

SCHÜTZ ANTAL

A BÖLCSELET
ELEMEI

NEGYEDIK KIADÁS

«Philosophia perennis.»



BUDAPEST

A SZENT ISTVÁN-TÁRSULAT KIADÁSA

1948

LIBRARY

UNIVERSITY OF CHICAGO

1893

A
BÖLCSELET ELEMEI

IRTA

SCHÜTZ ANTAL

NEGYEDIK VÁLTOZATLAN KIADÁS

«Philosophia perennis»



BUDAPEST

A SZENT ISTVÁN-TÁRSULAT KIADÁSA

1948



M 165.109

A magyar piarista rendfőnök 1548/1946. sz. engedélyével.
Nihil obstat. Dr. Michael Marczell, censor dioecesanus. Nr. 2280/1947. Im-
primatur. Strigoni, die 14. Apr. 1947. Dr. Joannes Drahos, vicarius generalis.

A kiadásért felelős: dr. Takáts Ernő.
Stephaneum nyomda Budapest, VIII., Szentkirályi-u. 28. Felelős: Ketskés J.

ORSZÁGOS SZÉCHENYI KÖNYVTÁR

1968/R leltár

ELŐSZÓ.

Ezt az új kiadást átdolgozottak kell minősíteni az elsővel szemben, még pedig három irányban.

Tárgyilag: nyomatékosan a bölcelet mai problematikájára van hangolva, anélkül, hogy régi alapjairól letért volna. Még a fölépítésben is el kellett háritani azt a látszatot, mintha ez a könyv az olvasót elévült nézetek világába akarná vezetni. Ilymódon is óvást kellett emelni az ellen a pszichikailag érthető, de azért nem kevésbé helytelen eljárás ellen, mellyel az első kiadást némely ismertetője bizonyos rubrikába helyezte, és ezzel „ártalmatlanná” igyekezett tenni. Ez az átdolgozás nem hagy kétséget aziránt, hogy szerzője az igazságot és csak az igazságot akarja szolgálni, és nem sajnálta a lemondásos munkát ebben a szolgálatban. Nem az én bölceletemet akartam adni, hanem a bölceletet, a philosophia perennis értelmében.

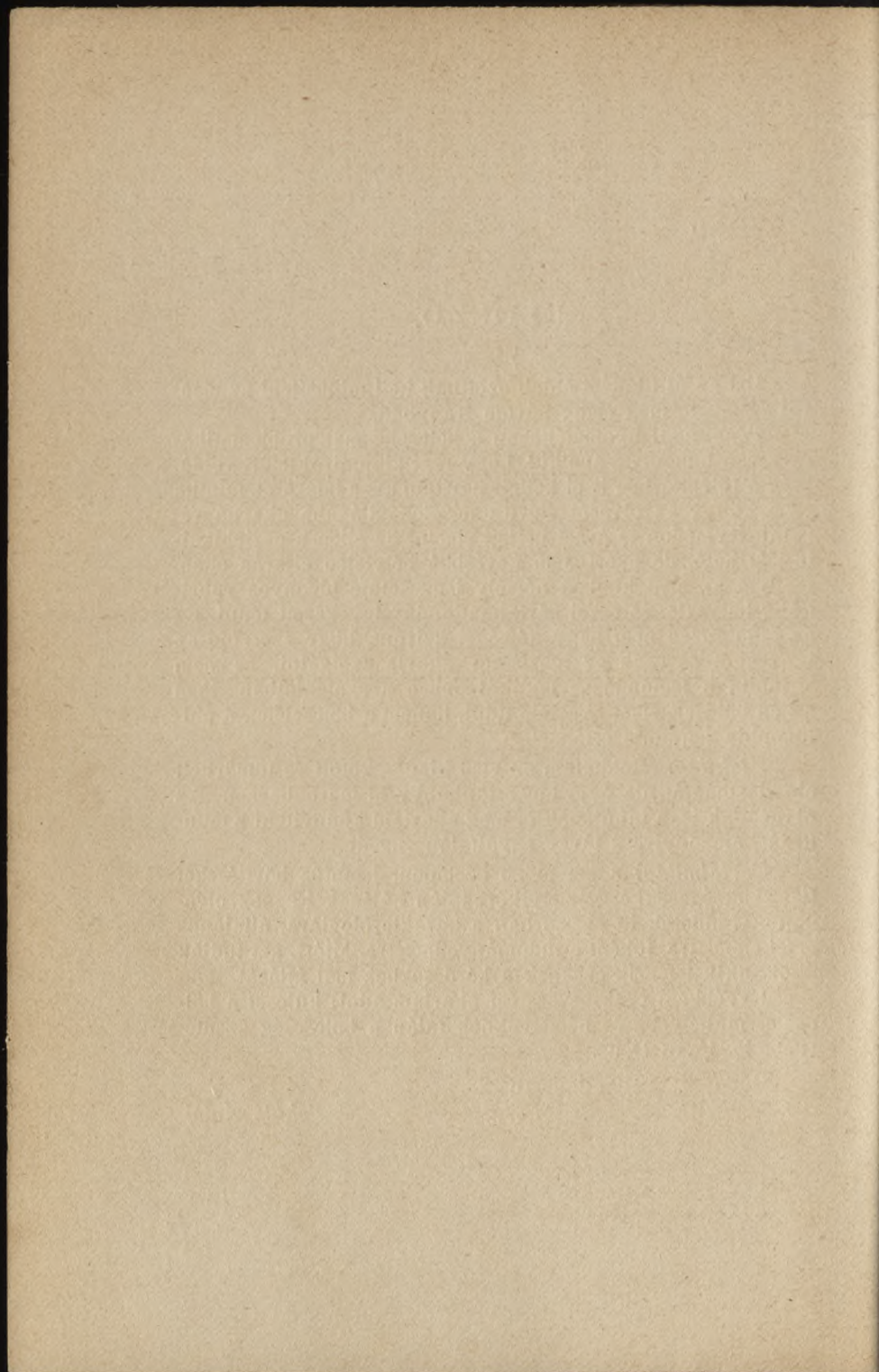
Alakilag: feloldottam az első kiadás kötött és tömörített előadásmódját, de úgy, hogy tankönyv is maradjon. Az olvasónak is, a tanulónak is meg akartam könnyíteni a munkáját, amennyire a tárgy egyáltalán engedi.

Tartalmilag: a két előző szempont jelentős bővítéseket tett szükségesekké. Némelyikért talán hálásak lesznek olvasóim. Gondolok itt elsősorban a karakterológiára, általános értékelméletre, főként a tudományelméletre. Miért, azt tudják azok, akik ismerik ezeknek a kérdéseknek mai állását.

Egyébként csak bevezetést akartam adni; kulcsot a bölcelet műhelyébe és némelyeknek talán a bölcsesség szentélyébe is. Faxit Deus.

Budapest, 1940 augusztus 28.

Schütz Antal.



TARTALOM.

Előszó	Lap III
Tartalom	V
1. A bölcelet iskolája	1

A gondolkodás bölcelete.

Első rész.

Gondolatelmélet (logika).

I. A gondolat.

2. A gondolat mivolta	9
3. A gondolatelmélet	12

II. Az ítélet.

4. Az ítélet alkata	17
5. Az ítélet fajai	24
6. Az ítéletek kölcsönös vonatkozásban	30
7. A fogalom	35
8. Fogalom és ítéletelem	44

III. A következtetés.

9. A következtetés alkata	49
10. A közvetlen következtetések	52
11. A szillogisztika	56
12. A közvetett következtetések	62
13. A logikai alapelvek	67

Második rész.

Ismeretelmélet.

I. A megismerés lehetősége.

14. Az ismeretkritikai kérdés értelme	76
15. Az ismeretkritika kiinduló pontja	80

II. A megismerés igazsága.

16. Az igaz megismerés valósága	84
17. A megismerés eredete	88
18. Az igaz megismerés kritériuma	97

	Lap
<i>III A megismerés transzcendenciája.</i>	
19. Naiv realizmus és idealizmus	103
20. Fenomenalizmus és kritikai realizmus	107

Harmadik rész.

Tudományelmélet.

I. A tudomány fenomenológiája.

21. A nyugati tudományeszmény kifejlődése	113
22. Az újkori tudományos eszmény	122
23. A tudomány elemei	135
24. A tudomány alkata és tagolódása	142

II. A tudomány módszerei.

25. A tudományos megismerés forrásai	148
26. A tudományos megismerés módszerei	155
27. A bizonyítás	164
28. A cáfolás	170
29. A rendszerezés	175

III. Az alaptudományok módszere.

30. Matematika és fizika	179
31. Biológia és pszichológia	185
32. Kultúrtudományok	193
33. Bölcsélet	202
34. Hittudomány	210

IV. A tudomány antropológiája.

35. A tudomány pszichológiája	217
36. A tudomány szociológiája	229
37. Tudomány és világnézet	237

A lét bölcselete.

Negyedik rész.

Lételmélet.

I. Lét és való.

38. A létrendek	244
39. A lét egységessége	252
40. A valók egysége	256

II. A tapasztalati lét kategóriái.

41. A minőség	261
42. A változás	266
43. A tér	270
44. Az idő és a mennyiség	275

Tartalom

VII

Lap

III. Az eszmei lét.

45. Az eszmei lét alkata	279
46. A vonatkozás	290

Ötödik rész.

Metafizika.

I. Általános metafizika.

47. A metafizika problematikája	296
48. Magánvaló és járulék	302
49. A formai ok	309
50. A létesítő ok	316
51. A cél-ok	323
52. Az Abszolútum	326

II. A szellem metafizikája.

53. A szellemiség világa	333
54. A magánálló szellem	337
55. Az abszolút Értelem	344
56. Az abszolút Akarat	349

III. A természet metafizikája.

57. Az anyag	354
58. Az élet	362
59. A világegyetem	368
60. A világegyetem eredete	373
61. A világfolyamat fönnállása	379

Hatodik rész.

Értékbölcselet.

I. Általános értékelmélet.

62. Az értékrend létsége	384
63. Az értékrend dinamikája	391
64. Az értékrend és az Abszolútum	399

II. Erkölcsbölcselet.

65. Az erkölcsiség normája	408
66. Az erkölcsi törvény	411
67. Az erkölcsi élet	414

III. Esztétika.

68. A szépmű	418
69. Műalkotás és műélvezés	423
70. Az esztétikai rend	429

VII	Tartalom	Lap
	<i>IV. A vallás.</i>	
71.	A vallás mivolta	434
72.	A vallás eredete	440
73.	Isten	450
	Hetedik rész.	
	<i>Antrópologia.</i>	
	<i>I. Az emberi lélek.</i>	
74.	Az ember tudatélete	459
75.	Az emberi szellemi tevékenységek	466
76.	A szabadakarat	472
77.	Az emberi lélek magánvalósága	478
78.	Test és lélek	487
	<i>II. Karakterologia.</i>	
79.	Jellem és jellemtudomány	496
80.	A jellem típusai	503
81.	A jellem alkata	512
82.	A jellem nyilvánulásai	520
	<i>III. Az emberi közösség.</i>	
83.	A közösség mivolta	528
84.	A nyelv	534
85.	A jog	538
86.	A kultúra	544
87.	A közösség alakulatai	547
88.	A történelem	554
	<i>IV. Az ember helye a mindenségben.</i>	
89.	Az ember eredete	559
90.	Az ember rendeltetése	563
	Betűrendes tartalommutató	569

1. A bölcelet iskolája.

a. A bölcelet jelentősége.

Bölcelkedni, „elfilozofálgatni“ a világ folyásáról és főként az ember soráról, minden gondolkodó embernek keze ügyére esik. Sőt *szakemberek* is, a gyakorlat emberei csak úgy mint a szaktudósok, időnként, ünnepi alkalmakkor, élet- és sorsfordulókban szükségét érzik, hogy elmondják nézetüket az ember és az élet értékéről, értelméről, szakterületüknek ezekkel a nagy kérdésekkel való összefüggéséről, sőt általános elméleti vonatkozásairól; és létrejönnek efféle művek: a fizika, a geologia, a botanika, a történelem stb. filozofiája.

De most nem erről van szó. A bölcelkedés általános emberi ügy; de a bölcelet *külön tudomány*, akárcsak a matematika, kémia, közgazdaságtan. Aki csak távolról is találkozott vele, legalább azt sejtí róla, hogy általában mélyebb és átfogóbb kérdésekkel foglalkozik mint más tudományok, és feleletet ígér olyan kérdésekre is, melyekre a szaktudománytól hiába kérünk fölvilágosítást: mi az embernek, az életnek, sőt általában a létnek igazi mivolta, célja és rendeltetése.

Ezért mindig megvan a *varázsa* és *vonzóereje*. Sőt bizonyos korok és emberek hajlandók csak benne látni az igazi tudományt, mellyel egyedül érdemes foglalkozni. De utat nyit a bölcelet az *ellenkező kísértésnek* is. Sokszor bizonytalan vagy homályos feleletet ad nagyon is határozott és világos kérdésekre. Sőt a különféle bölcelők és rendszerek ellenmondó feleleteikkel és kölcsönös elutasításaikkal zavarba ejtik még a lelkes tanítványt is. Ezenkívül a bölcelet *története* azt a látszatot is kelti, hogy minden új rendszer és új bölcelő vagy a régi tételeket és kérdéseket ismételteti, vagy újból kezdi ott, ahol elődei már évezredek előtt. Más tudományok, pl. az állattan, csillagászat, nyelvészet lépésről-lépésre haladnak a maguk tartományának elméleti meghódításában; a bölcelet ellenben amolyan történelmi helybenjárás benyomását teszi. S e mellett akárhányszor olyan kérdéseket feszeget, melyeknek a közönséges józan ész nem igen látja értelmét; pl. van-e egyáltalán valami rajtam kívül, sőt én vagyok-e? Lehetséges-e a történelem? Erthető tehát, ha időnként az a fölfogás kerekedik fölül, hogy a bölcelet igazában nem tudomány, legalább is messze

mögötte marad a szaktudományoknak; tehát nem érdemel odaadó tanulmányt. Legföljebb szellemi fűszer; alkalmas arra, hogy ízessé tegye az ételt, de maga nem való ételnek (Deák Ferenc).

A helyes magatartás itt is a középen van. Hogy a bölcelet a szó szigorú értelmében tudomány, sőt a legszükségesebb tudomány, tárgyalásunk során majd lépésről-lépésre kitűnik. Hogy nem mindentudó és nem kész, hanem készüléfélben lévő tudomány, mely sokkal több kérdéssel kerül szembe, mint ahányra kielégítő feleletet tud adni, azt méltányosan gondolkodó embernek sohasem volna szabad szem elől téveszteni. Aki nekiáll komolyan tanulmányozni, csakhamar meggyőződik, hogy főként három áldása van:

A tudományos bölcelet területe nem a létnek egy-egy szelete, mint a szaktudományoknak, hanem a megismerhető valóságnak egész köre; még pedig nem lexikonszerű földolgozásban, hanem a dolgok gyökeréig menő és a leg-egyetemesebb összefüggéseket nyomozó fölfogásban. A szaktudomány mintegy tolvajlámpással jár, a megismerhető valóság világvárosának egy-egy utcáját, terét, házát méri föl és kutatja át. A bölcelet ellenben teljes világítás mellett, mintegy repülőgép madártávlatából az egészet tekint át és vizsgálja végig. Ezért a bölcelet alkalmas, sőt egyedül alkalmas arra, hogy igazi általános műveltséget adjon, és pedig úgy, hogy egyfelől megóv a szaktudósok egyoldalúságától, másfelől a dilettantizmus felületességétől.

Épen mert nem reked meg egy szaktudomány szűkös keretei között, mert programszerűen túlmegegy a közvetlen adottságokon, keresi a legmélyebb és legegyetemesebb szempontokat és összefüggéseket, ezért pótolhatatlan iskolája lesz a sokoldalú és e mellett alapos, elmélyedő gondolkodásnak. A bölceletileg iskolázott elme másképp fog meg bármilyen akár szaktudományos akár gyakorlati kérdést, mint aki a bölcelet adta mélyre- és magasra- és távolra-nézésnek híjával van. Egy híres sebészünk egy szigorlónak azt mondta: Kegyed most nem a sebészetből bukott meg, hanem a logikából.

Ugyanezért a bölcelet kiválóan alkalmas arra is, hogy segítsen eligazodni a világ és a lét nagy kérdéseiben (segít világképet és világnézetet alkotni). Így a bölcelet bölcseség iskolája is lesz, amint neve is mutatja. A görög neve is filozofia: *φιλο-σοφία*; ami annyi mint bölcseségkedvelés, szerető lelkes bölcseség-keresés. Pedig a bölcelet a bölcseségnek és világnézet-szerzésnek nem egyetlen és nem okvetlenül szükséges útja (37).

b. A bölcelet tanulmányozásának föltételei.

A bölceletnek általában az a híre, hogy nagyon nehéz tudomány, melyhez kivételes, külön tehetség kell. Azonban tegyünk különbséget. A bölceletnek önálló, tudománygyarapító műveléséhez természetesen kell a külön rátermettség, a bölcselő „tehetség“, épúgy mint bármely más tudománynak termékeny műveléséhez. Aki azonban elsősorban azért akar bölcelettel foglalkozni, mert komoly egyetemes műveltségre akar szert tenni, vagy mert szakműveltségét meg akarja alapozni, annak nincs szüksége más tehetségre, mint amely kell általában a magasabb műveltség megszerzéséhez. Hisz a bölcselkedés a józan ész irányában indul el és a szaktudománynál nem meredekebb kapaszkodókon törtet föl olyan magaslatok felé, melyekre az eleven eszű embert természetes tudásvágya is hívja. Azt persze jó észbevenni, hogy minden igazán gyümölcsös tanulmányozásnak, a bölcelet tanulmányozásának is megvannak a *föltételei* és *úttjai*. Ezek a föltételek részben az elme, részben az akarás oldalán vannak.

Amit a bölcelet eredményes tanulmányozása az *elmétől kíván*, az

a) a *szabatosság*, elmebeli fegyelmezettség, amely minden tényállást, kérdést, gondolatmenetet, bizonyítást, feleletet pontosan úgy ragad meg és úgy értékeli, amint adva van; sem bele nem olvas, sem el nem hágy belőle, a rendkívül jelentős szentpáli intelem értelmében: „Non plus sapere quam oportet sapere, sed sapere ad sobrietatem; nem okosabbnak lenni akarni, mint amennyire kell, hanem józanságra okosnak lenni“ (Rom 12, 3).

b) *Lelki szem*, amely meglátja, hogy az adottságokon, a tapasztalaton túl is van valami. Platon lángelméje látta meg először teljes határozottsággal, hogy minden egyes fogható dolog fölött és mögött van egy eszme (*idea*), melynek a látható dolgok pl. ez a platánfa, ez a hőstett, ez a ló stb. csak vetülete és tükrözése. Antisthenes ezért gúnyolta; valahányszor Platon az akadémiájára ment tanítani, eléje állt: Platon, a lovat ugyan látom, de a lóságot (*τὴν ἰσότητα*, azaz a ló ideáját) nem látom. Platon pedig rendületlenül azt felelte mindannyiszor: Nem látod, mert nincs hozzá szemed. Aki keresi a bölcelet mélyebb áldásait, nem élesítheti eléggé ezt a szemet (mikép, azt alább látjuk és tárgyalásunk egész során gyakoroljuk), melyet minden éplelkű ember magával hozott e világra.

c) Ez a szem egyúttal együvé-néző. A bölcselő kénytelen sok tényt, nagy területeket egyszerre *átfogni*, hogy megláthassa a zörs nagy törvényeket és összefüggéseket.

Aki tehát jó bölcselő akar lenni, szorgalmasan járja majd a szaktudományoknak is, főként az alapvetőknek iskoláját (30–34).

d) Végül kell a bölcselkedéshez *nyomos, következetes gondolkodás*. A bölcselőnek meg kell tanulni meglátni, hogy egy-egy állításból, meghatározásból, bizonyításból mi következik és mi nem következik; meg kell tudni találnia az elágazó nézetek és elméletek közös gyökerét és vezéreszméjét, a tudhatónak és nem tudhatónak, a tudottnak és sejtettnek éles határait.

Az *akarat oldalán* a bölcsélet tanulmányozásának nincs más föltétele, mint minden komoly föladat-vállalásnak. Minden komoly tanulónak szól a mesteri útmutatás, melyet Szent Tamás egy fiatal rendtársának adott: „Légy hallgató, ne sokat járj a társalgóba. Szívesen időzz celládban, ha a tudomány kincsházába be akarsz jutni. Mindenki vel szemben légy igen szeretetreméltó és ne törődj mások dolgával. Ne nézd, ki beszél, hanem ami jót hallasz, vésd emlékezetedbe. Azon igyekezz, hogy amit olvassz és hallasz, azt jól meg is értsed. Minden kétségen keresztül iparkodj biztonságra jutni. Amennyit csak bírsz, annyit halmozz föl szellemed fegyvertárában. Ami magas neked, az után ne kapaszkodjál” (Epistola ad fratrem Joannem). Aki valamikor élvezni akarja a bölcséleti műveltség áldásait és nemes örömeit, jól teszi, ha mindjárt az elinduláskor vállalja és aztán végig vallja a szükséges utakat és eszközöket is. Aki akarja a célt, annak akarnia kell az eszközöket; qui vult finem, vult media.

c. A bölcsélet tanulmányozásának útjai és állomásai

1. A tanulmányozáshoz csak akkor érdemes hozzáfogni, amikor a feltételek már bizonyos fokban biztosítva vannak. Az erkölcsi föltételről ez általában föltehető annai, aki vállalkozik a tanulmányra. Azután már maga a rendszeres tanulmányozás a maga fegyelmező erejével és az elért eredmények lelkesítő hatásával állandóan gyarapítja a kitartásnak azt a kezdőtökéjét, mellyel elindultunk. Az elméleti föltételek tekintetében a *kezdéshez* elég az a műveltség és elméleti készség, melyet a középiskola ad. Akinek ez a műveltsége hézagoss, jól teszi, ha (a tanulmányozással párhuzamosan) pótolja, különösen latin és német (lehetőleg némi görög!), matematikai, fizikai és irodalmi ismereteinek hiányait.

De aki rendszeres és alaposabb középiskolai oktatásban részesült is, nem tehet hasznosabbat, mint hogy a bölcséleti tanulmány-nyal párhuzamosan állandó és rendszeres önképzéssel élesíti és tökéletesíti szabatosság- és nyomosság-érzékét, elsősorban pedig filozófiai „szemét”. Ennek az iskolázásnak főként két gyakorlótere van. Az egyik a *filológia*, vagyis szövegeknek, kivált a nagy bölcselők „klasszikus” szövegeinek, az értelmi árnyalatokat is pontosan megragadó gondos tanulmányozása, lehetőleg az eredeti nyelv-

ven. A másik a *matematika*. Nem hiába fogadta Platon tanítványait az Akadémia kapuján ez a fölirat: *οὐδέις ἀγεωμέτρητος εἰστω!* (aki nem jártas a matematikában, be se tegye a lábát). Mindenesetre azonban elengedhetetlen a nyelvgeniusszal, ezzel a legnagyobb böleselővel való személyes ismeretség. Nehéz annak komoly haladást tenni a bölceletben, aki anyanyelvének tüzetes ismeretén és kezelésén kívül nem ismeri túrheterőn a latint, mely nélkül bajos az európai műveltségnek, a bölceletinek is a gyökerehez férkőzni, és egy nagy nyugati nyelvet, mely a bölceleti világirodalomnak nélkülözhetetlen kulcsa.

2. Magának a bölceletnek tanulmányozására a legbiztosabb út (a hivatott munkás, illetőleg a lángelme többnyire maga vájja az útját is; ehhez azonban nem elég, hogy valaki magát annak tartja) mindenekelőtt alaposan végigtanulmányozni az *összefoglaló bevezetést*. Aki erre nem tudja magát rászánni, hanem csak csipeget és tallóz, sohasem kap igazi betekintést épen a bölceletbe, ahol annyira jelentős az átfogó együtvé-nézés, az egységes elgondolás és az alapgondolatok következetes végigvezetése. Kíváncsinos ezt a könyvet tárgyalásának sorrendjében tanulmányozni. Akinek még nagyon nehéz az elvontabb gondolkodás, kezdheti a tudományelméleten, folytathatja az antrópologian (vagy fordítva), és azután tér át a rendszeres tárgyalásra. Aki csak alkalmi tájékozódást keres, azt eligazítja a tartalommutató.

A *tanulmányozásnak* pedig az a *módja*, hogy az olvasó egy-egy gondolati egységet (ebben a könyvben egy-egy arab számot) ismételt elmélyedő elolvasással, után-gondolással, eddigi tudásához és az előzőleg már elsajátított bölceleti ismeretekhez való hozzávetéssel, lehetőleg konkrét esetekre való alkalmazással, példák kitalálásával iparkodik jól átérteni és elsajátítani. Ha ilyen alapos földolgozás után esetleg marad valami, amit nem lát át és nem ért meg mindenestül, vessse ezt is jól az emlékezetébe; de menjen tovább. A bölceletben minden egyes tétel és terület összefügg az összes többivel; itt a részeket csak az egésznek világosságában lehet teljesen megérteni. Persze, a részek nélkül nincsen az egész; és ezért amilyen oktalanság volna a részek föltületes érintésével az „egész“ után rohanni, annyira nem volna dicséretes ez az elv sem: nem megyek tovább, amíg ezt a részt egészen nem értem. Tehát az egyes részeket tüzetesen át kell tanulmányozni az utalásokkal együtt; de amikor az egésznek végére értünk, megint vissza kell térni a részekre, illetőleg az egészet újra végigtanulni.

Mivel egy kézikönyvnek kizárólagos forgatása könnyen eszmőrt okoz, érdemes a tanulmányt alkalmas közbeszöött *olvasmányokkal* változatosabbá tenni. Ilyen olvasmányok, melyeket tehát mindjárt a tanulmány elején be lehet iktatni: O. Willmann *Aus der Werkstatt der Philosophie* perennis 1912; M. Eitlinger *Philosophische Fragen der Gegenwart* 1911; *Platon* dialógusai, lehetőleg kronológiai rendben; O. Liebmann *Zur Analysis der Wirklichkeiten* 1911; *Gedanken und Tatsachen* 1904 (újkantianus). Más bölceleti kézikönyveket és a klasszikus bölcelők fő műveit jobb nem olvasni az alapul vett kézikönyv elsajátítása előtt. A kezdőt ugyanis az irányok és rendszerek sokfélesége könnyen végzetesen összezavarhatja; némely nagy bölcelőnek nehéz, sőt homályos írásmódja pedig könnyen elriaszthatja.

3. A kézikönyv után érdemes mindjárt rátérni a *bölcelő irodalom klasszikusainak* tanulmányozására, még pedig lehetőleg történeti sorrendben. Természetesen jó szolgálatot tesz egy-egy kiválóbb és terjedelmesebb kézikönyvnek alaposabb tanulmányozása is. Ezután nyitva áll az út a folyóiratokhoz és monografiákhoz (lásd 33 irodalmát). S aki már ennyire jutott, annak ajánlatos hasonló törekvésűek között résztvenni egyes bölceleti kérdések megvitatásában és önállóbb irodalmi földolgozásában.

d. Elindulás.

A bölcelet rendszeres eszmélés, a dolgoknak végére járni akaró gondolkodás. Már most az *emberi gondolkodás először* természetszerűen arra irányul, ami előtte és körülötte van és történik, vagyis a szó legtagabb értelmében vett létre; amint ezt kiki megfigyelheti önmagán, gyerekeken, primitíveken. Ennek az eszmélésnek közvetlen célja az eligazodás a megélhetés számára. De kezdettől fogva kíséri az ön- és fajfőnntartás érdekein túlmenő csodálkozás és érdeklődés, mely keres és kérdez csak azért, hogy értsen és tudjon. Amikor az erre szolgáló megfigyelések, összevetések, elgondolások elmélyedőbbékké és rendszeresebbékké válnak, megszületik a bölcelet.

De mihielyt a rendszeres bölcelő eszmélés ide eljutott, nem áll meg többé semmi kérdés előtt, és előbb-utóbb magát a bölcelő eszmélést, a tudós gondolkodást is bevonja kutatása körébe. Sőt amint a történet során nemzedékről-nemzedékre gyűlnek az egymásnak sokszor ellenmondó nézetek és rendszerek, a gondolkodó ember hovatovább szükségképpen odaterelődik, hogy tüzetes kritikai vizsgálat alá vegye az útjaival és eszközeivel együtt magát ezt a gondolkodást, amely ilyen ellentétes fölfogásokat szül. Így a dolog természete és a történeti fejlődés egy értelemmel a bölcelke-

désnek két nagy tartományát jelöli meg: én és nem-én. gondolkodó alany és gondolt valóság; röviden *gondolkodás és lét*.

Miként az ember első érdeklődése a létre irányul és csak utóbb eszmél a lét-gondoló elmére, úgy a bölcelet története is, kivált a *görög bölcelet*, amelyben a történeti egymásután ritka következetességgel a logikai egymásutánt példázza, kezdetét veszi a lét-kutató természetbölcselőkkel: Thales, Anaxagoras, Herakleitos, eleáták (Xenophanes, Zenon), atomisták (Demokritos). Utánuk jönnek a bölcselő ént vizsgáló szofisták és nagy kiigazítójuk, Sokrates. A görög bölcelet tetőfokát éri Platonban († 347) és Aristotelesben († 322; iskolája a Lyceum vagy *peripatetikusok*, ezért követői a peripatetikusok), akik nagy együvé-nézésben iparkodtak harmóniába egyesíteni a két területet. A hanyatló görög bölcelet (Epikuros, a sztoikusok Zenonnal, a skeptikusok Pyrrhonnal és az újplatonikusok Plotinossal † 270 Kr. u.; műve: Enneades, tanítványa Porphyrios) megint az énré, és pedig jellemző módon nem is az elmélő, hanem a gyakorlati életeligazodást kereső cselekvő énré összpontosították vizsgálatukat.

A *kereszténység* úgy jelent meg, mint az igazságnak és életnek a kinyilatkoztató Isten tekintélyével megpecsételt evangéliuma. A tőle sugalmazott bölcelet útkészítői Origenes, Nisszai Szent Gergely. Első nagy művelője *Szent Agoston* († 430), akinek bölcséletileg jelentős főbb *művei*: *Contra Academicos*, *Soliloquia*, *De quantitate animae*, *Confessiones*, *De Trinitate*, *De anima et eius origine*, *De civitate Dei*. Boëthius († 524; *De consolatione philosophiae*), Leontius Byzantinus és Pseudo-Dionysius átmenetet alkotnak a *skolasztikához*, melynek atyja Szent Anzelm, leghíresebb mesterei a ferences iskolából Szent Bonaventura és Duns Scotus († 1308), a dominikánus iskolából Nagy Albert és *Aquinói Szent Tamás* (Thomas Aquinas). Szül. 1227; 1252–9 és másodsor 68–72 Párizsban tanít; † 1274. *Művei*: *kommentárok* Boëthiusához és Aristotelesnek majd minden művéhez. Kisebb művek, *Opuscula*; legjelentősebbek: *De ente et essentia*; *De unitate intellectus*; *De principio individuationis*; kisebb logikai értekezések. *Quaestiones quodlibetales* (az évenként karácsony és húsvét előtt tartott szabad vitagyakorlatok leszűrődése); *Quaestiones disputatae* (az egész éven keresztül folyt rendszeres viták irodalmi rögzítése), leghíresebbek: *De veritate*, *De malo*, *De spiritualibus creaturis*. Gyakorlati kérdések tárgyalása, köztük a híres *De regimine principum* (csak I és II 1–4 eredeti). Rendszeres összefoglaló művek: *Commentarii in 4 libros Sententiarum Petri Lombardi*, ifjúkori mű; *Summa contra Gentes*, arabok elleni hitvédelem. Legérettebb és legbámultabb műve a *Summa Theologica* 3 részben (a második két szakasz: *prima secundae*, *secunda secundae*). *Kiadások*: Az összes művek ma csak: Paris Vivès, 1872–80; 34 negyedréti kötet; legjobb: *Opera omnia iussu impensaque Leonis XIII*; Romae 1882 óta; eddig 14 főlő kötet. A legtöbb mű (*Opuscula*) Léthielloux-nél

Párizsban. Ő épűgy mint a virágkorát élő görög bölcsélet vizsgálatait egyaránt kiterjesztette a létre és a gondolkodásra.

