrásra. Minden történeti mozzanatban s minden individualitásban van valami irracionális és megmagyarázhatatlan, amit nem lehet általános kategóriákban feloldani. Mesterének ezt a megállapítását dolgozza ki részletesen a történeti megismerés elméletévé H. Rickert *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*. 1902 c. mű--

vében. Úgy *Windelband*, mint *Rickert* idevágó vizsgálatai alapján fenomenológiai jellegűek, mert a dolgok specifikus sajátosságainak leíró megállapításában gyökereznek. Jelentékeny eredményeik újabb bizonyítékai annak, hogy a fenomenológiai kutatás az új problémák és szempontok kimeríthetetlen tárházát nyújtja a bölcselő számára. Meg kell azonban jegyeznünk, hogy az egyes és az egyetemes megismerésének szembeállítása nagy óvatosságot kíván; az egyest, sőt az individuális létezőt is csak egyetemességek alapján ismerjük meg (v. ö. 200., 233. §.).

215. Ugyancsak a fenomenológiai szempont alapvető fontosságát ismeri fel, de az előzőktől más alapon, *J. Rehmke, Philosophie als Grundwissenschaft* című művében (1910.). Szükség van egy előfeltevésmentes alaptudományra, — úgymond, — melynek az „adott”-at kell vizsgálnia általában, tehát mindazt, amiről tudomásunk van, tekintet nélkül arra, hogy az létező-e vagy sem. Tudatunk „birja” az adottat, anélkül, hogy az hozzátartozna, vagyis anélkül, hogy annak részét alkotná. A „birás” (*Haben*) ugyanis kétféle jelent: elsőben is az oly viszonyt, mely a birtokos és a birtok között áll fenn, mely fennállhat két, egymástól független létű tárgy között is; azután a „birás” azt is teszi, hogy a birt dolog része annak, aki birja, ily értelemben birjuk egy testrészünket. E megkülönböztetés van hivatva elejét venni annak a tévedésnek, mely a tudattartalmat úgy fogja fel, mint amely minden esetben része és nemcsak birtoka a léleknek: e differenciálatlan szóhasználatban gyökerezik a szubjektív idealizmus tévedése. E kiindulópont nyilván fenomenológiai, abban az értelemben, amint e szót mi használjuk: előfeltevés nélküli leírásban gyökerezik s erre építi fel a filozófia rendszerét. Ez utóbbi részleteibe nem merülhetünk el: célunk csak az volt, hogy rámutassunk a fenomenológiai szempont szükségességének felismerésére *Rehmke* gondolkodásában, mely hasonló indíték nyomán merül fel, mint *Husserl*, *Meinong* és *Windelband* vizsgálódásaiban. A fenomenológia annyira logikai szükséglet, hogy a modern gondolkodás legkülönbözőbb problémafeltevésai közben is elkerülhetetlenül beléje ütközik.

2. Reláció-elmélet.

a) A reláció mibenléte.

216. A reláció-elméletnek is — mint minden tudománynak (32. §.) — alapjában *négy* problémája van. Az első arra vonatkozik, hogy mi a reláció önmagában; a második azt kérdezi, hogy a relációk mily osztályokba sorolhatók; a harmadik kérdés az, hogy a relációk mily relációkban állhatnak egymással; végre a negyedik probléma az, hogy a relációk közül melyik a legalapvetőbb, vagyis a legősibb, melynek fennállását minden egyéb reláció felteszi? A reláció mibenlétére vonatkozó kérdésre csak bizonyos korlátok között válaszolhatunk. Minden meghatározás ugyanis már *felteszi* bizonyos relációk elismerését (v. ö. f. 56. §.) s így a reláció általában oly „ultimum quid“, melyet abszolút mibenlétben nem definiálhatunk, hanem már minden meghatározásunkkal elismerünk. A reláció mibenlétét tehát csak annyiban jelölhetjük meg, amennyiben *alkatrészeit* soroljuk fel. A legkülönbözőbb viszonylatokban is megkülönböztethetjük a reláció *terminusait* a reláció *alapjától* (fundamentum relationis). Például e viszonyban: $a > b$, a tagokat az a és b képviselik, az alapot pedig (sit venia verbo!) a „nagyobbság“, amely ép a két tag közötti viszonyt létesíti. A reláció tagjainak száma legalább kettő (ami nem zárja ki, hogy valamely dolog önmagához is állhat relációban), de lehet több is. Egy dolog állhat ugyanis egyidőben több dologgal is viszonylatban, pl. egy ember több emberhez is hasonlíthat, egy uralkodónak több alattvalója van. De több dolog is állhat több dologgal egyidejű relációban. A Naprendszer, mely több testből áll, sokféle viszonyban áll más Naprendszerekkel, melyek szintén több tagot számlálnak. Fontos körülmény továbbá, hogy nem szükséges, hogy a reláció tagjai létezzenek, sőt oly reláció is van, mely nemlétező dolgok között áll fenn: a szubszisztencia egyes szféráin belül (203. §.) minden esetben állhatnak az egyes dolgok egymással viszonyban. Nemlétező dolgok viszonya a matematikai viszony, ideálok viszonya, jogi személyek relációja stb. Az is lehetséges, hogy valami létező lép viszonyba nemlétező-

vel: ez az eset áll fenn abban a viszonyban, mely közöttünk és a születendő jövő nemzedékek között áll fenn, aminő relációkat különösen a jogtudomány, de a biológia is vizsgál (pl. az átöröklés elméletében). Rendkívül mély és nehéz probléma az, mely a relációk *keletkezésére* vonatkozik. Kétségtelenül vannak oly relációk, melyek az időben, úgyszólván szemünk láttára keletkeznek. Ha egy billiárd-golyót meglökök, az gurulása közben az asztal különböző pontjaihoz minden pillanatban új és új viszonyba lép. Ámde itt a következőt kell figyelembe vennünk. A golyó nem léphetne egymásután különböző relációkba az asztal különböző pontjaival, ha már előbb nem állott volna az asztalhoz relációban, t. i. ha nem nyugodott volna annak egy pontján. Ez viszont csak úgy volt lehetséges, ha a golyó már előbb viszonyban volt a testekkel általában stb. Szóval: *új relációk keletkezése minden esetben a már fennállott relációk specifikációját jelenti*. Röviden tehát: *múló reláció csak állandó reláció alapján jöhet létre*. A relációk ebből a szempontból *örök és elmúló*, változatlan és változó relációkra oszthatók.

217. A logikai alapelvekből folyólag, melynek minden dolog alá van vetve (30. §.), bármely dolog *háromféle* relációnak tagja, amennyiben viszonylik *a) önmagához* — ily viszony eredménye az emberi individuumnál pl. az öntudat ténye, *b) más egyes dolgokhoz*, *c) azon osztályhoz*, melynek tagja. A reláció tehát minden dolognak *konstitutív* mozzanata; a viszonyban való állás sohasem merőben külső mozzanat a dolgokra nézve, melyet mintegy el lehet tőle vágni, anélkül, hogy a dolog mibenlétét ez érintené. Épp ellenkezőleg áll a dolog: *a lényeghez mindig bizonyos reláció is tartozik*. Ezzel kapcsolatban azután a fennálló relációk számára nézve is vonhatunk következtetést. Előbb azonban meg kell jegyeznünk, hogy nemcsak egyes dolgok körül állhatnak fenn relációk, de az egyes dolog (A) és azon reláció (R) között is reláció áll fenn, amelyben A a B-hez áll. A és B között hasonlósági reláció (R) áll fenn, tehát modern jelzéssel *ARB*. E viszonyban nemcsak A viszonylik B-hez és B A-hoz, hanem A relációban áll R-hez és hasonlóképen B is viszonylik R-hez.

Mert ARB nemcsak azt fejezi ki, hogy A hasonlít B -hez, de azt is, hogy A viszonylik a hasonlósághoz is (t. i. alá van neki rendelve) és B hasonlóképen alá van rendelve a hasonlóságnak. A teljes jelzés tehát ez volna :

$$\begin{array}{c} A R B \\ \vee \vee \\ R_1 R_1 \end{array}$$

De itt sem állhatunk meg. Az A az R_1 -hez is viszonyban áll s hasonlóképen a B az R_1 -hez — és így a végtelenségig. Kétségtelen, hogy *bármely relációban végtelen sok reláció rejlik*. Röviden tehát : *végtelen sok reláció áll fenn* — vagy : *a véges számú reláció fogalma önmagának mond ellent*.

218. E néhány megállapítással máris túlhaladtuk ama nominalisztikus álláspontot, mely szerint minden reláció „csak a megismerő elmében” van meg s nem bír tárgyias szubszisztenciával. Mert kiderült, hogy minden dolog már mibenléténel fogva valamely relációhálózat tagja, függetlenül attól, hogy e relációkat valaki felismeri-e vagy sem. Kétségtelenül vannak merőben önkényes, csak a szubjektum egybevetését kifejező relációk, pl. az, amely fennáll a szerintem jóízű és jobbízű étel között. Ámde minden relációt ily merőben önkényes és csak a szubjektív gondolkodás által létrehozottnak mondani annál kevésbé lehet, mert ez önmagának ellentmond. Mert ha „szubjektív gondolkodás”-ról szólnunk, akkor már *feltesszük* a gondolkodó szubjektum valamely viszonyát a tárgyakhoz, amely viszony *előfeltétele* bármely gondolkodásnak s így nem lehet annak produktuma. Az a viszony, mely a gondolkodó alany és a lehető gondolati tárgyak között áll fenn, már nem állhat fenn csak a gondolkodó alanyban s így már nem lehet mondani, hogy *minden reláció* csak a gondolkodó alanyban van meg, illetőleg hogy minden relációt csak az emberi gondolkodás létesít.

219. E fejtegetések már a relációk *felosztására* nézve is tartalmaznak útmutatást. A relációnak két alkatrészt különböztettük meg : a tagokat és az alapot (216. §.). A relációk mindkét szempontból osztályozhatók. A fundamentum szerint megkülönböztetünk merőben *fiktív*

relációkat, melyeket az egyéni gondolkodás önkényesen alkot, pl. ha az egyik tárgyat kellemesebbnek mondom a másiknál: e két objektum között csak az én alanyi tetszésem létesít relációt, mely tehát nem e tárgyakkal egymáshoz való reális viszonyát jelenti. Vannak azután másodsorú oly objektív relációk, melyek a tárgyakkal egymásra gyakorolt *hatásán* alapszanak. Ily viszonyban nyilván csak *létező* tárgyak lehetnek egymással, mert ami állandó hatást gyakorol, az létezik (144. §.) s így itt *ontológiai relációkról* van szó. Ilyen például az *okság* viszonya, vagy a *kölcsönhatás*. Végre vannak oly relációk, melyek nemcsak létező dolgok között állanak fenn, mert oly viszonyok, amelyek *előfeltételei* minden más relációnak: ezek, a *transzcendentális relációk* pl. a különbözőség, a különféleség, ellentét stb. A relációt alkotó *tagok* szempontjából osztályozva a viszonyokat, több szempontból eszközölhetjük a felosztást. Tekintetbe vehetjük *a)* a tagok számát, *b)* azok minőségét, *c)* azok felcserélhetőségét. Az első szempontból van *a)* *uniformis* reláció, melyben *egy* tag viszonylik *egy* taghoz; *β)* melyben egy tag áll relációban *több* taghoz; *γ)* mely *több* tagnak *több* taghoz való viszonyát képviseli. Ezeket *B. Russel* „one-one“, „one-many“ és „many-many“ reláció névvel illeti. Ha a tagok minőségét tekintjük, a relációk *két* nagy csoportra oszthatók: *homogén* és *heterogén* viszonyokra. Az előbbi esetben a relációban álló tagok a szubszisztenciának egy síkján fekszenek (v. ö. 203. §.), pl. ha jogi személy jogi személlyel, érvényesség érvényességgel, létező létezővel áll viszonyban. Ha ellenben a reláció a szubszisztencia különböző síkjain álló dolgok között áll fenn, akkor heterogén relációkról van szó. Ilyen pl. az a viszony, mely a mai és a jövő nemzedék, a természeti jelenség és a matematikai törvényszerűség, az eszmény és a valóság között áll fenn. Némelyek megkülönböztetnek még tranzitív és intranzitív relációt. *Tranzitív* reláció az, melynél xRy és yRz magába foglalja az xRz relációt is, ellenkező esetben a viszony *intranzitív*. Tranzitív viszony a testvériség viszonya, mert ha *A* testvére *B*-nek és *B* testvére *C*-nek, akkor *A* is testvére *C*-nek. E disztinkció elfogadható, bár nem szabad felednünk, hogy a principium cohaerentiaenél

fogva, mely szerint bármely két dolog valamiféle relációban áll (26. §.), a szó legáltalánosabb értelmében véve a relációt, minden reláció tranzitív.

Végre feloszthatjuk a relációkat aszerint is, vajjon a tagok felcserélhető-e vagy sem. Ha a reláció sértetlenül fennmarad akkor is, ha a tagok sorrendjét felcseréljük, *szimmetrikus* relációkról szólnak, ellenkező esetben *aszimmetrikus* viszonyokról (Russel). Szimmetrikus viszony a testvériség, mert ha *A* testvére *B*-nek, akkor *B* is testvére *A*-nak; a tagok sorrendje közömbös. Ellenben aszimmetrikus viszony áll fenn apa és fiú között, mert ha *A* apja *B*-nek, ebből nem következik, hogy *B* is apja *A*-nak.

220. Említettük, (216. §.), hogy a relációelméletben szükségképen felmerül az *ősrelációk* problémája. Arra vonatkozik ez a kérdés, hogy melyek azok a legegyszerűbb és legegyetemesebb relációtípusok, melyek érvényét minden más reláció már felteszi? Nyilvánvaló, hogy e legalapvetőbb viszonylatok azok, melyeket a logikai alapelvek tartalmaznak: az azonosság, az összefüggés, az osztály. Az azonosság a dolognak *önmagához* való viszonyát jelenti; az összefüggés az egyes dolognak *más egyes dologhoz* való relációját képviseli; az osztály pedig az egyesnek az *általánoshoz* való viszonyát foglalja magában. Minden egyéb reláció ennek a három ősvizornak specifikációja. Ép ezért e három alapviszony változatlan is (216 §.) s csak ezeken *belül* keletkezhetnek és múlhatnak el szűkebbkörű relációk. Az ősvizony fogalmából következik definiálhatatlansága is. Mert meghatározni annyit tesz, mint a fogalmakat más, alapvetőbb fogalmakból kifejtteni (v. ö. f. 56. §.); ahol tehát már a legalapvetőbb fogalmak rétegéhez értünk, ott definícióra már nem vagyunk képesek. Az azonosság, az összefüggés, az osztályozottság relációit nem tudjuk meghatározni, épp mert minden definíció már rájuk támaszkodik. Csak arról lehet szó, hogy megkülönböztető jegyeik felsorolásával őket egymástól s más-nemű relációktól elválasszuk.

b) Relációkalkulus.

221. A relációelmélet feladata a reláció mibenlétének tisztázása után az, hogy a reláció *törvényszerűségeit* derítse ki. E célból vizsgálnia kell nemcsak azt, hogy hányféle reláció lehetséges, hanem azt is meg kell állapítania, hogy a relációk relációi milyen új relációkat tartalmaznak. Viszonyok viszonyainak tudományos kutatására legalkalmasabb eszköz az, amit *kalkulusnak* nevezünk. Kalkulus általában azon eljárás, mely fogalmak szintézise alapján iparkodik a dolgok viszonyaiban rejlő törvényszerűséget megállapítani. E meghatározás azonban még kiegészítésre szorul. A szűkebb értelemben vett kalkulus ott kezdődik, midőn a szintetizált fogalmak helyébe új, azokkal felcserélhető fogalmakat tehetünk, vagyis ahol a *substitutio* elve érvényesülhet. Ennek pedig két *feltétele* van. Az egyik, hogy rendelkezünk oly *jelzéssel*, mely a fogalmat *egyértelműleg* kifejezi, ami nem lehet a szó, melynek jelentése többé-kevésbé szétfolyó, mert hiszen történeti produktum. A jelzés tehát csak konvencionális algoritmus lehet, aminőt pl. a számtan vagy az algebra alkalmaz. A kalkulus alkalmazásának második feltétele pedig, hogy a szintézisben jelzett fogalmak teljesen *szabatosak* és *világosak* legyenek, ami viszont csak úgy lehetséges, ha nem valóságokat jelentenek. Ily „exaktság”-ot csak kétféle fogalmunk érhet el: a *kvantitásnak* és a *relációnak* fogalma. *Ezért kalkulusról csak két tudományban lehet szó: a matematikában és a relációelméletben.* E kettőt ma még sokan összetévesztik, mert úgy vélik, hogy a matematika lényege a kalkulus s így ahol kalkulus merül fel, ott matematikáról van szó. Épen így csaknem valamennyi modern bölcselő összetéveszti a relációkalkulust a logikával s „algebrai logikát” emlegetnek ott, ahol voltaképen relációkalkulusról kellene beszélniök. E téren ma még meglehetősen nagy a zűrzavar, amit fokoz, hogy e problémákkal nagyrészt matematikusok foglalkoznak, kikben, mint vérbeli szaktudósokban ritkán van meg az a látókör, hogy valamely diszciplínát a tudományok rendszerében megfelelően elhelyezni tudnának.