Az *újkorban* (az átmenet jellegű reneszánszbölcsélet legkiválóbb képviselője Cuesi Miklós bíboros = Cusanus) Descartes († 1650) a Cogito ergo sum-ra építette föl rendszerét; és amióta aztán a létbölcséletnek számos, belőle kiszakadt szaktudománnyal kellett megosztotnia, a hangsúly állandóan a bölcselő elme vizsgálatán van, főként Kant óta (műve Kritik der reinen Vernunft 1781, 2. kiadás 1787); Leibniznek († 1716) és a német idealizmusnak (Fichte, Schelling, főként Hegel † 1831), egyetemes nagy rendszerei háttérbe szorultak; az utolsó összefoglalók, E. Hartmann († 1906), H. Spencer († 1903) és W. Wundt († 1920) pedig nem tudtak egyetemes hatást érni. A jelen század fordulója óta azonban az európai bölcselő érdeklődés kezd megint visszatérni a lét nagy kérdéseire is.

A bölcsélet története tehát a lét területén indult és úgy kanyarodott a gondolkodás bölcselére felé. A rendszernek a fordított utat kell járnia. Ez a tudomány általános útja. Csak hosszú nemzedéksorokon keresztül folytatott tüzetes kutatás vezet az alapok és elvek ismeretére. De a rendszer fölépítését épen az elvekkel kell kezdeni.

ELSŐ RÉSZ.

GONDOLATELMÉLET.

I. A gondolat.

2. A gondolat mivolta.

a. A gondolat valósága.

Pascal azt mondja: Az ember gondolkodó nádszál. Belső életünk (legalább éber állapotban) élményeknek szakadatlan folyama. Nem nehéz megállapítani, hogy ezekből kiválik egy külön csoport, melyet az érzelmekkel, vágyakkal, akarásokkal szemben az jellemz, hogy az énnak állásfoglalásai mindazzal szemben, ami nem-én, hogy tudtunkra adják a nem-ént, pl. az időjárást, környezetünk embereinek viselkedését, sőt az énnak állapotait is, pl. levertségét, örömet. Ebbe az élménycsoportba tartozik, amit efféle kifejezéssel jelzünk: tudni, észbevenni, tudomásul venni; megismerni, megtudni, megérteni; tudás, tudomány, ismeret; gondolkodni, meggondolni, át-gondolni, kigondolni, okoskodni. A tudást jelentő élmények áramából kiemelkedik a *gondolat*.

Hogy ezt meglássuk, nézzük meg közelebbről, *milyen mozzanatok szerepelnek gondolkodásunkban*. Gondolkodom pl. a fizika fejlődéséről Galileitől napjainkig és a közel jövő lehetőségéig. Itt nyomban szembetűnik, hogy minden gondolkodásban szerepel a gondolkodó alany („én” gondolkodom); a gondolattevékenység (én „gondolkodom”, többkevesebb odaadással, hozzáértéssel, elmélyedéssel stb.); a gondolat tárgy (gondolkodom valamiről); és — maga a gondolat: gondolok valamit, pl. Galilei szabad-esés törvényét. Nyilvánvaló, hogy a *gondolat* olyan valami, ami lényegesen más mint a másik három mozzanat, nevezetesen *más mint a gondolkodó alany és a gondolattevékenység*.

Hiszen a) a gondolkodásom az én tevékenységem, épúgy mint a lelkesedésem, bánatom, lelkiismeretfurdalásom az én állapotom. Ellenben a gondolat, pl. $\pi = 3'14159$ nem az én tevékenységem vagy állapotom vagy alkotásom; én csak magamévá tettem. Még akkor is, ha fölfedezője voltam, meg-

találtam; de nem alkottam. A gondolat *független a gondolkodó alanytól*. b) Gondolkodásom lefoly az időben, végbe megy bennem, és ezért egyszer gyorsabb, nyomosabb, átfogóbb stb. mint máskor; ellenben a gondolat, amellyel foglalkozom, állandóan ugyanaz, pl. a π vagy a vegyszül-arányok törvénye. A gondolat *független a gondolkodás folyamatától és változásaitól*. c) Megtehetem, hogy huzamos időn keresztül gondolkodom pl. Planck kvantum-elméletéről; visszavisszatérhetek reá. Ez azonban nem változtat semmit azon a gondolaton, melyre így ismételtelen reáirányul a gondolkodásom. A gondolat *független az időtől*; a gondolat időtlen. d) Az én gondolkodásomat nem oszthatom meg mással, és azt nem sajátíthatja ki más. Ellenben „amit” gondolok, a gondolatot akármikor más is gondolhatja; amint pl. most sokan gondolják, hogy a nagy háborút el lehetett és a kultúra érdekében el kellett volna kerülni. Sőt a tudománytörténetben nem ritka dolog, hogy egyszerre többen, egymástól függetlenül találják meg ugyanazt a gondolatot, mint pl. Newton és Leibniz a differenciális és integrális számítást, Bolyai és Lobacsevszkij a nem-euklidesi geometriát. A gondolat *független a helytől*; a gondolat térfölötti. e) A gondolkodás általában (bár nem mindenestül) valamilyen nyelven történik; mintegy belső magánbeszélgetés, halk monologizálás; amely nyelvet nehezen beszélünk, azon a gondolkodásunk is akadoz. A gondolat azonban független a kifejezéstől. Ha azt mondom: $K = mc$, vagy: az erő arányos a tömeggel és gyorsulással; vagy amint Newton a második törvényében latinul mondja: (mutationem motus proportionalem esse vi motrici impressae), mindaháromszor ugyanaz az egy gondolat jut kifejezésre. Tehát a gondolat egészen más valami, mint a gondolkodás.

b. A gondolat jellege és ismeret-szerepe.

Ez a kielemezés a gondolat jelentését sajátos értelemben veszi; szorosabban mint az általános nyelvhasználat, amikor pl. Petőfivel azt mondja: egy gondolat bánt engemet; vagy ha valakinek bajban jó mentő gondolata támad. Az efféléket ugyanis jellemzi, hogy rokon- vagy ellenszenvesek, kíváncsatosak vagy utálatosak, helyeslést vagy helytelenítést váltanak ki stb. Ellenben a tudáshoz és ismeréshez közvetlen köze csak annak a *gondolatnak* van, melyet kielemeztünk a gondolkodás folyamatából, mely minden egyéb gondolatmozzanattól különböző, és melyet lényegesen az jellemez, hogy *igaz vagy téves*.

Aristoteles azt mondja: „Minden beszédet jellemez, hogy

jelent, de nem mindegyiket, hogy kijelent (tételez), hanem csak azt, amelyben igazság vagy tévesség van. ("Εστι δὲ λόγος ἀπας μὲν σημαντικός, ἀποφαντικός δὲ οὐ πᾶς, ἀλλ' ἐν ᾧ τὸ ἀληθεύειν ἢ ψεύδεσθαι ὑπάρχει De interpret. 4.) Igaz „beszéd“, tehát gondolat: a kör kerülete $2\pi r$; a költő Zrínyi egyik legnagyobb nemzeti értékünk; téves „beszéd“: az egész lehet nagyobb mint bármely része, Schopenhauer Platonnal és Aristoteles-sel egyenlő rangú bölcselelő. Minket a következőkben csak ez a gondolat foglalkoztat, mert csak ebben ölt testet a megismerés és tudás, minden bölcselekedésnek és tudománynak lelke és célja.

A gondolat és megismerés között a következő az összefüggés:

1. Minden gondolat kijelent valamit (aki gondol, szükségkép valamit gondol), valamire irányul. Ez a gondolat tárgya. Bármilyen előző példa elemzése meggyőz, hogy amire a gondolat irányul, mindig egy valami: a kör kerülete, Zrínyi, egész és rész stb., és ennek a valaminek egy határozmánya: a körkerületnek az átfogóhoz való mértékszámviszonya, Zrínyi nemzeti jelentősége stb. Egy tárgynak és egy hozzátartozó határozmánynak együtvértartozását tényállásnak mondjuk, és pontosan ez a tényállás a gondolatnak tartalma. A gondolat sajátos módon ábrázolja, mintegy leképezi a tényállást.

2. Elménk sem tényállásokat, sem tényállás-ábrázoló gondolatokat nem tud kitalálni, alkotni, mintegy teremteni; hanem csak megtalálni, meglátni, megállapítani. Hogy a kör kerülete $2\pi r$, hogy a Föld kering a Nap körül, hogy Zrínyi nagy nemzetnevelő érték, az sem egyeseknek kitalálása, sem sokaknak mintegy parlamenti határozata, hanem minden emberi elmétől teljesen független tényállás; és a gondolat, melynek ez a tényállás a tartalma, igaz volt, mielőtt valaki is tudott volna róla, és igaz volna akkor is, ha soha senki nem gondolna rá.

Elménk a gondolatot meg tudja látni és meg tudja ragadni és ezen az úton a tartalmául szolgáló tényállást föl tudja ismerni. A tényállásoknak a gondolatok által való elméleti megragadása: ez az ítélet, még pedig a szó szoros logikai értelmében vett ítélet. Tehát a logikai ítélet tartalma a gondolat, a gondolat tartalma a tényállás. Az ítéletben a gondolat által föl ismerem és el ismerem a tényállást. A tudás nem más mint az ítéletben valósuló megismerés birtoklása. A tudomány viszont rendszerezett tudás. A tétel, kijelentés

(ἀποφανσις, apofantikus „beszéd“) az ítéletnek nyelvi kifejezése. Az *értés* elsősorban az ítéleteknek beszéd közvetítésével való megragadása. A *gondolatelméletnek* a gondolatot kell ugyan tudományos vizsgálat tárgyává tennie; azonban Aristoteles főnti alapvető megállapítása értelmében a gondolat az ítéletnek tartalma, és az ítélet az a kijelentés, melyet jellemez az igazság vagy tévesség. Ezért aki az ítéletet vizsgálja, a gondolatot nyomozza; s mivel gondolkodásunk és gondolatközlésünk általában a nyelv közvetítésével történik, azért a gondolatvizsgálat elmélete természetszerűen a nyelvileg kifejezett ítéletben keresi föl és veszi vizsgálat alá a gondolatot.

A gondolatot és vele az ítéletet lényegesen az jellemzi, hogy igaz vagy téves. Tehát minden egyes gondolathoz hozzárendelhető egy másik úgy, hogy ha az egyik igaz, akkor a másik téves és okvetlenül fordítva, pl. ha igaz, hogy ez a nyomtatási tükör 95 cm széles, akkor téves, hogy nem annyi (hanem pl. 8 cm); ha téves, hogy a Marson vannak hozzánk hasonló élők, akkor igaz, hogy nincsenek. Ez a *polaritás*, amelynek értelmében minden való kettős kiadásban van, egyszer pozitív és egyszer negatív előjellel, jellemzi az értékeket és csak az értékeket, mint később tüzetesen látjuk (63). Más szóval: *a gondolatok világa* az értékek birodalmához tartozik, *az értékbirodalomnak egy sajátos külön tartománya*, melynek jellegzetes létformája az igazság vagy tévesség. A logikai értéktartomány sajátos tárgyai a gondolatok, és a gondolatok alkatának szakszerű vizsgálata a logika földadata.

3. A gondolatelmélet.

a. A logika földadata és köre.

A megismerés (melynek eredménye a tudás) nem más mint ítéletalkotás. Az ítélet tartalma pedig gondolat; s a gondolatot az jellemzi, hogy igaz vagy téves. A megismerés természetszerűen igazságra törekszik, tehát az igaz gondolatokat akarja ítéletekbe fogni, és általuk a tényállásokat akarja megismerni (vagyis úgy akarja megismerni a dolgokat, amint vannak; ez t. i. az igaz ismeret: megismerni valamit úgy amint van). Minden vizsgálat, mely az igazság megismerésével foglalkozik, *a gondolat és ítélet vizsgálata*. S itt *három kérdés* merül föl:

1. Mi jellemzi a gondolatok világát mint igazság és tévesség által megjellegzett és minden más léttartománytól különböző világot? Ez a *logikai kérdés*, mely tehát a gondolat alkatát, struktúráját vizsgálja. 2. Mi a gondolatok teljesítő képessége? Mit lehet megismerni a gondolatok által? Milyen

vonatkozásban állnak a gondolatok a tényállásokkal, melyekre irányulnak, melyeket ábrázolnak és leképeznek? Ez végelemzésben az a kérdés: megismerésünk, ítéletalkotásunk mennyiben tud hozzáférközni a valósághoz és ennek következtében mit ér a tudásunk? Ez az *ismeretelméleti*, *noétikai* (*νοῆσις* = megismerni) kérdés. A noétika a megismerés ismerő értékét vizsgálja. 3. Milyen utakon és módokon lehet eljutni igaz ismeretre, vagyis hogyan lehet olyan ítéleteket alkotni, melyek az igaz gondolatokat és általuk a tényállásokat ragadják meg? Ez a metodologiai kérdés (*μεθοδός* = célhoz vezető út). S mivel a módszerek arra törekcsenek, hogy rendszeres tudást, azaz tudományt teremtsenek, és viszont a tudományos tevékenység különös gondot fordít a módszerek kiépítésére, ezért a metodologia egyúttal *tudományelmélet*, *episztémologia* (*ἐπιστήμη* = tudomány). Az első, a logikai vizsgálat keresztülvihető volna tisztán a gondolat síkján is; de a második és harmadik kénytelen elsősorban az ítéletre támaszkodni.

Fölkinálkodik itt egy negyedik kérdés is, t. i. a gondolat-megragadás, ítéletalkotás folyamatának, a gondolattevékenységnek, a *gondolkodásnak vizsgálata*. Látnivaló azonban, hogy ez egészen más természetű mint az előző három. Míg ugyanis a logikai, noétikai és episztémologiai vizsgálat az igazság és tévesség körül forog, addig a gondolkodás folyamatának vizsgálata egy időben lefolyó, a tapasztalatnak hozzáférhető világban mozog, mint pl. a növény életfolyamatainak tanulmányozása is. Ezzel ép ezért egészen más jellegű tudomány foglalkozik: a *pszichologia*.

A *logika tehát* nem ismeretelmélet és nem tudományelmélet, még kevésbbé pszichologia, hanem kizárólag a gondolatvilág alkatának vizsgálata. S ennek *két főadata* van. Mindenekelőtt magát a gondolatot veszi vizsgálat alá és megállapítja alkatát, alkotó mozzanatait és elemeit. Azután iparkodik megállapítani osztályait, az egyes osztályoknak egymáshoz való vonatkozásait és kivált azt a sajátos vonatkozáshalmazt, melyet logikai fogalomnak nevezünk. Mivel a gondolatot ítéletben ragadjuk meg és így az ítélet közelebb áll eszmélésünkhöz, kivált a kezdőnek eszméléséhez, ezért a gondolat alkatát az ítéleten vizsgáljuk. Az egyik logikai főadat tehát az *ítéletelmélet* megalkotása. A másik azoknak a sajátos gondolatkapcsolatoknak vizsgálata, melyek *következtetés* néven ismeretesek; t. i. itt és csak itt jelenik meg egy az ítéletben érvényesülő logikai jellegtől lényegesen különböző új logikai mozzanat.

b. A logika célja.

A logika ú. n. *elméleti tudomány*. Főadata ugyanis a gondolat alkatának vizsgálata. Eredményei csak azt állapít-

ják meg, milyen törvények és törvényszerűségek jellemzik a gondolatokat, illetőleg ítéleteket és logikai kapcsolataikat. A logika tehát a tudást merőben a tudás kedvéért keresi, mint pl. a matematikai számelmélet vagy a világhalmazok csillagászata. Ezzel szemben gyakori beszéd, hogy a logika tanít meg helyesen gondolkodni, sőt hogy egyenest „ars cogitandi”. Sokszor halljuk és mondjuk: ez logikus beszéd; ennek az embernek nincs logikája stb. *Mi köze van tehát a logikának a helyes gondolkodáshoz?*

Helyes gondolkodás kétféltét jelenthet. Helyesen gondolkodik mindenekelőtt, aki egy kérdésben (pl. vannak-e tudatalatti élmények) vagy kérdésszövedékben (pl. mi az ember helye a létben?) eljut az igazságra. Nevezzük ezt *tartalmilag* (materialiter) helyes gondolkodásnak. De helyesen gondolkodik az is, aki nem keveredik önellenmondásba, nevezetesen aki az egyszer fölállított tételeiből nyomról-nyomra („nyomos” gondolkodással!) levonja a következtetéseket vagy megállapítja szükséges előzeteiket, föltételeiket; mint amikor pl. Fechner kiszövi azt az ötletét, hogy az embernek árnyéka az igazi valója és maga az ember az ő árnyékának árnyéka. Nevezzük ezt *alakilag* (formaliter) *helyes gondolkodásnak*. Mikor azt halljuk: aki *a*-t mond, annak *b*-t is kell mondania, ennek az embernek a maga álláspontján igaza van, akkor ezt az alaki helyességet értjük. S szokás azt mondani, hogy a logika rendeltetése a gondolkodásnak ezt az alaki helyességét tanítani.

A valóság ez: A logika megállapítja azokat a törvényeket, melyek jellemzik alkatukban a gondolatokat és ítéleteket, mint az igazság és tévesség hordozóit. Következésképp aki ezeket a törvényeket ismeri és hozzájuk igazodik a gondolkodásában, annak módjában lesz kerülni a téves gondolatokat és gondolatkapcsolásokat, és így biztosítja gondolkodása alaki helyességét. Ha el akarja érni gondolkodásában a tartalmi helyességet is, akkor az ismeret- és tudományelmélet törvényeit is szem előtt kell tartania. Hisz ezek mondják meg, milyen föltételek mellett fejezik ki ítéleteink a valóságot, és milyen úton-módon lehet ilyen ítéleteket alkotni. De maguk *a logikai törvények nem trnnek elő* semmit a gondolkodás számára, mely az egyes gondolkodónak időben és térben lefolyó tevékenysége; hanem kimondják az idő- és térfölötti gondolatok alkatát. Nem előírások, normák, hanem ténymegállapító, elméleti törvények. De mert egy értéktartománynak törvényei és mert az értékeknek hiva-

tása, hogy megvalósuljanak, megvan a logikai törvényekben az arravalóság, sőt arra-irányulás, tendencia, hogy normákká, előírásokká váljanak, mihelyt megjelennek egy értékelő, gondolkodó személy tudatában. Akkor aztán igen, a gondolkodás előírásaivá, törvényeivé válnak.

Ezekkel a *gondolkodási szabályokkal* persze épügy vagyunk, mint más műalkotó szabályokkal: ismeretük lehet hasznos az alkotás számára, de nem okvetlenül szükséges, és semmiesetre sem elégséges. A retorika vagy poétika szabályainak ismerete még senkit sem tesz szónokká vagy költővé; és viszont sok jeles szónoki és költői alkotás telt ki olyanoktól, akik ezeket a szabályokat egyáltalán nem vagy csak tökéletlenül ismerték; pl. Dante műelmélete messze mögötte marad Divina Commediájának. Ugyanigy a gondolkodás szabályainak merő ismerete még senkit sem tesz logikus gondolkodóvá; viszont akárhány „logikus fő” ezeket a szabályokat nem is ismeri. Tagadhatatlan azonban, hogy ismeretük hasznos; nevezetesen sok balfogástól óvhat meg és biztos segítséget a kritikában. Olyanformán vagyunk a helyes gondolkodásra nézve a logikai szabályok ismeretével, mint a helyes beszédre nézve (kivált idegen nyelven) a nyelvtani szabályokkal.

Ez a meggondolás eligazít a *tiszta és alkalmazott logika* kérdésében. A tiszta logika gondolat-elmélet, az alkalmazott logika pedig a gondolat-elmélet törvényeinek gondolkodási szabályokká való alakítása, megfelelő ismeret- és tudomány-elméleti kiegészítésekkel. A tiszta logika *egy*; hiszen egy a gondolat tartománya és annak alkata, tehát csak egy törvényszerűség-foglalat tükrözi híven ezt az alkatot. Elvben ugyancsak *egy* az alkalmazott logika is, bár itt az anyag-megválasztásnál már tekintetbe jön, ki mit tart gyakorlatilag jelentősnek. Bizonyos azonban, hogy az alkalmazott logika szabályainak alkalmazása, azaz a tényleges gondolkodás, mint igazságkereső gondolkodás is, már nem egy. Tapasztalat mutatja, hogy másképp okoskodik, aki érdekelve van egy dologban, a pártember és másképp a pártatlan, másképp a szenvedelmes és a higgadt, a férfi és a nő, a fiatal és az öreg, a művész és a kereskedő; quot capita tot sensus, ahány ember, annyiféle észjárás, „mentalitás”. Itt döntő szerepet visz az érzelmeken és érdekeken kívül az értelmi felkészültség, a testi-lelki alkat (a karakterológiai jelleg 80), sőt a kutatási terület; hisz nyilván más értelmi bonyoltságot kíván pl. a történelem mint a matematika.

c. A logika történeti kifejlődése.

A logika atyja *Aristoteles*. Előző nekikezdések és tapogatózások után ő volt az első, aki fölismerte a logikai tartomány sajátos jellegét, nemcsak, hanem meg is találta alapvető tagoltságát (főlet és következtetés) és főbb törvényszerűségeit. A *Categoriae*-ben vizsgálja az egyetemes állításmódokat, kategóriákat, melyeket lehet állítani (*κατηγορέω*) a valókról, minők szubstancia, mennyi-

ség, minőség stb. *De interpretatione* (Περὶ ἐρμηνείας) tárgyalja a mondatot és ítéletet, *Analytica priora* a következtetést, *Analytica posteriora* a bizonyítást, meghatározást és fölosztást és az elvek megismerhetőségét; a *Topica* a vitákban szereplő valószínűségi következtetéseket, a *Περὶ σοφιστικῶν ἐλεγχῶν* a szofista álokoskodásokat.

Ezekben a művekben, főként az első négyben Aristoteles biztos kézzel megragadja és meglepő szabadsággal követi az elméleti, tiszta logikai szempontot, jóllehet nála bőségesen szerepelnek még metafizikai, ismeretelméleti és módszertani dolgok is. Utána elég hamar, már a sztoikusoknál a logika a helyes gondolkodás útmutatása lett. Az epigonok Aristoteles logikai műveit *Organon*, *Organum* címmel foglalták egységbe, mintha eszköz akarna lenni a helyes, tudományos gondolkodás megszerzésére. De azért nem jelentéktelen új anyaggal is gyarapították a tiszta logikát, nevezetesen az újplatonikus Porphyrius és a skolasztikusok (főként a nyelvi kifejezés és a logikai alakulatok viszonyának vizsgálatában és a szillogizmus elméletének kiépítésében).

Ez a fölfogás, mely a logikát organum-nak tekintette, uralkodó maradt a 19. század közepéig; azzal a módosítással azonban, hogy *Descartes* óta a logikában elsősorban nem a helyes gondolkodás kódexét látták, ars cogitandi-t, hanem az új ismeretek föltalálására vezető útmutatást kerestek, ars inveniendi-t, amiért is Verulam Bacon lord († 1626) a szerinte elavult Aristoteles-féle organummal szemben Novum organum-ot sürgetett. *Kant* óta pedig az ismeretelméleti érdek nyomult előtérbe. A 19. században ezek voltak a logika uralkodó irányai: az ismeretelméleti logika (Stuart Mill, Sigwart, Wundt) és a pszichologizáló logika, mely a logikát a gondolkodás pszichológiájának tekintette (Ziehen); és valamennyi a logikát normatív tudománynak minősítette.

A logika igazi jellegének új fölismerésére az első döntő lépést tette a korában nem méltatott, a matematikában is úttörő Bernhard Bolzano (csehországi német pap † 1845; főműve Wissenschaftslehre 4 k. 1837). Az ő nyomán Husserl (Logische Untersuchungen 3 k. 1913 kk.) kimutatta, hogy a logika lényegesen más mint a gondolkodás pszichológiája; Lotze, Windelband, Lask fölismerték a gondolat érték jellegét, és ezzel szabaddá vált az út a logika igazi jellegének és föladatának biztos meglátására.

Ezzel a tisztázó folyamattal párhuzamosan kialakult a matematizáló logika, a logisztika.

Már a fiatal Leibniz álmódott egy „calculus ratiocinator”-ról, mely minden megismerést és tudományos gondolkodást a matematikai számolás és kombinatorika módjára akar megszervezni (De arte combinatoria). Ezen a nyomon a 19. század közepén kezdték a logika tételeit matematikai mintára fogalmazni, levezetni és kombinálni W. Hamilton után A. de Morgan és főként G. Boole. Rendszeresen kiépítette és bizonyos értelemben nyugvó pontra juttatta ezt az irányt E. Schröder (Vorlesungen über die Algebra der Logik

1890/5). Mikor Cantor híres halmazelméleti munkáival a múlt század nyolcvanas éveiben megindult a matematika alapjainak új vizsgálata, erre a megalapozásra sokak előtt célravezetőnek látszott az az út, hogy az imént jelzett matematizáló logika segítségével a matematikát logizálják (vagyis az ő szemükben a matematika volta képen logika). Megkezdte ezt a német G. Frege, folytatta az olasz Peano, a francia L. Couturat, az angol A. N. Whitehead és B. Russel (*Principia mathematica* 3 kötet, 1910–13). Újat hozott ebben az irányban a német D. Hilbert. Fő műve *Grundlagen der Mathematik* (P. Bernays-szal) I 1934; logisztikájának rövid összefoglalása: *Grundzüge der theoretischen Logik* (W. Ackermann-al) 2. kiad. 1938.

A logisztika Kant nyomán a logikai törvényeket elménk alkat-törvényeinek tekinti (lásd 20 a), nem pedig egy az elménktől független értéktartomány törvényeinek. Bizonyos logikai törvényszerűségeket szerencsésen fogalmaz meg és vezet le; a logikai és még inkább a matematikai alapkérdések tárgyalásánál jó szolgálatokat tesz. De a logika alapos ismeretéhez nem épen szükséges a logisztika ismerete (fordítva igen!), bár elsajátítása nem nehéz annak, aki a logikát már tudja és elég szabadidővel rendelkezik.

Irodalom. A. Müller *Einleitung in die Philosophie* *1931; H. Scholz *Geschichte der Logik* 1931. I. *Prantl* *Gesch. d. Logik im Abendlande* 4 k. 1855–70; lenyomat 1927; J. Geyser *Grundlegung der Logik u. Erkenntnistheorie* *1919; *Auf dem Kampffelde der Logik* 1926. — Összefoglalások: D. Mercier *Logique* *1922; *Hagemann-Dyhoff* *Logik u. Noetik* 1924; T. Pesch *Institutiones logicales* 3 k. 1883; *Sigwart* *Log.* 2 k. *1924; *Wundt* *Logik* 3 k. *1906; *Jevons* *Principles of Science* *1887; A. Höfler *Logik* *1922; *Pauler* *A. Logika* 1925; *Husserl* *Logische Untersuchungen* 3 k. *1913 kk.; N. O. Losztij *Handbuch der Logik* 1926; M. Honecker *Logik* 1927; A. Pfänder *Logik* *1929. — Schütz *A. Logikák és logika* 1941. Itt monografiás irodalom is.

II. Az ítélet.

4. Az ítélet alkata.

a. Az ítélet mozzanatai.

Aristoteles szerint az ítélet (iudicium, ἀπόφανσις, Urteil) az a gondolat-kifejező fogalmazás, melynek jellemzéke, hogy igaz vagy téves (Interpr. 4, 1). Ezt a jellemzékét nem találjuk meg a kérdő, óhajtó, fölszólító (parancsoló, tiltó, figyelmeztető, kérlelő stb.), hanem csak a *kijelentő mondatokban*; pl. a tüdővész gyógyítható; a π irracionális szám; Vörösmarty 1800-ban született. Tudjuk (2 b), hogy az igazság és téveség lényegesen és alapvető módon jellemzi a gondola-

tokat, és a gondolatok tényállásokat ábrázolnak és képeznek le. Az ítéletben az elme közvetlenül megragadja a gondolatot és a gondolat közvetítésével a tényállást. Az ítélet nyelvi kifejezése a kijelentő mondat, logikai nyelven a tétel (propositio, πρότασις, Satz).

Ez tehát az *ítélet rétegződése*: Az ítélet nem más mint egy gondolatnak elmebeli megfogása, megragadása, pl. ennek a gondolatnak: marslakók vannak. Az ítélet tartalma, lelke a gondolat. Ha az ítélet igaz gondolatot ragad meg, igaz ítélet, pl. a π irracionális szám (ami annyi mint: a kör nem négyszögesíthető); ellenkező esetben téves, pl. a π racionális szám (a kör négyszögesíthető). Gondolat nélkül nincs ítélet. De a gondolat fönnáll akkor is, ha senki sem ragadja meg ítéletben. Hisz a gondolat tényállás ábrázolása, és ez független attól, vajjon megismeri-e valaki. Hogy a π irracionális szám, igaz volt 1880 előtt is, mikor Bachmann ezt kimutatta; hogy az anyag atomokból áll és az atomok még kisebb parányokból, igaz volt akkor is, mikor általában még az ellenkezőjét gondolták. Az ítéletalkotás, vagyis a gondolatnak értelmi megragadása elmebeli ténykedés, mely rendszeren beszédben jut kifejezésre, de nem okvetlenül; a matematikus, kémikus, muzsikussal igen sokszor más jelekben fejezi ki gondolatait.

Látnivaló, hogy az ítélet épenséggel nem azonos a kijelentő mondattal. Hisz a) nem okvetlenül jut kifejezésre mondatban. b) Ugyanazt a gondolatot különféle nyelveken lehet kifejezni, sőt ugyanazon a nyelven is akárhányszor többféleképen lehet fogalmazni. c) Az ítélet elemei nemcsak nem azonosak a mondat elemeivel (hisz az ítélet sem azonos a mondattal), hanem nincsenek is mindig egyértelműen hozzárendelve a mondatelemekhez (lásd alább c.) A *kijelentő mondat és az ítélet viszonya* tehát az, hogy a mondat kifejezi az ítéletet, az ítélet pedig mintegy testet ölt a kijelentő mondatban; az ítélet a kijelentő mondat értelme, tartalma — természetesen a rendes értelme. Hisz kivételesen kijelentő alakú mondat fejezhet ki kérdést, óhajtatást, fölszólítást is; „te itt hagysz bennünket“, a hanghordozás szerint lehet kijelentés, fölszólítás, óhajtatás.

A kijelentő mondat, kijelentés az általa kifejezett ítélet illetleg gondolat közvetítésével tényállásra utal, és a beszédben általában ezt a tényállást akarja kifejezni és közölni. Ez a kijelentés: a konyhasó kockásan kristályosodik, egy dologról (res) akar megállapítani egy viselkedést. A kijelentő mondatnak ez a tényállásra, dologra utaló szerepe (melyben mintegy magát a tényállást helyettesíti a kifejezés és közlés számára), „suppositio“-ja ezért dologi utalás, dologi helyettesítés, suppositio realis. De a mondat utalhat

közvetlenül és elsődlegesen az általa kifejezett ítéletre is; főként a logikában, mikor, mint most is, az ítéletek logikai jellegét vizsgáljuk; így ha pl. azt mondom és gondolom: „A kör nem négy-szögesíthető“, ez tagadó ítélet, a „Marsnak vannak hozzánk hasonló eszes lakói“, ez téves ítélet. Ilyenkor beszélünk a kijelentő mondat logikai helyettesítő, utaló szerepéről: *suppositio logica* (vel *formalis*). De szerepelhet a mondat a sajátmaga képviselésében is, egyszerűen mint mondat, mint sajátos szófüzés, miként a nyelv-tanban igen sokszor; pl. „a π irracionális szám“, ez tőmondat. Ez a mondat nyelvi helyettesítő szerepe, *suppositio materialis*.

Ez a rétegződés (fölfelé haladó sorban): mondat, ítélet, gondolat, tényállás eligazít abban a kérdésben is, mely az ítéletnek és gondolatnak alapvető jellemzője:

b. Az ítélet igazsága és tévessége

Itt nem arról van szó, hogy én igaznak vagy tévesnek tartok-e egy ítéletet, illetőleg igazán vagy tévesen ítélek-e; továbbá belátom-e, tudom-e igazolni egy ítéletnek igaz vagy téves voltát. Ezek az ítélő én magatartásai és kérdései, és nem érintik magának az ítéletnek igaz vagy téves voltát, mely fönnáll függetlenül minden alanyi magatartástól és állásfoglalástól. Arról sincs szó, hogyan lehet eljutni igaz ítéletekhez, és hogyan lehet ezeket megkülönböztetni a tévesektől. Ez t. i. az ismeret- és tudományelmélet kérdése. Itt egyszerűen az van kérdésbe téve: Mit jelent egy ítélet igazsága vagy tévessége.

Vegyük jól szemügyre az igazság és tévesség rendes („normál“-) értelmét; vagyis nézzük meg gondosan, tüzetesen elménkkel, mit értünk és gondolunk, mikor azt mondjuk és gondoljuk: a fős-vény kétszer fizet, ez igaz; az amerikai őserdőkben találtak kunyhó-építő és -lakó majmokat, ez nem igaz, ez téves. Akkor elég hamar észrevevesszük, hogy a rendes nyelvhasználatot megmászítják és kiforgatják, akik azt mondják: Igaz az az ítélet, melyről úgy vagyok meggyőződve, vagy amelyről az emberek általában vagy legalább a kiválóbbak úgy vannak meggyőződve (*pszichologizmus* és *tradicionalizmus*, lásd 18.). Hisz a történelem és élet sokszoro-san bizonyítja, hogy ilyen meggyőződések akárhányszor téves ítéleteknek szóltak (pl. a ptolemaeusi világképnek). Különben is a meggyőződés alanyi állapot, az igazság (és tévesség) pedig magának az ítéletnek jellemzője. Ugyanezért nem találja fején a szöveget az a fölfogás sem, mely azt mondja: Igaz az az ítélet, mely összhangban van a többi ítélettel, mely nem mond ellen pl. a tudomány eddigi megállapodásainak. Ez a „*formalizmus*“ (Kant, részben Pauler is a Logikájában) ellentétben van a tudománytörténeti tényekkel is. Minden új nagy fölföldözés ellenkezik a tudománynak addigi megállapításával, mégis sokszor igaz. Ugyancsak nem felel meg a valóságnak az a fölfogás sem, mely szerint az ítélet igazsága nem más, mint annak valami belső világossága, szembevetése (Descartes: *perception claire et distincte*) vagy

ereje, mely magával ragadja meggyőződésünket vagy hasznos alkotásokra irányít (*pragmatizmus*). Hisz a legsodróbb erejű fanatizmus is akárhányszor súlyos tévedésből táplálkozott, és nagyon is szembeszökő ítéletek, pl. a Napnak a Föld körüli keringéséről, hányszor bizonyultak téveseknek, és fordítva!

Az igaznak és tévesnek rendes értelme egészen máshová utal. Ha jön valaki a hírrel: Megkötötték a fegyverszünetet, és nyomban kérdezzük: Igaz ez? azt feleli: Igen, így van. És ha valaki azt mondja: Láttam az állatkertben egy kétfejű sárkányt, azt mondjuk rá: Ez nem igaz; kétfejű sárkányok nincsenek. Vagyis igaznak akkor tartunk egy ítéletet, ha azt állapítja meg ami van, ha úgy ítél amint van; és tévesnek akkor, ha másképp ítél.

Vagyis jól láttak a régiek, amikor azt mondták: *veritas est adaequatio rei et intellectus*, az *igazság a dolgoknak és az értelemnek egybevágósága*, egyezése. Eddigi ismereteink alapján már pontosabban is meg tudjuk mondani, milyen mozzanatok között áll fönn ez az egyezés. Tudjuk ugyanis, hogy egy kijelentés csak akkor igaz, ha igaz ítéletet mond ki; az ítélet pedig akkor igaz, ha igaz gondolatot ragad meg; és a gondolat akkor igaz, ha tényállást ábrázol, ha egyezésben van a tényállással. Akik a kört négyyszögesíteni akarták, akik még ma is *perpetuum mobile*-t akarnak szerkeszteni, azért járnak téves nyomon, mert ítéletalkotásuk nem a tényállás-ábrázoló gondolatot ragad meg; mert tényállás, hogy a π irracionális szám, a munkára fordítható energia mennyisége zárt rendszerben munka közben folyton csökken.

Tehát az *igazság és tévesség elsődlegesen a gondolat sajátsága*, és abban áll, hogy a gondolat (ez pontosan az „intellectus” értelme a régiek formulájában) a tényállást (ez a „res” pontos értelme) ábrázolja-e vagy sem. Ez az ábrázolás természetesen nem másolás, nem fizikai leképezés, mint a fénykép lemásol egy tájat vagy szobrot. Hisz a gondolatok egészen más létrendbe tartoznak, mint a tényállások (lásd 38); hanem egyértelmű hozzárendelés, úgy mint az analitikai geometriában minden egyenlethez egyértelműleg hozzá van rendelve egy görbe vagy felület és fordítva, vagy mint egy tájnak minden felületi eleme hozzá van rendelve katonai térképének egy és csakis egy mozzanatához és fordítva.

e. Az ítélet elemei.

Az ítéletnek *három eleme* van: alany (subiectum, jele *S*), állítmány (praedicatum, *P*), kötő (copula, *est*). Minden logikai ítélet skémája tehát *S est P*. Hogy ez így van, mutatja

mindenekelőtt a *kimondott ítéletnek elemzése*. Ha azt mondom: a konyhasó fehér, a konyhasó nem elem, itt van valami, amiről kijelentek valamit; hogy állító vagy tagadó alakban-e, itt nem számít. Mert a tagadás is kijelentés, még pedig akár-hányszor nem is jelentéktelen ismerő értékkel, mint pl. a levegő nem elem; a kémiának ugyanis hosszú századokra volt szüksége, míg ezt az ítéletet föl tudta állítani. Igaz vagy téves beszéd az, és csak az, amelyben valamiről (alany) kijelentek (copula) valamit (állítmány). Ha nincs alany, a kijelentésnek nincs alapja; nincs tárgy, melyre irányul, nincs, ami hordozza. Ha hiányzik az állítmány, akkor ép a kijelentés tartalma hiányzik; akkor itt lehet valami, de nem jelentettem ki róla semmit. S végül ha nincs kötés, akkor hiányzik maga a kijelentés, akkor az alany és állítmány egymásmellé vannak állítva, mint pl. konyhasó-fehér, konyhasó-elem; de erről az egymásmellé-állításról nem mondhatom, hogy igaz vagy nem igaz.

Ugyanide visz az ítélet tartalmának, a *gondolatnak elemzése*. A gondolat ugyanis nem más mint egy tényállásnak az az ábrázolása, mely igaz vagy téves. Ám a tényállás mindig egy tárgy (pl. konyhasó, π , emberi lélek, egyenlőség, keletkezés), melyhez hozzátartozik (vagy hozzá nem tartozik) egy határozmány, mint pl. a konyhasóhoz a fehérség, a π -hez az irracionalitás, a keletkezéshez nem tartozik az okozatlanság; és a gondolat épen ennek a hozzátartozásnak vagy hozzá nem tartozásnak, ennek a tényállásnak ábrázolása; a konyhasóhoz mint tárgyhöz (alany) hozzátartozik (copula) a fehérség mint határozmány (állítmány). Mindebből kitűnik, hogy az ítéletnek (és gondolatnak) szükségképen van három és csakis három eleme. Lássuk ezeket egyenként.

1. Az *ítéletalany* az a tárgy, melyről az ítéletállítmányt állítjuk. Ebből következik, hogy minden ami való, ami tárgy (38), lehet egyúttal ítéletalany is. Főként ebben a szerepében nevezzük tárgynak, szemben-valónak (obiectum, Gegenstand). Ebben kifejezésre jut az a jelentős tény, hogy az ítélet (és gondolat) tárgyz (régi magyar nyelvhasználat szerint ez annyi mint céloz; mai tudós kifejezés szerint: intendál) egy valót; mintegy szembeállítja azt önmagával. S ez lényegesen jellemzi az ítéletet és gondolatot: olyan valamire utal, céloz, olyasmit tárgyz, ami rajta kívül van, ami mintegy átlép (transcendit) rajta. Az ítélet lényegéhez tartozik az ítélettárgy transzcendenciája. Ítéletalany tehát annyiféle lehet, ahányféle való van. Hisz minden valónak van legalább egy határozmánya (39), tehát eo ipso tényállás-hordozó.

Jól észre kell venni, hogy az *ítéletalany* gyakran nem esik egybe a mondatalannyal. Ilyen esetben először szabatosan meg kell ragadni a mondatnak, kijelentésnek értelmét; ennek az ítélet-értelemnek aztán nem olyan nehéz megtalálni az alanyát. Így ebben a mondatban: $3 > 2$, az alany a 3 és 2, viszonyításban; Xenophon görögjeinek híres fölkiáltásában: *θάλασσα, θάλασσα*, (tenger!), az ítélet-értelem: Ami ott megcsillan a látóhatár szélén (ez az ítéletalany; tehát egy észlelt tárgy), a (rég várt) tenger. Az ú. n. *személytelen igével* kifejezett mondatokban (esik, fagy, harmatozik, dörög) voltaképpen mi az alany, mindmáig vitás. De ha tüzetesebben elmerülünk az efféle kijelentéseknek rendes (normál-) értelmében, rájövünk, hogy a tárgy, melyről itt valamit állítunk, mindenestre a környező tapasztalati világ, sőt annak egy körülírt helye, és így a logikai ítélet ezekben az esetekben ez: A környező tapasztalati világban most olyan állapot vagy folyamat észlelhető, melyet dörgésnek, fagynak stb. kell minősíteni.

Látnivaló, hogy az *ítéletnek* mindig megvan a három eleme, akkor is, ha a kijelentésben egy vagy kettő hiányzik. Persze a nyelvhasználat által ezek is valamiképpen jelezve vannak; különben nem tudnók kiolvasni azokból a csonka mondatokból az ítélet-tartalmat, a gondolatot. Ha azonban a nyelvhasználati jelölés hiányos, a kijelentés ítélet-értelme kétségesse, kérdésessé válik és teret hagy különböző „értelmezés”-nek.

2. Az *ítéletállítmány* mindig egy határozmány, melyet az ítélet az alanyról kijelent, az alanyhoz tartozónak (vagy nem-tartozónak) állapít meg. Tehát minden határozmány lehet ítéletállítmány. Így a határozmányok legjelentősebb csoportjai szerint vannak (ha magánál a tárgynál maradunk): meghatározó ítéletek, melyek egy tárgynak miségét jelentik ki, pl. a konyhasó klorid; tulajdonító ítéletek, melyek milyenséget állapítanak meg, pl. a konyhasó fehér; létítéletek, melyek a tárgy létrendiségét (38) határozzák meg. Ezek között külön említést érdemelnek a létezési ítéletek.

Mivel az indogermán nyelvekben a „van”, „est” kifejezi a léte-zést is, az ítéletkött, a copulát is, mindmáig sok vita foly a *létezési ítélet* igazi jellege körül. Hisz többek között úgy tűnik föl, hogy a létezési ítéletekben csak két elem van, alany és kötő. Viszont azt is lehetne gondolni, hogy minden ítélet végelemzésben létezési ítélet; hisz mind azt fejezi ki, hogy egy tényállás van (= létezik; így Brentano). Nyilvánvaló azonban, hogy a létezés egy sajátos létrendnek alapvető határozmánya (ú. n. létformája; 38). Következésképp az az ítélet, mely egy tárgynak létezését állapítja meg, sajátos

határozmányt állít róla, t. i. a létezési rendbe való tartozását. Tehát a létezési ítélet logikai alakja. S est existens; épúgy mint ez az ítélet: a logikai törvények érvényesek, a logikai törvényeket egy más létrendbe, az értékek létrendjébe utalja. Így tehát a létezési ítélet is három elemből áll. Vajjon lehet-e minden ítéletet létezési ítéletnek minősíteni, megmutatja az ítélet harmadik elemének, a kötőnek vizsgálata.

3. Az *ítéletkötő*, copula pontos értelme mindmáig vitás. Némelyek szerint (sok skolasztikus, Kant) a kötő az ítélet alanyát az állítmány alá foglalja, szubszumálja; „az arany fém“, eszerint logikailag annyit jelent: a fémnek mint nemnek, alá van rendelve az arany mint faj: *subsumptio*-elmélet. Mások szerint (sok skolasztikus, Lotze) a kopula az alany és állítmány közt azonosságot mond ki: az arany = fém: *identitás*-elmélet. A valószínűbb *representációs elmélet* szerint a kötő kimondja, hogy az állítmány az alannal kifejezett dolgot ábrázolja és képviseli tudatunk számára: ha az aranyat el akarom gondolni, fémnek kell gondolnom, s következőképp mindent kell róla gondolnom, amit a fém gondolata, „fogalma“ tartalmaz (cf. Thom. Verit. 2, 5).

Bizonyos azonban, és erről meggyőző az ítélet tüzetes elemzése, hogy a kötőnek az ítéletben *kettős szerepe* (funkciója) van. Először is az állítmányt vonatkoztatja az alanyra, s ezáltal az állítmány-határozmánynak az alany-tárgyhoz való hozzátartozását vagy hozzá-nem-tartozását tételezi: a fehérség, kockás kristályosodás hozzátartozik a konyhasóhoz, az elem-volt nem tartozik hozzá. Második szerepe, hogy ezt a hozzátartozást kijelenti; megállapítja, hogy ez így van. Csak ez a második, a megállapító szerep különbözteti meg az ítéletet pl. a kérdéstől (A konyhasó elem? Vannak ellenlábások?), és teszi olyan fogalmazássá, mely igaz vagy téves. A kötőnek ez a megállapító szerepe nem létezést fejez ki (mint Brentano gondolta), hanem logikai érvényességet; megállapítja, hogy az ítélet tartalma, a gondolat valóban a tényállást ábrázolja; pl. a konyhasó nem elem; ellenlábások nincsenek; az égés oxidáció. Léteznek-e ezek (pl. konyhasó, oxidáció), ezzel még nincs eldöntve; ez külön kérdés, és külön vizsgálat tárgya.

A három *ítéletelemet* az jellemzi, hogy külön-külön vagy akár kettő együtt nem alkotnak ítéletet; de ítéletbe kívánnak. Mintegy töredékek, melyek ítéletté akarnak összeállni. Ezért külön-külön mindegyiknek vagy kettőnek együtt nem jár ki az igazság vagy tévesség. Annak rendje és módja szerint (formaliter) ez csak az ítéletnek jár. Hanem magukban mozaikkövek (materia), melyekből épülhet, alakulhat ítélet. *Valók arra, hogy igazság legyenek, magukban azon-*

ban nem jár nekik. Veritas in iudicio continetur formaliter, in notionibus (az ítéletelemekben) materialiter.

Irodalom: G. Frege Der Gedanke 1918; M. Heidegger Die Lehre vom Urteil im Psychologismus 1914; E. Lask Die Lehre vom Urteil (Ges. Schriften II) 1923; G. Stammler Begriff, Urteil, Schluß 1923. L. 2. irodalmát.

5. Az ítélet fajai.

a. Állító és tagadó ítéletek.

Állító ítélet (igenlő; iudicium affirmativum, *κατάφασις*): pl. a konyhasó éghető; tagadó ítélet (iudicium negativum, *ἀπόφασις*): a konyhasó nem éghető. Ha behatóan nézzük ennek a két ítéletnek szerkezetét, észrevevesszük, hogy teljesen azonos az alkatuk. Egyezik az alanyuk, állítmányuk, sőt a kötőnek megállapító szerepe is; hisz mindkettő gondolatot és általa tényállást akar kijelenteni, és ezért igaz vagy téves. Egy mozzanatban különböznek: a kötő vonatkoztató szerepében. Az állító ítéletben a vonatkoztatás abban áll, hogy az állítmány az alanyhoz hozzá van adva mint határozmány (meg van neki ítélve, *ad-iudicatur*), a tagadóban el van tőle véve, meg van tagadva tőle (*ab-iudicatur*).

Ez alapvető, magának az ítéletnek és gondolatnak mi-voltában gyökerező mozzanat, annyira hogy Aristoteles legtöbbszőr fölveszi magának az ítéletnek meghatározásába. Pl. Az igazság és téveség hozzátevés és elvétel (állítás és tagadás) körül forog; *περί συνθεσιν και διαφασιν εστι το ψευδος τε και το αληθές* (Interpr. 1 p. 16; cf. Thom: Verit. 14, 1). Ezért az ítéleteknek állítókra és tagadókra való föl-osztása lényeges; és a tagadó ítélet nem vezethető vissza az állítóra mint azt akárhány logikus megkísérelte, hanem mindenestül egyenlőrangú az állítóval. Ez kitűnik abból is, hogy a kettőnek azonos a logikai alkata; azonos a logikai jelle-gük; t. i. mindkettő lehet igaz és lehet téves. Az ítéletek egyéb fölosztásai kiterjeszkednek mindakét alapfajtára.

Azok a kísérletek, melyek a tagadó ítéletet állítóra akarják visszavezetni, részint kiforgatják a tagadó ítélet értelmét, részint pedig nemlogikai szempontot visznek bele a kérdésbe.

Igy némelyek azt mondják: A tagadó ítélet is voltaképen állító, de tagadó az állítmánya; eszerint $A \text{ non est } P = A \text{ est non } P$ (így Kant). Ez mindenekelőtt a tagadó ítélet értelmének kiforgatása. Ebben a fogalmazásban: a só nem éghető, pontosan ez az ítélet van: a só egy nem éghető dolog (meghatározó ítélet); holott az eredeti tagadó ítélet ezt akarja mondani: a sónak nem jár ki

az éghetőség (minősítő ítélet). Azután pedig a nem-éghető összetett gondolat-elem (7 a), amelyben már magában egy tagadó ítélet lappang. Kant redukciós kísérletének indítéka és alapja az a tény, hogy az ítélet általános logikai skémája: S est P ; és ugyanezt használjuk az állító ítélet jelölésére is. Az S est P szimbolumnak ezt a kétértelműségét eddig sajna nem sikerült elfogadható módon kiküszöbölni.

Némelyek úgy gondolják, hogy a tagadó ítélet értelme: a tagadó ítélet által tárgyazott, állító ítéletben kifejezhető *tényállás nem forog fönn*; vagyis szerintük S est non P = nem áll (nem igaz), hogy S est P ; a só nem éghető = nem áll, hogy a só éghető. Ez azonban nyilván egészen más ítélet. Hisz alanya nem mint az eredetinek a só, hanem: a só éghető (itt tehát az alany egy ítélet); állítmánya pedig nem mint az eredetinek: éghető, hanem: nem igaz.

Mások (Sigwart, Geyser) szerint a tagadó ítélet bizonyos indítékok miatt kínálkozó és megkísérlet, de végre nem hajtható állítás. Ez a tagadó ítélet: élet nem eredhet élettelenről, tehát azt jelenti: meg lehet ugyan kísérlni azt az elgondolást, hogy élő eredhet élettelenről, de a valóság tiltakozik ez ellen; s ép ezt a logikai tiltakozást fejezi ki a tagadás. Tehát az állítás az elsődleges, alkotó jellegű tevékenység; a tagadás pedig, mint az ellenzékieskedés általában, másodlagos, függvényes, árnyékszerű tevékenység. Ez sokszor igaz, kivált a problematikus élő tagadó ítéletekre nézve; pl. nem mind arany, ami fénylik. Mindamellett téves mint logikai elmélet. Hisz nem azt vizsgálja: milyen alkata van a tagadó ítéletnek; vagyis nem logikai szempontot követ; hanem azt keresi, hogyan szokás tagadó ítéletekre jutni (pszichológiai szempont) és mi az ismerő értéke (ismeretelméleti szempont). Nem csoda tehát, ha mellette fog a kérdésnek. Hiszen állító ítéleteket is lehet problematikus élel vagyis egy megkísérelt tagadással szemben fogalmazni; amilyen pl. Galilei híres Eppúr si muove-je.

b. Modális ítéletek.

Aristoteles azt mondja: *Πᾶσα πρότασις ἔστιν ἢ τοῦ ὑπάρχειν ἢ τοῦ ἐξ ἀνάγκης ὑπάρχειν ἢ τοῦ ἐνδέχασθαι ὑπάρχειν*, Minden tétel kijelenti vagy azt, hogy valami fönnáll, vagy azt, hogy szükségképen fönnáll, vagy azt, hogy esetleg fönnáll (Analyt. priora I. 2). Eszerint *háromféle modális ítélet* van: *asszertorius*, pl. Descartes 1650-ben halt meg; *problematicus*: esetleg, talán vannak a Marsnak lakói; *apodiktikus*: minden változásnak szükségképen van oka, lehetetlen, hogy önmagától keletkezzék valami. Az már most a kérdés, miben áll a modális ítélet, és mi a pontos logikai értelme?

Vegyük jól szemügyre és értelme meg logikai súlya szerint

vessük gondosan össze ezt a két ítéletet: Mars-lakók esetleg, talán vannak; Földünk talán, esetleg összeütközik egy üstökössel (vagy: ez a ház összedőlhet). Nem lesz nehéz észrevennünk, hogy az első esetben a tényállás (és a tényállást ábrázoló gondolat) maga nem kérdéses, nem problematikus; bizonyos, hogy marslakók vagy vannak vagy nincsenek. Csak amikor én, vagy ma e földön bárki más, erről a tényállásról ítéletet akarunk alkotni, nem tudjuk egyszerűen megragadni a tényállás-ábrázoló gondolatot, úgy mint pl. azt, hogy holdlakók nincsenek; de amit eddig tudunk a tényállás felől, nyitva hagyja mint lehetőséget (innen a talán, lehet, esetleg), sőt talán mint valószínűséget. A problematikum, *a modalitás itt nem a tényállásban van, hanem az alany ítélet-alkotó tudásában*. Ellenben mikor szakszerű vizsgálatok után a mérnök úgy ítél: ez a ház összedőlhet két héten belül (= esetleg, talán összedől), nem azt akarja kifejezni, hogy ő nem biztos a tényállás megállapításában, hanem azt, hogy maga a tényállás, a ház sztatikai helyzete, anyagának állapota olyan, hogy nem zárja ki, hanem lehetségesnek (esetleg valószínűnek) jelzi ezt az eshetőséget. A problematikum itt a *tényállásban van*.

Más tehát a tényállási, *ontológiai modalitás* avagy létmód, és más a *logikai modalitás*. Az ontológiai modalitással (ténylegesség, lehetőség, szükségképpesség) a lételmélet foglalkozik (45 d. e). A logikai modalitás pedig, mint a fönti elemzés mutatja, nem más mint *az ítéletkötő megállapító szerepének erősségi foka*. Ha ez teljes erejű, akkor az ítélet asszertórius; ha ennél gyöngébb, akkor problematikus (kifejezői: talán, esetleg, lehet, valószínű, nincs kizárva, nem lehetetlen stb.); ha ennél erősebb, akkor apodiktikus (kifejezői: szükségkép, okvetlenül, lehetetlen, hogy nem). A logikai modalitást lehet és a tüzetes vizsgálat végett sokszor kíváncsú külön kiemelni. Ilyenkor a modalitás nélküli, egyszerű ítélet lesz az ítélet alanya, maga a modalitás az állítmánya; pl. lehet (nem lehetetlen, nincs kizárva, valószínű), hogy marslakók vannak; tény, hogy a Föld átmérője 12.756 km; lehetetlen, hogy a változásnak ne legyen oka. Mivel logikai modalitása lehet mind az állító mind a tagadó ítéletnek (cf. följebb: a), észre kell venni, hogy a tagadó modális ítélet szigorúan magának a modalitásnak tagadása: nem valószínű, nem lehetetlen, nem szükségképpen van, hogy...

Az előző elemzés már azt is sejteti, hogy a logikai modalitás voltaképpen nem más, mint *az ítélet-igazolás sikereségi fokának kifejezése*. Ha tudjuk igazolni, hogy S est P , akkor logikai állásponton mindig szabad azt mondanunk: S est P (logikai törvénybe ütközik, hogy S ne legyen P). Ha ez nem sikerül teljes mértékben, akkor helye van a

problematicum skálájának (lehet, esetleg, valószínű, még pedig a valószínűség különböző fokán). Ebből két jelentős következmény foly: Először is logikai modalitás voltaképpen csak kettő van: a problematikus és apodiktikus. Aztán, a logikai modalitás nem a gondolatok sajátossága. A gondolatot pontosan mint olyant csak az jellemzi, hogy igaz vagy téves. Ez a gondolat: marslakók vannak, a tényállást vagy megfelelően ábrázolja és akkor igaz, vagy nem, és akkor téves. A logikai modalitásnak csak a gondolatmegragadó ítéletben van helye. De itt nem merőben alanyi állásfoglalás (mint pl.: át tudom ugrani ezt az árkot, ha akarom), hanem a kérdéses ítélet objektív igazolhatóságának kifejezése; és ép ezért nagy jelentősége van az igazolás elméletében, a következtetésben, az ismeret- és tudományelméletben.

Ugyanebből a szempontból nagy jelentőségük van az ítéletek bizonyos más osztályozásainak is, melyek rokonságban vannak a modalitás szerinti osztályozással, bár nem azonosak vele. Ilyen nevezetesen a skolasztikusoknak ez a különböztetése: az állítás vagy szükségszerű, vagy esetleges tartalom körül forog: *propositio in materia necessaria, in materia contingenti*.

A szükségszerű tartalmú ítéletben az alany és állítmány kapcsolódását már a kettőnek (egyszeri vagy tüzetesebb) összevetése is megállapítja; pl. az egész nagyobb, mint bármely része; a háromszög szögeinek összege két derékszög. Ezért önmagában belátható ítélet, *propositio nota per se* (καθ' αὐτό). vagy pedig, mert nem kell hozzá tapasztalati kutatás, hanem elég a vizsgálódó észnek használata: ész-ítélet, *propositio rationalis*; vagy mert a tapasztalást megelőzően be lehet látni: apriórís ítélet (iud. *a priori*); illetőleg, mivel a kapcsolódást az alanyból vagy állítmányból mintegy ki lehet elemezni: elemző ítélet, *analytica* (cf Thom: in II Anim lect 14). Elemző ítéletek a) az azonosság-ítéletek, pl. a háború háború; amit megírtam, megírtam b) Az egyezési ítéletek, melyekben az állítmány az alany kifejtése, meghatározása; pl. a test kiterjedt való. c) A részleges egyezési ítéletek, melyekben az állítmány az alany tartalmazta mozzanat kiemelése, pl. az arany fém; minden okozatnak van oka.

Az esetleges tartalmú ítéletnél az alany és állítmány kapcsolata nem a kettő összevetéséből világos, hanem másunnan tűnik ki (ezért *propositio nota per aliud*), t. i. a tapasztalásból (ezért *empiricus* ítélet), csak a tapasztalást követőleg, tapasztalás után válik világossá (ezért *a posteriori*); itt az állítmány nem egyszerűen az alanynak egy mozzanatát emeli ki, hanem hozzáad valamit (ezért összetevő, *szintetikus* ítélet). Így a természettudományos és történeti ítéletekben; pl. a víznek 4 fokon legkisebb a térfogata (lehetne másképp is); Petőfi született 1823-ban (születhetett volna máskor is). Vannak ítéletek, melyek logikailag szintetikusok, ontologailag

analitikusok; pl. a síkháromszögnek három belső szöge van; ami nem kiterjedt, láthatatlan. Biztosan összetevők azok az ítéletek, melyek az alanynak nem lényeges határozmányát állapítják meg; pl. az ég most felhős. *Kant* ezeket a kifejezéseket némileg más értelemben használja, nevezetesen mikor *Kritik der reinen Vernunft*-jában tüzetesen igyekszik a végére járni ennek a kérdésnek: Hogyan lehetségesek aprióris szintetikus ítéletek?

c. Relációs ítéletek.

Ezzel a névvel lehet jelölni olyan ítéleteket, melyeknek tartalma egy vonatkozási tényállás. Itt az állítmány vonatkozás (relatio); pl. Sokrates előbb halt meg, mint Platon; itt az állítmány az időbeli előbbség. Vonatkozó ítélet tehát *annyiféle van, hány vonatkozás*. Nyelvtani kifejezésük többnyire összetett vagy bővített mondat (Thom: *Periherm.* I 4, 2). Ez az osztályozás azonban nem logikai alapon történik, hanem épúgy mint a tárgyak szerinti (6 a) ontológiai alapon. Jóllehet tehát az emberi ismerés és gondolkodás jórészt vonatkozások megállapításában áll, mint-hogy logikai jelleget nem mutatnak, külön logikai vizsgálatot sem érdemelnek. Ugyanezt kell mondani azokról az ítéletekről is, melyeket újabb logikusok *kolligatív*, egybekötő ítéleteknek mondanak, melyekben t. i. vagy az alany vagy az állítmány több tagból áll; pl. Péter és Pál jó barátok, Pál nagy tudós és jó ember. Ha ezekben az ítéletekben az állítmányokat és köti össze, akkor kapcsoló ítélet (propositio *coniunctiva*, copulativa) jön létre: *P* összeköti *S* részeit; pl. az ember testből és lélekből áll.

Relációs ítéletekről lehet beszélni ott is, ahol két vagy több ítélet egymással olyan vonatkozásban van, mely logikailag jelentős mozzanatot tartalmaz. Ezeket a 6. veszi vizsgálat alá. Itt csak azokat kell szemügyre vennünk, melyekre való tekintettel *Kant* *ítélet-relációkról* beszél, és melyeket a logikusok századok óta három csoportba foglalnak: kategorikus, hipotetikus, diszjunktív ítéletek.

A föltételes ítélet (pr. *hypothetica*) föltétel (conditio) és föltételezett (conditionatum) kapcsolása; pl. ha a nap emelkedik, az árnyék rövidül. A szétválasztó, vagylagos ítélet (*disiunctiva*): *P* fölosztás tagjait tartalmazza, melyeknek csak egyike járhat ki *S*-nek, de hogy melyik, azt az ítélet nem dönti el; pl. lenni vagy nem lenni, ez itt a kérdés; ez a tett vagy jó vagy rossz. Nem szabad összetéveszteni az osztó, divizív ítélettel, amilyen pl. az emberi tettek vagy jók vagy rosszak. A divizív állítmány vagy-ai kicserélhetők részint-re; a diszjunktívéi nem. A *kategorikus* ítélet ezekkel szemben az, mely az ítélet-skémát adja változat nélkül: az ember halandó; a bolygók ellipszises pályán mozognak.

Ezeknek a logikája mindmáig nincs kielégítő módon kiépítve. Ha itt logikailag (nemcsak grammatikailag vagy ismeretelméletileg) jelentős meglátásokra akarunk jutni, akkor a problematikus ítéletek ama fájának tözsom-szédságába kell őket helyezni, melyekben a problematikum kifejezése: lehet, talán, esetleg. Nevezetesen:

A *diszjunktív ítélet* is a „lehet“, „talán“ fokán állítja az állítmányt az alanyról. De felsorolja az összes szóbajöhető lehetőségeket, melyek közül a fönt szemügyre vett problematikus ítélet csak egyet állít; s ezért az állításnak függőben hagyása, félbenmaradása itt annak rendje és módja szerint is jobban van nyomatékozva.

A *hipotetikus, föltételes ítélet* általában vagy föltételes mondat alakjában kifejezett oksági vonatkozás (pl. ha a víz 4° -ra hűl, eléri legkisebb térfogatát); vagy matematikai konstrukciót fejez ki (ha egy félkör az átmérője körül forog, gömb-felületet ír le), vagy épenséggel cselekvési normát mond ki: Ha az életbe be akarsz menni, tartsd meg a parancsokat! Mindezekben az esetekben a föltételesség nem az ítéletben illetőleg ítéletekben van, hanem csak a mondatban, a nyelvi kifejezésben; amint kitűnik abból, hogy minden nehézség nélkül kijelentő mondatokban is meg lehet fogalmazni ugyanezeket a gondolatokat.

Igazi föltételes ítéletekről csak ott lehet szó, ahol az ítélet-tételezés (az ítéletkötő megállapító funkciója) szintén függőben van, mint a problematikus és szétválasztó ítéletnél, még pedig azért, mert a föltétlen, teljes tételezés egy másik ítélet tételezésétől van függővé téve; pl. Magyarország boldog lesz, ha nem engedi magát többé félrevezetni (Dante: Beata Ungheria, si non se lascia più malmenar). Ha valósul a föltétel, és csak akkor, ha valósul, lehet teljes határozottsággal, a tételezés teljes erejével kijelenteni: Magyarország boldog.