222. A relációkalkulus problémáinak még áttekintésére sem vállalkozhatunk jelen fejtegetés szűk keretében. Ezért inkább csak példaképen bemutatjuk a relációkalkulus axiómáit s néhány tételét, amint azokat B. Russel nyomán (*The principles of Mathematics*. v. I. 1903.) L. Couturat fejti ki (*Les Principes des Mathématiques*. 1905. 27—34. lk.). Az első axióma így hangzik: „Ha R valamely reláció, akkor xRy oly tétel, mely érvénnyel bír x és y minden értékére nézve.“
 Második axióma: „Minden relációnak megvan a konverziója.“ Ha ugyanis x és y R relációban állanak egymással, y és x között is viszony áll fenn, melyet cR -nek, vagyis az R konverziójának nevezünk. Relációt megfordítani (konvertálni) épp annyit tesz, mint zRy helyébe $x cRy$ -t tenni. Mindezt úgy is kifejezhetjük, hogy xRy implikálja $x cRy$ -t.
 Harmadik axióma: „Minden relációnak megvan a negatívuma, mely maga is reláció.“ A relációk egymáshoz való viszonyára a következő sarktételek áll. „Két reláció relatív produktuma maga is reláció.“ A „relatív produktum“ a „relatív multiplikáció“ eredménye, mely a következőben áll. Ha veszünk két relációt: xRy és ySz -t, akkor ez egy harmadik relációt komplikál, melyet $R \cdot S$ -nek jelölünk. Például: ha x testvére y -nak és y apja z -nek, akkor x a z -nek nagybátyja. Így ez a reláció „nagybátya“ relatív produktuma a „testvér“ és az „apa“ nevű relációknak. A „tranzitív“ és „intranszitiv“, „szimmetrikus“ és „aszimmetrikus“ és „uniformis“ reláció fogalmait már ismerjük (219. §.). Ezek alapján kimondhatjuk a következő tételt: „Valamely uniformis reláció és konverziójának relatív produktuma tranzitív és szimmetrikus reláció“. Például: A apa és B fiú viszonya uniformis (one-one) reláció. Ennek konverziója a B fiú viszonya az A apához. E két reláció relatív produktuma a „leszármazás“ relációja. Ez tranzitív, mert hiszen az A apa és B fiú viszonya egyaránt magába foglalja a „leszármazás“ viszonyát; szimmetrikus pedig azért, mert ha A viszonya B-hez leszármazás, B viszonya A-hoz szintén az. Igen fontos e tétel reciprokl formája: „Minden tranzitív és szimmetrikus reláció, mely nem nulla, úgy tekinthető, mint valamely uniformis reláció és

konverziójának relatív produktuma.“ E tételek logikai genézise világosan mutatja a relációelméleti kalkulus menetét, mely époly szigorúan deduktív, mint a geometriáé. Tételünk ugyanis nyilvánvaló következménye az ismertett axiómáknak és definícióknak. Az uniformis reláció és konverziójának relatív produktuma ugyanis szükségképen szimmetrikus és tranzitív, mert hiszen relatív produktumnak *épp azt* a viszonyt nevezük, mely két viszonyban már közösen iraplikáltatik; *ugyanest* a körülményt nevezzük a reláció tranzitivitásának; viszont a tranzitív reláció *épp azáltal*, hogy már valamely relációból s annak konverziójából származik, szimmetrikus, azaz a tagok egymásutánjától független. E tétel egyébként azon megállapításunk következményeként is fogható fel, hogy minden dolog alá van vetve bizonyos változatlan őselációknak (216. §.). Ha ugyanis két dolog között minden körülmények között fennáll bizonyos reláció, akkor ez a reláció és konverziója szükségképen implikál oly relatív produktumot, mely *épp azért*, mert már legáltalánosabb viszonyról van szó, egyúttal független a tagok egymásutánjától tehát szimmetrikus. Tranzitivitása pedig annak a következménye, hogy relatív produktuma a két előbbi relációnak.

223. Szemmellátható, hogy a relációk szimbólumok segítségével történő viszonyítása exakt eredményekre vezet. Mi sem állja útját tehát annak, hogy megfelelő jelzési rendszer alkalmazásával valóságos kalkulus ne fejlődjék ki e téren. Napjainkban több érdekes kísérlet is történik ez irányban. Ez úton a relációknak még ma nem is sejtett törvényszerűségeit fedezhetjük föl, aminek beláthatatlan következményei lehetnek. Minden diszciplína ugyanis kivétel nélkül relációkkal is foglalkozik: a logika, etika, esztétika és metafizika csakúgy, mint a matematikai és a tapasztalati tudományok. Az egyetemes relációelmélet tehát úgyszólván minden téren új világításba helyezheti az ismereti eredményeket és új, nem is sejtett kapcsolatokat deríthet ki az ismereti tárgyak különböző körei között. Alig van terület, ahol a filozófiai kutatás eredményei oly termékenyítőleg hathatnának a szaktudományra, mint *épp a relációelméletben*. Annál inkább, mert ez a *legexaktabb* filozófiai

diszciplina, mely e tekintetben a matematikával egyenrangú. Ha nem volna féltő, hogy fogalomzavart okozunk, a relációkalkulust a „filozófiai matematikának“ vagy Leibniz-cel „mathesis universalis“-nak nevezhetnők. De tanácsosabb e terminusokat kerülni, mert, amint kiemeltük, a relációelmélet egyik részében sem matematika, hanem csak „matematikoform“ tudomány; hiszen csakúgy előfeltétele a matematikának is, mint bármely más szaktudománynak.

c) Történeti áttekintés.

224. Az ideológiai tudományok közül a relációelmélet, a legrégebb. Ennek oka az, hogy a metafizikai problémákkal már adva vannak bizonyos relációelméleti kérdések is; a metafizikai spekuláció pedig a bölcséleti reflexiónak már lelegején lép föl (181. §.). A rendszeres vizsgálódás megindulása itt is *Aristoteles* nevéhez fűződik. A *Metafizika* Δ . könyvének 15-ik fejezetében abból indul ki, hogy a reláció fennáll *a)* oly dolgok között, melyek egyike sokszorosa a másiknak, pl. a dupla és a fél; *b)* ott is reláció van jelen, ahol az egyik dolog túlszárnyalja a másikat; *c)* ahol a cselekvő lép viszonyba a szenvedővel; *d)* a mérhető a mértékkel; *e)* viszony áll fenn a tudható és a tudomány, végül *f)* az érzékelhető és az érzékelés között. Az első viszony a számbeli reláció, mely lehet határozott, pl. a 3 viszonya a 2-höz, vagy határozatlan, pl. az egy-nek viszonya sokszorosához általában. A túlszárnyaló viszonya a túlszárnyalathoz nem fejezhető ki számszerűleg, mert a két dolog itt nem commenszurabilis a szó számtani értelmében; ez az eset pl., ha az egyik ember erényesebb a másikkal. Az azonosság viszonya oly dolgok között áll fenn, amelyek lényege egy; a hasonlóság olyanok között, melyek minősége egy; végre az egyenlőség a mennyiség egyformaságát jelenti.

A kategóriákról szóló műben (c. 7.) a reláció mibenlétét így írja körül: relációnak azt mondjuk, amiről mibenléte azáltal állíttatik, hogy a máson való létezését emeljük ki. Az ellentét is a viszonyok közé tartozik. Nem minden viszonynak van ellentéte, pl. a duplának,

a háromszorosnak nincs ellentéte. Némely reláció fokozható is, pl. a hasonlóság. Aristoteles a reláció következő határozmányait emeli ki: a) Minden reláció tagjai felcserélhetők. Ámde a felcserélhetőség csak pontos nyelvbeli kifejezés mellett tűnik ki. Például: a „madár szárnya“ látszólag nem fordítható meg így: „a szárny madara“. Pontosán azonban az előbbi relációt így kell kifejeznünk: „a szárnyal bíró szárnya“, amidőn is a reláció két tagja megfordítható. b) A relációban álló dolgok a legtöbb esetben egyidőben léteznek, pl. az egész a féllal; kivétel az érzékelhető viszonya az érzékeléshez, itt az előbbi megelőzi az utóbbit. c) Az egyidőben lévő dolgok egymást létükben feltételezik; pl. ha nincs egész, nincs fél sem. De az érzékelhető fennáll akkor is, ha az érzékelés szünetel. d) Ha a viszonyban álló dolgok egyikét pontosan ismerjük, ismerjük a másikat is. Aristoteles e tétellel voltaképpen azt mondja, hogy minden reláció korreláció.

225. A relációelméletet jelentékeny lépéssel viszi előre *Avicenna* (*Ibn Sina*) arab bölcsele, ki Bokhara tartományban született Krisztus után 980-ban. Metafizikája III. könyvének 10. fejezetben tüzetesen foglalkozik a reláció elméletével. A viszonyok egy része a dolgok között valóban fennáll, tehát reális, míg más része csak a felfogó elmében van meg. A valóságos viszony azonban nem szubstancia, hanem akcicens, mert nincsen önálló léte: mindig valami dologban inhaereál, csupán ahhoz való vonatkozásában áll fenn. Még pedig inhaereálhat a) a szubstanciának, b) a mennyiségnek. A relációnak két faja különböztetendő meg: a) a megfordíthatatlan viszony, pl. egész és fél; b) a megfordítható, pl. az egyenlő dolgok viszonya. Avicenna tehát már megkülönbözteti (ha nem is ezen a néven) a szimmetrikus relációt az aszimmetrikustól. Vannak azután határozott és határozatlan viszonyok; ez utóbbiak némelyike nem is tehető határozottá, pl. a „több“ és a „kevesebb“ relációja. A minőségi viszonyok is kiemelendők, pl. hasonlóság, különbözőség, nehéz, könnyű. A relációkról általában több felosztást ad. Az egyik osztályozás szerint a következő viszonyok vannak: a) egyenlőség, b) a nagyobbság (ez lehet kvantitatív és

hatalmi), c) a cselekvés, d) szenvedés, e) hasonlóság. A relációkat továbbá fel lehet osztani: a) olyanokra, melyekben a tagok között fennálló viszonyt a reláció teljesen kifejezi; ilyen pl. a „jobb“ és a „bal“; b) oly relációkra, melyek fennállása a tagok között más, a viszonyban nem kifejezett relációt is kíván; ilyen pl. a „szerető“ és a „szeretett“ közötti viszony. Ez ugyanis csak úgy állhat fenn, ha a szerető ismeri a szeretettet, bár ez nincs *expressis verbis* kifejezve a szerető és a szeretett relációjában. Avicenna már ismeri a viszony fundamentumát szemben a terminusokkal. Erre mutat, hogy *egyoldalú* (unilateralis) és *kétoldalú* (bilateralis) viszonyokat is különböztet meg: az előbbieknél a fundamentum csak az egyik terminusban van meg, pl. a tudó és a tudott viszonyában, az utóbbiaknál pedig mindkét terminus vonatkozásban áll egymással, ilyen a „jobb“ és a „bal“ viszonya.

Igen érdekes Avicenna következő megállapítása. A relációban lévő terminusok mindegyike *önmagában* is már határozott fogalmat jelent, mely *különbözik* attól a fogalomtól, mely az egyik fogalmat megilleti tekintettel a másikra. Például: atya és fiú relációjában a viszonyt az atyaság okozza, amely *csak* az atyában van meg, a fiúban nem; az atyában is csak anyyiban, amennyiben a fiúra vonatkozik. Ez a vonatkozás nem azt jelenti, hogy az atyaság valamiképen a fiúban inhaereál, különben az atyaság a fiúnak *tulajdonsága* lenne. Épen így csak a fiúban van meg a „fiúság“, de nem az atyában. A reláció tehát *nem tulajdonsága* a terminusoknak, hanem sajátos fennállási módja van. Ezt bölcseink így fejezi ki: a reláció lényege abban áll, hogy csak másra való vonatkozásban áll fenn. Ellenvetik a reláció realitása ellen — úgymond Avicenna — hogy az nem állhat fenn, mert ez esetben végtelen sok reláció léteznék: itt bölcseink azon gondolatmenetre céloz, melynek alapján mi is végtelen sok reláció fennállását állítottuk (217. §.). Azonban úgy látja, hogy a reláció realitásából egyáltalán nem következik végtelen sok viszony fennállása. Mert ha valami természeténél fogva relatívum, akkor *önmagánál* fogva az, nem pedig azáltal, hogy ismét egy másik viszony tagja. Abból

tehát, hogy vannak relációk, még nem következnek végtelen sok reláció fennállása. Bölcselőnk azonban itt figyelmen kívül hagyja, hogy az a körülmény, hogy valami önmagánál fogva relatívum, nem zárja ki azt, sőt mint láttuk (217. §.), meg is kívánja, hogy más dolgokkal is relációban álljon. Avicennában még megvan az aristotelesi irtózás a „befejezett végtelenség“ fogalmával szemben, mely azonban teljesen indokolatlan s valójában a „végtelenség“ és a „határtalanság“ fogalmainak összetévesztéséből ered. Befejezett határtalanság valóban *contradictio in adjecto*, de befejezett, azaz aktuális végtelenség nem az: hiszen láttuk (85. §.), hogy végtelen sok igazság érvényes. Csak a *feltételek* végtelen száma ellenmondó (29. §.), de végtelen elemből álló halmaz nem az. Avicenna figyelembe veszi azon viszonyokat is, melyeknek csak egyik tagja reális: pl. viszonyban vagyunk az elmúlt valóságokhoz.

Avicenna azt vitatja, hogy a reális reláció tagjai szükségképpen *egyidőben* léteznek. Azt az ellenvetést, hogy az időben *egymásután* felmerülő dolgok is viszonyban állanak egymással, úgy háritja el, hogy az időbeli egymásutánat nem a reális, hanem a gondolati relációk közé sorolja. Ezzel azonban önmagával jut ellentétbe, mert azt, hogy egyik dolog létrehozza a másikat, ő maga is reális viszonynak veszi, már pedig ez időbeli egymásutánat involvál.

226. A relációelmélet a keresztény skolasztikusokat is állandóan foglalkoztatta. A XIII. század legnagyobb-szabású és legkidolgozottabb rendszerében: *Aquinói Szt. Tamásnál* kifejlett relációelméletet találunk, melynek főbb megállapításai a következők. A reláció lényege, hogy máshoz viszonyítva áll fenn (*I. Sent. Dist. XX. qu. 1. art. 1.*). Fennállásáról nem érzékeinkkel veszünk tudomást: a reláció nem érzékelés tárgya. A relációban-állás nem a lényeghez tartozik, ha a teremtményekben a reláció mibenlétét tekintjük; ha ellenben a relációt járuléknak vesszük, akkor mint akcicens a viszonyban álló szubjektumhoz tartozik (*Sum. Theol. p. I. qu. XXVIII. art. 2.*). Ez igen helyes megállapítás, mert bár a reláció maga nem része az egyes dolog lényegének, a viszony, amelyben az egyes dolog más dolgokkal

áll, *nyomokat* hagy a viszony tagjainál. Ennyiben relációban állani annyit tesz, mint módosulást szenvedni attól a dologtól, mellyel a dolog viszonyban áll. A „módosulás“-t itt természetesen a legáltalánosabb értelemben vesszük, midőn az nemcsak ontológiai kölcsönhatásnak, hanem mindennemű jelentésváltozásnak is következménye.

Aquinói Tamás is megkülönbözteti a *relatio realis*-t a *relatio rationis*-tól: az előbbi magukban a dolgokban van, az utóbbi csak a viszonyító elmében, és azok ellen nyilatkozik, kik szerint minden viszony csak a gondolkodó elmében van meg (*I. Sent. Dist. XXVI. qu. 2. art. 1.*). Ami csak a gondolkodó elmében van meg, az merőben önkényesen változtatható — ellenben aminél ez nem lehetséges, az magukban a dolgokban létezik. Például: „jobb“ és „bal“ csak *relatio rationis* oly állatoknál, melyeknél az nincs a szervezettel megadva; oly állatoknál ellenben, melyeknek teste jobb- és baloldalra tagolódik, a „jobb“ és „bal“ *relatio realis*, mert e két oldal nem cserélhető fel önkényűleg. A *relatio rationis*ra vonatkozólag bölcselnk négy esetet különböztet meg: amidőn a reláció azért nem reális, mert csak az egyik fél viszonylik a másikhoz (Avicenna unilaterális relációja), pl. a teremtmény és Isten viszonyában a teremtmény módosul e viszony által, de Isten nem; b) a reláció azért nem reális, mert tagjai nem különböznek egymástól pl. az azonosságnál; c) midőn a reláció azért nem valóságos, mert csak egyik tagja létezik, holott „*relatio realis exigit utrumque extremorum in actu*“; d) nem reális a relációk relációja (*I. Sent. Dist. XXV. qu. 2. art. 1.*). Aquinói Tamás sem ismeri el tehát viszonyok viszonyának realitását, valószínűleg ugyanazon okból, mint Avicenna, t. i. mert ez végtelen sok reláció létre vezetne. Bár a nagy skolasztikus elismeri bizonyos relációk realitását, e realitást a kategóriák között nem teljes létűnek tartja: „*relatio est debilioris esse inter omnia praedicamenta*“. A reláció azért valóságos, mert a dolgok között fennálló *rend* is az. A „jó“ is tehát reális viszony, mert hiszen valami irányban való rendezettséget jelent (*De potent. qu. VII. art. 9.*). A közép-

kori relációelméleteknek általában az a közös hibájuk, hogy csak metafizikai, de nem egyúttal logikai jellegűek. Hiányzik még annak a tudata, hogy minden reláció az észprincípiumokban gyökerezik s így ezekből kell végelemzésben minden viszónynak magyarázhatónak lennie. Ehhez azonban az „a priori“-nak oly fogalma lett volna szükséges, mely csak Leibniznél lép fel. Ellenben a középkor érdeme, hogy felismeri a relációk egy részének realitását. Ezzel szemben az újkor idevágó kísérletei többé-kevésbé nominalisztikus jellegűek, amire legtalálóbbs példa *Locke* tanítása a relációkról.

227. *Locke* Az emberi értelemről szóló műve II. könyvének 25-ik fejezetében foglalkozik a relációkkal. Hogy mily kevés érzéke van a reláció-elmélet sajátos problémái iránt, ezt mindennél jobban az bizonyítja, hogy a relációk realitásának kérdését *fel sem veti*. Magától értetődőnek veszi, hogy minden relációt a megismerő elme létesít (1. §.) s így merőben lélektani szempontból vizsgálja a relációkat. Figyelmeztet arra, hogy a látszólag nem relációt kifejező szavak, mint pl. „öreg“, „tökéletlen“, voltaképen viszonyokat jelentenek. A viszony különbözik a viszonyban álló dolgoktól, amit az bizonyít, hogy egyes relációkról, mint pl. az „atyaság“, minden embernek ugyanazon ideája van, jóllehet az „ember“-ről különböző eszmével birhatunk. Innen van, hogy a relációkat változtatni lehet, jóllehet a relációban álló dolgok ugyanazok maradnak. A reláció lényege „vonatkoztatás és összehasonlítás két dolog között“. Ez megszűnhetik, jóllehet az, amit valamire vonatkoztatunk, tovább is létezik: például *Cajus* atyasága esetleg elmúlik, de az ő létezése azért nem szakad meg. Egyazon dolog különböző dolgokkal összehasonlítva, különböző relációk tagja lehet. A relációkra vonatkozólag a következő határozmányokat állapítja meg: a) bármely dolog vonatkozásba hozható bármely más dologgal; b) jóllehet a reláció nem a viszonyban álló dolog létezésével van adva, hanem az egyes dologhoz mintegy kívülről járul, mégis e relációk előttünk gyakran világosabbak és szabatosabbak, mint azok a dolgok, melyek között fennállanak (8. §.); c) minden reláció végül bizonyos egyszerű idea, melynek forrása a szenzáció vagy

a reflexió (9. §.); d) minden szó, mely nemcsak az egyes dolgot jelenti, voltaképen relációs elnevezés (10. §.).

228. Hume reláció-elméleti fejtegetéseit is csaknem kizárólag lélektani szempontok vezetik. Az *Emberi természetéről* szóló művében (*A treatise on human nature, being an attempt to introduce the experimental method of reasoning into moral subjects, 1739—1740.*) mindenekelőtt megkülönbözteti (I. 5.) a „reláció“ szónak két értelmét, amennyiben az jelenti: a) a képzetkapcsolás valamely tényezőjét; b) „filozófiai értelemben“ az oly viszonylatot, mely a dolgok között fennállván, gondolkodás által tudatossá válik számunkra. Ezek a „filozófiai relációk“ Hume szerint hét csoportra oszthatók, mert ily viszonyon érthetünk: a) hasonlóságot, b) azonoságot, c) tért és időt, d) mennyiséget és számot, e) különböző fokot, f) ellentétet, g) ok és okozatot. Hogy bölcselőnk reláció-elmélete mennyire nominalisztikus irányba fejlődött, ezt ép a kauzális viszonyról szóló tanítása mutatja, különösen abban a formában, melyet egy későbbi munkájában (*Enquiry concerning human understanding, 1748.*) adott annak. Hume kétségbevonja, hogy okviszony fennállásáról bizonyosak lehetünk. Minden ismeretünk a tapasztalásból ered; az empiria azonban nem mutat szükségképi kapcsolatot a dolgok között, hanem csak *tényleges* egymásután, ami nem biztosítéka annak, hogy ez egymásután ezután is be fog következni. Számtalanszor tapasztaltuk, hogy a tűz éget; ebből azonban még nincs jogunk azt a tételt levonni, hogy a tűz *szükségképen* éget s így *mindig* és *mindenütt* égetni fog. Nem is logikai belátás, nem a priori ismeret alapján veszünk fel oksági viszonyt a valóságban, hanem a merő megszokás késztet annak az elfogadására s eredményezi, hogy hasonló körülmények között hasonló „okozatok“ bekövetkezését várjuk.

Hume e tanításának előfeltevése az, hogy nincsen oly objektív reláció a dolgok között, mely az oksági kapcsolatnak felelne meg. Épp mert bölcselőnk a nominalizmus felé hajlik, magától értetődőnek tartja, hogy miután a *szemléletben* nem találja meg a jelenségek szükségképi egymásutánjának alapját, azt csak a megismerő elme létesíti merő megszokás alapján. Ámde e

tanítással önmagával kerül ellentétbe. Mert mialatt Hume az okság elvébe vetett *meggyőződésünk* eredetét nyomozza, annak *oka* után tudakozódik s azt megtalálja a megszokás lélektani tényében. Mialatt tehát kétségbevonja az okság elvének érvényét, másrészt elismeri azt, mert hiszen épp az okság elvébe vetett *meggyőződésnek*, e lélektani tényálladéknak ugyancsak lélektani *okát* nyomozza. Ezt pedig csak azon előfeltevés alapján teheti, hogy *vannak* reális relációk a dolgok között. De ha ezt megengedjük, akkor már az okság elve objektív érvényének felismerése ellen sem lehet kifogásunk: hiszen midőn kauzális viszonyt veszünk fel a dolgok között, nem teszünk egyebet, mint épp ily szükségképi objektív viszony fennállását állítjuk.

229. A reláció-elmélet továbbfejlődését csak oly gondolkodó eszközölte, ki megértve az aristotelesi gondolatvilágnak idevonatkozó mély tanításait, annak szempontjait egyesíteni tudta az újkori matematika módszerével, hogy ily módon a *relációkalkulus* kiépítésével szolgálja a viszonyok elméletét. Ezt a lépést tette meg *Leibniz*, ki ily módon a modern reláció-elméletnek igazi megalapítójává vált. Idevágó szétszórt fejtegetéseit részben még kiadatlan dokumentumok alapján *L. Couturat* dolgozta fel *La logique de Leibniz* című, már érintett művében.

Leibniz legfőbb érdeme, hogy elsőben fejté ki a reláció-kalkulus eszméjét. Lehetővé teszi ezt, hogy egy „egyetemes matematika“ („mathesis universalis“) fogalmát alkotja meg: érti ezen azt a vizsgálatot, mely a „formulák“ általános törvényszerűségét tárgyalja. Ennek csak egyik fejezete az, amelyet szűkebb értelemben matematikának nevezünk. Az általános matematika mindannak a tudománya, amiben *rend* és *egymásután* van. Ez a „doctrina formarum“ két diszciplinára oszlik: az egyik a mennyiségek és egyenlőségek tudománya (mathematica), a másik a formák, hasonlóságok, *rend* és *rendezés* tudománya (ars combinatoria), mely megfelel a hagyományos értelemben vett logikának. Matematika és logika mély-séges rokonsága onnan ered, hogy közös gyökérből származnak: az általános rendtannak, vagy mint ma

mondjuk: az általános reláció-elméletnek különböző ágai. Ez magyarázza meg — úgymond bölcselőnk — azt a párhuzamosságot is, mely a matematika és a logika strukturája között fennáll. A logikai terminusok (fogalmak) a matematikában formulák, a logika tételei a mennyiségtanban egyenletek, egyenlőtlenségek vagy relációk; a következtetésnek pedig a matematikában azok az operációk és transzformációk felelnek meg, melyek segítségével a matematikában relációkból új relációkat vezetünk le (*Couturat* 284. l.). A *mathesis universalis* tehát nem egyéb, mint az elvont relációk egyetemes tudománya (u. o. 300. l.). És természetesen nemcsak a mennyiségi relációkat tanulmányozza, mint a matematika, hanem minden lehető reláció törvényszerűségét vizsgálja. Leibniz kísérletet tesz a reláció-elméletnek szimbólumok segítségével reláció-kalkulussá való fejlesztése irányában is.

A „matematikai kategóriák“ Leibniz szerint azok a legáltalánosabb relációk, melyeket a matematika tárgyal. Ezek a következők: a) identitas vagy coincidentia, b) continens és contentum, c) determináció, d) kongruencia, e) similitudo, f) totum és pars, g) egyenlőség és egyenlőtlenség, h) kontinuitás, i) változás, j) szituáció, k) extenzió. Mindezek általános törvényeit iparkodik bölcselőnk megállapítani, miközben egészen közel jut a halmazelmélet fogalmához, melyet azonban csak a XIX. század kutatásai alakítanak ki teljes szabatsággal.

Leibniz legnagyobb érdeme a reláció-elmélet szempontjából az, hogy felismeri annak a priori jellegét s épp ezért megpillantja azt a lehetőséget, hogy a viszonyok elmélete, hasonlóképen a matematikához, kalkulussá fejlődhetik. Ezen a téren is messze megelőzte korát: csak évszázadok múlva értették meg e tervét és akadtak követői.

230. Igen érdekes megállapításokat nyerünk *Kant* kritikmusára nézve, ha azt a reláció-elmélet szempontjából tekintjük. *Kant* álláspontja a relációkra nézve általában az, hogy azok az emberi ész „szintézisei“ s így nem állanak fenn abszolúte, az elismertéstől függetlenül. Bizonyos relációk létesítése „teszi

lehetővé a tapasztalást“. Kant e tanítását leghivebben az okság elvére vonatkozó elmélete tükrözi vissza. Bölcselőnk elismeri Hume megállapítását, hogy az okviszony nem szemléleti kapcsolatot jelent s így megismerésének alapja nem lehet a tapasztalás. Abban azonban már nem követi, hogy az okság elvének objektív, egyetemes érvényét nem ismerhetjük fel. Mert — mondja Kant — ha nem is a kauzalitás elve alapszik a tapasztaláson, de a tapasztalás alapszik az okság principiumán, s így empiria és kauzalitás elválaszthatatlan mozzanatok. A tapasztalás ugyanis időben lefolyó, nem megfordítható egymásutánt jelent. Ezt az irreversibilitást pedig épp az határozza meg, hogy a következő jelenség csak a megelőző *után* következhetik be és nem előbb. Ámde *épp ezt* fejezi ki az okság elve, mely tehát a tapasztalásnak előfeltétele s nélküle az időbeli egymásután nem képezhetné empiriánk tárgyát. Ezt fejezi ki Kant úgy, hogy a kauzalitás elvének a priori gyökere van az észben. A reláció-elmélet szempontjából e tanítás azt mondja, hogy az okságnak nevezett reláció fennállása előfeltétele magának a tapasztalásnak. Ámde itt rögtön érezhetővé válik, hogy valami fogalmi differenciálatlanság lappang e tételben. Kant álláspontja az, hogy minden reláció az emberi ész szintézise s ebből azt következteti, hogy csak azon körön belül lehetséges kauzális megismerés, ahol szintézis, vagyis szemlélet lehetséges, tehát a lehető tapasztalat területén. Ebből azután az folyik, hogy semmiféle, általunk ismert relációt sincs jogunk a lehető tapasztalat körén *túl* alkalmaznunk, tehát a „magánvaló“-ra nem állanak az általunk ismert relációk. Ámde ezáltal Kant önmagával jut ellentétbe. Mert ha nincs *nem gondolt*, az emberi ész által *nem létesített* reláció, akkor az ismert és az ismeretlen között semmiféle viszony sem állhat fenn. Már pedig ilyet Kant felvesz, midőn a sohasem megismerhető magánvaló világról azt mondja, hogy „afficiálja“ a megismerő alanyt. Ez affekció már reláció, még pedig oksági viszony.

Kant tehát akaratlanul is kiterjeszti a reláció fogalmát a lehető tapasztalás körén kívül fekvő transzcendens világra. És elismeri hallgatagon azt is, hogy

a megismerő alany és a magánvaló között oly viszony áll fenn, mely *előfeltétele* a valóság megismerésének, vagyis a tapasztalásnak s így az ész szintézisétől már függetlenül is fenn kell állania. Itt derül ki, hogy Kant álláspontja mennyire oszcillál a szubjektívizmus és objektívizmus, vagyis a pszichologizmus és a logizmus között. Megfelelő relációelméleti alapvetés talán az egész kriticismust más irányba terelte volna.

231. A modern relációelmélet kialakulásának több történeti kiindulópontja van. Egyrészt bizonyos matematikai, különösen halmazelméleti vizsgálatok (*G. Cantor, Dedekind*) vezettek arra, hogy a matematikai s egyéb relációk mint ilyenek tétettek beható elméleti vizsgálódás tárgyává. Másrészt nemcsak a matematikusok kutatása érlelte meg az idevágó logikai szükségletet, hanem a bölcselek is, mint például napjainkban *B. Russel, Couturat* s mások, mindinkább észrevették, hogy szükség van a relációk mibenlétének és törvényszerűségeinek öncélú kutatására is. Mindkét kiindulópont Leibniz hatására vezethető vissza; régibb relációelméleti vizsgálatokról e gondolkodóknak nincs tudomásuk. E két forráshól fakadó bűvárkodást egyesítik azután azok a gondolkodók, kik egy „algebrai logika” kidolgozásán fáradoznak, legtöbbször — sajnos — kevésbé differenciált elvi alapvetésen alapuló vizsgálataikban. Így keletkeztek a különböző algoritmuson alapuló alapvetései az „algebrai logikának”: *Boole* (*The mathematical analysis of logic*, 1847.), *Peano* (*Formulaire de Mathématiques*, 1895.), *Frege* (*Grundgesetze der Arithmetik*, I. 1893., II. 1903.), *Schröder* (*Vorlesungen über die Algebra der Logik*, I. 1890., II. Th. 1. 1891., Th. 2. 1905., III. 1895.), *Whitehead* (*A treatise of Universal Algebra*, v. I. 1898.), ki *B. Russell* társaságában *Principia Mathematica* címén (v. I. 1910.) folytatja idevágó kutatásait. Ez eszmekör filozófiai mélyítésére törekszik *B. Russell* (*The Principles of Mathematics*, v. I. 1903.), ki a matematika alapfogalmait teszi beható vizsgálat tárgyává, hogy ily módon az egyetemes rendelméletet alapozza meg. Hasonló irányban tesz kísérletet *E. Mally* (*Gegenstandstheoretische Grundlagen der Logik und Logistik*, 1912.),

ki Meinong tárgyelmélete (213. §.) alapján iparkodik a szimbólikus logika alaptanait kifejteni. *König Gyula* pedig (*Neue Grundlagen der Logik, Arithmetik und Mengenlehre*, 1914.) abban az irányban tesz kísérletet, hogy „szintetikus logika“ címen a logika, aritmetika és halmazelméletben érvényesülő „gondolatmenetek“ általános elméletét fejtsse ki. Mindez még a forrongás képét mutatja, — az egyes kutatók alig értik egymást, — de annyi bizonyos, hogy itt egy új, egyetemes és átfogó filozófiai tudomány van kialakulóban, melynek magva nem egyéb, mint a relációelmélet szolgálatában álló relációkalkulus felépítése. Figyelemreméltó relációelméleti alapvetést nyújt *Horváth József* műve: *Metaphysik der Relationen*, 1914.

3. Kategóriaelmélet.

a) Az alapkérdések.

232. A kategóriaelméletben is világosan megkülönböztethetünk *négy* alapproblémát. Az egyik a kategóriák mibenlétére és felsorolására, a második egymáshoz való viszonyukra, a harmadik a főbb kategória-fajokra, a negyedik a kategóriális abszolutumra vonatkozik. Kategória általában osztályfogalmat jelent, mely alá, vagyis amelynek körébe más fogalmak helyezhetők el. Szűkebb értelemben azonban kategóriákon azokat az osztályfogalmakat értjük, melyek azzal az igénnyel lépnek fel, hogy általuk minden ismereti tárgy osztályozható. Ennyiben „kategória“ jelenti a legegyetemesebb törzsfogalmakat, melyek rendszere kimerítő képet ad a legegyetemesebb fogalmakról. Nyilvánvaló, hogy az egyes kategóriáknak egymással szemben bizonyos önállósággal kell bírniok, különben nem volna indokolt szétválasztásuk. Viszont az önállóság csak abban gyökerezhetik, hogy mindegyik kategóriában megvan a többi kategóriával szemben valami *tartalmi többlet*, melyet más kategóriából nem lehet kifejteni. Ebből azután a *kategóriák felismerésére* vonatkozólag egy fontos következmény folyik. Ez abban áll, hogy minden egyes kategória fogalmának kialakítása csak úgy lehetséges, ha

valami új adottságra támaszkodunk, mely az eddig már felsorolt kategóriákban még nem jutott kifejezésre. A kategóriákat tehát nem lehet egymásból maradék nélkül levezetni, hanem a kategóriák megismerése új és új adottságokon, mint új és új kiindulópontokon kell hogy felépüljön.

233. A kategóriák mibenlétét annyiban már ismerjük, hogy az egyetemes fogalom tárgyára nézve az eddigiekben is állást foglaltunk. Ismételten rámutatunk arra, hogy az egyetemesség nem merő szubjektív elvonás, „flatus vocis“, hanem *konstitutív tényezője* az egyes dolgoknak s így az egyes létezőknek is, mert az egyetemes mindig *előfeltétele* az egyesnek: egyes dolgot megismerni már annyit tesz, mint egyetemességet tudatosítani. Ezzel kapcsolatban felismertük (200. §.), hogy a tudományos leírás, mely látszólag nem egyéb, mint az egyes dolognak pontos tudatosítása, valójában már egyetemességek érvényét teszi fel, mert alapjában *osztályozási művelet*. Tehát *tudományos leírni annyit tesz, mint kategóriákat alkalmazni az egyes adott tartalomra*. Ugyanezt kell mondanunk a tudományos történetírásról is. Ez látszólag csak abban áll, hogy az individuálisat, az egyeset ismerjük meg, s Windelband és Rickert élesen szembe is állítják ez alapon a történeti megismerést az egyetemes törvények megismerésével (214. §.). Ez az ellentét azonban csak bizonyos határig tartható fenn. Midőn az egyes eseményt vagy a történeti személynek egyéni sajátosságait határozzuk meg, voltaképen már szintén *kategorizálunk*, vagyis az egyes adottságot már *ismert*, már praesupponált érvényű egyetemes fogalmak alá soroljuk. Ezt tesszük, midőn az eseményt a „történet“, az „időbeli valóság“, az „okadott történet“, a „tény“ stb. kategóriái alá soroljuk. Épp e kategorizálás által értelmezzük őket: az *egyest csak egyetemességek alapján ismerhetjük meg*. Most már tisztán látjuk, hogy *ítélni annyi, mint kategorizálni*, vagyis az ítélet semmiféle téren sem jelent egyebet, mint kategóriákat alkalmazni új tartalmakra. Ime, mily messzire jutottunk a nominalizmustól a kategóriák értelmezésében; a kategória egyáltalán nem merőben önkényes és szubjektív

elvonás, melynek a tárgyas valóságban semmisen felel meg, — ép ellenkezőleg áll a dolog. A *kategória* a logikai prius az egyes tartalommal szemben, s az egyetemes teszi lehetővé az egyest, nem pedig az egyes az egyetemeset. A platonizmus s ezzel a logizmus a kategóriaelméletben is győz a pszichologizmussal szemben.