Ebből a megfontolásból kitűnik, hogy itt voltaképen már *nem egy ítéletről* van szó, nem is több egybefogott ítéletről, mint a kolligatív ítéletnél, hanem egy sajátos ítéletkapcsolatról, mely új logikumot jelent az ítélettel szemben: következtetést (9). S ugyanezt kell mondanunk a szétválasztó (diszjunktív) ítéletről, melyet alakilag is föltételesbe lehet oldani: Az anyag vagy folytonos vagy szemcsés szerkezetű = ha folytonos, akkor nem szemcsés, ha szemcsés akkor nem folytonos; ha nem folytonos, akkor szemcsés, ha nem szemcsés, akkor folytonos. A *föltételes ítéleteknek* tehát *három faja* van: Ha igaz, hogy S est P , akkor Q est R : következtetés. S est P abban az esetben, ha Q est R : problematikus ítélet. Ha S est P , akkor bekövetkezik R est Q : megokolás

A szétválasztó és föltételes ítélet tehát függőben hagyja az ítélet-tételezést, és így szembekerül a teljes állítású, a kategorikus ítélettel. De ugyanebben a viszonyban van a kategorikus, illetőleg asszertorius (a két kifejezés azonos értelmű: *κατηγορεῖν* = asserere, állítani) ítélettel szemben a problematikus. S mivel minden kategorikus, illetőleg asszertorius ítélet logikailag apodiktikus (lásd fönt: b), azt kell mondani: *merőben logikai tekintetben az ítéletek csak két szempont szerint osztályozhatók: a kötő, kopula vonatkoztató szerepe szerint vannak állító és tagadó ítéletek, megállapító szerepe szerint vannak kategorikus és problematikus ítéletek.* Új osztályokhoz jutunk, ha több ítéletet szembesítünk, vagyis ha az ítéleteket kölcsönös vonatkozásban tekintjük.

6. Az ítéletek kölcsönös vonatkozásban.

a. Az ítélet mennyisége.

Az ítélettel kapcsolatban a mennyi kérdése jelentheti ezt: *hány ítélet van vagy lehet* egyáltalán, vagy egy-egy tartományban. S erre a felelet: Annyi, ahány a tényállás. S a tényállások sokmértetű végtelent jelentenek. Hisz, ha egyebet nem tekintünk is: bármilyen ítélet alannya tehető, és róla állítható az igazság vagy tévesség vagy a modalítások, és így tetszés szerint végtelen ítélet-sorozatokot lehet állítani (Bolzano); pl a konyhasó vegyület; igaz, hogy a konyhasó vegyület; igaz, hogy igaz, hogy a konyhasó vegyület stb.; ugyanígy: tény, hogy a konyhasó... Vagy: marslakók vannak; lehet, hogy marslakók vannak; lehet, hogy lehetséges, hogy marslakók vannak stb. Ez a szempont betekintést ad a gondolatvilág méreteibe; továbbá nem jelentéktelen az ismeretelmélet számára. De új logikai meglátásokat nem nyújt.

Lehet a mennyi kérdését föltenni *az ítélet-állítmánnyal kapcsolatban*: hány állítmány jelenthető ki az alanyról, vagy van kijelentve róla. Láttuk, ez a szempont adja a kollektív és diszjunktív ítéleteket. Marad tehát új vizsgálat számára az a kérdés, mit jelent a mennyi *az ítélet-alannyal kapcsolatban*? S itt első tekintetre szembetűnő, hogy a tárgyak száma, melyekről az állítmány állít valamit, lehet egy vagy több. Vagyis mennyiség szerint az ítéletek *egyes* vagy *többes*, szinguláris vagy plurális ítéletek.

Hogy itt szabatosan és pontosan mi az egy és mi a több, azt legkönnyebb eldönteni abban az esetben, ha az alany kifejezetten egy körülhatárolt tárgyoosztályt céloz, minők pl. a nemes gázok, az állócsillagok, az emberek. Ebben az esetben az alany lehet egy, lehet több (néhány, némely), lehet valamennyi: *egyes, részleges, egyetemes* ítélet (iudicium individuale, particulare, universale). Pl. egy ember a mi ősatyánk, némely ember lángész, minden ember halandó.

Ha az ítéletalany közvetlenül fajt tárgyaz, pl. a rózsa, a konyhasó, az ember, ilyenkor az ítélet vagy a fajról (genus) vagy a fajhoz tartozó egyedekről jelent ki valamit, pl. ez a rózsa tearózsa; a rózsa kétszikű növény: *faji*, generikus és *egyedi*, individuális ítélet. A tudományok legnagyobb része, kivált a természettudományok faji ítéletekre törekszenek. Viszont a történettudományok legtöbbször egyedi ítéleteket alkotnak. A faji ítéleteknél nem szabad figyelmen kívül hagyni, hogy a magasabb fajok magukban foglalják az alsóbbakat (genus, species, species inferior, infima; lásd az állatok és növények természetes rendszerét). Igen fontos továbbá, hogy a faji ítéletekben az alany nem mindig ugyanabban az értelemben tárgyazza, célozza a fajt. A tudomány számára öt értelme jelentős: 1. *minden esetet* felölel; a konyhasó *HCl*; 2. célozza a rendes, *normál*-esetet: a köszáli sas 95 cm magas; 3. az *átlag* esetet: a francia kisebb termető mint a német; 4. a *tipikus* esetet: a nő beszédesebb mint a férfi; 5. az *ideális*, eszményi esetet: a katona a megtestesült vitézség.

Az egyetemes és a faji ítéletek általános ítéletek (iudicium generale), mert az alany nem jelez korlátozást annak a tárgynak körében, melyet céloz. Az általános ítéleteknek figyelemreméltó külön fajtája a kollektív ítélet, melynek alanya egyes tárgyakat úgy fog össze, hogy új egységes tárgyat céloz, minő pl. erdő, nemzet, sereg, raj, halmaz.

Vegyük észre, hogy a faji ítélet is egy tárgyat céloz (egy fajt!), és ezért nem lehet kimerítőnek és a szabatosnak tekinteni a hagyományos osztályozást: egyedi, részleges, egyetemes ítélet. Továbbá ne hagyjuk figyelmen kívül, hogy az *ítéleteknek mennyiség szerinti osztályozása nem tisztán logikai*, hanem a logikán kívülről, a tárgyméleletről veszi a szempontjait. De a mennyis ítéletek kölcsönös vonatkozásai adnak már tisztán logikai mozzanatokat is:

b. Befoglaló és befoglalt ítéletek.

Alá- és fölérendelt ítéletek. Amely ítéletek az egy, több, minden szerint csoportosulnak, azoknak kölcsönös vonatkozása úgy alakul, hogy az egyetemes ítélet magában foglalja a részlegest, és az egyedit. A magában foglaló a fölérendelt (iudicium supraordinatum), a befoglalt az alárendelt (iudicium subordinatum).

Átfogó és aláfoglalt ítéletek. A faji ítélet átfogó, az egyedi aláfoglalt; ha az ember vallásra termett való, akkor ez az ember is az — persze csak akkor, ha a faji ítélet a

főnt jelzett első módon tárgyzassa a fajt; a többi (2—5) esetben az aláfoglalt ítélet már csak több-kevesebb valószínűséggel rendelkezik. De azért ezek a tudományban mégis jelentősek.

A *modális ítéleteknél* is főnforog a befoglalás és befoglaltság viszonya: az apodiktikus magában foglalja az asszertóriust és problematikust. Ebben az ítéletben: a Föld szükségképen forgástest, benne van ez a másik kettő: a Föld (tényleg) forgástest, a Föld talán forgástest. A befoglalás e három csoportjának logikai jelentősége abban van, hogy külön fajta és nem épen jelentéktelen következtetést alapoznak meg.

Nem közvetlenül logikai, hanem annál nagyobb ismeret- és tudományelméleti jelentősége van annak a ténynek, hogy *bármilyen ítéletben burkoltan benne van igen sok* (sokszor végejárhatatlan sok) *más ítélet*, s legalább is egy végtelen ítéletsor; úgy hogy az itt és most szemügyre vett ítélet ennek a sornak csak egy kiemelkedő tagja, mely maga után húzza a burkolt asszertorius ítéleteknek véges és a föltételeseknek végtelen láncát. Ha megalkotom ezt az ítéletet: ez az asztal tölgyfából van, ebben benne van legalább egy-egy ítélet, mely megjellegzi, meghatározza az asztalt és a tölgyfát; továbbá, hogy asztalok vannak, ez a tárgy egy az asztalok közül, ez az asztal van (különben nem mondhatnám, hogy ez), az asztal valami anyagból van, az asztal sokféle anyagból lehet. Ezek a legszembevetőbb burkolt ítéletek, melyek itt mind a borító rétegek a mag körül, az alapítélet körül helyezkednek el. Maga az ítélet, vagyis a megállapítás egy új ítéletsort nyit meg, melynek nem látni a végét. Ez mind a körül forog: honnan, hogyan tudom, hogy ez asztal, hogy ez ez az asztal, hogy van tölgyfa stb. Azután: milyen alapon állapítom meg erről az asztalról, hogy tölgyfából van és nem más anyagból, hogy asztal és nem valami más stb.

c. *Ellentétes ítéletek.*

Hogy ilyenek vannak, hirdeti a közfelfogás is efféle fordulatokban: Ép az ellenkezője igaz annak, amit ez az író a magyarok kisebbségi politikájáról mond; eszmecserékben sokszor esik ez a megjegyzés: nézeteink ellentétesek, egyeznek. Minthogy a gondolkodás ítéletalkotás és ítéletfűzés, az ellentétnek és egyezésnek az ítéletekben is meg kell lenni.

A legszembevetőbb és legátlátszóbb az *ellenmondó ellentét*, oppositio contradictoria, amilyen: marslakók vannak, marslakók nincsenek. Ezeket az ítéleteket tehát az jellemzi, hogy azonos alany és állítmány mellett minőségben különböznek; könnyen fölismerhetők arról, hogy nem lehet a kettő egyszerre igaz és nem lehet egyszerre téves; az egyik

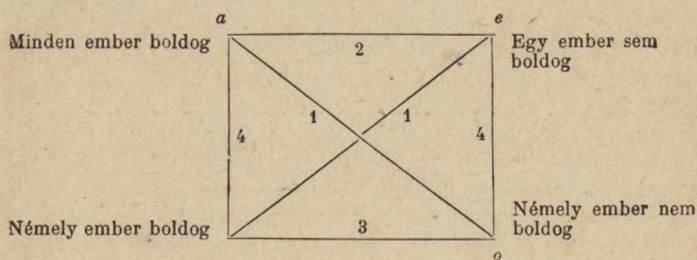
okvetlenül igaz, a másik okvetlenül téves, ha mindjárt nem is okvetlenül tudjuk eldönteni, hogy melyik. Ez a leginkább alapvető ellentét, mely ítéletek között fönnforog, és egyben tisztára logikai jellegű; hisz a logikum alapjellegében gyökerez (2. b).

Nem olyan könnyen áttekinthető az *egyszerű ellentét*, *oppositio contraria*. Bizonyos, hogy ilyen ellentétben vannak az egyetemes és részleges ítéletek, mikor az egyik állító a másik tagadó; pl. minden ember tudós, némely ember nem tudós. Ellentétességük kitűnik abból, hogy nem lehet mindkettő igaz. Két részleges ítélet, melyek csak minőségben különböznek, mint pl. némely ember tudós, némely ember nem tudós, látszólag ellenmondó ítéletek; de csak látszólag. Hisz nyilvánvaló, hogy a némely ember kifejezés mást-mást tárgyz a két ítéletben. Itt az ellentétességnek leggyöngébb foka forog fönn, *oppositio subcontraria*; hisz mindkettő lehet igaz. Épen mert különböző alanyokkal van dolgunk, volta-képen nem is a két ítélet van ellentétben, hanem csak a két tétel illetőleg mondat.

A középkori logikusok az ellentétviszonyokat főként négy ítéleten tanulmányozták, melyeket külön betűkkel jelöltek: egyetemesen állító (*a*), egyetemesen tagadó (*e*), részlegesen állító (*i*) és részlegesen tagadó (*o*) ítélet. A betűk *affirmo* és *nego* igékből vannak; értelmüket adja ez a vers:

Asserit *a* negat *e*, at universaliter ambo;
asserit *i* negat *o*, at particulariter ambo.

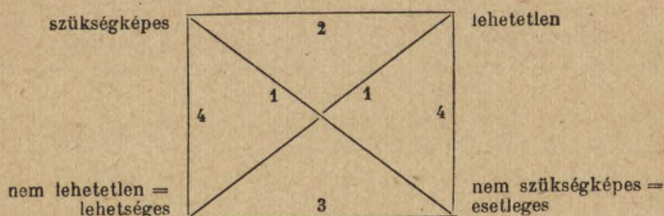
A köztük fönnforgó viszonyokat az ú. n. *logikai négyzettel* szemléltették:



1. *a* és *o*, *e* és *i* ellenmondó ítéletek (*contradictoria*), olyan ítéletek, melyek szabatosan kizárják egymást (*contradictoria non habent media*): ha az egyik igaz, akkor a másik téves, és fordítva. 2. *a* és *e* egyszerű, kontrér ellentétben (*contraria*) vannak. A kettő lehet egyszerre téves (mint példánkban), de nem lehet

egyszerre igaz. 3. *i* és *o* alárendelési ellentétben vannak (*subcontraria*): a kettő lehet igaz, de nem lehet mindkettő téves. 4. *a* és *i*, *e* és *o* alárendelésben vannak (*subalterna*) Ha a fölérendelt igaz, az alárendelt is igaz; ha az alárendelt téves, a fölérendelt is téves (dictum de omni, dictum de nullo); de fordítva nem.

Hasonló vonatkozásba hozhatók a *modális ítéletek*; amint nyomban kitűnik, ha a négy (voltaképpen két: apodiktikus és problematikus) modalitást elhelyezzük a logikai négyzetben.



Az ellentétességnek külön fajtáját alkotják azok az ítéletek, melyekben az alanyok azonosak, az állítmányok pedig határozomány-ellentéteket jelentenek, minők nagy kicsiny, szegény gazdag, boldog boldogtalan, erényes bűnös. Mivel azonban itt az ellentétesség szempontja egészen a tárgyak rendjéből van véve, és nem a logikum területéről, nem alkotnak új logikai ítéletfajt; de a tudományban és még inkább az életben, az ú. n. *értékelő ítéle*sben nagy szerepük van.

d. Egyező ítéletek.

A szó pontos értelmében *egyenlő ítéletek nincsenek*. Az ítélet tartalma ugyanis gondolat, a gondolat pedig tényállást tárgyaz. Tehát két vagy több teljesen egyező ítélet azt jelentené, hogy teljesen egyenlő gondolatokat és közvetve tényállásokat tárgyaznak. Am két teljesen egyező gondolat ugyanazt az egy tényállást ábrázolná, pl. azt, mely jelezve van ebben az ítéletben: a Divina Commedia száz énekből áll. Egy gondolatot lehet többször (akár egymásután, akár egyszerre) ítélet-tartalommá tenni; de nem lehet két ítéletben két azonos gondolatot megragadni. Legfőljebb arról lehetne szó, hogy minden gondolat és ítélet megegyezik önmagával, azonos önmagával. Van-e az efféle sokszor hallott és olvasott kijelentésnek értelme, utóbb vizsgáljuk meg (13).

Hanem igenis jó értelme van ennek a beszédnek: *vannak egyenlő-értékű ítéletek* (iudicia aequipollentia). T. i. nem egyszer találkozunk két sőt több ítélettel, melyek a megismerés és a gondolkodás folyamatában helyettesíthetik egy-

mást. Így pl. mindjárt első tekintetre egyenlő értékűnek mutatkozik ez a két ítélet: a kétpatájúak kérődzők, minden kétpatájú kérődző; vagyis az egyetemes és a fajitéletek egyenlő értékűek (ha a fajitélet minden esetet tárgyaz; lásd fönt: a). Hasonlóképen egyenlő értékűek lehetnek azok az ítéletek, melyek egyikében az alany a tárgyat burkoltan jelzi, a másikon kifejezetten; pl. az embernek van beszélőképessége, a testből és szellemi lélekből álló lénynak van beszélőképessége. Ugyancsak egyenlő értékűek a megfordítható vonatkozásokat (46 b) tárgyazó relációs ítéletek és megfordításuk; pl. $a = b$, ezzel egyenlős értékű $b = a$; $5 > 4$ ezzel egyenlő értékű $4 < 5$.

Egyenlő értékű ítéletek a legtöbb esetben következtetés útján adódnak. De épen ebben a kérdésben, valamint az ellentétesség logikai kérdésében általában sok tisztázni valója van még a kutatásnak. Némely pontra itt világosságot derít a fogalomról szóló következő tárgyalás.

7. A fogalom.

a. A fogalom mivolta.

A fogalom szónak több egymástól meglehetősen eltérő jelentése van. A közönséges beszédben jelent igen sokszor elmosódott, sejtésszerű ismerést; pl. ennek a politikusnak fogalma sincs a politikáról. Viszont effélékben: Deák Ferenc a hatvanas évek elején fogalom volt a nemzet előtt, Széchenyi eszmévé, fogalommá finomult, a fogalom annyi mint eszmény. A szaktudományban épen ellenkezőleg jelenti a megismerés legérettebb fokát, sok kutatásnak és gondolkodásnak foglalatát és koronáját; pl. a természettudomány ma közel van ahhoz, hogy végre tisztázza az anyag fogalmát; az orvostudomány mindmáig ingadozik a betegség fogalma tekintetében.

Még változatosabb a használata a bölcsleletben. Itt mégis főként kétféle értelemben szerepel. Egyszer szemben az ítélettel, mikor általában azt szokás mondani. az ítélet két fogalomnak, az alany- és állítmányfogalomnak kötő (kopulás) vonatkozása. Elsősorban azonban szemben a képzzettel (phantasma) jelenti a tárgyaknak nem-érzéki képét; fáról pl. az állatnak is van képze, de csak az embernek van róla fogalma. A fa képze, még az az általános is, mellyel pl. a madár rendelkezik, érzékelhető vonásokból áll, le volna rajzolható; ellenben a fa fogalma tisztára gondolat, annak már nincs ilyen magassága, vastag törzse, ilyen színű és alakú lombozata; az le nem rajzolható, csak elgondolható; jóllehet fölmerülését a legtöbb esetben kíséri valamilyen elmosódott képzet is. Erről a fogalomról tanítják Aristoteles után a skolasztikusok és nyomukban a legtöbb kiváló 17. századi

bölcselelő, Descartes-tal és Locke-kal, hogy absztrakció által, t. i. az érzéki mozzanatoktól való elvonatkozás útján jön létre. A fogalom e pszichológiai létrejövésének egyes mozzanatait és állomásait a skolasztika rendkívül finoman kidolgozott szellemes elmélettel igyekszik megvilágítani (17. c).

A fogalom keletkezésének kérdése azonban nyilván a pszichológiába és részben az ismeretelméletbe tartozik, nem a logikába; a tudományos fogalomalkotás pedig a tudományelméletnek jelentős kérdése (26). Most a fogalom csak a *logikum szempontjából* jöhet szóba, vagyis amennyiben vonatkozásban van az ítélettel, a logikumnak, az igazságnak illetőleg tévességnak közvetlen és formális hordozójával.

Ebben a vizsgálatban legcélszerűbb *alapul venni a fogalom tudományos értelmezését*. Hisz a tudomány főföldadata fogalmakat alkotni; haladásának legbiztosabb útjelzője és értékmérője fogalmainak kidolgozottsága; elég ilyenekre gondolni, mint szám, tenzor, függvény, atom, energia, szerv, pszichikai elem, ok, jellemvonás, gazdasági egyensúly stb. Ha közelebről szemügyre vesszük az illetékes tudományoknak mind ezekre vonatkozó vizsgálatait és megállapításait, kitétnik, hogy minden egyes fogalom felelet akar lenni egy mi-kérdésre. Ez a felelet végelemzésben meghatározás, definíció (29), ítéletek halmaza, melyeknek alánya egy tárgy, melyet a szám, atom, jellemvonás stb. szó jelez és tárgyz; állítmányai pedig az e tárgyat jellemző, miségét ábrázoló határozmányok; pl. az energia az erőnek és útnak szorzata; s itt az erő a tömegnek és gyorsulásnak szorzata, a tömeg pedig az anyag mennyisége, mely arányos a súlyával; a sebesség, gyorsulás meg az időegységben történő sebesség-változás stb.

Ebből kitétnik, hogy *a tudományban a fogalom ítéletek eredménye és foglalata*. Mert ítéletekből áll és csak egybefoglalja azokat, azért gondolatokat és általuk tényállásokat tárgyz és juttat kifejezésre. Tehát azok a megfontolások, szempontok és osztályozások, melyekkel találkozunk az ítéletek tárgyalásánál, itt megismételhetők volnának azzal a hozzáadással, hogy a fogalom ítéletek foglalata lévén, egy alanyra vonatkozó több ítélet-állítmányból alakul, melyeknek kölcsönös vonatkozása logikai szempontból külön figyelmet érdemel.

Ezeknek az állítmányoknak együttlését szokás *a fogalom tartalmának* (comprehensio) nevezni; az egyes állítmányok pedig a fogalom *jegyei* (notae). Azok a tárgyak, me-

lyek az ítélettartalomnak mint (összetett) állítmánynak hordozóiként szerepelnek, a fogalom *köre, terjedelme* (extensio).

Nagyobb szabotossággal lehet megjelölni a fogalom tartalmát és körét logisztikai úton, a logisztikai osztály-kalkulus segítségével. Ha ebben az ítéletben: János magyar, János helyébe x -t tesztek, ezt kapom: x magyar. Ez már nem ítélet. Ítélet lesz belőle, ha x -nek egy értékét behelyettesítem (Mihály, Pál stb.). Ezt a logisztika tétel-funkciónak nevezi; x ott a független változó. Ha φx ilyen tételfunkció, akkor ez érvényes x bizonyos értékeire, vagyis x bizonyos értékeinek behelyettesítésével ítéletet kapok, mint példánkban; nem érvényes x más értékeire (pl. Misenko, Giulio, Jean). Tehát a tételfunkció mindig *osztályt* határoz meg; t. i. azoknak az „értékeknek” halmazát, melyekre érvényes. Már most minden tételfunkció, melyet egy érték behelyettesítése ítéletté tesz: *tartalom*, ill. *jegy*. És a funkció értéktartománya, az osztály egy *kör*, *terjedelem*. A fogalom logikai tanában a tudományos kutatás még sok nyílt kérdés előtt áll és ellentétes nézetekben vajudik; nevezetesen arra a kérdésre nézve, milyen vonatkozásban van a logikai fogalom az ítélettel és a fönt röviden jellemzett pszichológiai fogalommal. Ezért a hagyományos fogalomtani is kell ismertetni, annyival inkább, mert a haladást célzó tudományos kutatás mindig innen indul ki.

b. A fogalom tartalma és köre.

A fogalom *tartalmát* jegyei alkotják. Minthogy minden egyes jegy ítéletállítmány, vagyis az ítéletalany célozta tárgynak egy határozománya, a tárgyak pedig általában több határozománnyal rendelkeznek, sőt maguk a határozományok is ítéletalanyokká tehetők (mint azt fönt az energia-fogalom tartalmi megjelölésénél tettük), könnyen belátható, hogy végelemzésben minden fogalom tartalma többszörösen végtelen, miként az ítélet is ilyen végtelenségi szövedékbe van belefűzve (6 a).

Ebből a fogalmi jegyszövedékből a tudományos fogalomalkotás és legtöbbször általában a fogalomalkotás csak a *lényeges*, jellegzetes *jegyeket* emeli ki. Ez a *logikai lényeg* (mely nem tévesztendő össze a metafizikai lényeggel; cf. 45 d) más a gyakorlat embere számára, más a szaktudós és ismét más a bölcselő számára. Így az ember fogalmában a varga számára lényeges a lábbelire szoruló kétlábúsága, a nyelvész számára beszélő volta. Ezeket a lényeges jegyeket aztán bizonyos rendbe teszi. Egy első rétegben a közvetlen jegyeket foglalja egybe és aztán lépcsős elhelyezésben egy vagy több rétegben a jegyek jegyeit, persze mindenütt csak a lényegeseket. A fogalomalkotásnak ezt az alkotását annak törvényszerűségeit a tudományelmélet vizsgálja (26).

Ott aztán kitűnik az is, miért nem szabad azt mondani, hogy a fogalom a jegyeknek összege.

A fogalom mint ítéletek foglalata, mint eszmei egység állítmányként is szerepelhet, sőt a legtöbb ítéletben szerepel is, legalább burkoltan (cf. 8 a). Ha így nézzük a fogalmat, pl. azt, melyet ez a kifejezés tárgyz: vegyi elem, akkor azok a tárgyak, melyekre alkalmazható, vagyis melyeknek állítmánya lehet, alkotják a *fogalom körét*, terjedelmét. Ebben az esetben tehát ítélettel van dolgunk (melynek állítmánya fogalom), melynek alanyát mennyis szempontból tekintjük. Tehát miként a mennyis ítéleteknél, úgy a fogalmaknál is beszélhetünk egyes, többes, egyetemes fogalmakról, egyed- és faj-fogalmakról, kollektív fogalmakról. S nyomban látjuk, hogy az egyes fogalom köre csak egy dologra vonatkozik pl. geizmári tölgy, Szent Agoston, Isten; az ilyen fogalom *egyedi* (conceptus individualis). A legtöbb fogalom azonban több dolgot ölel föl: *egyetemes* (universalis); pl. fa, gyümölcs, kemény, okosság. Ha csak létező dolgokra gondolunk, akkor a fogalom létezési terjedelméről beszélünk; ha beléfoglaljuk a nem létező, de elgondolható dolgokat is, akkor a fogalom logikai terjedelmét állapítjuk meg. Akárhány fogalomnak létezési köre nincs, de van logikai; pl. kentaur.

c. A fajfogalmak.

A *fajfogalmak tartalmi alkatát* már a régi logikusok tüzetesebben tanulmányozták, és többek közt megállapították, hogy mind *két lényeges alkotó elemből* áll. Az egyik megjelöli a közvetlenül fölötte álló fajt: genus proximum, a másik pedig azt a lényeges alapjegyet, mely által a tárgy külön fajjává válik, „fajosul”: fajosító, fajalkotó jegy, differentia specifica; pl. az ember okos állat (vele szemben áll az okatlan állat). Állat megint fajfogalom, közvetlen fölöttese az élő, fajosító jegye az érzéklő (szemben az eszessel). E köré a fajtartalmi mag köré elhelyezkedik a jegyeknek még két rétege: a lényegből folyó sajátosságok (proprium-ok) és esetleges jegyek (accidens praedicabile).

Igy a fajjegyeknek öt csoportja támad, melyeket először az újplatonikus Porphyrios († 300 u.; Isagoge) különböztetett meg, és állíthatóságoknak (*κατηγορούμενα*, *praedicabilia*) mond. Állíthatóságok: vagyis bármilyen fogalommal akad dolgunk, róla mint alanyról állítható valamely praedicabile mint állítmány. 1. Nem, *genus*. 2. A faj-alkotó, faj-különböztető jegy, *differentia specifica*. 3. Faj, *species*: több egy nem alá tartozó és csak szám szerint

különbözőről állítható; pl. ember (faj, mely az állat neme alá tartozik). 4. Sajátos jegy, *proprium*, ami a fajiságból, mint a dolog lényeges tartalmát kifejező mivoltából, következik. Ez vagy kizárólag a fajnak jár ki, ha nem is minden képviselőjének (pl. az ember sajátja: mérnöknek lenni); vagy minden képviselőnek, ha nem is kizárólag a fajnak (embernek a kétlábúság); vagy kizárólag a fajnak és pedig minden képviselőjének (embernek a beszélőképesség). Az utóbbi a szoros értelemben vett sajátos jegy (Arist. Top I 4). 5. Esetleges jegy, *accidens* (praedicabile): aminek hiánya nem vonja maga után a dolog megszűnését; quod potest adesse et abesse sine subiecti interitu (Porph. Isag. 6); még pedig vagy elválaszthatatlan, pl. valamilyen szín a hajtól; vagy elválasztható, pl. a barna szín a hajtól: valamilyen színűnek kell lenni a hajnak, de nem okvetlenül barnának.

A fajt alkotja a közvetlenül föléje rendelt nem és a faj-alkotó jegy. Ezt a két jegyet keresi a bölcselő, mikor a dolog lényegét keresi; essentia rei constituitur per genus proximum et differentiam specificam. A lényeg olykor mást jelent. T. i. a fogalom jegyei közt akárhányszor lehet olyant találni, mely a többi gyökérének, forrásának tekinthető; ilyen pl. az embernél az értelmesség, Istennél a magátólvalóság. Sokszor ezt nevezik a dolog logikai (sőt nem ritkán, és helytelenül metafizikai) lényegének. Amennyiben a fogalom a lényeges jegyek foglalata, a dolog miségét, mivoltát, lényegét fejezi ki (quidditas, essentia, Wesenheit).

A legalsó faj már nem genus proximum semmiféle alsóbb faj számára, de még mindig állítható mint ítéletállítmány a faj egyedeiről: Zrínyi, Vörösmarty stb. mind ember. Az egyedeket már nem lehet a közvetlenül fölöttük lévő fajjal és a fajosító jeggyel jellemezni; az egyed fogalmát egyedi jegyekkel kell meghatározni, amint teszi pl. az életrajz, a személyazonosság igazolása. A régiek hét ilyen egyedesítő mozzanatot sorolnak föl:

Forma, figura, locus, tempus, stirps, patria, nomen:

Haec ea sunt septem, quae non habet unus et alter.

A fajfogalmak, mint látnivaló, *gúltat alkotnak*. Legfelül vannak a legegyetemesebb fajok, legalul a legalsó fajok egyedei, közbül meghatározott lépcsőzetes rendben a közbülső fajok (species intermediae). Az előző meggondolások után nyilvánvaló az is, hogy ha egy legfelső nemhez folyton adunk különböztető jegyeket, egyre szűkítjük terjedelmét; így pl. magánvaló + testi + élő + érzéklő + eszes = ember (arbor Porphyriana). Ez az eljárás a *determinálás*. Nem szabad összetéveszteni a *modifikálással*, mely csak különleg hasonlít hozzá; így pl. az álokosság nem az okosság-

nak egy faja, hanem más valami; ugyanígy: tört pohár, csonka kúp. A fordított eljárás az *absztrahálás*, mely a tartalom megszorítása által tágitja a fogalom körét. Mindkét művelet véges; a determinálás határa az egyed, az absztrahálás határa a kategóriák, a dolgok legfelső nemei.

A fogalom tartalma és terjedelme közt fordított a viszony abban az értelemben, hogy minél több a jegye, annál inkább szűkül ama dolgok köre, melyekre alkalmazható; kristályos test sokkal kevesebb van mint test; nemes fém kevesebb mint fém.

Nem nehéz észrevenni, hogy *a fogalmaknak ez a gúlás elmélete egy metafizikai meggyőződésen sarkallik*: vannak határozottan körülírt, mivoltukban és számukban állandó fajok, melyeket tárgyznak a fajfogalmak. Hogy ez metafizikai kérdés, utóbb kiténik majd (49). Ugyanígy csak a lételméleti síkon oldható meg az a kérdés is, mely annyit foglalkoztatta a régieket: a fajfogalom, amely egyetemes valami (universale; hisz sok alsóbb fajban, illetőleg egyedben ölt testet, pl. az állat az emberben és oktan-állatban, az ember minden egyes emberben), miképpen van benn azokban az alsó fajokban, illetőleg egyedekben: ez az universale-k problémája (cf. 45). S tisztára metafizikai az a kérdés is, vajjon mi teszi az egyedet egyeddé, mi az egyedités elve (principium individuationis, 49). Itt csak azt kell észrevennünk, hogy ez a fogalom-elmélet a fogalmaknak csak egy meghatározott tartományát tartja szem előtt, azt t. i., mely a fajok világát (a tapasztalati létrendnek egy tartományát) tárgyzza.

A fajgúla mintájára más területeken is fel lehet építeni nem egy fogalmi összefüggést; pl. a geometriában idom, síkidom, zárt síkidom, egyenes vonalú zárt síkidom, háromszög, ferdeszögű háromszög, ez a háromszög. Itt azonban ez a gúla nem jelenti azt, hogy ugyanígy épülnek föl az általuk jelzett tárgyak is. A fogalmak alkatát az egyes létrendekre nézve külön kell tanulmányozni; s itt még sok a tennivaló.

Szemügyre kell még venni azt a két mozzanatot, melyekkel a régiek szokták jellemezni a fogalmat, mikor azt tanítják, hogy a fogalmak általánosak és állandók.

d. A fogalom általánossága és állandósága.

A fogalom általánossága mondhatja azt, hogy a fogalom általános eszme szemben a határozottan körülírttal; pl. élő: itt eldöntetlen marad, vajjon érzéklő vagy csak tenyésző élő tárgyz-e. Azonban magában a fogalomban nincs benn ez a határozatlanság, eldöntetlenség; hisz az élő fogalmának egészen határozott jól megjellegzett tárgya van. A határozatlanságnak és ebben az értelemben az általánosságnak

lehet *szabatosabb értelme*: az élő fogalma azokat az ítéleteket foglalja egybe, melyek az élő határozmányait adják. Amennyiben vannak ezek között függőben-hagyók, a főt (5 b) jelzett tágabb értelemben vett problematikus ítéletek, természetesen a fogalomba is belemegy ez a függőben-maradás, határozatlanság.