234. Ha a kategória logikai előfeltétele, de nem következménye annak a tartalomnak, mely alája tartozik, akkor a *kategóriák rendszere a priori és nem a posteriori tényezője megismerésünknek*. Ez azt teszi, hogy midőn a tudomány tapasztalás alapján kutat, akkor már *felteszi* a kategóriák rendszerének érvényét, arra támaszkodik: ezért a tudományos leírás, a történetírás s természetesen a valóság egyetemes törvényeinek nyomozása sem egyéb, mint *példák keresése* arra, hogy a kategóriákat, az egyetemességeket egyes eseteken felismerjük. Nem kisebb dolog következik ebből, mint az, hogy a kategóriák feltalálása, tehát tudományos összeállítása sem lehet tapasztalás eredménye, mert hiszen a tapasztalat már *felteszi* a kategóriák rendszerének érvényét. *Kell* oly, logikailag szigorúan meghatározott útnak lennie, mely a kategóriáknak teljes felsorolására vezet, mert különben nem állhatna fenn ama szerves kapcsolat a kategóriák rendszere és a tapasztalati tartalom között, melynél fogva az előbbi az utóbbit át és átjárja. Ez az út nem lehet egyéb, mint a redukció, a filozófiai kutatásnak mindenkor sajátos módszere (15. §.). A kategóriák rendszerét tehát úgy találhatjuk fel, ha rendszeresen nyomozzuk azokat az egyetemes fogalmakat, melyeknek érvényét tudományos ítéleteink felteszik. E célból induljunk ki az ítéletek azon fajaiból, melyeket eddig megkülönböztettünk. Eközben itt is természetesen inkább a kövendő módszer bemutatásáról, semmint az eredmények teljességéről lehet szó.

235. Az ítéleteket az ismeretgyarapítás szempontjából három csoportra osztottuk, amennyiben megkülönböztettünk analitikus, szintetikus és autotetikus ítéleteket (47. §.). Analitikus ítéletet csak akkor alkothatunk, ha már bírjuk valamiképen az *egész* és a *rész* általános fogalmait, illetőleg kategóriáit, mert hisz itten épp azon az alapon csatoljuk az állítmányt az alanyhoz, hogy a

„rész“ az „egész“-ben bennfoglaltatik. Szintetikus ítélet állítani pedig annyit tesz, mint arra a meggyőződésre építeni, hogy bizonyos *viszonyok* állanak fenn a dolgok között, tehát annyit jelent, mint a *reláció* kategóriájában gondolkodni. Végre autotetikus ítéletet alkotni egyértelmű azzal a meggyőződéssel, hogy a dolgok *előzmény* és *következmény* szerint kapcsolatosak, tehát annyit tesz, mint a *ráció* és a *konzekvencia* kategóriái szerint állítani, illetőleg tagadni. Az ítéleteknek ama felosztása tehát, amelyet eddig megállapítottunk, már az „egész“ és „rész“, a „reláció“ és a „ráció“, valamint a „konzekvencia“ kategóriáit hozta felszínre. Nem nehéz felismerni, hogy ezek végső gyökere a három logikai alapelvben van, amennyiben az „egész“ és a „rész“ különösképen az egyes dologra vonatkozik; az egyes dolog fogalma pedig szoros viszonyban áll az azonosság elvével (32. §.). A reláció kategóriája nyilvánvalólag az összefüggés elvének felel meg (26. §.). A ráció és konzekvencia fogalmai pedig az osztályozás principiumával függenek össze, amennyiben az az előfeltevés, melyre a logikai előzmények nyomozása közben jutunk, mind általánosabb jellegű, s ennyiben az előzmények keresése egy osztályozási művelet: az ítéletet általa mind egyetemesebb ítélet alá rendeljük (v. ö. 8. §.). Mindez reményt nyújt, hogy az ítéletek fajainak minden szempontból való kimerítő felsorolása kezünkbe adja a vezérfonalat arra, hogy a kategóriák teljes rendszerét fölfedezzük s annak végső alapjait a logikai alapelvekben mutathatjuk ki.

236. Ha a kategóriák végelemzésben a logikai alapelvekben gyökereznek, épp mert e principiumok mindegyike egy-egy alapkategóriát alkalmaz, akkor a kategóriák *érténye* is természetesen ugyanolyan körű lesz, mint a logikai alapelveké. Ez utóbbiról pedig kimutattuk (30—32. §.), hogy feltétlen, vagyis önellenmondásra vezet, ha a logikai alapelvek érvényességi körét bármiképpen is korlátozni akarjuk. Tehát téves Kant tanítása, hogy kategóriáink csak a lehető tapasztalat körében alkalmazhatók, de a transzcendens világra nem, mert hiszen ez az állítás maga már a logikai alapelvek s így a bennök rejlő kategóriák abszolút érvényére épít

(31. §.). A kategóriák nemcsak az emberi psziche gondolkodásának működési módjai, hanem *együttal* a dolgok legegységesebb osztályai, amelyekbe minden dolog beosztható. A kategória nem lélektani vagy ismeretelméleti, hanem tiszta logikai fogalom, mely ép ezért nem deformálja a létezőket, mint Kant gondolja, hanem épp azok objektív lényegének megismerését segíti elő, mert tárgyi hovatartozásukat jelzi.

237. A kategóriáknak több fajtát kell megkülönböztetnünk s így több szempontból állíthatunk fel kategóriákat. Mindenekelőtt két csoportra oszthatjuk fel őket: *pozitív* és *filozófiai* kategóriákra. Az előbbin értjük a dolgok valamiféle osztályait a szaktudomány kutatási körén belül, míg az utóbbi szerint csoportosítjuk a dolgokat, ha e korlátozástól függetlenül állapítjuk meg legátfogóbb osztályaikat. Pozitív kategóriák például: gázok, folyadékok és szilárd testek, vagy: gerinces és gerinctelen állatok, egész és tört szám stb. Filozófiai kategóriák ellenben: létező és nemlétező, önértékű és eszközi értékű dolgok stb. A különbség közöttük nyilván az, hogy az utóbbi esetben a szaktudomány tárgyelkülönítésétől függetlenül jelöljük meg kategóriánkat: „létező“-k minden természetű tárgykörben vannak, az eszközi értékű dolgok is lehetnek pszichikai valóságok, pl. cselekedetek, de merőben fizikai tárgyak is, pl. szerszámok. Röviden tehát: a pozitív kategóriák szűkebb, a filozófiai kategóriák tágabb körűek. Szigorú határvonalakat e téren bajos vonni; a filozófiai kategóriák rendszerét mindazonáltal legélesebben az választja el a pozitív kategóriáktól, hogy míg ez utóbbiak nem tartanak igényt arra, hogy a mindenséget behálózják, a filozófiai kategóriák épp ennek a célnak szolgálatában állanak. Szűkebb értelemben csak a filozófiai kategóriák igazi kategóriák (232. §.).

238. A filozófiai kategóriákon belül azután ismét két csoportot vehetünk fel. Az egyik azokat a kategóriákat tartalmazza, amelyeknek más *kategóriák* már nem előfeltételei, szóval amelyek a legegységesebbek: ezeket *autonóm kategóriáknak* nevezhetjük: ilyenek a logikai alapelvekben foglalt alapkategóriák (235. §.). Velük szemben állanak a *heteronóm kategóriák*, ame-

lyeknél vannak egyetemesebb kategóriák s ép ezekre támaszkodnak. Ilyenek pl. „szép“ és „jó“, mert ezeknek előfeltétele az „érték“ még általánosabb kategóriája.

Ha az autonóm kategóriák nem is támaszkodnak több náluknál egyetemesebb kategóriára, *egy* legegységesebb kategóriát igenis feltesznek: a „dolog“ kategóriáját: ezt *őskategóriának* fogjuk mondani. Egyetemesség szempontjából tehát *háromféle* kategória van: őskategória, autonóm és heteronóm kategória.

239. *Ismeretelméleti* szempontból e kategóriákat akkor osztályozzuk, midőn aszerint csoportosítjuk őket, hogy megismerésük mennyiben kívánja új adottságok ismeretét. Említettük ugyanis (232. §.), hogy minden kategória megismerése új, a többi kategóriában még fel nem merült tartalmak tudatosítását kívánja; hiszen ellenkező esetben nem *több*, hanem csak *egy* kategóriáról lehetne szó. E tartalmi többlet szempontjából azonban két újabb csoportra oszthatjuk a kategóriákat. Az egyikbe azok tartoznak, amelyek tartalmi többlete megismerésének eredete a *szemléletben* van, míg a másik csoportba sorolható kategóriák sajátos tartalmát *új evidenciaélmények* alkotják. Hogy megtudjam, mi a „test“ szemben a „szellemmel“, térbeli dolgok, illetőleg időbeli folyamatok szemléletére van szükségem: akinek ily tapasztalatai hiányoznának, az semmiképen sem tudná felismerni a „test“ és „szellem“ kategóriáinak különböző jelentését. Ellenben az a különbség, mely a „viszony“ és az „osztály“ kategóriái között áll fenn, nem szemlélet által ismerhető meg, hanem azáltal, hogy közvetlenül felismerjük mint evidens mozzanatot, hogy mi a különbség valamely viszony vagy osztály között. Azokat a kategóriákat, melyek jelentésének felismeréséhez szemlélet szükséges, *ontológiai* kategóriáknak, azokat pedig, melyek evidenciaélmények által különülnek el egymástól, *logikai kategóriáknak* nevezhetjük. Ismételjük azonban, hogy minden kategóriának van sajátos tartalma, vagyis egy kategória sem vezethető le maradék nélkül más kategóriából. Ennek az a fontos ismeretelméleti következménye van, hogy az egyes kategóriáknak megfelelő alaptudo-

mányok mindegyike *autonóm* kiindulóponttal bír s ezért tanításai nem fejthetők ki egyedül más alaptudomány tételeiből. Ezt A. Comte, a „pozitivizmus“-nak nevezett empirisztikus filozófiai irány megalapítója, ki a XIX. század egyik legmélyebb tudományrendszertani kutatója, az *elvont tudományok autonómiájának* nevezte. Az elvont, vagyis az alaptudományok szerinte: matematika, mechanika, asztronómia, fizika, kémia, biológia és szociológia. A mechanikában van többlet a matematikával szemben, az asztronómiában a mechanikával, a fizikában az asztronómiával, a kémiában a fizikával, a biológiában a kémiával s a szociológiában a biológiával szemben. Az egyes alaptudományoknak tehát újból kell ismét megvetniök lábukat a tapasztalásban (illetőleg — mint láttuk — evidenciaélményekben), ahonnan a kategóriájuknak megfelelő új tartalmat merítik. Ez a körülmény egymaga lehetetlenné teszi a monizmus programját, mely *egyetlen* valóságból akarja a létező világ sokféle tartalmát megmagyarázni. Ennyiben a logikai és az ontológiai kategóriák megkülönböztetése s ez utóbbiakon belül az egyes kategóriák tartalmi többletének kiemelése a pluralizmus legerősebb szövetségese, szemben a monizmussal.

240. A kategóriák között fennálló *viszonyok* problémája arra vonatkozik, hogy a kategóriák hányféle relációban állhatnak egymással. Mivel a kategóriák is fogalmak, viszonyuk is annyiféle, mint a fogalmaké általában. Sajátosan jellemző azonban a kategóriákra az *alárendeltség* viszonya, melynél fogva a tágabbkörű kategóriáknak a szűkebbkörűek szubordináltak, pl. a „létező“ kategóriájának a „szubstancia“ kategóriája. Az egyazon kategóriának alárendelt kategóriák a *koordináció* viszonyában állanak egymással. A szubordináció és koordináció által összefüggő kategóriák *egységes rendszert* alkotnak, mert rendszernek ép a relációk relációját nevezzük. E rendszer *egységes*, mert a „dolog“ őskategóriája (238. §.) az, amelynek minden egyéb kategória alá van rendelve, még pedig olyképen, hogy mind szűkebbkörű kategóriák azok, melyek a rendszer további tagjait szolgáltatják. A kategóriák rendszere tehát piramis, melynek csúcspontján ép a

„dolog“ őskategóriája áll, alapját pedig a legszűkebb-körű pozitív kategóriák sora alkotja. Az ilyképen felépülő kategóriarendszer egyes tagjainak egymáshoz való viszonyát kutató vizsgálatot *kategóriarendszertan*-nak nevezhetjük. Számos, az eddigi kategóriaelméleti kutatásokban még nem is érintett probléma tárul itt fel előttünk: ilyen például az a kérdés, vajjon a kategóriák rendszere mennyiben hézagtalan, azaz mily fokig sikerül a kategóriákat oly teljességgel felsorolni, hogy az egymásnak közvetlenül alárendelt vagy az egymás mellé közvetlenül koordinált kategóriák között minimális különbség álljon fenn? Itt érintkezik a kategóriaelmélet a relációelmélettel, nevezetesen a relációkalkulussal, amely az osztályok (kategóriák) lehető viszonyaira vonatkozó kutatásaival bizonyára a kategóriarendszertannak is becses szolgálatokat fog tenni.

241. A kategóriaelméletben is fölmerül az abszolútum problémája, mely egyrészt abban áll, hogy a kategóriák közül melyik az, amelynél ősbibb kategória már nincs, — másrészt arra vonatkozik, hogy a kategóriák mennyiben mondhatók *abszolút érvényűeknek*. Mindkét kérdést már érintettük az eddigiekben (236., 238. §.), amennyiben megállapítottuk, hogy az őskategória a „dolog“ fogalma s hogy a kategóriák föltétlen érvénye abból következik, hogy a logikai alapelvekben gyökereznek, melyek érvénye abszolút. Bár didaktikai okokból ily módon már anticipáltuk a kategóriális abszolútumra vonatkozó vizsgálat jellemzését, ki kell emelnünk, hogy ez külön kutatási terület, melynek problémáit az eddigiekben még nem ismertettük kellőképen.

Itt mindenekelőtt az a kérdés merül fel, — s ez az elmúlt idők mélyebb gondolkodóit sokat foglalkoztatta, — vajjon a „dolog“ kategóriájának alárendelt szűkebb-körű kategóriák mennyiben alkalmazhatók az ontológiai abszolútumra? Ez a probléma nyilvánvalólag a kategóriák érvényét is érinti. Megoldása attól függ, hogy mennyiben sikerül azokat a látszólagos ellenmondásokat kiküszöbölni, melyek az abszolút lény fogalma és a szűkebb-körű kategóriáknak-való-alárendeltség között fennállanak. A nehézséget itt a következő körülmény okozta. Abszolút lény az, — úgy mondják, — melyet

semmiféle más lény nem korlátoz, s így nem is lehet ellentéte. Ámde minden kategóriának van ellentéte: a létnek a nem-lét, a jónak a nem-jó, stb. Az abszolút lény tehát nem lehet a kategóriáknak alávetve, különben korlátozott volna; a kategóriák tehát az abszolút lényre nem bírnak érvénnyel (207. §.).

E tétel azonban csak akkor szükségképi, ha nem teszünk különbséget lét és érvényesség között. Abszolút lény ugyanis az, melyet más lény nem korlátozhat, épp mert a leghatalmasabb kapacitással bír valamenyi szubstancia között (168. §.). Ez még korántsem jelenti azonban azt, hogy ne bírhatna oly határozománnyal, melynek *logikai*, azaz érvényességi ellentéte van. Ha valami ily merőben érvényességi ellentéttel bír, ez nem jelent *ontológiai*, azaz más lény által való korlátozottságot s így épen nem áll ellentétben az abszolút lény föltétlen voltával. Az abszolút lényre igenis érvénnyel bírnak bizonyos kategóriák, t. i. azok, melyek leghatalmasabb szubstancia voltából következnek, mint pl. a létezés, kapacitás, tevékenység stb.; ez nemhogy korlátozná föltétlen voltát, épp ellenkezőleg, biztosítja. Nem minden ellentét jelent ontológiai korlátozást s így semmi akadályja sincs annak, hogy bizonyos kategóriák ne alkalmaztassanak az abszolút lényre.

b) Történeti áttekintés.

242. A kategóriák problémáját *Aristoteles* fedezi fel s ő is tesz legelsőben kísérletet arra, hogy a kategóriákat teljesen felsorolja. Szövegeiben több kategóriatáblázatot találunk, hol kevesebb, hol több tagból állót. A *Categoriae* című könyv (c. 2, 1b. 26.) tíz kategóriát említ, melyek a következők: szubstancia (*οὐσία*), mennyiség (*ποσόν*), minőség (*ποιόν*), viszony (*πρός τι*), hol (*ποῦ*), mikor (*ποτέ*), fekvés (*κείμενον*), bírás (*ἔχειν*), cselekvés (*ποιεῖν*) és szenvedés (*πάσχειν*). A magyarázók sokat vitatkoztak és vitatkoznak ma is azon, hogy *Aristoteles* mit akart voltaképpen osztályozni: grammatikai, logikai vagy metafizikai értelemben veendő-e kategóriái? A kérdés így feltéve azonban téves. *Aristoteles* ugyanis még sehol sem ismeri e há-

rom szempont éles elválasztását s így anakronizmus e megkülönböztetést belevinni gondolkodásába. Hiszen még abban is ingadozó, vajjon a logika más tudomány-e, mint az „első filozófia“ vagyis a metafizika (v. ö. *Met. B. c. 1. p. 995b. 6 . p. 996a. 15.*). Bölcselőnk kategóriáival a mindenséget általában akarta osztályokba sorolni, miközben — mint ezt metafizikai fejezetéseibn mindig teszi (183. §.) — a vizsgált fogalmakat jelölő szavak különböző jelentéseiből indul ki s így emelkedik logikai, majd metafizikai szempontokhoz. Aristoteles tehát kategóriával mind a szavakat, mind a fogalmakat s a létezőket is akarta osztályozni. A kategóriákról szóló mű valószínűleg bölcselőnk ifjúkori munkája, melynek célja mintegy előleges tájékozódást szerezni a dolgok áttekintésében s ily módon bevezetni a részletes metafizikai vizsgálatokat.