S ez szolgál alapul arra a különböztetésre, melynek Descartes óta oly nagy szerepe van főként az ismeretelméletben: *Egy fogalom lehet világos vagy homályos* (clarus, obscurus) aszerint, amint más fogalomtól meg tudjuk különböztetni vagy sem; pl. bölcs és bölcselő, kritikus és kritikaszter. A világos fogalom lehet *éles* (distinctus), ha lényeges jegyeit is ki tudjuk emelni; különben *elmosódott* (confusus); pl. akárhány tudja, „érzi“, hogy van különbség egoizmus és egocentrizmus között, önzés és önösség között, de nem tudja megjelölni. Még nehezebb egy fogalom tartalmát „tüzetesen“ megjelölni, vagyis *kimerítő* (adaequatus) fogalmat adni, mely t. i. felölelné mindazt, ami az elmének egyáltalán hozzáférhető belőle.

Jelentheti az általánosság az *egyetemességet* szemben a részlegesséssel és egyessel. Ilyen értelemben általánosak a fajfogalmak, melyeknek lényeges jegyei a legközelebbi nem és a fajosító mozzanat. S itt a skolasztikusok kétféle egyetemességről beszélnek. Direkt, első fázisú az egyetemesség (*universale directum* seu primae intentionis), ha elménk elsősorban magára a dologra gondol (pl. „diófa“ hallatára arra a fára, mely pitvarunk előtt áll), és csak alattomban arra, hogy a „diófa-ság“ más fákban is megtalálható. Ráemelő vagy másodfázisú az egyetemesség (*universale reflexum* seu secundae intentionis), ha elménk elsősorban a fogalomra irányul, és nemcsak alattomban és burkoltan (implicite et materialiter), hanem kifejezetten, annak rendje és módja szerint (explicite et formaliter) az egyetemességet is kiemeli; amikor pl. a „diófa“ elgondolásánál azt nézem elsősorban, hogy ez valami, amiben megegyeznek mindazok a fák, melyeknek ez a nevük.

Az aristotelesi-skolasztikus absztrakció-elméletnek Szent Tamástól logikusan kiépített következménye, hogy az *egyesről nem lehetséges fogalom*. Egyedi fogalmak nincsenek, hisz itt nincs már differentia specifica. A szenttamási ismeretelmélet számára tehát külön probléma, mikép lehetséges és megy végbe az egyedek megismerése. A fogalmaknak ez az általánossága tehát szervesen összefügg az aristotelesi-skolasztikus elvonáselmélettel és annak metafizikai föltételeivel. Ha azonban a fogalom, mint meg-

mutattuk, az egy alanyra vonatkozó miségi ítéletek foglalata, akkor általánossága mindenestül azonos azoknak az ítéleteknek általánosságával, melyeknek eredője

Ugyanezt kell mondani a *fogalom állandóságáról* is. A fogalom pontosan olyan értelemben és olyan mértékben állandó, mint azok az ítéletek, melyeknek foglalata. Az ítélet pedig résztvesz a tartalmát alkotó gondolatnak állandóságában; ez pedig az értékek állandósága. Nem állandók tehát a fogalmak, ha abban a pszichológiai értelemben vesszük, hogy dolgoknak értelmi képei; ezek a képek ugyanis változnak magukkal a dolgokkal.

e. A fogalmak osztályozása.

A fogalmak logikai osztályozása történhetik a fogalomkör és a tartalom szerint. Minthogy a fogalom ítéletek foglalata, ezért a tartalom szerinti osztályozásnál keresztül lehet vinni a tisztán logikai szempontot; hisz a fogalom tartalmát alkotó jegyek a fogalom-meghatározó ítéletek állítmányai. Ellenben a fogalom köre mivel tárgyakat céloz, nem lehet el tárgyelméleti megállapítások nélkül.

Fogalom-kör tekintetében a körök lehetséges kölcsönös helyzete szerint a következő vonatkozásokat kapjuk: 1. Két fogalom köre egybe esik: *egybevdgó* fogalmak pl. Krisztus és Isten-ember; egy dolog és meghatározása. 2. Az egyiknek köre benne van a másikban, faj a nemben, egyed a fajban; pl. arany, nemes fém. Ebben a vonatkozásban a nem *főlérendelt*, a faj *alárendelt* fogalom (conceptus supraordinatus, subordinatus); az egy nem alá tartozó fajok *mellérendeltek* (coordinati). pl. nemes és nem-nemes fém. 3. A két kör *metszi egymást*: interferenciás fogalmak; pl. szellem és lélek: van olyan szellem, mely nem lélek (angyal); van olyan lélek, amely nem szellem (állati lélek); de van olyan szellem, amely lélek, és olyan lélek, mely szellem (az emberi lélek = a körök metsző íveitől határolt közös terület). 4. A két kör egymáson kívül áll: *széteső*, diszparát fogalmak; pl. igazság, úszni.

A főlé- és alárendelt fogalmak alkotta fogalmi gúlának a csúcsán vannak a legfelső fajok, a *kategóriák* (κατηγορίαι, praedicamenta, törzsnemek, legegységesebb állítmányok), a dolgok legfelső nemei; azaz bármilyen dologról mint alanyról a kategóriák valamelyike állítható mint állítmány. Aristoteles tizet sorol föl: *magánvaló* (οὐσία πρώτη, substantia; pl. ember, oroszlán, fa) és *kilenc járulék*: συμβεβηκός, accidens (praedicamentale; jól megkülönböztetendő az esetleges vonástól, accidens praedicabile-től): minőség (quali-

tas, *τὸ ποῖον*: fehér, okos), mennyiség (quantitas, *τὸ πόσον*: két könyöknyi), vonatkozás (relatio, *τὸ πρὸς τι*: fele, nagyobb), tevékenység (actio, *τὸ ποιεῖν*: vág, éget), szenvedés (passio, *τὸ πάσχειν*: vágódik, ég), hely (locus, *τὸ ποῦ*: a Lykeionban), idő (tempus, *τὸ πότε*: tegnap, tavaly), helyzet (situs, *τὸ κεῖσθαι*: fekszik, ül), állapot (habitus, *τὸ ἔχειν*: bocsorban, fegyverben van). Ezeket Aristoteles a beszéd-részek alapján állította össze (a két utolsó a görög bennható ige és a participium praes. perf. pass. cf. Categ. I 3 5). Másutt (Metaph. XII 5, 1; III 2, 9; XIV 2, 24) ezt a valószínűleg a pythagoreusoktól átvett tizes számot csökkenti: magánvaló, minőség, mennyiség, vonatkozás.

Aristotelesnek alapvető meggyőződése, hogy a gondolkodásnak és valóságnak, nevezetesen a fogalmaknak és dolgoknak rendje teljesen egybevágók. Ezért az ő kategóriái egyúttal a legfelső valóságtartományok is. Kant az ő jellegzetes bölcséleti alapálláspontján (20 a) a kategóriákat az értelem aprioris formáinak, az ítézés általános szempontjainak tekinti és azóta a kategória szót általában a törzsfogalom értelmében szokás használni. Bizonyos, hogy minden tudomány számára jelentős az ő kategóriáinak, törzsfogalmainak megtalálása és rendszerbefoglalása. Sugyan csak bizonyos, hogy az aristotelesi kategóriák csak a létezési létrendek kategóriái (39 a).

A fogalmak *tartalom szerinti* osztályozására közvetlenül a logikai ítéletfajok adják a szempontokat. Eszerint vannak a *pozitív* fogalmak mellett *tagadó*, negatív fogalmak: nem élő, nem szabad, nem magánvaló. *Tagadó-pozitív* fogalmak; pl. nem véges (negatív) számsor (pozitív mozzanat); nem haló élő = halhatatlan. Ezeket negatív-kontrér fogalmaknak is szokás nevezni.

Ha több fogalmat viszonyítunk egymáshoz egyezés tekintetében, akkor épúgy mint az ítéleteknél kapjuk a következő jelentős fogalomfajokat: *Egyenlő értékű*, *aequipollens*, egymást helyettesítő fogalmak; pl. egyenlő szögű, egyenlő oldalú háromszög, a differenciálhányados geometriai és függvénytani meghatározása.

Analóg fogalmak, melyek a tapasztalatiakkal való hasonlóság alapján vannak alkotva; pl. szellem (szél), fogalom (fog), igaz (egyenes; cf. eligazit). Ezek tehát szükségkép tartalmaznak egy más fogalomhoz való vonatkozást (cf. Thom: I 13, 5). Továbbá

Ellentétes fogalmak, melyeknek legjelentősebb fajtái: 1. *Ellenmondó fogalmak* (contradictorii), melyek szabatosan kizárják egymást, pl. lenni vagy nem-lenni. Contradictoria

non habent medium. 2. *Pozitív-kontrér* fogalmak (contrarii): egy véges sor két szélé; pl. fehér és fekete, jó és rossz, fiatal és öreg. Contrarii habent medium. 3. *Fosztó* fogalmak (privativi): a dolognak kijáró létmozzanat tagadása; negatio alicuius formae in subiecto apto nato habere illam: egy formának (létmozzanatnak) tagadása oly alanyban, mely természetétől alkalmas arra, hogy rendelkezze vele; pl. santa, vak, tudatlan. 4. *Viszonyos* fogalmak (correlativi), melyek föltételezik egymást; minők hegy-völgy, atya-fiú. Nem tévesztendőek össze a *viszonylagos* fogalmakkal (relativi), melyeknek tartalma mindig csak máshoz való viszonyítással határozható meg; pl. sok, gazdag.

A viszonylagos fogalmaknak abszolutakkal, azaz rögzített tartalmúakkal való fölcserélésén alapszik a *Rakás* (σωφειτης) és a *Kopasz* (φαλακρος) híres szofizmája: Ha egy rakás búzából elveszünk egy szemet, dűsfürtű főről egy szál haját, még mindig megmarad annak; ha megint elveszünk egyet... sohasem lesz nem-rakás, illetve kopaszság; s fordítva: egy szem búza még nem rakás, egy szál haj még kopaszság; tégy hozzá egyet, s megint egyet... sohasem lesz rakás, illetve dús haj.

Nagy szerepet visz különösen elemi könyvekben a *konkrét és absztrakt* fogalmak különböztetése. Amennyiben az absztrakció, elvonatkozás abban áll, hogy a dolgok sokféle mozzanatai között csak egyre vagy néhányra vetünk ügyet, a többinek mellőzésével, azt kell mondani, hogy minden fogalom elvont. Konkrét fogalom önellenmondás. Szokás azonban ezt a különböztetést, illetőleg osztályozást a fogalom-tárgyakra is vonatkoztatni; s ebben az esetben az a fogalom absztrakt, amelynek tárgya, illetőleg tárgyköre a nem érzékelhető valók rendjében van; pl. szellem, viszony, erény, a fogható valók világa pedig szolgáltatja a konkrét fogalmakat. De ez nyilván nem szabatos beszéd és gondolkodás; hisz nem a fogalmakat, hanem a tárgyakat osztályozza.

8. Fogalom és ítéletelem.

a. A nóciók.

Az ítélet elemei mint tudjuk, alany, állítmány és ítéletkötő, kopula. Még ma is sok logika (Aristoteles nem!) úgy jellemzi az ítéletet, hogy benne és általa az ítéletállítmány fogalma kijelent valamit az alanyfogalomról; és mivel a kötő szerepe maga ez a kijelentés, így szoktak beszélni: az ítélet fogalmakból áll, fogalmak kapcsolata, az ítélet elemei fogalmak.

Mi azonban tudjuk, hogy a *fogalom* ítéletek eredménye és foglalatja; tehát *mint olyan nem lehet ítéletelem* (hogyan szerepelhet az ítéletelemek között, mindjárt meglátjuk). Tud-

juk azt is, hogy az ítélet egy gondolatnak elméleti megragadása; a gondolat alkata pedig az, hogy tárgynak és tárgyhatározmánynak sajátos együvértartozása, relációja: hozzátartozási reláció, melynek értelmi megfogása a megismerés; ezért ezt a jelentős relációt lehet ismerésrelációnak is nevezni.

Tehát az *ítéletelemek*, melyeknek ismerés-relációs jellegét a kopula jelenti ki, nem lehetnek fogalmak, hanem csakis olyan *sajátos logikai alakulatok*, melyeknek az a szerepük, hogy jelzik, célozzák, intendálják, tárgyazzák a tárgyat illetőleg határozmányt, utalnak rájuk. Közöségesen és általában jeleik a szók; és a szóknak ez a tárgyazó, utaló szerepe a jelentésük. Pl. ez a szó illetőleg szókapcsolat: konyhasó, ez a darab kőso jelent, jelez, tárgyaz, céloz egy tárgyat; és ez a másik szó: vegyület, fehér, *H Cl* tárgyaz, jelent, jelez egy-egy határozmányt. Ezeket az alany- és állítvány-tárgyazó alakulatokat jellemzi tehát, hogy irányuk van: jeleznek, tárgyaznak, mintegy megcéloznak egy tárgyat avagy tárgyhatározmányt, és ezzel kiutalnak a gondolkodás világából egy egészen más, rajta kívül álló világba, a tárgyak világába és ismerés-relációk világába. Másfelől pedig nem kész, nem befejezett, logikailag nem önálló alakulatok, hanem lényegesen nyitva állnak az ítéletkötő vonatkoztató és megállapító szerepe számára, olyanformán, mint a *COH*-ban a *C* nyitva áll még egy *H* számára.

Ezeket a tárgyakat és határozmányokat jelző és tárgyazó, a kopula számára lényegesen nyitva álló, alany- és állítványhordozó logikai alakulatokat, melyek lényegükre nézve tehát ítéletelemek, nevezhetjük a skolasztikusok szavával *notio*-knak, hisz jelző szerepük van, notifikálnak. Minthogy lényegesen tárgyazó, tárgyra utaló a jellegük, ezért fölosztásuk azonos a tárgyak fölosztásával.

b. Szójelentések.

Miként az ítéleteket általában (kijelentő) mondattal fejezzük ki, és enélkül bajos volna megejtetni az ítélet logikai vizsgálatát és ennek eredményét másokkal közölni és megvitatni, ugyanígy a nóciókat, az *ítéletelemeket általában szókkal fejezzük ki*. Ezt tehetjük azért, mert a szóknak a nyelvhasználatban van jelentésük. Igaz, a legtöbb szónak elmosódott és többféle a jelentése. De a nyelvhasználat gondoskodik arról, hogy ép a kijelentő mondatban és a mondat-szövegben a szóknak jelentő értékét és szerepét pontosan meg lehessen állapítani. A fenomenologiai vizsgálatnak (45) ez egyik alapvető feladata.

A szók a nyelvnek ábrázoló, kifejező és közlő szerepe szellemében *jelentenek elsődlegesen észleleteket*, akár érzékieket, pl. zöld, lomb, fa; akár érzékfölöttieket, minők pl. a relációk (között, mellett, hez), gondolatok, vagyis ítéletek és fogalmak (ember, igazság); vagy belső, lelki észleleteket, pl. bánat, lelkes, emlékezés. A nyelvtudomány tanúsága szerint a szók jelentése dolgokra irányul és a beszédben általában dolgok helyett is szerepelnek. Aki konyhasót, erdőt, kenyeret mond, többnyire és elsődlegesen a szójelentések által jelzett dolgokra utal. A haladó gondolkodás a dolgokról ítéleteket és ítéletfoglamokat, vagyis *fogalmakat* alkot, és így hovatovább ezek is egyre sűrűbben csendülnek meg együtt a szók dolog-jelentésével együtt. Aki azt mondja: ház, nemcsak szemléletet tárgyaz, hanem legalább burkoltan és homályosan a ház fogalmát is tárgyazza (legalább annyit, hogy „lakásra alkalmas alkotás”); aki atomot mond, legalább burkoltan az atomnak valamilyen fogalmát is gondolja.

Nyilván ez a magyarázata annak a ténynek, hogy *régebben az ítéletelmélet* az ítéletben általában fogalom-kapcsolatot látott. A logikai vizsgálat természetesen kiterjeszkeszhetik a szóknak erre a fogalom-tárgyazó és fogalom-jelentő szerepére és jellegére is. Sőt ezt épen ebben az elmélésben mi is gyakran tettük, mikor pl. az ember, az energia fogalmát vettük szemügyre.

Jó észrevenni, hogy nem minden szó és szókapcsolat pendíti meg és jelenti, célozza legalább burkoltan a *tárgy-jelentéssel együtt a fogalom-jelentést is*. A főnevek ezt sokkal határozottabban és fölismérhetőbben teszik mint a tulajdonnevek és igék; s ezek ismét határozottabban mint a többi beszédész. A határozószókban, névutókban, ragokban, kötőszókban a legtöbb beszélő egyáltalán nem érez fogalom-utalást, pl. mikor azt mondja: ha, mögött, hez, vagy, és. A bölcselő vizsgálat az ilyen szóknál is kiemelheti a fogalom-tárgyazó jelentést, mint pl. Aristoteles tette, mikor a relációt *τὸ πρὸς τι*-nek azaz hez-ségnek definiálta és nevezte. Jellemző, hogy a legújabb nyelvhasználat odafejldik, hogy egyre sűrűbben főnevesíti és így kifejezetten is fogalom-utaló hatással terheli meg és itatja át ezeket a szó-osztályokat is: „a nagy bizony”, „itt nincsen soha meg hátha”.

c. A szók helyettesítő és utaló szerepe.

A szóknak utaló szerepe tehát sokféle; és a mondatok, tételek és kijelentések logikai vizsgálatában elengedhetetlen épen ennek az utaló szerepüknek pontos megállapítása. Itt az van kérdésben: mi helyett áll közvetlenül, mit tárgyaz, mit céloz egy-egy szó. Ezekben a vizsgálatokban még ma

is jó szolgálatot tesznek azok a megállapítások és osztályozások, melyeket a középkori gondolkodók dolgoztak ki. Ők a szókat jelentő, utaló, főként természetesen fogalom-tárgyazó szerepükben *terminus*-oknak nevezték (mivel bennük a fogalom-alkotó gondolkodás mintegy határponthoz ér), és magát ezt a tárgyazó szerepet helyettesítésnek, *suppositio*-nak nevezték (a mondatok szuppozíciójára nézve lásd 4. a).

Mindenekelőtt megkülönböztetik *fajaikat*. Van:

1. Egyedi (*tulajdon*-) és *köznév* (*terminus individualis et communis*) a szerint, amint egyedi vagy egyetemes fogalmat jelöl. A gyűjtőnév egyedekből álló laza egységet jelöl; pl. erdő, sereg. 2. Egyszerű és kapcsolatos szó (*terminus incomplexus et complexus*); pl. ember, halandó ember. A kapcsolatos szóban van főszó (*principalis*), pl. az előbbi példában ember; és kapcsolt szó (*incidens*), mely vagy magyarázó, kifejtő (*explicativus*), pl. az ember mellett a halandó (cf. *epitheton ornans*, díszítő jelző), vagy megszorító (*restrictivus*), pl. ember mellett a tudós. 3. Magán-állító, pl. oroszán, fut; és mással-állító, pl. minden, valamely, nagyon (*categorematicus et syncategorematicus*). 4. Konkrét és elvont szó (*concretus et abstractus*); pl. ember és emberség, fut és futás.

5. a) *Egyértelmű* szó (*terminus univocus, συνώνυμον*), melyet több dologra azonos értelemben alkalmazunk; így a nem-jelölő szót a fajokra (állat az ember is, az oktalan állat is), a faj-jelölőt az egyedekre (ember Péter is, Pál is). Több nagyjából egyértelmű szó rokonértelmű, szinonim (kín és gyötrelem, fut és szalad). b) *Kétértelmű* (ill. több értelmű, t. *aequivocus, ὁμώνυμον*) az a szó, melyet több dologra teljesen különböző értelemben alkalmazunk; pl. török, fiastyúk. c) *Analog értelmű* (*ἀνάλογον*) az a szó, melyet több dologról részben azonos, részben különböző értelemben használunk. Az *analógia* kétféle: *Tulajdonító* (*analogia attributionis seu proportionis*), mikor pl. egészségesnek mondjuk az embert, a színét, az ételt; itt az egészséges ember az *analogum* princeps, a többi *analogiatum*. Ez a metonimia alapja. Az *arányossági* analógia (*analogia proportionalitatis*); pl. az oroszán az állatok királya, annyit jelent: az oroszán úgy aránylik a többi állathoz, mint az emberek közt a király a többi emberhez, természetesen egy vonatkozásban. Ez ismét kétféle: metaforás; pl. az ifjúság az élet tavasza; és tulajdonképeni. Ilyen tulajdonképeni analog értelemben állítjuk a létet a különféle létrendekről (47. cf. 2), továbbá az Abszolútumról és relatívumról; így a tudást az érzéklésről és az értelmi ismerésről.

t. i. szétválasztjuk az ültöt és ülését, az alvót és alvását, akkor aki most ül, később járhat, aki most alszik, később vétekezhetik. De nem igazak e kijelentések együttes értelemben: ameddig együtt van az ülő és ülése, nem járhat (cf. Dogm. I 469).

III. A következtetés.

9. A következtetés alkata.

a. A következtetés mivolta.

A következtetés önálló jellegű, elemi logikai ítéletkapcsolat, melyet az jellemez, hogy *ha adva van egy vagy két ítélet, ez sajátos logikai alapot ad új ítélet tételezésére*. Azt mondjuk ilyenkor: az új ítélet az adott ítéletből illetőleg ítéletekből foly, következik. Ha adva van ez a két ítélet: A gázok cseppfolyósíthatók, a levegő gáz, akkor alapunk van azt mondani: a levegő cseppfolyósítható. Nemcsak; hanem azt kell mondanunk: ama két ítéletből következik a harmadik; ha elfogadom a két első ítéletet, el kell fogadnom a harmadikat is. Hasonlóképen ha minden bolygó pályája ellipszis, akkor bármely egyes bolygó pályája is az.

Ebből látnivaló, hogy a következtetésnek *három eleme* van (akárcsak a másik elemi logikai alakulatnak, az ítéletnek): 1. Az *előzet*, praemissa illetőleg praemissae; azaz egy vagy két ítélet, melyből foly az új ítélet. 2. Ez az új ítélet a *következmény*, zárótétel, conclusio. 3. A következtetésesség, helyesebben *nyomosság*, consequentia; az a sajátosság, sui generis logikai kapocs, mely összeköti az előzetet a következménnyel, melynek erejében a következmény foly az előzetből. Nyelvi kifejezése: tehát, következőképp, ennek következtében, így, ennél fogva, ergo. Szerepe emlékeztet az ítéletkötnőnek, kopulának az ítéletnél teljesített szerepére. Mivel ez a következtetésnek legsajátosabb mozzanata, mintegy lelke, ezért külön figyelemre kell méltatni: benne jut kifejezésre a következtetés lényege.

b. A következtetés lényege.

Vessük össze ezt a két következtetést: A magyarok nem rendelkeznek kiváló költői tehetséggel; ámde Shakespeare magyar, tehát Shakespeare nem kiváló költő. És: Az ember szervezet; ámde az állam emberekből áll; tehát az állam szervezet. Az első következtetésnek minden tétele téves, a másodiknak minden tétele igaz; s mégis az első jó,

helyes következtetés, a második rossz, helytelen. Az elsőben ugyanis megvan a nyomosság, az a sajátos gondolatkapcsolat, melynek erejében a következmény foly az előzetből; ellenben a másodikban nincs meg (az állam ugyanis gyűjtő fogalom, és így nem osztozik az egyedek sajátos vonásaiban; különben ugyanily módon azt is lehetne következtetni, hogy az állam kétlábú). *Más tehát a következtetés nyomossága, helyessége, és más a következmény igazsága vagy tévessége.* A következtetés lényege a nyomosság, vagyis az a semmiféle más gondolatfűzésben nem lelhető sajátos kapocs, mely logikai egységbe köti az előzményt és következményt. Ha ez a kapocs fönnáll, ha a következtetés nyomos, akkor helyes; ellenkező esetben helytelen. Ellenben az *igazság* vagy tévesség az ítélet jellemzője, lényege; tehát az egyes tételek, a zárótétel is lehetnek igazak vagy tévesek, de nem maga a *következtetés*; az lehet *helyes vagy helytelen, de nem igaz vagy téves*. Ha a következtetésben megvan a nyomosság, akkor helyes, jó; még abban az esetben is, ha téves a zárótétel.

Ebből látnivaló, hogy a következtetés önálló, sajátos logikai alakulat szemben az ítélettel. Ítéletek, illetőleg gondolatok között forog fönn, és ezért közvetlenül, mint következtetés nem irányul tényállásra, miként az ítélet. Ezért az ítéletek illetőleg gondolatok közti nyomosság fönnállhat akkor is, ha az ítéletek tárgyazta tényállások nem állnak fönn, ha az ítéletek tévesek. Ezt aényt, melynek értelmében a következtetés helyessége független az előzet igazságától, úgy szokás kifejezni, hogy *a következtetés alaki, formai jellegű logikum*. S ha a logikai vizsgálódás ezt helyezi előtérbe, miként a logicisták, akkor formai logikáról, illetőleg logikai irányról beszélünk.

Mivel azonban a következtetés ítéletekből áll (ezek alkotják a következtetésnek mintegy anyagát, a nyomosság meg a formáját), és az ítéleteket viszont igaz vagy téves voltuk jellemzi, ezért *közvetve* a következtetés tényállásokra, tehát igazságra is irányul. Hisz Leverrier híres okoskodása (az Uranus pályájában rendellenességek észlelhetők; ámde ezek csak külső bolygótól jöhetnek; tehát van az Uranuson túl is bolygó), a tényleg létező Neptunus megtalálására vezetett.

A következtetésben tehát van egy alaki, formai mozzanat: a nyomosság, és egy tartalmi, anyagi mozzanat: tételeinek igazsága vagy tévessége. Ha megvan a nyomosság, vagyis *ha helyes a következtetés és igaz az előzet, akkor a következménynek is igaznak kell lenni*; ha nyomosság esetében az előzet téves, a következmény is az, mint a fönti Shakespeare példában. Ebből látni való az is, hogy *ha téves*

a következmény, annak két oka lehet: vagy téves az előzet, vagy nem nyomos, helytelen, hibás a következtetés.

Ezekből az elméletekből az is kitűnik, hogy *az ítéleten és következtetésen kívül nincs más logikai elemi alakulat.* A logikum, vagyis az igazságnak és tévességnek létformájában fönnálló gondolatvilág annak rendje és módja szerint az ítéletekben jut kifejezésre. Hisz ezeket jellemzi mint olyanokat (formaliter), hogy igazak vagy tévesek; az ítéletek között fönnforgó logikai kapcsolat pedig vagy nyomos vagy nem nyomos. Az ítéleteknél egyszerűbb logikai alakulatok a nőciók; ezek azonban nem önálló logikumok, hanem ítéleteknek vagy elemei, vagy eredménye (a fogalmak); a következtetésnél bonyolultabb ítéletkapcsolatok pedig, amennyiben logikai jellegűek, következtetés-halmazok. Az ítélet és következtetés tehát kimeríti a gondolatartomány tárgyait. Ez a tény alkalmas arra is, hogy világosságot derítsen a *nyomosság* alapjának nehéz kérdésére.

Miért foly a következmény az előzetből? És ha az előzet igaz, vagyis tényállást tárgyaz, miért tárgyaz tényállást a következmény is (Leverrier okoskodása; más példa: a geologus következtetéssel megállapítja, hogy itt a Föld mélyében petróleumnak kell lenni, és a fúró megtalálja)? Csakis azért, mert a gondolatartomány alaptárgyai, az ítéletek nemcsak egyenként tárgyaznak tényállásokat, hanem egymás között alapvetően úgy vannak összefüggésben és alkotnak egységet, hogy ha megragadom egy-egy ilyen összefüggésnek egy részét, egy előzetet, ezzel közvetve megfogtam a vele elválhatatlan egységbe kapcsolt másik részt, a következményt is, olyanformán mint a magban megfogtam voltaképpen az egész növényt. Ezt a sajátos összefüggést így is lehet kifejezni: *Az előzet alapja, gyökere a következménynek, megokolja a következményt, rációja a következménynek.* S a következtetés-elméletnek ép ez a föladata: megvizsgálni, melyek azok az előzetek, melyek következményeket foglalnak magukban? és milyen föltételek mellett milyen törvények érvényesülnek az előzetek és következmények között?

Mivel itt gondolat-összefüggésekről van szó, ezt a rációt, *megokoló mozzanatot* nem szabad összetéveszteni a létezések rendjében működő *okerőkkel* (42 b; 50); egy gyilkosságnál található ujjlenyomatok a detektívnek alapot, rációt szolgáltatnak a gyilkos kinyomozására, de nem okai a gyilkosságnak; a hőmérő emelkedése mutatja a szoba hőemelkedését, de nem okozza. Természetesen az okozás is tehető következtetés tárgyává; a jelekből a nyomozó következtet arra, hogy pl. egy vagy több volt a tettes.

c. *A következtetés fajtái.*

A *nyomosság szempontjából* a következtetések vagy egyszerűen *kiemelők*, amikor a következtetés csak kihámozza, kihüvelyezi az előzetből a következményt; mint pl. minden bolygó pályája ellipszis, tehát bármely bolygóé is. Vagy *megokolók*, mikor a következmény az előzetben úgy van elburkolva, hogy vele szemben új ítéletként jelenik meg; pl. a gyémánt éghető, tehát némely kö éghető. Ha alapul vesszük az *irányt*, melyet a következetesség, a nyomosság mutat, mikor az előzetből a következményre vezet, a következtetés lehet *levezető*, deduktív vagy *fölvezető*, induktív. Mi ennek a jelentős különböztetésnek (eddig még eléggé nem tisztázott) értelme, azzal később foglalkozunk (26).

Merőben külsőségesnek látszik, mégis általában a tárgyalás alapjául szolgál az a fölosztás, mely az *előzetet alkotó ítéletek számára* támaszkodik. Ahol az előzet csupán egy ítélet, ott *közvetlen* következtetésről beszélünk; ahol kettő szerepel az előzetben, a következtetés *közvetett*, és ennek ismét két egymástól szabatosan különböző faja van, a szillogisztikus és az induktív következtetés.

10. A közvetlen következtetések.

a. *A befoglaló és az ellentétes következtetés.*

A leginkább kezünk ügyére eső és leginkább áttekinthető következtetések azok, melyek a *befoglaló és befoglalt* ítéletek viszonyából adódnak. Ezeknek az ítéleteknek mi-volta közvetlenül mutatja, hogy a befoglaló ítéletből nyomosan következik a befoglalt, még pedig a nyomosságnak legkönnyebben belátható faja szerint, t. i. a kiemelő következtetés értelmében: minden bolygó pályája ellipszis, tehát a föld-bolygó pályája ellipszis; minden krétai hazudik, tehát ez a krétai is hazudik; az ember halandó, tehát ez az ember is halandó. Ezek tehát helyes következtetések. Viszont a befoglalt ítéletről a befoglalóra való következtetés nem helyes; ha egy bolygónak (a Földnek) vannak lakói, nem lehet azt következtetni: a bolygónak vannak lakói.

Ha már most ezeket az ítéleteket *tartalmilag* nézzük, vagyis az egyes ítéletek igazságát vagy tévességét, és visszaemlékezünk a fönt (6. b) mondottakra, akkor a következő esetek állnak elő: Ha igaz a befoglaló ítélet, igaz a befoglalt; ha téves a befoglalt, téves a befoglaló; ha pl. nem igaz, hogy ennek a bolygónak a pályája parabola, akkor az sem

igaz, hogy a bolygók pályája parabola. De fordítva nem áll: ha nem igaz, hogy minden ember költő, még igaz lehet (amint igaz is), hogy némely ember költő; ha viszont igaz, hogy némely ember költő, ebből nem következik, hogy minden ember költő.

Ez a tartalmi meggondolás megmutatja azt is, hogy az *ellentétes* ítéletek milyen következtetésekre adnak alkalmat. A legkönnyebben áttekinthető itt megint az ellenmondó ellentét: egy ítélet igazságából következik az ellenmondónak tévessége és fordítva; ha igaz, hogy az ember nem mindenható, téves, hogy az ember vagy akár egy ember is mindenható. Az egyszerűen ellentétes, kontrér ítéletek is kizárják egymást, de nem ilyen egyszerűen: az egyiknek igazságából következik a másiknak tévessége, de fordítva nem.