243. Semmi biztosat sem tudunk arról, hogy Aristoteles mily úton jutott kategóriáinak összeállítására. Nagyon valószínű, hogy a kategóriák valamilyen rendszeres igazolására, azaz dedukciójára nem is gondolt; bár a *Categoriae* bevezető fejezetései (c. 1—3.) azt mutatják, hogy Aristoteles már észrevette a „kategória“ és a „lehető állítmány“ fogalma közti kapcsolatot és így útban volt annak a felismerése felé, hogy a kategóriák és az ítéletfajok között szoros összefüggés áll fenn (234. §.). Lehetséges azonban a kategóriákat azon az úton is kinyomozni, hogy a legáltalánosabb fogalomból kiindulva *fokozatos szűkítés* (determináció) által jutunk a szűkebbkörű kategóriákra. Ezt az utat követi *Duns Scotus*, kiről láttuk (209. §.), hogy kiindulva az „ens“ legegyetemesebb fogalmából, abban fokozatosan megkülönbözteti az „idem“ és „diversum“-ot s egyéb osztályfogalmakat. A „doctor subtilis“ kategóriaelméletének egyik legértékesebb vonását épp ebben a *módszertani* mozzanatban látjuk. Közelebbről szemügyre véve ennek lényege abban áll, hogy a kategóriákat *reduktív* úton fejt ki, mert hiszen az egyes kategóriákat épp azáltal ismeri fel, hogy észreveszi, miszerint az „ens“ fogalma már *felteszi* az „idem“ és „diversum“ fogalmait s ezek ismét másokat. Ennyiben *Duns Scotus* kategórianyomozó módszere nem különbözik attól, amelyet köve-

tendőnek jelöltünk meg (234. §.); csakhogy mi a tudományos ítélet fajaiból kívánjuk a kategóriákat levezetni, Duns Scotus ellenben a tudományos fogalom redukтив boncolásából akar kiindulni. Ez utóbbi eljárás érdekessége ép abban áll, hogy a *leegyetemesebb* tudományos fogalmat, az „ens“-et veszi szemügyre. Alapjában csak egy módon kísérelhető meg a kategóriák kifejtése: redukтив úton, amelyet két formában követhetünk: ítéleteink és fogalmaink logikai előzményeinek nyomozása által. Az előbbi utat jelzi *Aristoteles*, de teljesen *Kant* építi ki, az utóbbi *Duns Scotus*nál lép fel és *Hegelnél* fejlődik tovább.

244. *Kant* azzal vádolja *Aristotelest*, hogy kategóriáit „empirikusan szedte fel“; ez, mint láttuk, nem egészen áll, mert a *Stagirita* az ítélet lehető állítmányaira vonatkozó elmélkedéssel vezeti be a kategóriái felsorolását. Kétségtelen azonban, hogy teljes öntudatossággal *Kant* jelöli meg először az ítélet rendszeres elemzését azon útnak, mely a kategóriák tervszerű feltalálására vezet. Ő mutat ugyanis először teljes öntudatossággal arra, hogy az ítéletek lehető állítmányai adják azokat a fogalmakat, melyek alá bármely fogalom sorolható, — lévén az ítélet maga egy subsumálási művelet, mely által az alanyt az állítmány fogalmának körében helyezük el. Ha tehát sikerül az ítéletek fajait kellő mély alapon megkülönböztetni, ezzel a kategóriák feltalálásának vezérfonalát is megkaptuk. *Kant* azt vallja, hogy „a transzcendentális filozófiának megvan az az elsősége, de kötelezettsége, hogy fogalmait elv szerint keresse“ (*Tiszta Ész kritikája*, magy. ford. 73. l.). Mindazonáltal az ítéletek táblája, mint *deus ex machina* lép fel fejtegetéseiben, anélkül, hogy azokat bizonyos végső principiumokból levezetné; *Kant* ilyenekkel valóssággal nem is rendelkezett, mert a logikai alapelvekre vonatkozólag nem foglalt állást. Az általa ajánlott, de nem igazolt ítéletfelosztás a következő: Az ítéletek a) *mennyiség* szempontjából α) általánosak, β) részlegesek, γ) egyediek; b) *minőség* szerint α) állítóak, β) tagadóak, γ) végtelenek; c) *viszony* szempontjából α) kategórikusak, β) hipotetikusak, γ) szétválasztók;

d) mód szerint pedig α) problematikusak, β) asszer-tórikusak, γ) apodiktikusak.

Kategóriákon Kant híven szubjektívisztikus és pszichologikus előítéletéhez, elsősorban nem a dolgok objektív, magában a dolgok természetében megalapozott osztályait érti, hanem „a szintézis összes eredeti tiszta fogalmait“, tehát azon értelmi egységesítő *tevékenységeket*, vagyis funkciókat, melyek által „különböző képzeteket egy közös képzet alá rendezek“ (i. m. 73. l.). Az ítéletek fenti fajainak tehát megfelel a kategóriák következő táblája: a) a mennyiség: α) egység, β) sokaság, γ) mindenség; b) a minőség: α) realitás, β) negáció, γ) limitáció; c) a viszony: α) inhaerencia és szubszisztencia, β) kauzalitás és dependencia, γ) közösség (kölsönhatás a cselekvő és szenvedő között); d) a mód: α) lehetőség — lehetetlenség, β) létel — nemlétel, γ) szükségesség — véletlenség. E kategóriákat Kant két csoportra osztja: a matematikai és dinamikai kategóriákra: az elsőbe a mennyiség és a minőség, az utóbbiba a viszony és a mód kategóriái tartoznak. A matematikai kategóriák a szemlélet tárgyaira, a dinamikai kategóriák a tárgyak lételére irányulnak.

A „kategóriák transzcendentális dedukcióján“ Kant annak igazolását érti, hogy a kategóriák miképen vonatkozhatnak tárgyakra. A logizmus alapján állva e levezetés abban állana, hogy a kategóriák gyökerét a logikai alapelvekben mutatjuk ki, melyek abszolút érvényéből következik a kategóriák abszolút érvénye is (236. §.). Kant, aki, mint említettük, a pszichologista állásponthez húz s a kategóriákat elsősorban mint az emberi gondolkodás egységesítő funkcióit méltatja, a kategóriák említett dedukcióját is úgy érti, hogy kimutatandó az a *tevékenység*, mely által a kategóriákat mint tiszta, tehát szemléletmentes fogalmakat, a szemléleti tartalmakra s így az érzékelés közvetítésével a tapasztalatra vonatkoztatjuk. Idevágó meglehetősen homályos fejegetéseinek lényege az, hogy az *időszemlélet* az, mely a kategória és a tapasztalati tartalom közös mozzanatát képviseli s mint ilyen egybefűzi őket. A kategóriának tartalmat minden esetben csak a szemlé-

let adhat; ámde minden szemléletünk érzéki s így „csakis a lehető tapasztalat tárgyairól lehet a priori ismeretünk“. Kant kategória-elméletének egész beállítását tévesnek kell mondanunk, mert egyrészt pszichologizmusánál fogva voltaképen nem magukról a kategóriákról, de azoknak gondolkodásunk által való felismeréséről beszél, másrészt pedig arra az alaptévedésre épít, hogy csak szemlélet biztosíthat fogalmainknak tartalmát (47. §.). Mindazonáltal teóriája két szempontból korszakalkotó. Elsőben is felismeri a kategóriák a prioritását, azután feltalálásuk vezérfonalául megpillantja az ítéletek vizsgálatát. A jövő kategória-elméletének e két vívmányból kell kiindulnia, szemmeltartva természetesen azt, hogy alapproblémája a kategóriáknak mint objektív osztályoknak megállapítása és nem az a gondolkodástani kérdés, hogy mily logikai műveletekkel alkalmazzuk azokat megismerésünkben.

245. Hegel dialektikus módszere (84., 191., 210. §§.) fölöttébb alkalmasnak ígérkezik arra, hogy a Duns Scotus által ajánlott úton (243. §.), vagyis fokozatos determináció segítségével jussunk a kategóriák felismerésére. Hegel valóban felismeri ezt s valamint Duns Scotus, úgy ő is, a legáltalánosabb fogalomból — a „lét“ (Sein) — fogalmából kiindulva próbálja meg a kategóriák rendszerének levezetését. Az első lépéseket már ismerjük: láttuk (191. §.), hogy miképen jut a lét fogalmáról a nem-létre, ebből azután a keletkezés (Werden) fogalmára. Az egyes kategóriák már most a következőképpen merülnek fel egymásután (*Wiss. d. Logik. I. 1. 114. l.*). A lét elsőben is más dologgal szemben határozott, azután *önmagával* szemben határozó (bestimmend), végül egyedül önmagában tekintve „elvont határozatlanság“ (abstrakte Unbestimmtheit), vagyis differenciálatlanság, de egyúttal „elvont közvetlenség“ (Unmittelbarkeit), vagyis ősi fogalom, mely már közvetlenül ismeretes. Kezdjük a második mozzanattal. Ebből a szempontból a lét *a*) a *kvalitást* hozza létre, mint a meghatározottság (Bestimmtheit) mozzanatát, *b*) a *kvantitást* (mennyiséget), mint e meghatározottság megszüntetését, mellyel szemben másnemű meghatározottságot állít és *c*) a kettő egységét: a kvalitative meghatá-

rozott kvantitást, vagyis a *mértéket* (Maass). A lét mint önmagát meghatározó a *lényeg* (Wesen). Ez elsőben is önmaga előtt jelenik meg mint *reflexió*, vagyis mint *egyszerű lényeg*; azután kilép a meglételbe (Dasein) ép a levés (Werden) által, midőn *jelenséggé* válik (Erscheinung.) Végül pedig a lényeg megnyilvánul s mint ilyen *valósággá* (Wirklichkeit) válik (u. o. I. 2. 6. 1.).

E néhány vonás a „dialektikus mozgás“ menetéből is világosan mutatja, hogy ez alapjában egy *kategória-termelő folyamat* Hegel szemében. De elénk állítja azt a módot is, amint egyes kategóriák fokozatosan bevonatnak a mindenség rendszerének kiépítésébe. Ez a tézis—antitézis—szintézis módszer, mely a kategóriákat is úgy fejt ki, hogy valamely őskategória ellentétét állítja fel s azután iparkodik az ellentétes tagokat egy átfogó, magasabb kategóriában ismét kiegyenlíteni. Talán mondanunk sem kell, hogy az egyes kategóriák ilyenmő elővarázsolása merő illúzió; pl. a valóság fogalmát csak empirikus adatásból ismerhetjük meg s azt a merő lényegből sohasem lehet kifejtteni: hiszen a nemlétezőnek is van lényege: Hegel még nem ismeri fel a kategóriák autonómiáját (232. §.). De figyelemreméltó az a vállalkozása, hogy a kategóriák rendszerét a tiszta észből s nem az emberi megismerés feltételeiből vezesse le, mint Kant tette. Hegel ezáltal is a logizmus álláspontjára helyezkedik: ezért kategóriái nem egy szubjektív emberi mechanizmus tagjai, hanem a *mindenség rendjének* mozzanatai. Ennyiben Hegel idevágó tanítása a legjelentékenyebb lépés, melyet a kategória-elmélet Duns Scotus óta tett.

4. Értékelmélet.

a) Az értékelmélet alaptanai.

246. Az értékelmélet is az ismeretes (32. §.) négy alapprobléma szerint tagolódik. Az első kérdés itt is az, hogy mi az érték önmagában, vagyis mindenekelőtt az érték *mibenlétét* kell meghatároznunk. Azután azt kell vizsgálnunk, hogy az értékek mily osztályokba sorolhatók; ez az *értékfajok* problémája. Harmadik

kérdésünk az lesz, hogy az egyes értékek miképen *viszonylanak* egymáshoz. Végül azt kell megállapítanunk, vajjon kimutatható-e valamely abszolút *őserérték*, melynek minden egyéb érték csak valamely specifikált formája. Értékproblémákkal már az eddigiekben is foglalkoztunk, hiszen épp az értékelméleti tudományok végső presupposícióit állapítja meg az általános értékelmélet, mely tehát sem nem lélektan, mert nem az *értékelés*, hanem az *érték* mibenlétével foglalkozik, sem pedig a metafizikának valamely fejezete, mert hiszen minden létezés és minden tevékenység *előfeltétele* az érték s így azt nem lehet semmiféle tevékenység elméletével megalapozni. Azt hisszük tehát, hogy helyes úton járunk, midőn egészen szokatlan módon egy, minden ontológiától élesen elválasztott ideológiai tudomány fejezetének fogjuk fel az értékelméletet, mely ily módon egy színre kerül a fenomenológiával, relációelmélettel és a kategóriák teóriájával.

247. Hogy az értékelméleti problémák körében tisztán lássunk, mindenekelőtt a követendő célt kell világosan megjelölnünk. A mai filozófiai irodalomban az „érték“ terminus rendkívül ingatag jelentéssel bír. E fejtegetésekben „érték“-en csak az *önértéket* értjük, tehát azon értéket, mellyel valami *önmagánál* fogva bír, és nem azért, mert más dologgal bizonyos viszonyban áll. Szemünkben tehát a relatív, vagy eszközi érték minden faja *álérték*, ellentétben az egyedül igazi értékkel, az *önérték*-kel. Ezáltal vizsgálódásaink köréből önként kiküszöbölődnek a „kellemes“ és a „hasznos“ fogalmi. Ezek ugyanis valamely tárgynak csak viszonylagos „értékét“ jelentik: kellemesnek azt mondjuk, ami valamely szubjektum közérzését közvetlenül javítja, hasznosnak pedig azt mondjuk, ami alkalmas arra, hogy általa bizonyos cél eléérjék. Ép ezért sem a kellemes, sem a hasznos nem magának az értékesnek tartott tárgynak valamely vonását jelöli meg, mely abban változatlanul megvolna, hanem alapjában csak azt a *múlékony viszonyt* fejezi ki, mely valamely szubjektum és a tárgy között áll fenn. Az eszközi érték változó és múlandó, az igazi érték változatlan és örökkévaló.

248. Ezért az eszközi értéket kifejező *ítélet* sem igazi „értékitélet“, mely lényegesen különböző természetű volna a tényeket konstatáló „ontológiai ítélet“-tel szemben, hanem valójában ez utóbbi jellegével bír. Ha ugyanis valamely tárgyat kellemesnek vagy hasznosnak mondok, akkor két vagy több *valóságot* viszonyítok egymáshoz: a kellemesnél az *ingert* és a *hangulatot*, a hasznosnál az *eszközt* és a *cselekvést*. Az igazi értékitéletben azonban, mely valamit *önmagáért* mond értékesnek, egészen más természetű viszonyítás nyer kifejezést. Ha valamely gondolatot *igaznak*, valamely közvetlenül adott tartalmat *szépnek*, valamely cselekedetet *önmagáért jónak*, vagyis erkölcsösnek mondok, akkor a viszonyítás abban áll, hogy az értékelt dolgot magához az igazsághoz, a szépséghez, illetőleg a jósághoz viszonyítom, melyek *nem valóságok*, hanem az önértékűség különböző fajainak kellékeit feltüntető tartalmak. Ezeket *értékeszméknek* nevezzük, s az értékitélet a valódi értékesség megállapításánál abban áll, hogy az értékelt dolgot valamely értékeszméhez *mérjük* s abban a fokban mondjuk azt értékesnek, amily mértékben megfelel az értékeszmékben foglalt kellékeknek. Az igazi értékitélet sajátossága tehát az álértékitélettel szemben az, hogy, mert önértéket fejez ki, az értékelt dolognak valamely ideális tartalomhoz való viszonyításában áll, míg az eszközi értéket jelző álértékitélet valóságok viszonyítását fejezi ki.

249. Semmisem önértékű tehát azért, mert létezik, hanem azért, mert megfelel az értékeszmének. Ez a legmélyebb alapja annak, hogy nem lehet valamely gondolat igazságát azzal igazolni, hogy azt *tényleg* sok ember vallja: az igazságot nem lehet szavazattal eldönteni. Sőt még az sem tesz valamely gondolatot igazzá, ha annak felmerülését olyannak mutatjuk ki, mely az ember pszichikai szerkezetéből szükségképen fakad, épp mert az ember lelki alkata is lehet bizonyos körülmények között olyan, mely téves gondolatokat termel. Ezért mitsem bizonyít valamely meggyőződés igazsága mellett a „consensus gentium“, vagyis az a körülmény, hogy minden nép minden korban valamit igaznak tartott. Hasonlóképpen nem lehet szótöbbséggel eldönteni, hogy

mely cselekedet erkölcsös vagy erkölcstelen : lia minden ember is elkövet bizonyos hibát morális szempontból, az mégis csak erkölcstelen marad. Valamely műalkotás szépsége sem függ attól, hogy az *tényleg* hány embernek tetszik : vannak erkölcstelen és ízléstelen korok s ezek dacára s ez alatt is az igazi erkölcs és az igazi szépség tovább is fenáll, ha sokáig nincs is senki, aki azt elismerné, ahogy az igazság is igaz volt, mikor még senki sem ismerte s igaz lesz akkor is, ha az emberek azt régen elfeledték. Mindezt úgy fejezhetjük ki, hogy az *értékesség független a léttől*. Nem azért igaz, jó vagy szép valami, mert létezik oly valóság (gondolati élmény, cselekedet, alkotás), mely igaz, jó és szép, hanem azért mondhatunk némely valóságot igaznak, jónak és szépségesnek, mert megfelel az igaz, a jó, a szép értékeszméinek. Érték és lét között tehát nem az a viszony áll fenn, hogy az érték előfeltétele a lét, hanem megfordítva : az *érték előfeltétele az értékes létezőnek*. És ez áll kivétel nélkül minden létezőre, tehát az ontológiai abszolútumra (162. §.) is : nem azért igaz valamely tétel, mert az istenség gondolja, hanem azért gondolja az istenség, mert igaz. Ugyanez áll a jóra és szépre : ezek is *fölötte épέκεινα*) állanak minden létnek — így az abszolútum is ezekhez alkalmazkodva gondol, tesz és szemlél abszolút értékű dolgokat. Az értékeszme nem létező, s így e körülmény nem jelenti azt, hogy az abszolút lény tevékenységét korlátozná valami kívül álló mozzanat, — valamint mi sem érezzük nyűgnek és kényszernek az értékeszmék követelményeit kifejező logikai, etikai és esztetikai normákat : sohasem vagyunk szabadabbak, mint mikor helyesen gondolkozunk, cselekszünk és esztétikailag értékelünk. Az értéknek, vagvis az értékeszmének a léttől való függetlensége már abból is következik, hogy az értékesség köre tágabb, mint a létezőé : nemlétező dolog is lehet értékes, pl. az eszmény. Viszont nem minden, ami értékes, létezik is egyúttal : az emberek nem gondolhatnak végig minden igazságot, nem realizálhatnak cselekvéseikkel minden jót s nem adhatnak vissza alkotásaikban minden szépséget.