A skolasztikusok a befoglalást, mint láttuk, főként az egyetemes és részleges (ide számítottuk az egyedi ítéletet is) ítéleteken tanulmányozták, mind az állító mind a tagadó formában. A négy ítéletfaj (*a, e, i, o*) így jelentkező igaz és téves vonatkozásait és ezzel együtt a következtetési lehetőségeiket a *logikai négyzetről* le lehet olvasni (cf. 6 c):

Ellenmondó ítéletek: az egyik igazságából mindig lehet következtetni a másik tévességére. Igaz, hogy omne vivum ex ovo, tehát téves a generatio aequivoca (58 c). *Kontrér* ítéletek: ha az egyik igaz, a másik téves, de fordítva nem. *Szubkontrér* ítéletek: ha az egyik téves, a másik igaz; de fordítva nem.

Gyakorlati jelentőségénél fogva külön kiemelést érdemel a *modális ellentétesség*, melynek a fönti (6 c) logikai négyzethen ábrázolt *szabályait* így lehet összefoglalni: Szükségességből ténylegességre, ténylegességből lehetségre, lehetetlenségből nem-létre, nem-léthől esetlegességre szabad következtetni; de fordítva nem; ex necesse-esse ad esse, ex esse ad posse, ex non-posse ad non-esse, ex non-esse ad non-necesse-esse valet illatio; at non e contra.

Tény-megállapításnál különös jelentősége van a szükségségből ténylegességre, a *lehetetlenségből nem-létre* való következtetésnek. Nehézsége és veszedelme abban van, hogy az előzetet sokszor rendkívül bajos megállapítani; mintegy száz éve Európa leghíresebb természettudósai, köztük Gay-Lussac, Humboldt lehetetlennek „mutatták ki”, hogy a levegőnél nehezebb szerkezettel röpködni lehet.

Ha valaki fordított úton jár, szofizmákat követ el. Különösen gyakori az *ex posse ad esse szofizma*: lehetséges, tehát így van (vagy volt: történelem-hamisítás, különösen a racionalisták részéről) a kereszténység rovására); vagy: lehetséges, tehát így lesz (így a politikai és társadalmi reformerek és agitátorok). Ex non-esse ad non-posse szofizmával következtet, aki így okoskodik: ma nem történnek csodák (ez maga is ingyenes állítás);

tehát nem is történhetnek; és így nem történtek Krisztus korában sem.

Nem szabad azonban figyelmen kívül hagynunk, hogy a modalitásokat ez a négyzög és törvényei *ontológiai értelemben* veszik. De ha tisztán *logikailag* tekintjük is, bizonyos, hogy az apodiktikus, asszertorius, problematikus ítéletek sort alkotnak, melyben az előbb álló valamiképen magában foglalja a következőket, és fordítva nem; tehát van itt helye alárendelő közvetlen következtetésnek. De ha észbe vesszük, hogy ez a modalitás sem tisztán logikai, hanem ismeret- és tudományelméleti mozzanatokot tartalmaz, továbbá, hogy ezekben az ítéletekben a tárgyazott gondolat maga nincs közvetlenül célozva, bonyolódottabb logikai vonatkozások adódnak, melyek még nincsenek eléggé megvizsgálva.

b. A megfordítási következtetés.

Az eddig tárgyalt közvetlen következtetések olyan ítéletek között állnak fenn, melyek alanyban és állítmányban megegyeznek, csak mennyiségben, vagy minőségben, vagy modalításban különböznek. A megfordítás ezzel szemben a következtetésnek új fajtája. A hagyományos tanításnak ez a veleje:

A megfordítás (*conversio*) olyan művelet, melyben az alany és állítmány helyet cserélnek, úgy hogy az új ítélet is helyes, ha az eredeti az volt. Ez csak a következő *szabály* szerint történhetik:

Feci simpliciter convertitur, Eva per accid(ens);

Ago per contra (positionem). Sic fit conversio tota.

E szerint a megfordítás történhetik 1. egyszerűen (*simpliciter*): az alany és állítmány fölcserélésével; pl. egy kárhozott sem üdvözül \wedge egy üdvözült sem kárhozik el 2. Bizonyos szempont szerint (*per accidens*): fölcserélés után az alany körét meg kell szorítani; pl. minden hazugság bűn \wedge némely bűn hazugság. 3. Ellentétbe-állítással (*per contrapositionem*): a fölcserélés után az alanynak mind eléje, mind mögéje tagadást teszünk; pl. némely nagy víziállat nem hal \wedge némely nem-hal nem nem (= igenis: két tagadás egy állítás) nagy víziállat. Ez nem tulajdonképeni megfordítás. A kontrapozíció akkor lesz igazi megfordítás, ha az állítmány ellenmondó ellentétét megteesszük alanynak és ellentétesre fordítjuk az ítélet minőségét; pl. a konyhasó fehér \wedge a nem-fehér nem konyhasó.

Ezek a következtetések azonban *csak* a következő *megszorításokkal érvényesek*:

a) Az alany és állítmány egyszerű szerepcseréje itt csak látszólagos; reá csábít az S est P , P est S szimbólum. Az ítéletelméletből ugyanis tudjuk, hogy az alany mindig valamely tárgy, és az állítmány ennek a tárgynak valamely határozománya. Az állítmányt tárgyazó nociónból logikailag tehát csak úgy lehet alany, ha tárgyjelző nócióvá alakítjuk át. Ha erre nem ügyelünk,

a megfordítás képtelenségeket ád; pl. a konyhasó fehér, ennek formai megfordítása: némely fehér (szín!) konyhasó, ami természetesen képtelenség. A logikailag megengedett megfordítás: némely fehér (dolog!) konyhasó.

b) Hogy belelássunk a megfordítási következtetés jogosultságába, szigorúan figyelembe kell venni, amit Hamilton († 1856) óta az ítélet kvantifikációjának neveznek: Az állító ítéletben az állítmány egész tartalmával kijár az alany: a béka gerinces, tehát a gerincesek összes vonásai kijárnak neki; a tagadóban elég, ha tartalmának egy részével ki van zárva az alanyból; pl. a rák nem gerinces, ez igaz már akkor, ha nem járnak ki neki a gerincesek összes vonásai. A tagadó ítéletben az állítmány egész terjedelméből ki van zárva az alany; pl. a hal nem emlős: egy emlős sem. Az állító ítéletben, a definíciókat kivéve, az alany az állítmány körének csak egy részét öleli föl; pl. a hazugság bűn = a bűnöknél egy csoportja, nem valamennyi; tehát pontosan: minden hazugság némely bűn.

c) Ellenmondó fogalmak voltaképpen nincsenek, hanem csak ellenmondó ítéletek vannak és természetesen azoknak foglalatjai. Ennek következtében ha az állítmány-fogalmat kontraponáljuk, megint lényegesen más tárgyzást adunk neki, mint volt előbb. A konyhasó fehér, ennek formai kontrapozíciója: a nem-fehér nem konyhasó; a logikailag helyes kontrapozíció: a nem-fehér színű dolgok közül egy sem konyhasó.

Vegyük észre, hogy a csak megszorítással fordítható meg. Pl. ami végződik, annak kezdete is van; ez igaz; de megfordítása csak így igaz: némely dolognak, melynek kezdete van, vége is lesz (az emberi léleknek azonban nem okvetlenül!). A meghatározások természetesen mindig megfordíthatók; sőt ez a legjobb ellenpróbájuk.

c. Az egyenlőértékűségi következtetések.

Az egyenlőértékű ítéletek mivoltából foly, hogy bármely ítéletről következik az vele egyenlő értékű. A hagyományos logikai földolgozásban azonban az *aequipollentia* jelenti az ítéleteknek egy külön fajtáját: Itt egyenlő értékűek az olyan mondatok (ítéletek), melyek tartalomban egyeznek, csak minőségben (egy tagadásban) különböznek. Adott ítéletről tehát tagadás hozzáadása által lehet *aequipollens* ítéletet csinálni; de hogy az így kapott új ítélet helyes legyen, a tagadást hol az alany elé, hol mögéje, hol meg eléje és mögéje kell tenni e szabály szerint: Prae contradic, post contra, praepostque subalter. Itt a rövidített ellentétjelző szók azt mutatják, hogy az ítélet a tagadás alkalmazása által melyik ellentétjével válik egyenlő értékűvé; a prae, post pedig jelzik, hogy a tagadást az alanyhoz eléje, mögéje, vagy pedig mind eléje, mind mögéje kell-e tenni. Pl. Minden bűn bocsánatot nyer (a), nem minden bűn nyer bocsánatot = némely bűn nem nyer bocsánatot (o: az eredetinek contradictorium-a);

minden bűn nem nyer (= egy sem nyer) bocsánatot (*e*: az eredetinek *contrarium*-a); nem minden bűn nem nyer bocsánatot = némely bűn nyer bocsánatot (*i*: az eredetinek *subalternum*-a). Igazvoltuk megítélésénél természetesen az ellentétesség szabályait kell szem előtt tartani. Ez a művelet *alkalmas* arra, hogy a *nyelvtani tagadás logikai szerepét* mutassa be és tisztázza.

Ekvipollenciás ítéletek azok is, melyek csak abban különböznek, hogy állítmányaik ellenmondó ellentétben vannak és minőségük ellentétes: minden állat szervezet, minden állat nem nem-szervezet; és ezek helyes következtetést adnak. De már nem helyes, mikor nem ellenmondók, hanem csak egyszerűen ellentétesek, kontrérek a fogalmak; hisz nem boldog egyáltalán nem annyi mint boldogtalan; nem kiterjedt még nem annyi mint kiterjedetlen.

11. A szillogisztika

a. A kategorikus szillogizmus mivolta.

A szillogisztika Aristoteles logikai lángelméjének legsajátabb alkotása. Meglepő betekintéseket nyújt a gondolatvilág elemi összefüggéseinek alkatába. Mivel a gondolkodás, nevezetesen a megokoló, bizonyító és cáfoló gondolkodás többnyire a szillogisztikus következtetésnek útján jár és így a szillogizmusnak alkotótörvényei a megokoló gondolkodásnak normáivá lettek, ezért a középkor az ő rendező, egyeztető, bizonyító és cáfoló irányához híven különös gonddal kidolgozta ezeket a normákat és ezzel a szillogisztikának ugyan a gyakorlatra szabott, de gondolatelméleti szempontból is jelentős és csaknem teljes elméletét adta. Ezt kell mindenekelőtt ismertetnünk, mert ehhez fűződnek azok a sokszor ádáz támadások, melyek a szillogisztikai és vele a középkori gondolkodást érték, és egyben azok a tüzetes és termékeny vizsgálatok, melyeket a tudósok komoly tárgyilagossággal folytatnak a következtetés-elmélet terén.

A szillogizmus *példája*:

Ami változik, azt más változtatja (felső tétel, maior) *M est P*
 Ám a világ változik (alsó tétel, minor) *S est M*
 Tehát a világot más változtatja (zárótétel, conclusio) ergo *S est P*

A szillogizmus elemei tehát: *három tétel*, úgymint felső, alsó és záró tétel; praemissa seu propositio maior, minor, *conclusio* (a maior sokszor egyszerűen *propositio*, a minor sokszor: *assumptio*). Azokban a szillogizmusokban, melyekre a szillogisztika törvényeinek vizsgálata támaszkodik, ezek kategorikus ítéletek. Ezért a szillogizmusoknak ez a típusos alakja: kategorikus szillogizmus.

Három fogalom: fő-, al-, és középfogalom; terminus

maior, *P*: a zárótétel állítmánya, mely a felsőtételben szerepel (vagy alany- vagy állítmányként); terminus *minor*, *S*: a zárótétel alanya, mely az alsó tételben szerepel. Ezek nevüket onnan kapták, mert az állító ítéletben az állítmány rendszeren nagyobb körű, mint az alany, természetesen a skolasztikai ítéletelmélet értelmében (7 c). A terminus *medius*, *M*, mely mindkét előtételben (*praemissa*-ban) szerepel, de nem a zárótételben.

E szerint a szillogizmusban két szélső fogalom (*extremi*, a *maior* és *minor*) külön-külön logikai vonatkozásban van egy közbülsővel (*medius*), és így azok egymással is logikai vonatkozásba hozhatók. A középfogalom a híd, a középső láncszem a két szélső között.

b. Szabályai.

Kettő szól a terminusoknak, négy a tételeknek:

1. Tum re, tum sensu modo triplex terminus esto.
2. Aut semel aut iterum medius generaliter esto.
3. Ambae affirmantes nequeunt generare negantem.
4. Utraque si praemissa neget, nihil inde sequetur.
5. Peiorem sequitur semper conclusio partem.
6. Nihil sequitur geminis ex particularibus unquam.

Magyarázat és megokolás.

1. Nemcsak külsőleg (*re*, vagyis *suppositione materiali*), hanem értelem szerint is (*suppositione formali*) három terminusnak kell lenni. Ez közvetlenül következik a szillogizmus mivoltából: két szélső fogalom logikai vonatkozásait egy harmadik közvetítésével állapítja meg. Vétenek ellene az olyan szillogizmusok, melyeknek egyik előtétele *tautologia*; pl. minden okozatnak megvan a maga oka; ám a világ okozat, tehát van oka. Itt csak két terminus van. Ilyen minden elvcsúsztatás (28 c). Máskor meg látszat szerint három, valójában, értelem szerint azonban négy terminus van: *quaternio terminorum*. Pl. A természetjog a természettel egyezik; ám minden jog ellen tusakodik a természet; tehát nincs természetjog. Itt a *minor* a természetet más értelemben veszi, mint a *maior*.

2. A középfogalomnak legalább egyszer (vagy mindkét-szer) egész terjedelmével kell szerepelnie. Oka: a középfogalom teremti meg a logikai kapcsolatot a két szélső fogalom közt; mintegy híd közöttük. Ha legalább egyszer nem szerepel egész terjedelmével (10 b), megtörténhetik, hogy az a rész, mellyel szerepel, nem azonos a két előtételben, és

így quaternio terminorum áll elő. Pl. Minden fém súlyos; ám ez a dolog súlyos; tehát fém.

3. *Két állító előzetnek nem lehet tagadó következménye.* Az előzetek a zárótételnek szülői (praemissae = generatrices conclusionis); két fehér szülőnek nem lehet fekete gyermeke.

4. *Két tagadó előzetből semmi sem következik.* Ebben az esetben ugyanis a középfogalomból ki van rekesztve mindkét szélső fogalom, tehát a híd nem köti össze őket. Pl. Az angyal nem érzel, az ember nem angyal; tehát?

5. *A zárótétel mindig a gyöngébb részt követi.* Gyöngébb rész, peior pars a tagadás az állítással szemben, a részleges az egyetemessel, ugyanígy a tényleges a szükségképpessel, a lehetséges, valószínű vagy esetleges a ténylegessel szemben. A szillogizmus tehát nem a római jog szerint igazodik: vegyes társadalmi állású szülők esetében a gyermek társadalmi állására nézve az anyához igazodik (partus sequitur ventrem), hanem a germán jog szerint: Das Kind folgt der ärgeren Hand.

6. *Két részleges előzetből semmi sem következik.* Oka: ha az előzet állító, minden fogalom részleges (a 2. szabály ellen!); ha az egyik tagadó, minthogy akkor a következmény is tagadó (5. szabály!), csak a *P* egyetemes, tehát megint vét a 2. szabály ellen. Némely ember gazdag, némely ember tudatlan, ebből semmi sem következik; mert ha igaz is, hogy némely gazdag tudatlan, nem biztos, hogy az a „némely” az, kikről az előzet szól.

c. Alakzatok és módok.

Az *M* lehetséges helyzete szerint a kategorikus szillogizmusnak négy figurája, skémája, alakzata lehetséges:

I.	II.	III.	IV.
M P	P M	M P	P M
S M	S M	M S	M S

Emlékeztető I: subprae (*M* a maiorban alany, subiectum; a minorban állítmány praedicatum). II: bisprae (*M* mindkét előtételben állítmány). III: bissub, IV: praesub

A skolasztikusok a szillogisztikát az *a e i o* ítéletekre nézve építették ki. Elméletileg a szillogizmus három tétele közül mindegyik lehet e négy ítélet közül akármelyik; egy-egy ilyen variáció, pl. *a a a*, egy-egy szillogisztikus modus, mód. Ha ennek értelmében az *a e i o*-ból ismétléses ternokat képezzünk, akkor minden figurában ⁴³, összesen tehát ^{4.43}, vagyis 256 szillogisztikus modust kapunk elméletben.

A szillogizmus hat alapszabályának és az egyes figurákra nézve ezekből adódó (nem jelentős) külön szabályoknak alkalmazása azonban azt mutatja, hogy az elméleti 256-ból csak 19 a helytálló, melyeket Petrus Hispanus († 1277 mint XXI. János pápa) a következő versbe foglalt:

Barbara Celarent *primae* Darii Ferioque.
 Cesare Camestres Festino Baroco *secundae*.
 Tertia grande sonans recitat Darapti Felapton
 Disamis Datisi Bocardo Ferison. *Quartae*
 sunt Bamalip Calemes Dimatis Fesapo Fresisonque.

Itt a magánhangzók jelentik a *modusokat*. Ferio tehát azt jelenti: ha az első figurában a felsőtétel egyetemesen tagadó, az alsótétel részlegesen állító, akkor a zárótétel részlegesen tagadó.

A figurák jelentősége a következő: Az első figura szerint történik az életben és a tudományban a törvények alkalmazása az egyes esetekre; tehát föladatok megoldása, bírói ítéletek fölállítása (rendesen Barbara szerint). Pl. A ferde hajítás távol-sága akkor a legnagyobb, ha 45 fokú szög alatt történik, ám a fecksendezés ferde hajítás; tehát; a verba sentiendi et dicendi acc. c. infinitivo-t kívánnak, ám audire ilyen, tehát.

A második figura, melyet az jellemez, hogy csak tagadó zárótételeket tűr, a vélt összeférhetőségek és téves szubszumpciók cáfoló formája. Pl. ha valaki azt gondolná, hogy az ítélő tevékenység anyagi folyamat, annak azt mondanók: az anyagi folyamatok kiterjedtek, az ítélő tevékenység nem kiterjedt; tehát nem anyagi folyamat (Camestres). Ha egy tanuló a latin elemzésben genetivust mond alanynak, tévedésére így vezetjük rá: Az alany nominativus, ez a szó nem nominativus, tehát nem lehet alany.

A harmadik figura, melyet jellemez, hogy összes zárótételei részlegeseek, a vélt összeférhetetlenségek és meg nem engedett általánosítások cáfolója. Ha valaki azt gondolná, hogy nincs égethető kő, így cáfolnánk rá: A gyémánt égethető, a gyémánt kő; tehát némely kő égethető (Darapti). A gombában nincs chlorophyllum, a gomba növény; tehát némely növényben nincs chlorophyllum (Felapton).

A negyedik figura, melyet állítólag Galenus, a híres orvos (21 d) adott hozzá Aristoteles három skémájához, az életben és irodalomban nem fordul elő. Logikailag helyt áll ugyan, de nehézkes és mesterkélty; pl. egy hal sem bálna, minden bálna uszonyos, tehát némely uszonyos nem hal (Fesapo).

Leghasználtabb és leginkább kezünk ügyére esik az első figura, kivált ebben a formában *S* est *M*, *M* est *P*, ergo *S* est *P*. Ezért sokszor kívánatos egy más figurában adott *modust vissza vezetni (redukálni) az első figurára*. Ennek módját megmutatja a fönti vers. A kezdő mássalhangzó megmutatja, hogy a vissza-

vezetendő módus az első figurának melyik modusa lesz; t. i. olyan, mely ugyanazzal a betűvel kezdődik; Fesapo lesz Ferio. Egy magánhangzó utáni *s* vagy *p* azt mondja, hogy a visszavezetés csak úgy történhetik meg, ha a magánhangzóval jelölt ítéletet vagy simpliciter vagy per accidens megfordítjuk. A szó-közi *m* azt mondja, hogy a redukcióban csak úgy kapunk helyes szillogizmust, ha az újban a réginek előtételeit fölcseréljük (*mutentur praemissae*). A *c* (Baroco, Bocardo) azt mutatja, hogy ezek a módusok nem vezethetők vissza közvetlenül, hanem csak per conversionem. Példa a redukcióra: a fönti gombakövetkeztetés Felapton; tehát Ferio lesz úgy, hogy a minor-t per accidens megfordítjuk: a gomba nem tartalmaz chlorophyllumot, némely növény gomba; tehát.

Ha egy szillogizmust a fönti szabályok szerint meg akarunk vizsgálni, továbbá a figuráját és modusát meg akarjuk állapítani, s esetleg redukálni, mindennek előtt *szabályszerűen föl kell állítanunk*: maior, minor, conclusio. Itt nem szabad feledni, hogy a maior nem okvetlenül az, mely az elénk adott példában első helyen van, hanem amely tartalmazza a zárótétel állítmányát.

d. A szillogizmus lényege.

Az aristotelesi szillogisztika ellen, kivált az első alakzat ellen már *Sextus Empiricus* súlyos kifogást emelt: a felsőtételt nem állíthatom igaznak, ha a zárótétel igaz voltát nem ismerem; nem mondhatom, hogy minden ember halandó, ha még nem tudom, hogy Sokrates halandó; de ha ezt is tudom, akkor fölösleges következtetnem. Az alsótétellel is baj van. Nem mondhatom, hogy Sokrates ember, ha nem tudom, hogy halandó; hisz a halandóság hozzátartozik az ember fogalmához.

Az újabb logikusok főként az ítéletre és fogalomra vonatkozó újabb vizsgálatok és megállapítások nevében az előbbinél alaposabb nehézségeket támasztanak. Teljes joggal utalnak arra, mint már a megfordítási következtetésnél láttuk, hogy az állítmányt nem lehet egyszerűen alanná tenni és fordítva, mint teszi a szillogizmus az *M*-mel az előzetben, aztán *S*-sel és *P*-vel a zárótételben; mintha ezek változatlan és fölcserélhető mennyiségek volnának (a logicisták szintén így kezelik a szillogizmus terminusait, és ezért ez a kritika nekik is szól). Hisz a helyes ítéletelmélet szerint az alannak és állítmánynak megvan a helyzeti értéke, úgy hogy ha valamely „fogalom” az egyik előtételben mint állítmány szerepel és a másikban alany lesz, megváltozik a tárgyazó szerepe. Ha pedig teljesen azonos értelemben cserélgetjük, hibás következtetésekre jutunk, amilyen a következő: a konyhasó vegyület, a konyhasó fehér, tehát némely fehér (szín!) vegyület. Azt is kifogásolja az újabb kritika, hogy a régi szillogisztika csak az *a e i o* ítéleteket veszi tekintetbe.

Ezek a kifogások *nem egyenlő értékűek*. Legjelentősebb a második helyen említett. Minden nehézséget gyökerében megszüntet.

tet a szillogizmus helyes elmélete, lényegének föltárása. Ezt téve-
sen jelöli meg az ú. n. szubszumpció-elmélet. E szerint a *szillogiz-*
mus lényege szubszumpció; vagyis a zárótétel csak a részről
állítja, amit a felsőtétel az egészről mondott; ha minden ember
halandó, akkor természetes, hogy Sokrates, aki szintén ember,
szintén halandó. E szerint a szillogizmus alap gondolata: ami az
egészről áll, a részről is áll (dictum de omni). Ez a fölfogás téves,
mert az ítélet szubszumpció-elméletére támaszkodik, mely nem
födi a logikai tényállást (cf 4. c). Nem áll helyt a *szubsztitúció-*
elmélet sem, mely szerint a szillogizmus skémája: $M = P$, $S = M$,
tehát $S = P$, ugyancsak az alapjául szolgáló ítélet-elmélet tart-
hatatlansága miatt (cf. ibid.).

A *helyes elmélet* a közvetett következtetés alap gondolata-
tára támaszkodik. E szerint a következtetés helyessége azon
fordul, hogy az előzet-tételek tárgyazta tényállás burkoltan
tartalmazza a zárótétel célzta tényállást is. Már most a szil-
logizmusban a két előtétel úgy van adva, hogy egy tárgyra
(S) van vonatkoztatva egy M és M közvetítésével egy P ,
és így elötvünik a zárótétel: S est P . Ez háromféleképpen lehet-
séges. Lehet először is megállapítani, hogy S azok közül a
tárgyak közül való, melyeknek M határozománya vagy nem
határozománya; viszont az M azok közül való, melyeknek
határozománya P (I. alakzat). Ennél a megállapításnál azon-
ban vigyázni kell. Ez nem mondja azt, hogy az állítmány-
nak állítmánya az alanynak is állítmánya. Hisz ez logikai-
lag nem szabatos beszéd; nem lehet egy állítmányt csak úgy
megtenni alanynak. Meg lehet másodszor állapítani, hogy
 S azok közül a tárgyak közül való, melyeknek nem hatá-
rozománya M , viszont P azok közül való, melyeknek igen,
és így S azok közül való, melyeknek nem határozománya P
(II. alakzat). Végül lehet S is, P is M -re vonatkoztatva mint
alanyra; és így ha M azok közül való, melyeknek határoz-
ománya S és határozománya P , akkor okvetlenül lesz olyan S ,
melynek határozománya P (III. alakzat). A negyedik alak-
zat csak formailag áll helyt. Új következtetési helyzetet
nem teremti.

Jóllehet azonban így az előzet csirában, burkoltan tar-
talmazza a zárótételt, még sem lehet azt mondani Sextus
Empiricus-szal, hogy föltételezi, illetőleg tautologikusan tar-
talmazza. Mikor kimondom, hogy a gyémánt kő, magában
véve önálló ítéletet tételezek, melyben nincs benn, hogy
néhány kő éghető. A zárótétel: néhány kő éghető, nem meg-
ismétlése sem a felső, sem az alsó tételnek, hanem új valami,
ami a két előtétel logikai kapcsolatából születik meg.

Még a kifejtő szillogizmusra sem áll helyt Sextus kifogása. Mikor kimondom, hogy minden bolygó pályája ellipszis, ez még nem következtetés, és magában nem ad alapot arra a megállapításra mint közvetlen következtetésre: tehát a Föld pályája ellipszis; hanem közbe kell iktatódni ennek az alsótételnek: ámde a Föld bolygó, mely magában megint önálló értékű ítélet. Persze hogy az efféle következtetésnek ez a lelke: ami az összesre áll, áll az egyesre is (dictum de omni) és viszont, amit tagadnom kell valamennyiről, azt tagadnom kell az egyesről is (dictum de nullo); pl. egy ember sincs 5 m magas, ám Sokrates ember, tehát nem 5 m magas.

A szillogizmus logikai lényegének ez a föltárása *elvágja a kifogások gyökerét*. A legkényesebbet ugyanis (nem szerepelhet egy terminus egyszer mint alany és aztán azonos értelemben mint állítmány), úgy oldja meg, hogy pontosan számon tartja a terminus-fölcséreléssel járó tárgyazó szerepváltozást. Aristoteles lángelméjét misem mutatja fényesebben mint az a tény, hogy ezek a kétségtelenül szabatosító vizsgálatok nem ingatták meg szillogisztikája alaptanításait.

Ebből látnivaló az is, hogy a szillogizmusnak nemcsak az a jelentősége, amit *Descartes*, Mill Stuart és előttük *Bacon* tulajdonít neki, hogy t. i. világosakká tesz már meglevő kész ismereteket, de nem termékeny, nem vezet új ismeretre. A szillogizmus a gondolkodásnak építő elemi és építő termékeny formája, mint az indukciónak. Legszebb diadalait a mennyiségtanban üli; de a természet- és szellemi tudományoknak, sőt az életnek is legtöbbet használt következtetés-formája.

12. A közvetett következtetések.

a. A rövidített és bővített kategorikus szillogizmus.

Az okoskodások általában úgy történnek, hogy egy tényállás, megjegyzés kivált egy következtetést vagy következtetéssort, amelyben azonban akárhányszor el van hallgatva egy-egy tétel, máskor meg bele van véve egy-egy tétel megokolása is. Ezek a beszédben és tudományban tényleg szereplő következtetések mindig aránylag könnyen vihetők vissza a szillogisztikus „formá”-ra, legtöbbször könnyebben, mint a mondatokból kihámozható a logikai ítélet.

A rövidített szillogizmus: az *enthymema*, melyben egy vagy két tétel csak jelezve van, alattomban értődik, mint egy „in petto”, *ἐν ὅρμῳ* marad; tehát ki nem fejtett szillogizmus. Közönségesen ebben a formában fejezzük ki következtetéseinket. Pl. Cézár nem fogadta el a neki följajlott koronát; „a nagygravágyásnak nem ily anyagból kén’ szerkesztve lennie”. Wo man singt, da laß dich nieder; böse

Menschen haben keine Lieder. Aristotelesnél az enthymema olyan szillogizmus, melynek következménye csak többé-kevésbé valószínű (Rhet. I 2 3).

A bővített szillogizmusnak két fajtája van: Az *epichirema*, mikor az előtételek megokolását is mindjárt beszöjűk. Pl. Ami változik, azt más változtatja; ellenmondás ugyanis, hogy valami önmagát változtassa; ám a világ változik; ezt egyetemes tapasztalat igazolja; tehát. Nevét onnan veszi, hogy *ἐπιχειρέω* = kezemet ráteszem valamire, hogy megoldozzam. Aristotelesnél: megkísérlett, nem szolid bizonyítás.

A poliszillogizmus szillogizmusok halmaza, ahol az előzőnek zárótétele a következőnek felsőtétele. Ennek rövidítése a *lánckövetkeztetés*, sorites (*σωρός* = halmaz): a két szélső fogalomnak több középfogalom segítségével való vonatkoztatása. Pl. Qui prudens est, temperans est; qui temperans est, constans est; qui constans est, imperturbatus est; qui imperturbatus est, sine tristitia est; qui sine tristitia est, beatus est. Ergo: qui prudens est, beatus est (Seneca, Epist. 85). A házi áldás: Hol hit, ott szeretet; hol szeretet, ott béke; hol béke, ott Isten; hol Isten, ott szükség nincsen.

b Nem-kategorikus szillogizmusok.

1. A *fültételes következtetés*. Itt a felsőtételt *fültételes* ítélet. Az alsótételben a *fültételt* állítjuk, és ebből következik a zárótételben a *fültételezettnek* állítása: *modus ponens*; pl. ha egy lény nyelvet, vallást, haladást mutat, akkor annak van szellemi lelke; ám a pápuáknál találni nyelvet, vallást, haladást; tehát van szellemi lelkük. Vagy pedig az alsótételben tagadjuk a *fültételezettet*, és akkor a zárótételben tagadjuk a *fültételt*: *modus tollens*; pl. ha van a természetben horror vacui, a barométercsőben nem maradhat légüres tér; ámde marad; tehát.

Ha valaki a *fültétel* tagadásából vagy a következmény állításából következtetne, a *fallacia consequentis*-t, a nyomosság körüli tévedést követné el Pl. ha esik, nedves a föld, ámde nem esik, vagy: ámde nedves a föld — ebből semmi sem következik; hisz a föld nemcsak esőtől lehet nedves. Más a helyzet, ha a *fültétel* a *fültételezettnek* egyedül lehetséges előzete: *conditio sine qua non*-ja. Ezért logikailag helyes az ismert dálnak következtetése: Ha a lónak szarva volna, akkor szarvasmarha volna; de mivel hogy nincsen szarva, így hát nem is szarvasmarha.

A *fültételes* szillogizmus visszavezethető kategorikusra, amennyiben a *fültételes* ítélet kategorikussá tehető. Pl. nyelv,

haladás, vallás szellemi termékek; ámde a pápuáknál ezek megtalálhatók; tehát (Barbara). A föltételes ítélettel egyenlő értékű kategorikus ítélet *a*; de ez nem fordítható meg egyszerűen; ebből foly a föltételes következtetés két szabálya.

2. *A szétválasztó következtetés.* A felsőtétel szétválasztó ítélet. A következtetés úgy történik, hogy ha az alsótételben a szétválasztás egyik tagját állítom, a zárótételben a többi tagadnom kell: *modus ponendo tollens*; ha az alsótételben egynek kivételével valamennyit tagadom, azt a megmaradt egyet a zárótételben állítanom kell: *modus tollendo ponens*. Így következtet az orvos, mikor diagnózist állapít meg (a szimptóma eredhet a b c okból, a vizsgálat megállapította, hogy b-től ered, tehát nem kell tovább keresni; vagy nem jön sem a-tól, sem b-től, tehát csak c-től eredhet). Ugyanígy ha keresünk valamit, vagy ha a rendőrség nyomozza a tettest (rendesen: *modo tollendo ponenti*). A szétválasztó szillogizmus föltételesre és ennek útján kategorikusra vezethető vissza, amennyiben minden szétválasztó ítélet több föltételesbe oldható (cf. 5 c).