250. Az érték tehát végső előfeltevés : presuppozíciója magának a létezésnek is. Következik ebből, hogy

nem is definiálható, vagyis más fogalmakból nem világosítható meg, hanem redukciónk közben *megpillantjuk* az igazi értékeket s *megismerjük* őket egy nemével a plátói „visszaemlékezés“-nek. Az érték fogalmának logikai tisztázása tehát csak abban állhat, hogy *elhatároljuk* azt más fogalmainktól. Az eddigiiek alapján ezt már megkísérelhetjük. Az *értékesség* ugyanis *valamely dolognak az a vonása, melynek következtében az önmagánál fogva előbbrevaló más dolgoknál. Maga az érték pedig azon értékeszme, melynek való megfelelés teszi a dolognak valamely vonását értékessé.* Épp mert a valódi, vagyis az önértékek definiálhatatlanok, azokat csak azáltal ismerjük meg, hogy saját spontán értékelésünk közben *megpillantjuk* őket. Az igazat úgy fedezzük fel, hogy igazságokra *rájövünk*, a jót azáltal, hogy a jót kötelességünknek *felismerjük*, a szépet pedig úgy ismerjük meg, hogy a dolgok szépségét *észrevesszük*. „Rájövés“, „felismerés“ és „észrevetés“ oly értelemben, amint mi itt használjuk e fogalmakat, a mai pszichológia durva és differenciálatlan terminológiájában alig fejezhető ki. Egyet azonban máris megállapíthatunk: az értékek megismerése, ha az egyéni megismerés spontaneitása által is merülhet csak fel tudatunkban, nem „érzelem“, hanem *ítélés* által történik. Valami objektívet, egyéni reakciónktól függetlenül fennállót ismerünk fel akkor, midőn valamiről azt állítjuk, hogy igaz, szép, vagy jó. Sőt egy lépéssel tovább is mehetünk: a megismerésnek azokat a sajátos módjait is elhatárolhatjuk egymással szemben, amelyek szerint az egyes alapértékeket tudatosítjuk. Mielőtt azonban ezt kifejtjenők, az értékek fajait kell levezetnünk.

251. Minden logikai struktúra a három logikai alapelvben gyökerezik (32. §.) s eddigi fejtegetéseink is minden ponton igazolták, hogy helyes nyomon jártunk a logikai principiumok felállításában, mert valóban oly vezérfonal birtokába jutottunk, mely a problémák labirintusában egyszeriben rendet teremt s minden tudományos vizsgálódási körnek meghatározott helyet biztosít. Minden felosztás *kell*, hogy végelemzésben a logikai alapelvekben gyökerezzenek, mert hiszen ezek rendszere az

előfeltétele minden elkülönülésnek és minden összefüggésnek. Kapcsolatnak kell tehát fennállania az önértékek rendszere és a logikai alapelvek által képviselt hármasság között is.

Az *azonosság elvét* az különbözleteti még a másik kettőtől, hogy egyetlen, magában álló dologra is vonatkozhatik. Az értékek közül ez jellemző a *szépségre*, mely épp azt jelenti, hogy valamely dolog merőben önmaga által, kiemelve a többi dologgal való összefüggésből is, értékkel bírhat. Az *összefüggés elvének* sajátos vonása az, hogy több dolog kapcsolatát fejezi ki. Ez a jellemzője az *igazságnak*, mely mindig relációban áll: a fogalmi igazság a dolognak önmagához való viszonyát, a tétel a dolognak más dologhoz való relációját, a szillogizmus pedig tételek viszonyát fejezi ki. Az *osztályozás elvét* leginkább az jellemzi, hogy *alárendeltséget* jelent. Ily föltétlen alárendeltséget az *eszmény* alá, tehát kötelességet kíván a *jó* eszméje.

252. Kétségtelen tehát, hogy a három logikai alapelv már megismerésünk mai fokán is bizonyos útmutatást tartalmaz az *igaz*, a *jó* és a *szép* értékeszméi felé. A fenomenológiai tájékozódás eredménye is az, hogy három valódi, vagyis önértéket ismerünk, az igazat, a jót és a szépet — a többi „érték“ csak álérték (247. §.). Ennek a három értéknek azután a megismerés három módja is felel meg. Az igazat *fogalmak* segítségével ismerjük meg, vagyis oly módon, hogy az adottságokon azt a logikai feldolgozást hajtjuk végre, melyet abstrakciónak nevezünk (50. §.): ezt a megismerést *diszkurzív*, vagy *teoretikus* megismerésnek szoktuk mondani. A jót, vagyis az erkölcsi tartalmat azáltal ismerjük meg, hogy *kötelességünknek* ismerjük fel a jót, a helyes eszményt megvalósítani; ezt *praktikus megismerésnek* mondjuk. Végre a szépet oly módon ismerjük meg, hogy bizonyos adott tartalmat önértékét közvetlenül ismerjük fel. Ez a megismerési mód abban különbözik a teoretikus megismeréstől, hogy nem fogalmi, a gyakorlati megismeréstől pedig abban tér el, hogy nem végrehajtandó *cselekvésre* vonatkozik, hanem passzív magatartással jár. Ezt a megismerést régi skolasztikus néven mi is *intuitív megismerésnek* fogjuk mondani.

Mindegyik az *egységnek* egy sajátos módját ismer-teti meg: a diszkurzív megismerés a logikai, a prak-tikus a gyakorlati (teleológikus) és az intuitív az esz-tetikai egységet hozza tudatunkba (117. §.). Mivel pedig minden lelkitevékenységben *van* megismerés, mert hiszen mind az érzékelés, mind a törekvés és a gon-dolkodás *tudatossággal* kapcsolatosak, éppen nem meg-lepő, hogy a három lelkitevékenység (162. §.) megfelel a megismerés imént felsorolt három módjának. Az intuitív megismerés közvetlen, s ennyiben rokon az ér-zékeléssel, illetőleg leggyakrabban érzékeléssel kapcsolatban lép fel, bár láttuk (116. §.), hogy az esztetikai értékelés sem irányul mindig érzéki tartalomra. A gya-korlati megismerés a törekvéssel, nevezetesen annak leg-fejlettebb formájával, az akarattal kapcsolatos: *a jót akarva ismerjük meg*. Végre az elméleti megismerés nyilvánvalólag a gondolkodás által történik. Az érték-ítéletet tehát (248. §.) a három tevékenység mindegyike kiválthatja.

253. A három érték kölcsönös *viszonyára* nézve azt kell kutatnunk, hogy az igaz, a szép és a jó értékeszméi közül melyik az, amely a másikat, illetőleg a többieket érvényében felteszi. E prioritásnak azonban *két* jelentése lehet. Először ugyanis azt kérdezhetjük, hogy a *logikai* prius szerint melyik érték az alapvetőbb, másodsor pe-dig, hogy a megismerésünk *időbeli* sorrendjében me-lyiknek kell valamiféle formában megelőznie a másikat (17. §.). Az előbbi szempontból kétségtelen, hogy az igazság előfeltétele a szépnek és a jónak: hiszen azáltal szép és jó valami, hogy a szépségét és a jóságát kifejező tétel igaz, s azáltal létezik is a létező, mert a létezését je-lentő tétel igaz. Viszont megismerésünk sorrendjét te-kintve előbb kell az igazságra törekednünk, tehát a jót felismernünk (3. §.), mielőtt magát az igazságot meg-ismerhetnők: ennyiben a jó értékeszméje előfeltétele az igaz és a szép értékeszméinek. Ha pedig ismereteink ki-alakulásának feltételeit az *érdeklődés* szempontjából te-kintjük, akkor az esztetikai becslés megelőzi a másik kettőt, mert hiszen az az intuitív tartalom ragad meg elsőben is bennünket, amely *tetszik*: a szépség felisme-

rése ebből a szempontból a másik két érték felismerésének előfeltételét alkotja.

254. Az abszolútum problémája az értékelméletben két kérdést jelent. Az egyik arra vonatkozik, hogy kimutatható-e oly *egységes őserték*, melynek a három érték: az igaz, a szép és a jó csak különböző formákban való megjelenései? A másik probléma pedig az, hogy mily viszony áll fenn az érték és az abszolút létező között?

Edigi fejtegetéseink azon álláspont felé terelnek bennünket, hogy a jó és a szép nem egyebek, mint az igazságnak sajátos megjelenései. Az erkölcsiségről ugyanis kiderült, hogy lényegileg az igazságnak, mint megvalósítandó eszménynek kultuszában áll (106. §.), a szépségben pedig az igazságnak jellegzetes, individuális, intuitív tartalomban való megjelenését ismertük fel. Közel fekszik tehát az a feltevés, hogy alapjában csak *egy értékeszme* van: az igazság s ezt megerősíti az a körülmény is, hogy logikai sorrend szerint, tehát egyúttal a tiszta *értékelmélet*, ha nem is az *értékelés* teóriájának szempontjából, az igazság előfeltétele a jónak és a szépnek. Mindazonáltal az e kérdésben való állásfoglalás a legnagyobb óvatosságot kívánja. Edigi eredményeink csak azt bizonyították, hogy a jónak és a szépnek felismerése levezethető az igaznak eszméjéből, tehát, hogy *emberi szempontból* tekintve a jóra és a szépre való törekvés úgy tekinthető, mintha nem volna egyéb, mint az igazságra való törekvés. És pedig: igazságnak nevezzük az értéket, ha *gondolkodással* ragadjuk meg, jóságnak, ha *törekvéssel*, szépségnek, ha közvetlen adatással s így *érzékeléssel* is. De mindez nem zárja ki, hogy a jónak és a szépnek az ember megismerési törekvésétől *függetlenül* is van önálló jelentősége az igazság eszméjével szemben. Inkább talán úgy áll a dolog, hogy mi emberek a jót és a szépet is csak mint az igazság megnyilvánulását vagyunk képesek megismerni, ami még korántsem teszi azt, hogy a jónak és a szépnek egész jelentése kimerül az igazságban. Erre a lehetőségre az figyelmeztet, hogy valamely dolog tartalma ném lehet azonos előfeltételének tartalmával, sőt szükségképi, hogy

a kettő különbözzék egymástól. Például: a logikai alapelv, mely minden logikumnak előfeltétele, *más*, mint a fogalom, a tétel és szillogizmus, s általában: a relativum *különbözik* az abszolútumtól, mely presupposícióját alkotja, stb. Eddigi vizsgálódásunk voltaképen csak azt bizonyította, hogy midőn a jóra vagy a szépre törekszünk cselekvésünkkel, illetőleg alkotásunkkal, ezt elérjük akkor is, ha úgy teszünk, *mintha* csak az igazságra törekednénk különböző eszközökkel. Ez azonban nem zárja ki azt, hogy oly lény szemében, melynek eszközei nem oly korlátoltak azon tevékenységében, melyet az értékeknek megfelelőleg folytat, mint a miénk, a jót és szépet oly formában is meg tudja valósítani, mely e két értékeszme önállóságát teljességgel megőrzi.

255. Ennek felismerése önként átvezet az imént jelzett problémák másodikára. Hogy az értékeszmék és az abszolút lény viszonyát felismerhessük, abból kell kiindulnunk, hogy az érték a legvégső előfeltevés a létezőre nézve is. Minden tehát, ami létezik, *alá van vetve* az értékeszméknek; hiszen épp azáltal létezik. Az igazság szempontjából ez azt jelenti, hogy a létezés azáltal áll fenn, hogy *igaz* a létezést kifejező tétel. A jóság szempontjából ez azt teszi, hogy csak az a cselekvés biztosít maradandót, amely erkölcsös; az immoralitás tönkreteszi az életet. A morál egyúttal az *élet* törvénye is. A szépség értékeszményének ontológiai jelentősége pedig abban áll, hogy a szépségben a lényeg, a jellegzetes, tehát a megmaradó s az ebből fakadó harmonia diadalmaskodik az esetleges, a szétfolyó, a gyenge a határozatlan s a diszharmonikus felett. Ennyiben azt mondhatjuk, hogy *létezni annyi, mint törekedni az igazra, a jóra és a szépre*. Az egészséges, vagyis a zavartalanul benső mivoltának megfelelő szabad szellemi élet tehát „magától értetődőnek”, vagyis „természetes”-nek találja, hogy az igazat állítjuk és nem a téveset, hogy a jót akarjuk és nem a rosszat s hogy a szépségre törekszünk és nem a rútságra alkotásainkban. Csak a beteg, a deformált, a perverz szellemi élet tevékenysége mozog ellenkező irányban. Az egészség pedig szabadság, a betegség ferdülés és korlátozottság. Innen van, hogy az igazság iránti érdeklődés hiánya, az erkölcstelenség

és ízléstelenség rendellenességek, jelei a „servitus humana“-nak, mellyel szemben az egész, az erős szellemet az igaz, a jó és a szép ellenállhatatlan erővel vonzza, felemeli és boldogítja. Bár lényegesen más természetű dolog tehát a létezés és az értékesség — éppen azért, mert ez utóbbi előfeltétele az előbbinek — oly irányú megfelelőség van közöttük, hogy a *létezés teljessége egyúttal annak teljes értékességét is jelenti*. Ily módon az ideológia, magaslatáról tekintve, a tökéletesség ismét azonosul az értékességgel, melyet didaktikai okokból szét kellett ideiglenesen választanunk (92. §.), hogy a perfekcionizmus etikai álláspontjának kidolgozatlanágát felismerhessük. De ha a létező szabadsága és korlátlanága, vagyis idegen lény behatásától való függetlensége már értékességet jelent, akkor az abszolút lény tevékenysége szükségképen az értékeszméknek megfelelőleg folyik le, mert hiszen őt más lény nem korlátozhatja, vagyis gondolataiban az igazság, cselekvéseiben a jószág, alkotásaiban a szépség ideáihoz alkalmazkodik teljes mértékben.

B) Történeti áttekintés.

256. Az értékelmélet, mint önálló tudomány, csak a legutóbbi évtizedek alatt szerveződött. Egyes értékelméleti megállapítások azonban már a görög gondolkodás körében merülnek fel, sőt ezen a téren is a hellén spekuláció helyel-közzel oly mélységeket ért el, hogy ma is még útmutatónkul szolgálhat. Hogy ezeket észrevegyük, abból a terminológiai megállapításból kell kiindulnunk, hogy a görögöknél a „jó“ (*ἀγαθόν*) kifejezés valami általánosabbat jelentett, mint pl. a latin „bonum“. Ezt bizonyítja az a körülmény is, hogy a „jó“ jelzőt minden létezőre alkalmazzák, nemcsak a cselekvésre (pl. Aristoteles). Ennyiben a hellén gondolkodás közeljárt ahhoz, hogy már megalkossa az „érték“ általános fogalmát. Ebből a szempontból tekintve a görög etikai elmélkedéseket, azokban már eddig is több mély értékelméleti megállapítást jegyeztünk fel. Platon csodálatos lángelméjével egyszeriben felismeri, hogy a „jó“ megelőzi a létet: „túl van a létezőn“ (108. §.) Meglátja tehát, hogy az érték előfeltétele a lét-

nek s nem a lét az érték presupposíciója. *Aristoteles* alapos vizsgálatai a „jó“ fogalmára nézve (109. §.) bár sokoldalúbbak, de nem ily mélyek. A lét és érték dualitását elfödi szeme előtt a platói eszmetannal szemben táplált elfogultsága, sőt pozitív lépést tesz abban az irányban, hogy a kettőt azonosítsa a tökéletességről szóló tanában (l. u. o.). Ez azzal a súlyos következménnyel járt, hogy követői évszázadokon át, úgyszólván az egész középkoron keresztül a létet tartották az érték előfeltevésének, vagyis félreismerték az érték autonómiáját szemben a létezéssel, ami késleltette természetesen az önálló értékelmélet kialakulását a metafizikával szemben. Ezentúl az értékelméletben szintén szembekerülnek egymással a platonikusok és az aristotelikusok: az előbbieket tanítását *Plotinos* mélyíti.

257. *Plotinos* rapszodikus és sokrétű tanításáról alig lehetséges egy rövid ismertetés keretében kellő alapos-sággal számot adni s így csak mintegy példaképpen bemutatjuk azt az elmélkedését, melyet az *Enneades* egy helyén (VI. 1.) folytat a Jó mibenlétéről. A Jó mibenlétét nem határozhatjuk meg úgy, — mondja bölcselőnk (c. 19.), — hogy „jó az, amire mindenek törekszenek“, mert a lélek néha a rosszra is törekszik. Azonkívül: ez esetben a Jó a léleknek valamely attribútuma volna s nem önálló létező. Maga a törekvés ténye tehát nem döntheti el, hogy mi a törekvésre méltó. Mielőtt a törekvésre hivatkozunk, tudnunk kell, hogy mi a Jó, hogy feléje törekedhessünk. Tehát nem a törekvés szubjektív tényéből, hanem a dolgok objektív természetéből kell megállapítanunk jóságukat. A végső Jó nem lehet a szellem, mert a szellemnek is értéket már a Jó ad, melynek szolgálatában áll: a lélek is rászorul idegen fényre, hogy lásson és láttassék (c. 20—21). Minden dolog csak anynyiban kívánatos, amennyiben azt a jóság megilleti: ekkor ébred fel bennünk a szeretet: *ἔρως γίγνεται* (c. 22.). A jó ad értéket a szépségnek is. A jó tehát az, mely mindent teremt és mindent éltet. A jó tehát nem azért jó, mert törekszenek feléje, de önmagában jó s méltó arra, hogy minden lény vágyódjék utána. Kivüle semmisen értékes önmagánál fogva: a szellem és az élet sem az (c. 24.).