3. *A dilemma.* A felsőtétel szétválasztó ítélet; az alsótétel a szétválasztás tagjainak megfelelő számú föltételes ítélet, melyek kizárják a szétválasztás összes tagjait; és a zárótétel ennek alapján kimondja a felső tételben lappangó föltevés tarthatatlanságát. Pl. amit az Üdvöztítő az őt sértő szolgának felelt (Ján 18, 23), ezt a következtetést tartalmazza: Vagy igazat szóltam, vagy nem. Ha igen, akkor nem érdemeltem verést; ha nem, akkor előbb be kellett volna bizonyítanod. Tehát semmikép nem volt szabad engem megütnöd. Nevét onnan kapta, hogy az ellenfélt mintegy két tűz közé veszi (*dis-λαμβάνει*; ha a szétválasztásnak több tagja van: trilemma, általában polylemma), két szarv közé ökleli; ezért *szarvas okoskodás* is a neve, syllogismus cornutus. Nem szabad összetéveszteni a hasonló nevű szofizmával: Amit nem veszítettél el, az még megvan, ámde szarvidat nem veszítettél el, tehát megvannak a szarvid. Ez a *καταίνης, cornutus*, a „főlszarvazott“. A dilemma a cáfolásnak igen hatásos, csattanó formája. Szabályai a szétválasztó és föltételes következtetésnek együttes szabályai.

Ha a szétválasztás nem teljes (ami nem-kontradiktórius dichotomia esetében igen gyakori), vagy ha a föltételes előzetek valamelyikében ellenmondás lappang, visszafordítható dilemmák. ú. n. *krokodil-okoskodások* támadnak. Egy krokodil elragadta egy anyának gyermekét és rimánkodására csak azzal a föltétellel volt hajlandó visszaadni, hogy kérdésére igazat felel. Kérdés: Vissza-

adom-e gyermekedet? Az anya felelete: nem. A krokodil erre nem akarja visszaadni ezzel az okoskodással: vagy igazat szóltál, vagy nem. Ha igen, szavad értelmében nem adhatom vissza; ha nem, egyezségünk értelmében. Az anya: vissza kell adnod; ha igazat szóltam, egyezségünk értelmében; ha nem; szavam értelmében. Itt a föltétel lappangó ellenmondás: ha visszaadom, nem adom vissza. Ugyanilyen Euathles szerződése Protagoras-al: akkor fizetek, ha megnyerem első pörömet. Mikor nem akart aztán fizetni, Protagoras: pöröllek a tandíjra, és erre mindenkép fizetsz; ha megnyerem, bírói ítélet erejénél fogva, ha elveszítem, szerződésünk értelmében. Euathles: Semmikép nem fizetek... Ugyanilyen a *ψευδόμενος*: Egy hazug (krétai ember) azt mondja: hazudom, (minden krétai hazudik); ez igaz, és nem igaz. Ezeknek a krokodil ill. „krétai“ okoskodásoknak az a főhibája, hogy az ítéletalanyba belecsúsztatják az ítélő tényt is: én (most, mikor ezt mondom) hazudok. Ezért fordíthatók vissza. Omár kalifa állítólagos okoskodása, mely megpecsételte az alexandriai könyvtár sorsát, azért fordítható vissza, mert nem teljes a szétválasztása: A könyvtár vagy azt tartalmazza amit a Korán, vagy nem. Ha igen, fölösleges; ha nem, veszedelmes; tehát mindenkép pusztulnia kell.

c. Az indukció.

Az indukció olyan következtetés, melyben a következmény egyetemesebb érvényű, mint az előzet; azt is lehet mondani: *következtetés a részlegesről az általánosra*. Abból, hogy *H-t*, *O-t*, *HCl-t* sikerült cseppfolyósítani, azt következtetem, hogy a gázok cseppfolyósíthatók.

E szerint nem igazi indukció a teljes felsorolásból való következtetés: *inductio per simplicem enumerationem* (Ar. Anal. post. II 23); pl. a Mercur, Venus, Föld... ellipszises pályán keringenek; ám ezek a bolygók; tehát a bolygók ellipszises pályán keringenek. Ennek a tudomány számára csak alaki értéke van; nem általánosít, hanem csak összefoglal. Ezt észrevették Aristoteles és Szent Tamás is. Ismerték a szoros értelemben vett indukciót is. De egyrészt nem tudták gyökeresen megoldani a tőlük is észrevett logikai nehézséget, melyet tartalmaz, másrészt nem látták egész terjedelmében a tudományos megismerés számára való jelentőségét és termékenységet (cf. 26 c). Ugyancsak nem indukció és nem tartozik ide a matematikusoknak ú. n. teljes indukciója (cf. 30 b).

Az indukcióban lappangó logikai nehézség pedig a következő. Minthogy az igazi indukcióban a következmény többet állapít meg, mint ami az előzetben van, logikailag meg nem engedettnek látszik. Ha valaki utazás közben néhány rátarti angollal találkozik, milyen jogon következteti: az angolok rátartiak (meg

nem engedett általánosítás!)? Aristoteles példája: az ember, a ló, az öszvér hosszú életűek; ám ezek epétlenek; tehát az epétlen állatok hosszú életűek. Ez a harmadik figura szerinti kategorikus szillogizmus; ott pedig tudvalevőleg csak részleges zárótételeknek van helyük. Mi jögon vezet le tehát az indukción általános érvényű zárótételeket? Ennek a kérdésnek megnyugtató megoldásától függ a modern természetismeret logikai jogosultsága.

Némelyek (pozitivisták) azt mondják: Az ilyen zárótétel, amennyiben túlmegy az előzetben kifejezett tapasztalaton, csak többé-kevésbé valószínű, nem biztos ismeretet nyújt. E szerint azon az alapon, hogy az eddig élők meghaltak, logikailag nem biztos, hogy a most és ezután élő emberek meghalnak. Ez ellen a fölfogás ellen tiltakozik a tudósok közmegegyőződése és a természeti törvényeknek tapasztalat és utólagos fölfedezések igazolta megbízhatósága.

Azt a feleletet sem lehet elfogadni, hogy egyes tapasztalatokat azért általánosítunk, mert erre ismételt tapasztalás szülte eszmetársítás (asszociáció) készlet; tudom, azaz várom, hogy ha villámot látok, utána dörgést fogok hallani; mert ezt többször így tapasztaltam, ezért most a villám képzete földidezi bennem a dörgés képzetét; így Hume és az asszociációs bölcsélet hívei általában. Ez az értelmezés nem fűdi a természettörvényekre vonatkozó azt a tudatunkat, hogy velük csakugyan törvényszerűséget ismertünk meg, mely tőlünk függetlenül a természetben érvényesül; és nem eszmetársítást, mely lelkünkben megy végbe, és ezért tőlünk is függ.

Az indukción logikai megengedettségének alapja a következő: Ha egy bizonyos állapotot vagy viselkedést a természeti folyamatok sokfélesége közepett is ismételten és állandóan észlelünk, akkor az nem esetleges, hanem a *dolog természetéből folyik vagy legalább azzal elválhatatlanul összefűgg*; tehát mindenütt és mindig jelentkezik, valahányszor a dolog azonos föltételek közé kerül. Így belátjuk, hogy az epétlenség és hosszú élet közt nincs benső összefűggés, ellenben a hőhatás és térfogat- meg halmazállapot-változás között igen; tehát az előbbi esetben nem szabad általánosítani, az utóbbiban igen. Így az indukción zárótételnek az előzettel szemben megállapítható többletét végelemzésben a természeti törvényszerűséget kijelentő egyetemes tételekből vezetjük le. E szerint minden indukción benne lappang egy dedukción is: A törvényszerű összefűggések a természetben állandók és egyetemesek, ámde a jelen esetben ilyenekkel van dolgunk, tehát.

Hogy miről lehet megismerni, vajjon ilyen törvényszerű összefűggés fönnáll-e, vagyis az indukción következtetés szabályait megállapítani a metodológiának föladata (cf. 26 c).

Az indukcióval benső rokonságban van az *analogiás következtetés*, mely két dolog hasonlóságából von következtetést; pl. a Marsnak a Földdel való fizikai hasonlósága alapján annak lakhatóságára. Analógia alapján következtetünk nem egyszer embertársaink lelki életére is: én bizonyos lelki állapotaimnak ilyen kifejezést szoktam adni; most látok másnál ilyen kifejezést (pl. arcjátékot), tehát ő most ilyen lelki állapotban van.

Itt is csak akkor és csak azért szabad a hasonlóságból következtetni, amikor és mert a hasonlóság a dolog természetében gyökerezik. Ellenkező esetben súlyosan tévedhet. Így pl. az ú. n. fiziognomika, amikor így okoskodik: x és y megtermett emberek és erőszakosak; u és z szintén jól megtermettek, tehát szintén erőszakosak. A történelmi és társadalmi tudományok sokszor kénytelenek analógiásan következtetni. De ép ezért sokszor tévedésbe is esnek, ha az analógiát homológiának vagy genealogiának tekintik; ha pl. két kultúrjelenség hasonlóságából annak azonosságára vagy kölcsönös függésére következtetnek, mint nem ritkán megtörténik az összehasonlító vallás- és irodalom-történetben, főként azonban a Spengler óta divatos kultúrtörténeti összevetésekben. Mikor forog fönn merőben külső hasonlóság, mikor a lényeg, a természet egyezésében gyökerező analógia, annak a megállapítása nem logikai, hanem tudományelméleti föladat.

13. A logikai alapelvek.

a *A nézetek.*

Galenus óta szokás emlegetni logikai alapelveket, vagyis olyan általános tételeket, melyekre végelemzésben támaszkodik a logikának minden megállapítása. Ő Aristoteles nyomán kettőt ilyent sorol föl. Az *ellenmondás* elve, principium contradictionis; ezt legtöbbször így szokás fogalmazni: Nulla res potest non esse quod est, aut esse quod non est; lehetetlen, hogy egy dolog az legyen ami nem, vagy ne legyen az ami. A *kizárás* elve, principium exclusi tertii, v. medii, azaz a harmadik lehetőség kizárása; szokásos fogalmazásban: A vagy a vagy nem a , harmadik, közbülső lehetőség nincs, tertium non datur. A 14. században ezekhez hozzájárult az *azonosság* elve (principium identitatis; szerzője valószínűleg a ferences A. Andreas † 1320): minden dolog azonos önmagával, A est A . Leibniz óta mint negyedik csatlakozik ezekhez az *elégséges megokolás* elve, principium rationis sufficientis, melynek szokásos fogalmazása: nihil sine ratione sufficienti; semmit megfelelő megokolás

nélkül! Sokszor hozzáveszik az *alárendelés* elvét (*dictum de omni, dictum de nullo*). A 19. században aztán fölmerülnek más tételek is mint logikai alapelvek; így Lotze-nál az *osztályozás* elve (minden dolog valamely osztályhoz tartozik); Hagemann-nál (újskolasztikus) az *összefüggés* elve (minden dolog összefüggésben van másokkal). *Pauler* igyekezett kimutatni, hogy szükségképp három elv van: az azo-
nosság, mely szerinte felöleli az ellenmondás és kizárás elvét is, az osztályozás és az összefüggés elve; kiegészítésképp ezekhez járul a megfeleléség, korrelativitás elve: minden relativumnak megfelel egy abszolútum. Nyomában jár *Brandenstein*, aki azonban az osztályozás és megfeleléség elvét visszavezeti a föltételezettség elvére (minden dolog föltételezett).

Az elvek számának hullámlásával lépést tart *értelmezésük*, illetőleg a szerepükre vonatkozó nézetek sokfélesége. A régi bölcselek általában úgy voltak meggyőződve, hogy ezek *a létnek is a gondolkodásnak is elvei*, azaz kifejezik a létnek is a gondolkodásnak is alapvető tényállásait (*Brandenstein* visszatér ehhez a fölfogáshoz). S éppen mert a legalapvetőbb létigazságok, azért legfőbb törvényei a gondolkodásnak is, mely ábrázolja a létet az elme számára. Aristoteles és követői szerint ezek a legfőbb igazságok, melyekre végelemzésben visszamegy minden bizonyítás, melyektől kapja erejét és világosságát minden bizonyosság; maguk azonban nem bizonyíthatók, és nem is szorulnak bizonyításra, mert önmagukban világosak. Az újabb logikusok *Pauler*-rel általában úgy fogják föl mint „*a gondolkodás végső előfeltételeit*“. Vagyis az ő szemükben ezek általános föltételek, melyek burkoltan benne vannak minden gondolkodásban mint tételezésben; nélkülök nincs gondolkodás; úgy hogy még az is, aki tagadja, ezzel eo ipso állítja; pl. aki tagadná az osztályozás elvét azzal, hogy azt állítja: az abszolútum nem tartozik osztályba, ezzel máris új osztályt tételez, mely szemben a nem-abszolútummal tartalmazza az abszolútumot. Ezzel úgy gondolják, egyúttal el van intézve a logikai alapelvek igazolásának kérdése is.

b. A logikai alapelvek helyes értelmezése.

A nézetek sokféleségén keresztül ebben a jelentős kérdésben csak úgy jutunk el a helyes meglátáshoz, ha szabatosan szem előtt tartjuk, hogy itt a „logika“ alapelveiről van szó; a logikum pedig az az értéktartomány, melynek létformája az igazság és tévesség, melynek tárgyai a gondolatok, s ezeknek megragadása az ítélet. Jó itt ezt a módszeri irányító elvet is követni: Mikor a történet már nagyon sok és egymásnak ellenmondó feleletet kínál egy problémában, üdvös visszatérni az eszmetörténeti fejlődés kiinduló pontjához. Tehát vissza *Aristoteleshez*!

Aristoteles két logikai alapelvet tárgyal, melyek az ő szemében egyúttal lételvek. Az első az *ellenmondás elve*, melynek az ő szabatos fogalmazásában ez az értelme: Lehetetlen, hogy ugyanaz a valami ugyanarra a valamire nézve egyszerre és ugyanabból a szempontból fönnálljon és ne álljon fönn, *τὸ αὐτὸ ἅμα ὑπάρχειν τε καὶ μὴ ὑπάρχειν ἀδύνατον τῷ αὐτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτό* (Metaph. IV 3). Ez Aristoteles szerint a legegyetemesebb és legalapvetőbb léttörvény és egyben a logikai alaptörvény. Minthogy a tényállásokat gondolatok ábrázolják (képezik le) és ítéletek fejezik ki, az ellenmondás aristotelesi elve logikai fogalmazásban így hangzik: Nem lehet igaz két olyan ítélet, melyek közül az egyik pontosan azt tagadja, amit a másik állít. Első tekintetre nyilvánvaló, hogy ebben a fogalmazásban ez az elv semminemű kivételt nem tűr meg. Az ellenkező látszatok, pl. a repülő nyíl itt van és nincs itt (Zenon), ez az ember szelíd és haragos, mindig onnan keletkeznek, hogy a két ellenmondó ítéletben vagy az alany vagy az állítmány nem pontosan ugyanaz. Az ilyen látszatok elhárítása végett vette bele Aristoteles a fogalmazásába azt, hogy egyszerre (*ἅμα*), és nem azért, mert mint Kant tévesen gondolta, az időtlen igazságot időleges mozzanathoz akarta kötni.

Mi már most az ellenmondás elvének *helye a logikában*? A felelet kínálkozik az előző fejtegetéseinkből: Ez az elv Aristoteles fogalmazásában és szándékában kifejezi a logikai tartomány sajátos jellegét. Minden értéktartományban, a logikaiban is fönnáll a létmód sarkitottsága, polaritása (62). A tartománynak egy valója sem foglalhat helyet mind a két póluson; a logikum tartományában minden gondolat vagy igaz, vagy téves. S az ellenmondás elve ezt az alapvető tényt juttatja kifejezésre: A logikai tartományban egy gondolat sem helyezkedhet el egyszerre mindkét póluson; egy ítélet sem lehet egyszerre igaz és téves; ha igaz, akkor az ellenmondó téves és fordítva.

Igy azonban burkoltan kimondja azt is, hogy ha valami mint ítélettartalom, mint gondolat csakugyan a logikum tartományából való, akkor szükségkép az egyik póluson van helye. Ezt az ellenmondás elvébe burkolt mozzanatot kifejezetten kimondja a harmadik, a *közbülső lehetőség kizárásának elve*, melynek tehát ez a logikai fogalmazása: minden ítélet vagy igaz vagy téves, harmadik lehetőség nincs, *tertium non datur*; különben eo ipso kívülreked a logikum tartományán. Tehát a kizárás elve is a logikum sajátos lét-

módját fejezi ki, miként az ellenmondás elve; de úgy hogy az ellenmondás elve mint elsődleges elv kifejezetten megállapítja a logikai rend létmódját (igaz vagy téves), burkoltan jelzi, hogy minden gondolat e létforma egy sarkán van; s ezt a mozzanatot kifejezetten kimondja a kizárás elve. A kettő tehát egy elv, de a második nem felesleges ismétlés, hanem kiemelés.

A bennük kifejezésre jutó nagy alapigazságot *elménk nyilván látja*, ha a tényállások világa felé fordítja tekintetét. Egy tárgynak, *S*-nek nem lehet valamely *P* határozománya is meg nem is (pl. a konyhasónak a fehér szín); hanem ha határozománya, akkor téves a tételezés, hogy nem határozománya; ha pedig nem határozománya, maga a tárgy emel óvást az ellen, hogy tételezzük. A logikai alapelvek igazsága tehát szembetűnik, mihelyt értelmüket, azaz gondolat tartalmukat tüzetes elmebeli nézés tárgyává tesszük. Kiténik persze az is, hogy tagadásuk annyi volna, mint tagadni magát a logikai rendet. Az a gondolatvilág, melyben egyszerre igaz és téves lehet két ítélet, melyek közül az egyik tagadja pontosan azt amit a másik állít, amelyben tehát a $\pi = 3'14$ és nem $3'14$, már nem gondolatvilág; a kifejezések ott jelentenek, de nem jelentenek ki, nem tételeznek; *λόγος σημαντικός* lesznek, de nem *ἀποφαντικός*. Ebből nyomban következik

c. A polilogizmus tarthatatlansága.

Polilogizmus az a fölfogás, hogy az aristotelesi logika mellett más logika vagy logikák (*πολύς* = sok) is lehetségesek sőt valóságosak, olyanformán mint az euklidesi geometria mellett van Bolyai- és Riemann-féle. Ma akárhány logicista és matematikus azt állítja, hogy a kizárás elve nem egyetemesen érvényes, tehát lehetséges olyan logika, mely ezt az elvet elejti. Szerintük ez a szétválasztás: minden ítélet vagy igaz, vagy téves, nem teljes, mert lehetséges egy harmadik eset; lehetséges pl., hogy *valószínű* (Reichenbach). S így a kizárás elvének elejtésével lehet alkotni egy valószínűségi logikát, melynek határesetek (valószínűség = 0) az aristotelesi. Lehetséges, hogy a tétel sem nem igaz, sem nem téves; hanem *eldöntetlen* (Brouwer); pl. $n + 2$ -hez, ahol n tetszés szerinti egész szám, tartozik-e legalább egy Fermat-féle számhármasság, vagyis három olyan x, y, z tőszám, melyekre nézve $X^{n+2} + Y^{n+2} = Z^{n+2}$; ezt az ú. n. nagy Fermat-tételt nem lehet igazolni, de nem lehet igazolni az ellenkezőjét sem; tehát sem nem igaz, sem nem téves, hanem *eldöntetlen*. Sőt némelyek (Leisegang) legújabbban még tovább mennek és azt mondják, hogy nagy gondolkodók mint Herakleitos, Hegel, a nagy misztikusok az ellenmondás elvét is tagadják, sőt egyenest az ellenmondást teszik meg logikájuk alapelvének, tehát az aristotelesivel homlokegyenest ellenkező logikát vallanak.

Mi már tudjuk, miért *nem áll helyt ez a fölfogás*. Azért nem, mert a logika nem tesz mást, mint megállapítja egy léttartomány-nak, a logikai értékartománynak alkatát, törvényeit. Ennek az alkatnak alapjellemzéke, hogy a valók, melyeket vizsgál, a gondolatok igazak vagy tévesek. Ha már most a logika ezt a tartományt olyannak jellemzi, amilyen, akkor nem jellemezheti egyúttal másnak, mint amilyen; hisz ebben az esetben már nem a gondolatvilágot jellemzi, tehát nem logikát alkot. Az megeshetik, hogy nem látja meg ennek a gondolattartománynak teljes alkatát, vagy nem jól látja meg bizonyos jellegzeteit — minden emberi munkával velejárnak az ilyen tökéletlenségek. De lehetetlen, hogy róla ellenmondó jellemzéseket adjon, melyek mind magát a gondolattartományt jellemzik. Itt csak az egyik lesz találó, és ez lesz „a” logika; a többi pedig hamisít, és az már nem logika. Olyanformán vagyunk itt a logikai renddel, mint pl. az etruszk szövegekkel: még ma is ellentétesen értelmezik a velük foglalkozók; de ezért esze ágában sincs senkinek azt gondolni, hogy ez az értelmezés mind találó és helytálló. A logikum világa egy, a róla való tudomány is csak egy lehet; mindkettő az ellenmondás elvének erejében.

A *radikális polilogisták* alap nélkül állítják, hogy nagy gondolkodók, mint Hegel, Herakleitos, a misztikusok elvetették az ellenmondás elvét. Ezt nem cselekedte soha semmiféle komoly gondolkodó; vagyis igazi gondolkodó soha nem vallotta, hogy pontosan ugyanarról az alanyról pontosan ugyanabban az értelemben egy állítmányt egyszerre lehet állítani és tagadni. Hanem igen, azok az ú. n. dialektikai módszert követték vizsgálataikban és gondolatfejlesztükben (46 c). Ez azonban módszери, tudományelméleti ügy; kívül esik a logika körén.

Akik pedig a *kizárás elvének elejtésével akartak új logikát alkotni*, azok egy nem logikai szempontot vittek bele okoskodásukba. Amikor azt mondják, hogy az igaz és nem igaz ítélet között van harmadik lehetőség, Reichenbach szerint a valószínűség, és Brouwer szerint az eldöntetlenség, ezt a harmadik lehetőséget nem a logikából veszik, hanem más tartományból, a gondolattal szemben való állásfoglalás területéről. Pedig a gondolat fönnállása és érvény-jellege teljesen független attól, hogy az ismerő alany hogyan van vele: belátja-e, elfogadja-e, tagadja vagy valószínűnek tartja-e, tud-e dönteni róla vagy se. A kör kerületének és átmérőjének viszonya irracionális szám volt már akkor, mikor ezt még senkisé sem sejtette; a nagy Fermat-tétel igaz vagy nem igaz, tekintet nélkül arra, hogy valaha is el tudjuk-e dönteni. Minden gondolat igaz vagy téves, tekintet nélkül arra, hogy mi mit gondolunk róla. A valószínűnek-tartás, eldöntetlenség az ismerő alany lelki (pszichikai) magatartása; az igazság és tévesesség pedig a mi magatartásunktól független tárgyi érvényesség.

d. *A logikai alapelvek ismeretelméleti jelentősége.*

Aristoteles szellemében a logikai alapelvek, az ellenmondás és kizárás elve tétel alakjában kimondják a logikai rend alaptörvényét. Ezzel félreérthetetlen és biztos kritériumot adnak annak a megállapítására, mi logikum és mi nem. A logikum körébe tartozik ugyanis minden alakulat, melyet közvetlenül vagy közvetve, formálisan vagy tartalmilag az jellemez, hogy igaz vagy téves. Minden egyéb a logika tartományán kívül esik.

Ezért igen *jelentős szerepük van* a megismerés, a *tényleges gondolkodás számára* is. Hisz minden egyes esetben megmondják, hogy csak két tétel közt van választásunk: minden tétel vagy igaz vagy nem igaz. De tovább nem mennek. Nem mondják meg, hogy a két ellenmondó tétel közül melyik az igaz, melyiket kell választanunk. Történtek ugyan a századok folyamán kísérletek olyan elv vagy elvek megtalálására, melyeknek segítségével ezt is el lehet dönteni.

Ilyen mindenekelőtt az *azonosság elve*, melyet közönségesen így fogalmaznak: A est A és, így értelmeznék: minden dolog az ami, minden dolog azonos önmagával. Ebben a fogalmazásban azonban ez nyilván nem logikai elv. Hisz dolgokról, tárgyakról, valókról mondja ki, hogy önmagukkal azonosak. Hogy a létrendben mint ontológiai elvnek mi az értelme, sőt van-e egyáltalán értelme, azt a tárgyelmélet van hivatva eldönteni (38).

Akik logikai elvnek vallják, azoknak egy része kifejezve látja benne ezt az előírást: Minden gondolatműveletben (ítéletalkotás, gondolatffűzés, következtetés) minden fogalmat következetesen *ugyanabban az értelemben* kell alkalmazni. Az azonosság itt tehát állandóságot mond. Most hagyjuk azt a kérdést, vajjon a tudományos gondolkodásnak kell-e, sőt lehet-e egy fogalmat állandóan (meddig?) azonos értelemben alkalmazni (cf. 7 d). Éljük be most egy közvetlenül szembetűnő megállapítással. Ez az előírás, ha helyt áll is (láttuk, elhanyagolása a szillogisztikában milyen bajokat okozhat), biztosan nem logikai elv. Hisz a logika nem ír elő, hanem megállapít; ezenkívül nem a tényleges gondolkodással, a gondolatfolyamatokkal és műveletekkel foglalkozik, hanem csak a gondolattal. Ez az előírás tehát lehet tudományelméleti szabály, de nem logikai elv.

Ugyanezt kell mondanunk az azonosság elvének másik (magában véve mélyebb) „logikai” értelmezéséről: *Minden dolgot annak kell gondolnunk ami.* S ha ez az értelme, akkor (így gondolják ennek a fölfogásnak képviselői) az ellenmondás és kizárás elvével együtt kifejezi az igazságra irányuló gondolkodás teljes alaptörvényét, mintegy alkotmányát: Egy dologról nem gondolhatom egyszerre, hogy *P* és nem *P* (ellenmondás elve);

hanem vagy *P*-nek kell gondolnom, vagy nem *P*-nek (kizárás); és pedig a kettő közül annak, amit a dolog elem ír (azonosság elve: minden dolgot annak kell gondolnom, ami). Ezek az előírások természetesen helytállóak; minden nyomos gondolkodás csakugyan e szerint jár el; de nem tartoznak a logikába, hanem az ismeretelméletbe, mert azt vizsgálják, milyen föltételek között gondoljuk a tényállásokat annak amik, vagyis mikor igaz az ismeretünk. A logika e tekintetben csak azt állapítja meg, hogy igaz az az ítélet, mely a tényállást, az ismerésrelációt ragadja meg. Többek közt ezért sem ajánlatos két annyira különböző jellegű elvet mint az ellenmondás és az azonosság elvét azonosság elve címén egy elvévé (Pauler és iskolája) összefoglalni.

A másik elv, mely ismerés-irányító és eldöntő elvnek ígérkezik, a *megokolás elve*, principium rationis sufficientis. Ennek az elvnek a szokásos fogalmazásban: nihil sine ratione sufficienti, mindennek van elégséges alapja, többféle értelme és alkalmazása van (Schopenhauer híres doktori értekezése: Die vierfache Wurzel des Satzes vom genügenden Grunde): minden létnek van létalapja, minden keletkezésnek van keletkezési alapja, minden tettnek van tevékenységi indítéka, minden ismeretnek van ismerési alapja. A logikában legfőljebb ez az utolsó jöhet szóba, és ezt szokás ebbe az előírásba öltöztetni: okold meg ítéleteidet, vagy: ne fogadj el ítéletet elégséges ok nélkül, vagy: keresd mindennek az okát, vagy: minden állítást kielégítő módon meg kell okolni.

Ebben a formában mint látnivaló, a megismerésnek, főként az ismeretkeresésnek akar előírást adni, tehát ismeret- és tudományelméleti elv; és voltaképen nem más, mint a *megismerő gondolkodás mivoltának parancs alakjában való kifejezése*. A megismerés ép abban áll, hogy ok-os és nem ok-talan gondolkodás; s okos, megokolt akkor lesz az ismerésünk, ha ítéletalkotásunkban és következtetéseinkben nem önkény, szeszély, látszat, mások szóbeszéde dönt, hanem az elmével meglátott tényállások. De mik ezek a tényállások, és hogyan lehet eljutni jó meglátásukra, azt nem ez az elv mondja meg (épúgy mint az azonosság elve sem), hanem az ismeret- és tudományelmélet szempontjai. A tiszta logikum területén legfőljebb ennyit jelenthet ez az elv: minden ítélet igazsága vagy tévessége azon fordul (az az alapja, rációja, megokoltsága), hogy a tényállást ábrázolja-e vagy se; és minden következtetés helyessége azon fordul, hogy nyomos-e, hogy a következmény csakugyan foly-e az előzetből vagy se.

Amit még szokás logikai elv címén emlegetni, minő az *osztályozás, függés, föltételezés elve* stb., az mind, miként majd kitűnik, esetleg lételv (cf. 39), és ezért a megismerés útja számára adhat értékes irányításokat. Logikai elvekké akkor válnának, ha az ellenmondás és kizárás elvével megjellemzett logikum legegyszerűsebb törvényeit úgy juttatnák kifejezésre, hogy belőlük a logika valamennyi törvényét, pl. a szillogisztikáit is le lehetne vezetni, vagyis ha logikai axiómák volnának. Azonban az *axiomatikától* messze van még a logisztika is, jöllehet a maga (önkéntesen megszűkített) területén erre tesz figyelemreméltó kísérletet, míg a többi logikus ezt meg sem kezdte. Itt a logikai kutatás még csaknem egészen új földadat előtt áll.

Az előző megfontolásokból kitűnik, hogy a szó szabatos értelmében logikai elvek csak azok, melyek a logikum alapjelleget juttatják kifejezésre és nem döntenek az ítéletek tartalmáról. Ez a döntés, vagyis „ennek” az ítéletnek igaz avagy téves volta már tárgyi vizsgálatot kíván, mely mint maga az igazság és téveség, kiutal magából az ítéletből. Mindazáltal hiba volna azt gondolni, hogy az *ellenmondás és kizárás elve* merőben logikai alkattörvény és meddő a *tényleges megismerés számára*. Ennek ellene mond már az a tény, hogy minden szellemi mérkőzés, első-sorban a tudományos, elintézettnak tekint egy nézetet, ha ellenmond önmagának vagy valamely, igazságként elfogadott más nézetnek. Ezenkívül minden tudomány, első-sorban a matematika arra törekszik, hogy tételeit ellenmondástalan egészbe foglalja.

Csakugyan, ha két tétellel van dolgunk, melyek közül az egyik tagadja, amit a másik állít, kétséget kizáró módon tudjuk, hogy nem lehet mindkettő igaz; és ha elégséges okunk van az egyiket igaznak tartani, akkor már merőben az ellenmondás címén elégséges okunk van a másikat mint tévest elutasítani. A tudományos gyakorlat számára itt jó észrevennünk, hogy ellenmondásban van nemcsak két olyan ítélet, melyek mindenben egyeznek, csak a minőségben különböznek (az egyik állítja azt, amit a másik tagad), hanem általában két olyan ítélet, melyeknek alkatán szembetűnő, hogy nem lehetnek egyszerre igazak; pl. minden ember önző, egy ember nem önző (lásd a logikai négyzetet (6. c)).

Sokszor azon a címen történik egy tételnek vagy állításnak elutasítása, hogy *ellenmondásban van önmagával*. Mivel az ellenmondás viszonya sajátképeni értelemben csak ítéletek között foroghat fenn, egy ítéletben csak akkor van önellenmondás, ha két ellenmondó ítélet lap-pang benne; és ez az eset akkor forog fenn, ha az alanyi nociónó burkoltan olyan ítéletet tartalmaz, mely ellenmond a kérdésbe tett kifejezett ítéletnek. Így pl. ha valaki azt

mondja: ez a test nem kiterjedt, ez önellenmondás; mert „ez a test“, ebben burkoltan benne van ez az ítélet: ez a dolog kiterjedt (hisz csak ezért tudom testnek nevezni), és így voltaképen ez a két ítélet szorul meg benne: ez a dolog kiterjedt és ez a dolog nem kiterjedt. Ez az annak rendje és módja szerinti, formai önellenmondás, *contradictio in adiecto* (t. i. in eo quod per definitionem et per praedicationem adicitur). Ha ez kirí már a kifejezésből: ez a kör négyszögű, akkor *contradictio in terminis* („fából vas-karika“).

Az ítéletekre szorítkozó ellenmondás érvényesül az *ellenmondó szétválasztásban* is. mint pl. az ember vagy merőben természeti lény, vagy nem. Ezeknek az ellenmondásos szétválasztásoknak az a nagy ismerő értéke, hogy mindig teljeseek. Persze a tényleges gondolkodásban nem szabad szem elől téveszteni, hogy igazi ellenmondás a két alany és állítmány szabatos egybevágóságát követeli. Az egyszerű ellentét nem ellenmondás. Ezért lehet pl. szegény gazdagokról beszélni, s ezért nem szabatosak az ilyen szétválasztások: ez a tett vagy jó vagy rossz (lehet közömbös).