A Jó szeretetreméltó, mert jó s nem azért jó, mert szeretetreméltó. Minden lényre nézve a „jó“ a lények ranglétráján őt közvetlenül megelőző lényben van: ennek a hierarchiának megállapítása nyomán jutunk végre a legmagasabb, az abszolút Jóhoz. A Jó mindazonáltal nem idegen az ember lényegétől: ezért a legjobb és a legtisztább emberek, kikben az ember lényege legvilágosabban nyilvánul meg, igen közel állanak egymáshoz (c. 27.). Nem a gyönyör a legfőbb jó: a gyönyör ugyanis önmagának sohasem elég, mindig új és új tárgyra vágyódik. Az igazi Jó ellenben állandó és örök (c. 26.). Felismerése épp ahhoz van kötve, hogy megvetjük ezt a földi életet: hiszen ezzel csak azt az életet vetjük meg, melybe halál van vegyülve s ezzel szemben az igazi életre törekszünk, mely telve van fényvel, ésszel és szépséggel (c. 29—30.). Ezt akkor érjük el, ha elfeledjük testünket, a külvilágot s minden valóság közömbössé válik előttünk: hatalom, gazdagság, szépség és tudomány. Ilyenkor a gondolkodást is megvetjük, mert hiszen ez is mozgás és változás. Mint mikor egy pompás palotába lépve csak addig nézegetjük a berendezést, amíg a háza megérkezik: úgy a világban is csak addig gyönyörködünk, míg az örök Jót nem ismerjük fel benne. Tesszük a szemlélet (*ὁραῖν*) által, mely azonos a szerető szellemmel (*νοῦς ἐρωῶν*). Ez utóbbi ép azt ismeri fel, ami „a gondolkodáson túl van“, amikor már „nem részenként“ (*παρὰ μέρος*) ismerünk. A Jónak az ismerete tehát a legfőbb tudás (c. 35—36.). A Jó utáni vágy alapvetőbb, mint a szépség felé való törekvés. A jóság nem szorul a szépségre, de a szépség rászorul a jóságra. A jóság szelíd, csendes és ha akarjuk, mindig jelenvaló: a szépség ellenben csodálatot és nyugtalanságot kelt, fájdalommal és gyönyörrel vegyül. A jóság régibb, mint a szépség, nagyobb is a hatalma, mert végtelen (*Enn. V. 5. 12.*). Isten maga a jóság: az Isten nélküli élet csak halavány mása az igazi életnek (*Enn. VI. 9. 9.*) A Nap az Okeanoszból merül fel: de honnan merül fel lelki szemeink előtt az, kinek a Nap csak jelképe? Abból a szellemből, mely azt szemléli „anélkül, hogy jönne, itt van, s anélkül, hogy léteznék, mindenüft jelenlévő“. (*Enn. V. 5. 8.*)

Plotinos tisztán átérti Platon tanítását, hogy a Jó

„felette áll a létnek“, vagyis más nyelven szólva: hogy az érték a lét előfeltétele. Ezért pillantja meg az értékismerés sajátos jellegét is azzal szemben, ami a valóságot, a változót ismerteti meg velünk: az előbbi változatlanra, örökkévalóra, mindenütt jelenlévőre, tehát nem térbeli s nem időbeli mozzanatra vonatkozik. Aszketikus életfelfogása is azon a belátáson sarkallik, hogy a változót — a valóságot — el kell felednünk, le kell győznünk, hogy felismerjük azt, ami soha el nem múlik. Ez az érték, mely a maga mozdulatlanságában kívül áll a valóság változó sodrán. Az értékitélet specifikus volta tanának antik formájával van itt dolgunk, mely az ókori gondolkodás egyik legszebb és legérettebb terméke.

258. A görögök értékelméleti spekulációja minden mélysége ellenére inkább csak sejtí, semmint felismeri a lét és értékesség dualitását. Mivel a későbbi középkorban mindinkább Aristoteles hatása érvényesül, e különbség még inkább elmosódott. Ez nyilvánul az úgynevezett transzcendenciák tanában, melyet az „omne ens unum, verum, bonum“ tétel fejezi ki; legkifejtettebb formában Aquinói Tamásnál találjuk. Eszerint minden, már azáltal, hogy létezik, egy bizonyos fokú egységet, igazságot és jóságot, azaz tökéletességet képvisel. Egységet: mert ami létezik, egységes lényeggel bír s ennyiben elkülönül mint egy dolog más dolgoktól. Igazságot: mert minden létező megfelel lényegének s így az objektív igazság valamely fokával bír (v. ö. f. 77. §.). Minden lény pedig a jóság vagyis tökéletesség bizonyos fokán áll, mert a jóság fokmérője a lénynek, megnyilvánulási foka (109. §.) s így a lény már azáltal, hogy bizonyos mértékig megvalósítja lényegét, már jó (Sum. Theol. p. I. qu. V. art. 3.). A jóság (érték) fogalma itt ellentétben Platonnal a lét fogalmán épül fel s így csak logikus, ha bölcselőknek ugyan csak Platonnal ellentétben azt tanítja, hogy a lét fogalmilag korábbi, mint a Jó. E tételt pedig úgy alapozza meg, hogy előbb ismerjük meg a létezőt, mint a jóságot (Sum Theol. p. I. qu. V. art. 2.). Bár Aquinói Tamás ismeri a kétféle prioritás aristotelesi megkülönböztetését (17. §.), lét és érték viszonyának megítélésénél csak az időbeli elsőbbség szempontját alkalmazza, vi-

lágos jeléül annak, hogy az értékre mint objektív, mindennemű megismeréstől és törekvéstől független tartalomra nem gondol. Az ontológiai szempont teljesen elnyelte az értékelméletit. Ez a helyzet mindaddig, míg az a „priori“ s így a logikai elsőbbség fogalma ismét élesen el nem különül az időbeli prioritástól s így lehetővé válik, hogy a „jó“ fogalma is plátói értelemben alapvetőnek ismertessék fel a létezéssel szemben. Ez történik *Kant filozófiájában*.

259. Midőn *Kant* etikáját ismertettük (112. §.), kifejtettük a gyakorlati ész prioritásáról szóló tanítás értelmét. Az értékelmélet szempontjából ez azt jelenti, hogy a „jó“ *alapotöbbség* a lehető tapasztalat strukturáját a priori meghatározó, tehát a *valóságra* vonatkozó határozmányoknál. Ez kétségtelenül a platonikus tanítás egy formája az érték és a valóság viszonyára nézve. Annál inkább, mert *Kant* már élesen megkülönbözteti az abszolút értéket a relatívtól: az előbbivel bír a „jóakarát“, azaz az erkölcsiség, melynek ép ezért nem *ára* (*Preis*), de *méltósága* (*Würde*) van. „Im Reiche der Zwecke — úgymond (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Werke hrsz. v. Hartenstein IV. 59. l.) — hat Alles entweder einen *Preis* oder eine *Würde*. Was einen *Preis* hat, an dessen Stelle kann auch etwas Anderes, als *Aequivalent*, gesetzt werden; was dagegen über allen *Preis* erhaben ist, mithin kein *Aequivalent* verstatet, das hat eine *Würde*.“ *Kant* ez állásfoglalásával függetleníti az etikát a tapasztalástól, az erkölcsi értéket a valóságtól: az erkölcsi parancsnak mint kategórikus imperatívusznak felfogása is ezt jelenti. Ez ugyanis más szóval azt teszi, hogy az erkölcsiség kívánalma *változatlanul* ugyanaz marad az élet konkrét körülményeinek *változásai közepette* is. Ez épp azért lehetséges, mert *Kant* is úgy látja, hogy „a jó felette áll a létezésnek“. Ezért az erkölcsi jó nem változik a tapasztalás tartalmának módosulásaival, sőt követendő szabályt ad arra nézve, hogy részünkről hogyan *kell* ez utóbbit alakítanunk. A Jó eszméjének ősi jellege és mozdulatlanságának plátói tana is kifejezést nyer tehát *Kant* gondolkodásában.

260. Kétségtelenül *Kant* hatására vezethető vissza,

hogy *Herbart* szándékosan és tervszerűen törekszik arra, hogy etikáját metafizikájától függetlenül alapozza meg, amit rövidlátó kritikussai gyakran kifogásolnak. Az etikai ítélet, mely szerinte a legtágabb értelemben vett esztetikai ítékezésnek egy válfaja, ugyanis nem a létező világ ontológiai strukturájára van tekintettel, hanem bizonyos *ideákra*, amelyek tetsző akarati viszonyokat fejeznek ki. Ezek: a belső szabadság (*innere Freiheit*), a tökéletesség (*Vollkommenheit*), a jóakarát (*Wohllwollen*), a jog (*Recht*) és a megtorlás, illetőleg a méltányosság (*Vergeltung*, *Billigkeit*) ideái. (*Allgemeine praktische Philosophie*. 1808.) Az értékek világa mint a létezőtől különböző tárgyterület *Lotze* gondolkodásában kezd el kibontakozni, teljes öntudatossággal azonban *W. Windelband*-nál lép fel. *Was ist Philosophie?* című tanulmányában (*Präludien*, Aufsätze u. Reden zur Einleitung in die Philosophie 1883.). *Windelband* a filozófiát úgy határozza meg, hogy az nem egyéb, mint „die kritische Wissenschaft von den allgemeinen Werten“. A bölcészet sajátos tárgya az *érték*, módszer a *kritikai* eljárás. „Sie fragt, ob es Wissenschaft gibt, d. h. ein Denken, welches mit allgemeiner und notwendiger Geltung den Wert der Wahrheit besitzt; sie fragt, ob es Moral gibt, d. h. ein Wollen und Handeln, welches mit allgemeiner und notwendiger Geltung den Wert der Güte besitzt; sie fragt ob es Kunst gibt, d. h. ein Anschauen und Fühlen, welches mit allgemeiner und notwendiger Geltung den Wert der Schönheit besitzt.“ Mindhárom esetben másképp áll a filozófia tárgyával szemben mint más tudományok: t. i. objektumát nem fogadja el mint adottságot, hanem azt *birálja* s ennyiben a legmagasabb értékek általános vizsgálatával azonos. Ez *Kant* alapgondolata, melyre úgy jutott, hogy felismerte, miszerint „wie vollkommen gleichgiltig für den Wahrheitswert einer Vorstellung der naturnotwendige Prozess ihrer Bewusstwerdung ist“. A *kritika* és nem a *ténymegállapítás* a filozófia feladata s ezért sajátos feladata nem a *lét*, de az *érték*.

Kifejtettük eddigi vizsgálatainkban, hogy a filozófia feladata tágabb körű, mint az alapértékek vizsgálata: mint a végső legegységesebb osztályokról szóló tuda-

mány (8. §.), a létező egyetemes elméletét is tartozik megalkotni. A filozófia tehát nemcsak kritika vagyis értékelmélet, hanem ténytudomány, azaz ontológia is (142. §.). Windelband egyoldalúságának azonban az volt a jó hatása, hogy az általános értékelméletre hívta fel a figyelmet, mert azt a filozófiai kutatás szerves alkotórészének mutatta ki. Épp ezáltal tette teljesen öntudatossá és ontológiai és az értékelméleti szempont lényeges különbözőségét s készítette elő az általános értékelmélet modern kialakulását.

261. Míg az értékelmélet fellépte ily módon egyrészt Kant hatására vezethető vissza, másrészt a modern lélektani kutatás figyelme is lassanként az értékelés sajátos pszichikai tényálladéka felé fordult, s ez a körülmény is tényezőjévé vált az idevágó vizsgálódás fellendülésének. Jelentékeny itt is Brentano hatása, kinek rendkívül szubtilis tanulmánya az erkölcsi megismerés eredetéről (*Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*, 1889.) az erkölcsi értékelés lélektani sajátosságainak feltárásával hívja fel a figyelmet az értékek területére. A kutatók egyrésze nem is emelkedik a lélektani szempontok fölé: az értékelmélet feladatát kimerítettnek gondolják az értékelés pszichológiai természetének feltárásával. Így Chr. Ehrenfels (*System der Werttheorie*, 2 köt., 1897/8.) és J. C. Kreibitz (*Psychologische Grundlegung eines Systems der Werttheorie*, 1902.). Ezzel szemben némely érték objektivitását hangsúlyozza Meinong (*Psychologisch-ethische Untersuchungen zur Werttheorie*, 2 köt., 1894—1899.). Hasonló alapon egyetemes értékelmélet kiépítését kezdi meg Münsterberg (*Philosophie der Werte*, 1908.) és W. M. Urban (*Valuation, its nature and laws*, 1909.). Valamennyi idevágó kísérlet közül azonban a legalaposabb és legmélyebbenjáró az, amelyet Böhm Károly, a kolozsvári egyetem elhunyt professzora bocsátott közzé (*Az Ember és Világa*, III. köt., *Axiológia vagy értéktan.* Budapest, 1906.). Alig fejezhetnők be méltóbban művünket, mint hogy megemlékezünk hazánk e mély bölcselőjének gondolatvilágáról.

262. Böhm Károly a szubjektív idealizmus alapján áll, tehát a tárgyas világot az Én öntudatlan produk-

tumának tartja. Művének első kötetében (*Az Ember és Világa*, I. köt., *Alapphilosophia vagy dialektika*. Budapest, 1883.) rendszerének ily irányú alapvetést ad. A valóság, úgy mond, csak általunk kivetített kép, mert különben nem foglalhatna helyet tudatunkban; az ismerés pedig e kivetített kép tudatos rekonstrukciója. Szellemünkben tehát kétféle funkciót kell megkülönböztetnünk: egyrészt a *létezési mechanizmust*, mely a valóságot állítja elénk, másrészt az *ismerési mechanizmust*, mely már öntudatos alanyi munka. A szellem életét tárgyalja a mű második kötete (*Az Ember és Világa*, II. Budapest, 1893.), mely egy általános pszichológia aaptanait fejti ki. Az ember világa azonban „nemcsak abból áll, amit a Más (a tárgy) tesz benne — hanem abból is, amit *Ő maga*, a saját szerejével alkot benne. Világunknak ez a *határozottan nagyobb fontosságú része* közelebb érdekel mindenestre, minnt az, ami már megvan; mert itt magunk részt veszünk az örök élet munkájában, s beleszöjjük nagy szövétébe a mi szerény, de a világ fennállásához nélkülözhetetlen fonalainkat... A valóval szemben tehát a *kellő* (*τὸ δέον*) egyenjogú faktorként lép fel az ember világában. Csak *együttvéve adnak egész emberi világot*... Az a munka, mellyel az Én a múltba és a jövőbe Magát kifejti, ez a világek eredetű gyökere. Így a két metafizikát egy hipermetafizikai fogalomban lehet egyesíteni: az Én önállításának, a *projekciónak fogalmában*. Ettől a ponttól függ a filozófiának két félgömbje: a *való világ képe* (ontológia) és a *kellő világ ideálja* (deontológia)“ (*Az Ember és Világa* III., VI—VII. lk.). Minthogy az értékelés nyilvánvalóan *ítélés* valami tárgyról, abból a kérdésből kell kiindulni, hogy mit állíthatunk a tárgyakra általában? A lehető állítmányok vagy *ontológiai* jelzőket fejeznek ki (minőség, mennyiség), vagy *axiológiai* jelzőket (értékjelzőket) képviselnek. Ez utóbbiak sajátossága, hogy párosan, azaz ellentétesen lépnek fel: jó és rossz, szép és rút, igaz és hamis, kellemes és kellemetlen egymást kizárják. A főbb értékjelzők: a) a kellemes és kellemetlen, b) a hasznos és káros, c) a tökéletes és fogyatékos, d) a szép és rút, e) a jó és rossz, f) az

igaz és hamis. Az értékelés létrejöttéhez szükséges: a) egy tárgy és ennek hatása az élő alanyra, pl. a kődarab a tapintásra hat; b) a hatás folytán keletkezik a tárgy *objektív képe*, amint az érzékek adataiból megszerkesztjük, pl. a kő darabos; c) az objektív képhez járul az *alanyi változás*, pl. a kő melege éget. Ezekből szövődik össze a következő állítás „a kő melege éget”, ami még nem értékelés, mert csak két tényt kapcsolunk össze: ontológiai ítéletet állítottunk, mely csak alapítélete egy lehető értékítéletnek, pl. annak, hogy „a fájdalom nem tetszik”, de maga még nem értékítélet, hanem csak *tényt* konstatál. Az értékelés csak az ontológiai ítéleteken való felülemelkedéssel kezdődik. A becslés sohasem érzelmi funkció, hanem mindig az érzésre vonatkozó ítélet. Még pedig ítélet, mely a tetszés alapítéletéből fakad, vagyis *ezen alapítélet fölé elhelyezkedett ítélet*. Az értékelés mindig hozzámérés valamihez, amit már változatlanul, minden külső körülménytől függetlenül értékesnek ismerünk el: *értékelés csak úgy lehetséges, ha van valami, ami magában, vagy abszolúte értékes*. Az abszolúte önértékesnek olyannak kell lennie, ami magára nézve is értékes. Az abszolúte értékes ennél fogva csak az *öntudatos*; ami csak *másra nézve* értékes, az logikai tévedés nélkül abszolúte értékesnek nem tekinthető. De nem elég erre még az öntudatosság sem; az öntudatosnak magát *értékesül* kell tudnia. Úgy hogy az értéktannak legvégső problémája abban rejlik: mit jelent az abszolúte értékelésnél az, hogy önmagának értékes? Az abszolúte érték az önszeretben nyer *kifejezést*, fenomenális létet; de *gyökere* az öntudatos minőségben rejlik, ez a noumenon. Vagyis az abszolúte értékes *szereti* önmagát, *mert értékes*, nem azért értékes, *mert szereti* önmagát.

Az érzés sohasem az érték maga, hanem csak annak *jelmutatója* (indexe). Azon ítélet, melyben az érzésmutatót az értékmérővel, vagyis az abszolúte értékessel egybevetjük, a *becslő (érték-) ítélet*, (Werturteil). Az egyezés vagy nem-egyezés érzésmutató és értékmérő között egy új érzésben nyer kifejezést: ez az *érték érzete* (Wertgefühl). Az érték gyökere nem az intenzitásban, hanem a *kvalitás*ban keresendő. Ez egyik oka annak,

hogy az élv nem minden értéknek forrása, nem oka, nem mértéke: az élv minősége, vajjon az aljas-e vagy nemes, dönt értéke felett, ami már túlvezet a hedonizmuson, mely az élv intenzitásában keresi az érték végső mértékét. Nem ismertethetjük, csak utalhatunk ama rendkívül finom lélektani elemzésre, mellyel bölcselónk (a mű III. fejezetében) az élv szerepét az értékelés aktusában tisztázza. Kétségtelenné teszi, hogy „az élv nem az érték oka, hanem csak mutatója s nem egyetemes és végső mértéke, mert magának az élvnek értéke is különböző s így felsőbb valamire utal magán túl. Ámde, ha az élv nem egyedüli érték, akkor az élv szerinti értékelés sem lehet az egyedüli; kell, hogy az érték megállapításánál az élvén kívül más szempontoknak is kell érvényesülniök“. A mérték az értékelés lelke s így az értékelés változása a mérték változásával halad párhuzamosan. Viszont a mérték változása a lélek fejlődésétől függ. Aki azt a törvényt megtalálja, mely szerint az öntudat változik és fejlődik, az a tartalom fejlődésének törvényét is meg fogja találni, ezzel az uralkodó gondolatok haladásának, ezzel a mértéknek s ennek folytán az értékelési módnak változásait is meg fogja alapjukban érteni. Az a végső mérték, amely az érték felett dönt, a szemlélő Én mindenkori tartalmi és formai reflexiói fokában keresendő. Annyi mértékünk lesz tehát a tárgy megbecslésére, ahány fokon állhat fejlődésileg a mérkőző alany. Három ilyen fok mutatható ki. Az elsőt az érzékek, a másodikat a schematikus értelem, a harmadikat a tartalom mélyeit megragadó ész munkája jellemzi. Az első fokon az Én fiziológiai és érzéki ösztöneiben van elmerülve; az első mérték, amelyet a tárgyra alkalmazunk, az élv. Ez az ösztönszerű önzés kora. A második fokon a szervi önzést a Más képe korlátozza és erejében leszállítja. Itt az értelem uralkodik, mely a *hasznosság* szempontjából ítél. Végre a harmadik fokot az jellemzi, hogy az absztrakció képességének kialakulásával az Én saját természetének és hatalmának tudatára ébred s ezáltal *méltóságát* ismeri fel. Ezt az értékeséget közvetlen, szerető *intuicióból* nyeri az Én; pusztán ezen *minősége* miatt becsüli önmagát. Ekkor felismerjük, hogy mindennél értéke-

sebb, sőt egyedül abszolút értékű a szellemiség. Eszerint *háromféle* értékelés van : a *hedonizmus*, az *utilizmus* és az *idealizmus* értékelése.

A *hedonizmus* csak ideiglenes és korlátolt értékelés. Mihelyest az élvezek között válogatni kezdünk, az intenzitás nem mutakozik elegendőnek, hanem más mellékgondolatok (terjedelem, tisztaság, termékenység, tartósság) lesznek mérvadókká, amelyeknek a pillanatnyi kényál-láspontján értelmük nincsen. Mindezek ugyanis csak egy más gondolathól nyernek jelentőséget : a reális önfenntartásból, vagyis a *haszonból*, amelybe a *hedonizmus* önkénytelen haladással beletorkollik. A haszon nem közvetett hedonisztikus érték, hanem objektív viszony, mely az egyéni élytől különbözik. Minden funkciónak hasznossága végső fokon abban áll, amivel az Én szabadságának előmozdításához járul. Ámde végelemzésben „*nem a haszon, hanem a minőség kölcsönöz értéket a dolognak*”. Ha a haszon volna az érték mérője, akkor vagy : a) csak az eszköznek volna értéke, mert csak ez hasznos ; az abszolút cél nem lehet eszköz, tehát nem is hasznos s így nem is értékes. Vagy pedig b) a célnak is van értéke s akkor az nem a hasznosságból merithető. Azaz : a hasznosság csak az önfenntartás dogmája mellett értékes. Ha az önfenntartás nem cél (s a halál ezt tanúsítja !), akkor a hasznos megszűnt értékesnek lenni. *Nem az önfenntartás maga tehát értékes, hanem az, ami benne megvalósul, azaz a tartalom, a minőség*“. Ezt a minőséget, mely egyedül ad a dolognak önértéket, mutatja fel az *idealisztikus, a nemességi értékelés*. Ennek léte mellett az bizonyít, hogy a hasznosság nem minden esetben értékes, hanem itt is válogatunk aljas és nemes hasznosság között. Az értékelés legmagasabb fokára emelkedett Én épp a *nemességet* és a *méltóságot* állítja önmagáról. Ennek alapja az öntudat, tehát az intelligencia. Így alakul ki az értékelés axiómája : *nemes csak az intelligencia*.

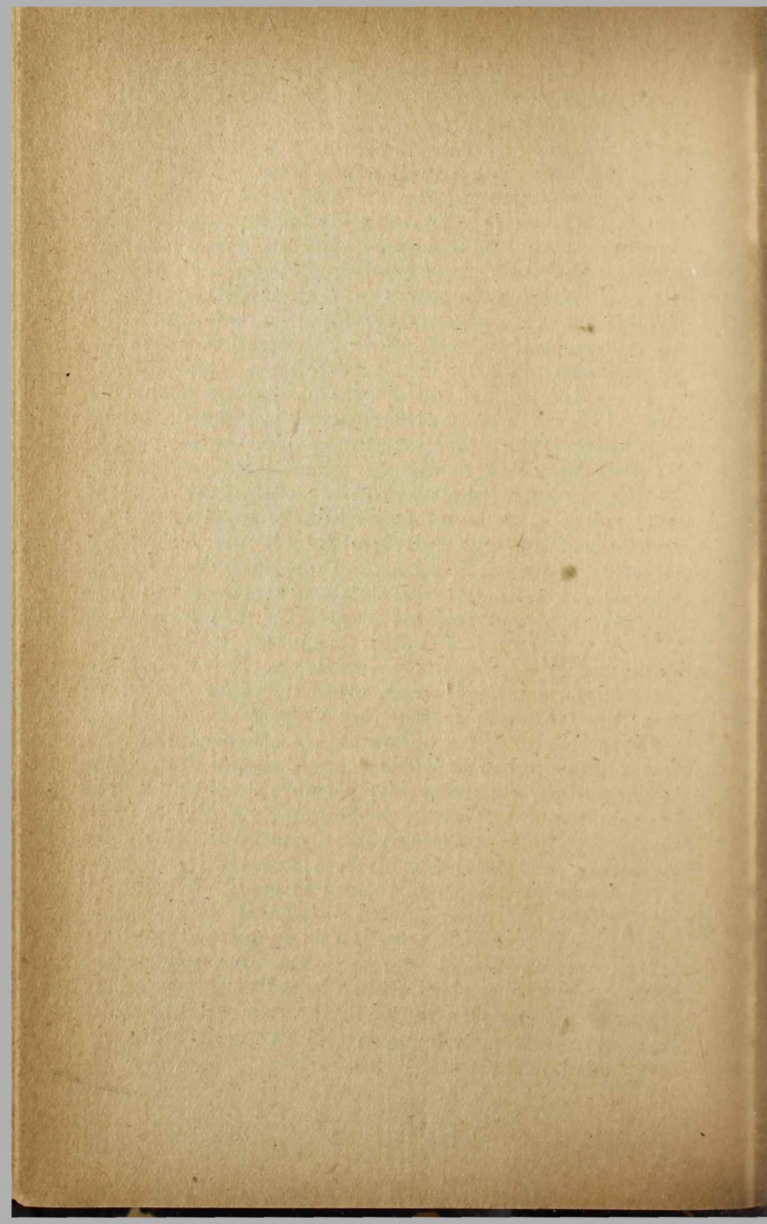
Az, amit mi értékes tárgynak nevezünk, nem egyéb, mint a mi öntudatlan alkotásunk, képünk ; a tárgyba viszont az alkotó viszi az értékességet s azért nem csoda, ha a szemlélő benne meg is találja. Az ontológiának és az axiológiának tehát *közös gyökere* van. Láttuk, hogy

a nemességi (idealisztikus) értékelésben a fix mérő az öntudatos Énnek önismerete; ezen önismeret nem absztrakt önmegérzés, sem az egyes funkciók analitikus megkülönböztetése, hanem az összfunkciók egységének az ismerete s tudata. Az idealisztikus értékelésnek alapját tehát a tömörítő, izoláló szemlélésben, intuitív felfogásban találjuk . . . Mondhatjuk tehát, hogy az idealisztikus értékelésnek feltétele az esztetikai szemlélés általában. Az ontológia alapfogalma és centruma a *szubstancia*; az *okiség* pedig az a forma, melyben annak tartalma kifejlik és megvalósul. Az Én projekciója alkotja a létező világot; ugyanezen Én egyúttal gazdag szellemiség, mely annak is érzi magát s ezen önérzetben kifejezi önmaga szeretetét, magának az értékét. *Ontológia és axiológia közös gyökere tehát az Énben van*: „az ontológia . . . az egyik sort mutatja, mely a vetületeket mint szubstanciákat az örök élet hatalmával egységben mutatja; az axiológia ugyanezt a sort a félgömb másik, szubjektív oldalán, azon önérzetekben, melyeket az alkotás közben az Én átélt”. Az érték végső alapja tehát a becsülő Énnek valamelyik reális aktusában keresendő. Vagyis az érték mibenlétét ez a kérdés fejezi ki: Mit jelent az érték az alany, az Én életében? Már tudjuk, hogy az eszes, az öntudatos Én a legértékesebb, azaz az érték hordozója az Én szellemi volta. *Az Én reális értéke öntudatos önállítása*; minthogy az Én mindenütt alany és tárgy egyben, azért az érték annak kifejezése, hogy az Én természete mily jelentőségű a szellem életére nézve. A hedonisztikus, utilisztikus és idealisztikus érték oly logikai összefüggést mutat egymással, hogy a legfelsőbb az alsóbbakat magába felveszi, de csak mint momentumokat. Ezért az elv minden értékelésnél mint az érték indexe szerepel, azaz: az élv az önértéknek ismerési, de nem létoka. A haszon valami hiánynak függője, melyet az ösztön határoz meg. Mivel pedig az ösztön értéke alkotatótól és minőségétől függ, világos hogy a dolog élvezete és hasznos volta a hiányt érző ösztön önértékétől függ. A hasznosság ennél fogva az önérték maga, de relációban máshoz; az önérték a noumenon, mely a kéjben és haszonban fenomenonként nyilvánul. Az utilizmus és az idealizmus ugyanazon dolog-

nak két aspektusa. *A dolog maga pedig az önállóság, a projekció.* A hasznosság ezért nem lehet ellenmondásban a nemességgel; bár lehet a nemesség és élvezés között ellemondás. S éppen azért az utilizmus az idealizmus számára heurisztikus elvül szolgálhat. Az önérték a tárgynak azon értéke, mely azt önmagalétében, pusztán természeti minősége alapján illeti meg s melyet a legnemesebb mértékkel, az öntudatos intelligenciával állapítunk meg rajta. Az igaz, szép és jó ugyanazon egy tárgynak (a logos-nak) különböző megvalósultságára vonatkoznak. *A szellem az, amely igaz, szép és jó.* Az önérték csak az értelmi egységet, a jelentést illeti meg. „Ennek tartalma vagy önállósága ad neki intelligibilis, azaz salaktalan érzésben nyilvánuló értéket. A jelentések viszonya az értelmi síkban teszi őket *logikaiakká*, az érzéki síkban való megjelenésük *szépekké*. A logikai érték az akarathnál a *jó*, melynek megvalósulása a szociális síkban a *moralitás*. Önértéke tehát csak a szellemnek van, ez az intelligibilis érték.“

Böhm Károly értékelmélete szubjektív idealizmusának egyik nyúlánya. Láttuk (84. §.), hogy ez álláspont legmélyebb gyökere a pszichologizmus, mely a *logikai vonatkozásokat*, tehát merőben érvényességi viszonylatokat szellemi *aktusokká* tesz, tehát pszichikai valóságokká alakít át. A pszichologizmus alapja pedig lét és érvény, gondoltság és igazság összetévesztése. Ennek az álláspontnak tarthatatlanságát leginkább az bizonyítja, hogy önmaga is a logizmus előfeltevéseire kénytelen építeni, mikor igazát védi szemben a logizmussal (13. §.). Böhm Károly értékana minden mélysége ellenére is értékelméleti forrában ugyanezen illuzóinak esik áldozatul. Végelemzésben ugyanis az érték alapját az Én tevékenységeiben, a szellem alapfunkcióiban látja: a legfőbb érték mérő a szellem, az öntudatos intelligencia. Amde midőn e tételt felállítja, már magát a szellemet azért tartja a legértékesebbnek, mert bizonyos *minőséggel* bír. Tehát burkoltan elismeri, hogy a szellem értékessége is nem önmagában van, hanem abban, *amihez* alkalmazkodik: hiszen elkerülhetetlen a szellem értékét attól a tartalomtól elválasztani, *amelynek* szolgálatában áll. A szellem nem mindig értékes, hanem csak akkor,

ha helyes célt szolgál tevékenységével (97. §.). *De ha a szellem nem mindig és minden körülmények között értékes, akkor nem is bir önértékkel s nem a végső értékmérő.* A végső értékmérőt épp abban kell látnunk, aminek szolgálata teszi a szellemet is értékesé (v. ö. 98. §.). Böhm Károly sem jutott a szellem és az igazság, a szellem és az érték fogalmainak elválasztásáig. Szubjektívizmusa és pszichologizmusa gátolta ebben; ez annál sajnálatraméltóbb, mert értékelmélete épen az ontológiai és az axiológiai szempont elválasztásából indult ki. Mídon azonban a kettőt az *Én* fogalma alapján akarja egyesíteni, önkéntelenül is az axiológiai szempontot az ontológiaiba olvasztja be: az értéket a létre építi, mert az *Én, mint midaz, ami tevékeny, létezőt jelent.* Ezért szenved Böhm Károly értékelmélete is abban a hibában, hogy egyrészt magát a létezést még nem vallja az értékesség kritériumának, — épp ezt jelenti az ontológiai és az axiológiai szempont elválasztása, — másrészt végül mégis azért tartja a szellemet önértékűnek, mert az *Én tényleges öntevékenysége nyilvánul meg benne.* Vagyis végül az értékességet mégis kizárólag egy *tényálladékra* építi. A tiszta értékelméleti vizsgálódás e kicsuszamlása az ontológiai szempont felé ott kezdődik, ahol kimondja (l. f. 270. l.), hogy az abszolúte önértékesnek olyannak kell lennie, ami *magára nézve* is értékes. E lélektani, tehát ontológiai megállapításnak nincs helye az értékelméletben. Az értékesség csak akkor függene az öntudatosság lélektani tényétől, ha az értékesség *elismerése sine qua non* feltétele volna az értékességnek, szóval, ha *értékesség és gondoltság* (elismertetés) azonosak volnának, vagyis ha nem volna különbség *értékesség és értékelés* között. Ez ellen pedig maga Böhm Károly is küzd. Bármennyire méltatjuk is bölcselőnk idevágó kutatásait, melyeknek a mi értékelméleti álláspontunk is sokat köszön, nem kerülhetjük el annak a megállapítását, hogy tanítása végső alapjaiban kidolgozatlan és ingadozó, mint ahogy egész rendszerében a teremtő *Én* viszonya az empirikus, az egyéni emberi *Én*hez homályban marad. Meglátta egy pillanatra a platói dualizmus rejtelmes világát, de azután elveszítette szem elől és nem tudta többé megtalálni.



NÉVMUTATÓ.

- Abaelard 96
Albertus Magnus 96
Alexandros Aphrodisias 211
Amelius 250
Anaxagoras 207
Anaximandros 206
Anaximenes 206
Anselmus (Canterbury) 94, 215
Aquinói Szent Tamás 21, 96—97, 174, 201, 251—252, 272—274,
305—306
Aristoteles 20, 22, 23, 32, 85—90, 107, 138—140, 158, 161,
170—172, 208—213, 214, 216, 224, 244, 248—249, 269—270,
288—289, 290
Avicenna 96, 270—272
Bacon (Verulami) 21, 100, 101
Baumgarten (A. G.) 175
Bergson 238—240, 258
Bolzano 111—114, 254—255
Boole 279
Böhm (K.) 126, 308—315
Brentano 255, 308
Burke 175
Cantor (G.) 279
Clarke 142
Comte (A.) 238, 286
Couturat (L.) 101, 267, 276, 279
Cudworth 142
Dedekind 279
Descartes 69, 97, 214—217
Dickens 165
Duns Scotus 96, 252—253, 289—290
Ehrenfels (Chr. v.) 308

- Empedokles 207
 Fichte 72, 108, 225—226
 Frege 279
 Goethe 149, 156, 182
 Grosseteste (Greathead) 94—95
 Hegel 19, 40, 108—111, 114, 177, 227—229, 253—254, 290,
 292—293
 Heidegger (M.) 252
 Herakleitos 207
 Herbart 229—231, 307
 Hippias 80
 Hogarth 175
 Home 175
 Horváth (J.) 280
 Höfding 77
 Hume 275—276
 Husserl (E.) 249, 256—258, 260
 Hutcheson 142
 Jamblichos 249, 250
 Kant 22, 23, 67, 101, 103—108, 117, 143—149, 175—177, 199,
 224—225, 277—279, 290—292, 306
 König (Gy.) 280
 Kreibitz (I. C.) 308
 Leibniz 21, 22, 69, 101—103, 112, 113, 125, 213, 219—224, 276—
 277
 Locke 21, 99—101, 274—275
 Lotze 234—237, 307
 Mally (E.) 279
 Meinong (A.) 258—259, 260, 308
 Melissos 206
 Molière 165
 Morgan 40
 Münsterberg (H.) 308
 Parmenides 206
 Peano 279
 Platon 21—23, 80, 81, 84—85, 89, 107, 113, 127, 137—138,
 158, 169—170, 208, 210, 214, 224, 302

- Plotinos 126, 172—174, 177, 250, 257, 303—305
Porphyrios 250
Prantl 89
Proklos 250
Protagoras 81, 82
Pseudo-Grosseteste 95
Pythagoras 206
Rhemke (I.) 260
Rickert (H) 259, 281
Rodin 161
Russell (B.) 267, 279
Schelling 108, 226—227, 232
Schiller 162
Schopenhauer 231—234
Schröder 279
Scotus Eriugena 94, 250—251
Shaftesbury 142, 175
Sidgwick 121
Sigwart 15
Smith (A.) 142
Sokrates 22, 80—83, 90, 113, 137, 139, 143, 208, 243
Sophokles 165
Spencer (H.) 21, 194, 237—238
Spinoza 21, 217—219
Szent-Ágoston 90—93, 94, 112, 140—141, 201, 213
Taine 73
Thales 22, 206
Thrasymachos 80, 82
Urban (W. M.) 308
Whitehead 279
Wilamowitz-Moellendorf 163
Windelband 8, 198, 259, 260, 281, 307
Xenophanes 206
Xenophon 81
Xenopol (D.) 205
Zeno 206
-