Irodalom: Pauler Á. A logikai alapelvek elméletéhez 1911.
Schütz A. Logikák és logika 1941.



MÁSODIK RÉSZ.

ISMERETELMÉLET.

I. A megismerés lehetősége.

14. Az ismeretkritikai kérdés értelme.

a. Az ismeretkritikai kérdés keletkezése.

Az egyszerű ember, sőt eleinte a bölcselő és szaktudós is bizton-bátran tesz megállapításokat; s esze ágában sincs arra gondolni, hogy a dolgok nem úgy vannak, amint ő gondolja. Elmebeli tevékenységünk első megnyilvánulásai abból a szinte ösztönszerű meggyőződésből táplálkoznak, hogy elménk az igazság megismerésére van alkotva és rendszeres tevékenysége természetesen igazságra vezet. Az itt-ott fölmerülő tévedéseket kiigazítja a közönséges embernél a tapasztalat és vigyázat (kárán tanul a magyar; geranntes Kind scheut's Feuer), a tudományokban a kérdések tüzetesebb megvizsgálása, a módszerek megjavítása.

Az elmének igazság-megismerő képességébe vetett eredeti bizalom először a bölcselőben szokott meginogni. Amikor t. i. azt veszi észre, hogy ami előtte annyira világos, azt ellenfele nem akarja belátni, sőt körömszakadtáig ragaszkodik egy tőle ép annyira kézzelfoghatónak tartott ellentétes nézethez, egyre elutasíthatatlanabbul fölmerül benne a sejtés, hogy az igazságmegismerésben probléma lappang.

Amikor aztán a bölcsellettörténet arról tanuskodik, hogy más időkben is csak így volt, és hogy egymást váltogatták az ellenmondó rendszerek, könnyen fölkinálkozik a gondolkodó elme előtt az az álláspont, melyet a gyakorlat embere is sok csalódás után önkéntelenül el szokott foglalni: többé nem bízni senkiben és semmiben. Az ilyen bölcselő aztán vagy bösz radikalizmussal hívságnak és tévedésnek minősít minden elme-alkotást, vagy a fáradt bölcsnek lemondó jóindulatával nagyjából egyforma értékűeknek vagy értékteleneknek tartja a különféle rendszereket, s

legfőljebb iparkodik megérteni különbözőségük okait és keresi ennek értelmét (tout comprendre c'est tout pardonner).

Aki ide jutott, többé-kevésbbé kétségbe vonja az elmének igazságmegismerő erejét; s ezzel fölvetődik számára és a bölcsélet számára általában egy alapvető, átfogó nagy kérdés: képes-e az emberi elme egyáltalán valami igazságnak megismerésére?

b. *Az elme lehetséges magatartása az igazsággal szemben.*

Aki valamit úgy ismert meg és róla úgy gondolkodik, amint van, arra a dologra nézve az igazság birtokában van (4. b). *Ha valaki nem a valóságnak megfelelően gondolkodik*, annak elméleti magatartása a következő lehetőségek valamelyikét mutatja:

1. *Tudatlanság.* Tudatlan egy dologra nézve az, aki róla semmiféle ítéletet nem alkot, akár negatíve (nem is alkothat), akár privatív (kellene alkothatnia; cf. Thom. De malo 3, 7), még pedig vagy tompaelműségből, vagy tétovaságból és szétszórtságból (pluribus intentus minor est ad singula sensus), vagy renyheségből és az igazságot éhező és szomjazó *πάθος* hiányából, vagy végül azért, mert ismeretszerzését rossz módszerrel folytatja. Gyakorlati dolgokban (erkölcsi, jogi beszámításban) súlyos elbírálys alá esik a vétkes mulasztásból eredő, vagy éppen szándékkal keresett tudatlanság (ignorantia crassa, affectata).

2. A *tévedés* (error) az igazság kontrér ellentéte; akkor jön létre, ha valaki másképp ítél valamiről, mint ahogyan van; pl. ha valaki azt gondolja, hogy akarattal minden akadályt el lehet hárítani. A tévedés annak rendje és módja szerint (formaliter) tehát csak ítéletekben található. Elmenk az igazságot akarja és csak benne nyugszik meg: Quid magis desiderat anima quam veritatem (Aug.)! Mégis korlátoltságunk és kööttségünk miatt elkerülhetetlen sorsunk tévedések vargabetűivel jutni el az igazsághoz. A tudománynak és kivált a bölcseletnek egyik főfeladata a tévedéseket helyreigazítani és lehetőleg már eleve elkerülni. E végből föl kell kutatnia a tévedések forrásait. De észre kell vennie azt is, hogy a tévedés sokszor az igaz megismerésnek útkészítője, sőt kovásza (23 a).

3. A *kétkedés* (dubium) akkor jön létre, ha az elme határozatlanul áll szemben a valósággal; ha nem tudja eldönteni, vajjon igeneljen vagy tagadjon-e egy gondolatot; dubium est motus rationis super utraque parte contradictionis cum formidine determinandi (Thom: in Lomb. III 17, 1, 4), vagy azért mert nagyjából egyforma okok szólnak mindkét lehetőség mellett (pozitív kétség), vagy mert nem szól ok egyik mellett sem (negatív kétség); pl. a hamleti „lenni vagy nem lenni;“ „írjak, ne írjak, egyre számolom

határozatlan az öt ujjamon" (Arany). A kétkedés *egytemes*, ha kiterjed a megismerés egész területére; ha nem, akkor *részleges*. Továbbá *valóságos* a kétkedés, ha komolyan kétségbevonja az ismeretek igazságát; *módszeres*, ha csak azért teszi kérdésbe, hogy megvizsgálja és szilárdabb meggyőződésre jusson.

A kétkedés oka sokszor a megismerendő dolog természetéből fakad. Ami a tapasztalásnak egyáltalán nem, az okoskodásnak is csak nehezen hozzáférhető, aminek elménk csak nehezen tud a végére járni, az érveivel és ellenérveivel (pro és kontra!) könnyen hullámszásban tartja elménket. Sokszor azonban az elméél hiánya vagy az akarat tétovasága vet akadékot a határozott állásfoglalásnak. Egészséges elmének kín a kétség, ég és föld között lebegni, mint Mahommed koporsója; és ebben hatalmas ösztökeje van a kétségből kiemelkedni. Beteg lelkek sokszor tetszelegnek benne, vagy kacérkodnak vele: „szkeptikus mosollyal“ fogadnak mindent (Voltaire, Anatole France).

4. A *vélelem*, opinio akkor jön létre, mikor az elme két ellentétes gondolat közül az egyikhez hajol, a nélkül azonban, hogy az ellenkező lehetőségét egészen ki tudná zárni: ratio totaliter inclinat in unam partem contradictionis, licet cum formidine alterius (Thom. Anal. p. I lect. 1). Pl. valaki gondolja, hogy a tényleg végtelen sokság lehetetlen, de nem biztos benne; hiszem, hogy megbízhatom emberemben; de hátha mégis megcsal! Ebben az esetben az elmének van oka az egyik ellentét mellé állni, de ez nem elég erős arra, hogy kizárja a másik lehetőséget. A vélelem ezért *valószínű nézet* (sententia probabilis) és *különbözik a gyanítástól* (suspicio), mely nem egészen, de mégis inkább hajlik az egyik ellentét felé, könnyű indíték alapján; pl. mikor valakivel szemben gyanút fogunk.

Az *indítékok súlya* szerint a vélelem lehet komolyan, lehet gyöngén, lehet alig valószínű; más vélelemhez viszonyítva lehet többé, kevésbé, lehet éppannyira valószínű (aequiprobabilis). A még oly valószínű nézet is kénytelen helyt adni az igazságnak; praesumptio cedit veritati.

c. A bizonyosság.

A bizonyosság, certitudo az elmének ragaszkodása egy nézethez, mely kizárja téves voltának indokolt félelmet; certitudo est determinatio mentis ad unum excludens formidinem erroris (Thom: in III Sent. 26, 2, 4; Verit. 6, 3).

Az elmének ez a határozott állásfoglalása mindig indítékokra támaszkodik, melyek az elmét megnyugtattják, az esetleges kétkedést megszüntetik, és a vélelemből vagy gyanításból meggyőződést csinálnak. Végleg csak az igaz-

ságban tud megnyugodni elménk; ezért az *igazi bizonyosságot csak az igazság szüli*. Azonban más egy tétel igazsága és más annak el- és fölismerése; egy tételnek igazsága magamtartásától független tárgyi tényállás; elmém megnyugvása és meggyőződése pedig alanyi állapot. Ezért megtörténhetik, hogy valaki ideig-óráig tévedésen nyugszik meg; sőt megesik, hogy téves meggyőződésre alapítja egész életét. Jelentős föladat tehát kizárólag az igazságra alapítani a bizonyosságot. Ennek lehetőségét és kritériumát keresi az ismeretelmélet.

A bizonyosság osztályozása.

1. Van *közönséges és eszmélő bizonyosság* (certitudo vulgaris et reflexa), a szerint, amint az elmebeli megnyugvás indítékát csak burkoltan, vagy kifejezetten is vallja. A közönséges meggyőződést általában egyszerű embereknél találjuk; de a tudós sem lehet el nélküle; így van meggyőződve, hogy életét nem mérgezi a szakács, nyakát nem vágja el a borbély.

2. *Közvetlen és közvetett* (immediata et mediata), a szerint amint indítékát közvetlenül a kérdéses ismerettárgyból merítjük (így vagyunk bizonyosak pl. létünkéről), vagy egyebünnen; még pedig vagy más bizonyos ismeretből következtetés útján, vagy tanuságból; ilyen a bírói ténymegismerés, a történelmi bizonyosság.

3. A bizonyosság indítékának ereje szerint a bizonyosság fokokat enged meg (Thom: in I Anal. p. lect. 42) Legerősebb a *matematikai bizonyosság*, amilyen a matematikai és logikai elveknek jár; azután jön a *metafizikai*, mely a lét általános meghatározottságaira támaszkodik; a *fizikai* a természet törvényeinek állandóságában gyökerezik. Végül az *erkölcsi bizonyosság* erkölcsi tényezőkön fordul, nevezetesen a jellembeli megbízhatóságon és az emberi természet állhatatosságán; így bizonyosak vagyunk, hogy távollétünkben nem rabolták ki lakásunkat. A közmondásoknak rendesen ez a bizonyosság jár ki. Nem egyszer erkölcsi bizonyosság nevét viseli az igen magas fokú valószínűség, kivált ha több súlyos, bár külön-külön nem döntő indíték működik együtt (Newman Grammair of Assent).

Jó azt is számba venni, hogy a bizonyosságnak mint határozott egyirányú elmebeli állásfoglalásnak *létrejöttében az akaratnak is mindig van szerepe*, mely igen csekély a matematikai bizonyosságnál, elég magasfokú az erkölcsinél. Sőt az erős elhatározás nem egyszer különösebb értelmi indíték nélkül is végét veti a kétkedésnek. Ugyanígy az erős rokon- vagy ellenszenv és a szenvedély is alkalmas arra, hogy gyöngébb értelmi indítékok esetében is egyirányú határozott állásfoglalásra bírja elménket; quod volumus, libenter credimus; der Wunsch ist Vater des Gedenkens.

Ez a *gyakorlati bizonyosság* az ember élet-föltétele; nélküle nem tudna cselekedni. Életigényekből és élettörvényekből is születik meg. Vizsgálata az antrópológiába tartozik. Itt az *elméleti bizonyosságról* van szó. S ez természetszerűen két kérdést vet föl: lehet-e biztosan megismerni az igazságot, illetőleg miről lehet fölismerni, hogy adott esetben megismerésünk igaz. Ez a kritérium kérdése (II.). A másik kérdés: meddig terjed, illetőleg nem terjed biztosan igaz megismerésünk. Ez a megismerés transzcendenciájának kérdése (III.). Előbb azonban tisztázni kell ennek az ismeretkritikai vizsgálódásnak kiindulópontját (15).

Ismeretkritikai kérdések természetesen foglalkoztatták a bölcseleket már a kételkedés első fölmerülése, a szofisták óta. Azonban külön bölcséleti szakká csak az újkorban lett. Megalapítója J. Locke: *An essay concerning human understanding* 1690. Cáfolata Leibniz: *Nouveaux essais sur l'intendement humain* 1765 (L. halála után). Locke-on épült Berkeley (1710) és főként D. Hume: *A treatise on human nature* 1730/40. Korszaknyitó lett Kant: *Kritik der reinen Vernunft* 1781 (2. átdolgozott kiadás 1787). Hatása alatt a 19. századi német bölcsélet, főként az újkantizmusban, abba a veszedelembe került, hogy merő ismeretkritikává zsugorodjék. Ezt a veszedelmet igazában csak az utolsó emberöltőben győzte le. E. Cassirer: *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie u. Wissenschaft der Neuzeit*, 3 kötet, 1906—20.

Irodalom (az itt képviselt állásponthez közelálló művek). A. Schmid *Erkenntnislehre* 2 k. 1890; Mercier *Critériologie générale*, hozzá: L. Noël *Notes d'Epistémologie thomiste* 1925; Geyser *Grundlegung der Logik u. Erkenntnistheorie* 1919; *Erkenntnistheorie* 1922; A. Müller *Einleitung in die Philosophie* 2. kiad. 1931; *Wahrheit u. Wirklichkeit* 1913; J. Hessen *Erkenntnistheorie* 1926.

15. Az ismeretkritika kiinduló pontja.

a. A *skepticizmus*.

Az ismeretkritikai kétkedéssel (*σέπτομαι*) szemben három elvi állásfoglalás lehetséges: *skepticizmus*, *dogmatizmus* és *kritikai magatartás*.

A *skepticizmus* a görög bölcsélet első, metafizikai korszakának visszahatásaként a *szofistáknál* jelenik meg. Gorgias három tételt állított föl: Semmi sincs; ha van is valami, nem ismerhető meg; ha meg is ismerhető valami, nem közölhető. Mint bölcseleti álláspontot *Pyrrhon* (K. e. 320 k.) hirdette először. Szerinte a dolgok értelmünk számára megfoghatatlanok; következőképpen tartózkodnunk kell az ítélet-alkotástól, és így biztosíthatjuk lelkünk nyugalalmát (*ἀκαταληπία, ἐποχή, ἀταραξία*). Szkeptikus volt az ú. n. középső akadémia is (Karneades † 129 K. e.); mégis azzal

az önyhítéssel, hogy valószínű ismeretet megengedett. Az antik világban leghíresebb irodalmi képviselője *Sextus Empiricus* orvos (K. u. 2. század). Az ifjú tetterős kereszténységgel ez a dekadens, tettbénító irányzat háttérbe szorult, és nem is támadt föl többé régi erejében, bár *P. Bayle* (*Dictionnaire*) és *Montaigne* híres szkeptikusok a 17. században, és irányuk élénk tetszésre talált a franciáknál.

A skepticizmus, amennyiben komolyan egyetemes akar lenni, azaz komolyan kétségbe vonja minden igazság megismerhetését, *önmagát semmisíti meg*. Mert vagy azt állítja, hogy semmit sem lehet biztosan megismerni, s akkor elismeri, hogy legalább *ezt* az egy igazságot meg lehet ismerni; s ha ezt az állítását még bizonyítja is, elismeri, hogy a bizonyítás törvényei is megbízhatók. Vagy pedig egészen komolyan veszi elvét, és mindent kétségbevon, még ezt a kétségbevonást is; s akkor megöli önmagát: ha kételkedésről is kételkedik, akkor ebben már nem kételkedik.

Egyébként *nem logikus* eljárás a szkeptikus részéről eleve, minden előzetes vizsgálat nélkül kétségbevonni elménk megismerő képességét. *Ervei* ugyanis, melyekre a történelem során hivatkozott, nem nyomnak a latban: 1. *Ismeretünk relatív*; ugyanazt a dolgot én így látom, más másképp; sőt énmagam különböző időkben különbözőkép; ugyanaz a pince nyáron hűs, télen meleg. Ebből ugyanis nem következik, hogy minden ismeret téves. A relatív ítélet is tartalmazhat igazságot, ha t. i. a relativitás jegyét beleveszem a tartalmába; pl. ugyanaz a pince nyáron hűs, ha én föl vagyok hevülve. 2. Minden igazságot bizonyítunk, vagyis más igazságból vezetünk le; ezt ismét másból és így tovább vég nélkül (*regressus in infinitum*) és volta-képen sohasem jutunk bizonyosságra. Így már Pyrrhon. De ez a végnélküli logikai bujósdi megáll, ha kitűnik, hogy vannak magukban nyilvánvaló igazságok, melyeket nem lehet, de nem is kell bizonyítani (cf. 11 d). Így már világosan Aristoteles (*Metaph.* IV 4) és Szent Tamás (in XII *Metaph.* 4 lect. 6.).

Ha a skepticizmus következetes akar lenni, tartózkodnia kell minden ítélettől; de ez lélektanilag lehetetlen és logikailag megokolatlan: ítélet-alkotástól tartózkodni csak annak van joga, aki ezt a magatartását logikailag meg tudja okolni. Ma már nincsenek telivér szkeptikusok a bölcselek közt.

b. Az ismeretelméleti dogmatizmus.

Azt állítja, hogy az ismeretkritikai föladat megoldása lehetetlen, s minthogy a skepticizmus is tarthatatlan, az ismeretkritikai alapkérdést mint logikailag jogosulatlanul eleve el kell utasítani. Ennek az álláspontnak érvei:

1. Az ismeretkritikai alapkérdés azt vizsgálja: van-e elménknak igazság-megismerő képessége. Am *az ész igazság-megismerő erejét csak az ész segítségével ismerhetem meg*. Tehát vagy föl kell tennem, hogy elmém képes megismerni saját ismerő erejét, vagy nem bízhatom meg benne akkor sem, mikor saját ismerő erejét kutatja.

Megoldásul némelyek egész terjedelmében elfogadják az ellenvetést, és azt mondják, hogy a kétkedésből csak akkor jutunk ki, ha eleve, vizsgálat nélkül, mintegy hitre (ezért dogmatizmus) elfogadunk *három alaptételt*: 1. Én létezem, *primum factum*; 2. az ellenmondás elve igaz, *primum principium*; 3. elménk képes megismerni valami igazságot, *prima conditio*. Így *Tongiorgi*, *Farges*, *Gutherlet* és több más újskolasztikus.

Főérvük, hogy ez a három tétel benne van minden igaz ismeretben; ha eleve el nem fogadjuk, semmiféle igaz ítéletet nem tudunk alkotni. De először is ez *nem igaz*. a) Az első tényre a gondolkodónak minden esetre szüksége van, de nem az igazságnak; más a logikai és más a létezési rend; b) az ellenmondás elve nem levezetés, hanem ellenőrzés elve; s ezért itt nem elég első elvnek (cf. 13 d). Aztán a *prima conditio félreismeri az ismeretkritikai föladatot*. Hisz éppen az a vita és vizsgálat tárgya, képesek vagyunk-e megismerni az igazságot. Ezek a bölcselők ismereteinket erős lánc gyűrűiként akarják egybekovácsolni; de a láncot olyan szögre akasztják, melynek sem erejét, sem beerősítését nem akarják megvizsgálni. Olyanformán vannak az ismerettel, mint a jámbor hindu: A földet egy teknős tartja, a teknős erős elefánt hátán áll; de hogy az elefánt min áll, azt a jámbor hindunak már nem szabad kérdeznie.

A nehézség *pszichológiai megoldása* abban van, hogy az elme mint szellemi való képes látni és megvizsgálni önmagát, nem úgy mint pl. a szem, mely anyagi való. A *logikai megoldást* pedig az teszi lehetővé, hogy az ismeretkritikai vizsgálatban, nem kell tényleg tagadni minden addig szerzett ismeretet; hanem csak azt kell nézni, hogy tüzetesebb vizsgálat előtt helyt állnak-e, hogy tagadásuk logikailag hová vezet (nem tartalmaz-e önmagát lerontó ellenmondást). A cölöpök szilárdságát az is megvizsgálhatja, aki rajtuk áll: egyen áll, onnan alkalmas módon kipróbálja a szomszédosnak szilárdságát, utána rááll a kipróbáltra, és vizsgálja az előbbi és í. t. Sőt ezt a folyamatot többször meg is ismételheti.

2 *Hegel* azt veti szemére Kantnak, aki elsőnek követelte minden bölcselkedés alapföladataként az elme teljesítő képességének megvizsgálását, hogy lehetetlen megállapítani, mire képes

az elme, mielőtt azt megpróbáltuk volna. Hogy meg tudok-e emésztetni egy ételt, csak úgy állapíthatom meg, ha megpróbálom; vagyis: ha megeszem. Az ismeretkritikai föladatot szükségképp megelőzi a metafizikai. *Lotze is* únta az örökös késfenést, az ismerőtehetség teljesítő képességének előzetes vizsgálatát, melytől nem jutnak el a vágásig, a dolog megismeréséig.

Van ebben valami igazság. Az ismeretkritikai feladatot ugyan nem lehet másképp megoldani, mint hogy az egyes problémákra már adott vagy még adható feleletek ügyében az ember megkérdezi: igazságot tartalmaznak-e. *Az ismeretelmélet tárgya azonos a lételméletével*, csak a szempontja és módszere más. De ép ezért van jogosultsága az ismeretkritikai tárgyalásnak: Egy kés élességét mindenesetre lehet úgyis kipróbálni, hogy egyenest nekiállunk és vágunk vele; de különösen kényes esetben okos dolog előbb szemmel, újjal megvizsgálni az élet. Egy hegy megmászhatóságának megállapítása végett lehet egyenest nekiszaladni; de lehet előbb körüljárni, alakját, geológiai jellegét vizsgálni, felületét másokkal összemérni.

Az emberi elme tévelygésén kelt kétkedéssel szemben *hat álláspont* lehetséges; köztük csak egy fogadható el. Hamis a két szélsőséges álláspont: a *teljes valós kétkedés* és a *naiv vak dogmatizmus*, mely minden fajta előzetes vizsgálat nélkül vakon bízik az elmében. De nem oldja meg a föladatot, mint láttuk a *részleges dogmatizmus* (Tongiorgi), sem a *részleges skeptizmus*: *Kant*, aki a *Hume*-tól hirdetett egyetemes kétkedésből úgy iparkodik kiemelkedni, hogy ismereteink javát földadja és a megmaradt csonka területen akar szilárd bástyát emelni a bizonyosságnak (cf. 20 a).

c. A kritizizmus.

Nem vezet ki a kétkedésből *Descartes*nak *ú. n. módszeres kétkedése* sem. Ő ugyanis így okoskodik: Érzékeink, eszünk sokszor megcsalnak; tehát az okosság parancsolja, hogy ne bízunk bennük egyszer sem; annál kevésbbé, mert lehetséges, hogy egy gonosz szellem egyenest tévedésre rendezte be elménket. Amint azonban az egyetemes kétkedésnek ezen az óceánján körülnézünk, mégis találunk egy kis szigetet. Ha mindent kétségbe vonok is, azt nem vonhatom kétségbe, hogy kételkedem, hogy gondolkodom; de akkor az is bizonyos, hogy vagyok: *cogito, ergo sum* (Igy már *Aug. Sol.* II 1, 1; *Lib. arb.* II 3, 7). Ezen az alapon aztán *Descartes* úgy gondolja, fölépítheti a bizonyos ismereteknek megdönthetetlen rendszerét.

De téved. Mert ha előbb kétségbe vonta egész igazságismerő képességünket, nincs oka kivételt tenni a *Cogito*-val. Ha viszont ezt elfogadja, mert közvetlenül világos

szembeszökő, nincs oka el nem fogadni egy sereg más tételt, melyek éppannyira fölkinálkoznak. Descartes kételkedése tehát egyfelől túllő a célon; másfelől szerzője nagyon is könnyen ugrik ki belőle. Pedig olyanformán van vele, mint aki befagyott tavon beszakadt és a töredező jégtáblákon igyekszik kifelé. Cf. *Schütz*: Descartes és Szent Tamás (Titkok tudománya 1940).

Az egyedül megokolt, járható út a *kriticizmus*. Ismerő képességünk értékére nézve eleve semmit nem állít, mert a képességeket csak tevékenységeikből ismerjük meg. Ismereteinket pedig elsőben úgy veszi, amint fölkinálkoznak: némelyik közvetlenül, más közvetve bizonyos, más egyáltalán nem. Mindegyiket sorra tüzetes logikai és tartalmi vizsgálatnak veti alá; és ha ezt a vizsgálatot állják, nem talál logikai okot el nem fogadni.

Ezt a részletes vizsgálatot szükség szerint a részletes tárgyalás során megejtjük. Itt csak a két alapvető elvi kérdést tárgyaljuk le.

II. A megismerés igazsága.

16. Az igaz megismerés valósága.

a. Az ismeretelméleti relativizmus.

Mikor kérdésbe van téve, hogy van-e egyáltalán igaz megismerés, a lehetséges feleletek ezek: természetes, hogy van; magától értődik; erről nem is lehet kételkedni. Ez a dogmatizmus, még pedig ebben az esetben a *naiv dogmatizmus* (nem az ismeretelméleti (cf. 15-b). Ez e megismerő képességben való naiv bizakodás; az a hiedelem, hogy megismerésünk közvetlenül a valóságokat ragadja meg. Itt még nem merült föl az a sejtés, hogy a tényállások és az ismerő én között ott vannak a gondolatok és ítéletek; s így épenséggel nem értődik magától, hogy az én ítéletalkotásom közvetlenül a tényállásokat fogja meg. Szemben áll vele a gyökeres *skepticizmus*, mely mint látuk, eleve tagadja minden igaz megismerés lehetőségét és ebből (ex non posse) következtet arra, hogy ilyen nincs is (ad non esse). Az egyetlen logikus észszerű álláspont itt is a *kriticizmus*, mely eleve nem állít és nem tagad, hanem vizsgál, mérlegel, összemér és aztán foglal állást.

Fölmerült azonban a történelem folyamán még egy álláspont, mely belátta, hogy a dogmatizmus (utolsó tudományos föllángolása volt a 19. század közepe utáni materializmus) épúgy tarthatatlan, mint a radikális kételkedés. Az ő tétele: minden ismeret igaz — valamiképen, valahol,

valaki számára, valamilyen értelemben. Ez a *relativizmus*, az utolsó két emberöltő uralkodó kultúrbölcseleti iránya. Szerinte csak viszonylag (relatív) érvényes, viszonylag igaz megismerés van. Aszerint, hogy mihez viszonyítva lehet szó igaz megismerésről, különféle alakot ölt és különféle nevet visel.

Atyja a szofista *Protagoras* (Platon idősebb kortársa), aki azt tanítja, hogy minden elgondolás igaz — annak számára, aki elgondolja. Sokat idézett tétele: *Πάντων χρημάτων μέτρον ἀνθρώπου*; az ember a mértéke mindennek, a létezőnek, amennyiben van, és a nem-létezőnek, amennyiben nincs. Mivel itt az ember van az igazság mértékévé téve, ezért ez a fölfogás *antrópologizmus*, *pszichologizmus*. Ma az antrópologisták nem épen azt mondják, hogy minden egyes ember számára más és más az igazság, hanem az emberi természet úgy van megalkotva, hogy ami egyezésben van lelkének, értelmének alkattörvényeivel (lásd pl. Kant rendszerét 20), azt elfogadja igaznak; de nincsen semmi biztosíték arra, hogy magában is igaz; nekünk igaz az egyszeregy, de nem biztos, hogy a marslakóknak is igaz.

Mik azok az alkattörvények, melyekkel való egyezésben igaznak fogadunk el egy ismeretet, arra nézve a *pragmatizmus* (szerzője az amerikai W. James † 1910) azt a tanítást állította föl: Igaz az, ami közvetlen megélésben, megtapasztalásban életrevalónak bizonyul, ami megtermékenyíti az elmét a világnézet és világalakítás számára. Az alap gondolatban egy vele H. *Vaihinger* Als-Ob bölcselete: A gondolkodás végső célja a cselekvés; főként a világ fölötti uralom. Ami „a világ kiszámítására” célszerű, az igaz; ami nem, az téves. Ennek a célnak elérésére gondolkodásunk gyakran azzal a műfogással él, hogy költött elgondolásokat, fikciókat vezet be, és úgy tesz, mintha („als ob”) a valóság olyan volna, amilyennek a fikció mondja. Rokon a pragmatizmussal az *ekonomizmus*: Az a megismerés igaz, mely gazdaságos, ekonomikus; vagyis, amely arra segít, hogy minél kevesebb fáradsággal minél több hasznos belátásra jussunk. Az igaz gondolkodás a gazdaságos, időt, fáradságot megtakarító gondolkodás.

b. Az igazság abszolútsága.

A relativizmussal és skepticizmussal szemben azt állítjuk, hogy *van* föltétlen, *abszolút igazság*, sőt *minden igazság abszolút*. Hogy ezt belássuk, mindenekelőtt eszünkbe kell idéznünk,

mi is az igazság (és tévedés). Láttuk (4. b), hogy az igazság megismerés fenomenológiai vizsgálata visszautasítja az immanentalista igazság-eszmét, mely szerint az igazság elménknek önmagávaló megegyezése, és még inkább a pragmatista fölfogását; s igazolja a régi meghatározást: *veritas est adaequatio rei et intellectus*. Amikor keressük az igaz megismerés valóságát és kritériumát, pontosabban meg kell állapítani, mi az a valóság (res) és az az elmeiség (intellectus), melyek közt fönnforog az egyezés. A megismerés mindig abban áll, hogy elménk ítélet alakjában megragad egy gondolatot. A gondolatok pedig tényállásokat ábrázolnak. A tényállások pedig csak mint ismerés-relációk alkalmasak arra, hogy gondolatok ábrázolják. Az ismerés-reláció ugyanis fönnáll egy tárgy és egy hozzá tartozó határozmány között; és a gondolat is reláció, mely ábrázolja egy határozmánynak egy tárgyhöz való hozzátartozását (pl. a konyhasó fehér). S ezen a ponton hozhatók födőzésbe: mindkettő reláció tárgy és határozmány között. Ha a gondolat az ismerés-relációt ábrázolja, igaz; ha nem, téves. Ez az ábrázolás és leképezés természetesen nem másolás. Többek közt azért sem, mert két különböző létrendbe tartoznak a tényállások és a gondolatok; az ismerés-relációk az eszmei létrendbe, a gondolatok az értékrendbe. Tehát az ábrázolási mozzanat csakis abban állhat, hogy tényállásokhoz a gondolatok egyértelműen hozzá vannak rendelve, olyanformán, mint a fonétikai ábécében minden egyes hanghoz egy betűjel.

Ha jól elménk elé állítjuk az igaz megismerésnek ezt az elemzését, kittűnik, hogy 1. *van abszolút igazság*. Hisz most már nyilvánvaló, hogy az igazság elsődlegesen és alapvetően a gondolatok sajátága. A gondolatok pedig egy külön létrendnek, az értékrendnek tárgyai. Azok vannak, érvényességükben fönnállnak, függetlenül bármilyen alanyi magatartástól; attól is, hogy kétségbevonja-e valaki, valószínűnek, megismerhetőnek tartja-e vagy se.

2. Az igazság világa annyira fölötte áll az egyéni kénynek, hogy *a tényleges megismerés* folyamatában elménk *nem tehet egy lépést sem*, még igazság-tagadó vagy kétségbevonó lépést sem *anélkül, hogy el ne ismerje a fönnállását*. Láttuk, a skepticizmus belső ellenmondásban van: azzal hogy tagadja az igazság megismerhetését, ezt az egy igazságot állítja. Ugyanezt kell azonban mondanunk a relativizmusról is, minden alakjában. Aki azt mondja: nincs abszolút igazság, vagy: csak az igaz, ami használ, ami célszerű vagy gazdaságos a megismerés számára, ezzel máris vall egy abszolút igazságot, épen ezt az ő alap-tételét, melynek nevében elutasít minden abszolút igazságot. Sőt ha azt mondja: nem tudom, lehet hogy van, lehet

hogy nincs igazság, akkor is burkoltan úgy okoskodik: két lehetőség forog fönn; vagy van abszolút igazság vagy nincs; én a második lehetőség felé hajlok. Ámde a két lehetőség abszolút igazságként vagy tévedésként jelentkezik; szabatosan kizárják egymást. Tehát az egyik föltétlenül igaz.

3. *Csakis abszolút igazság van; viszonylagos igazság nincs.* A relativizmus mindenképen súlyos tévedésben van. Hisz a) az igazság nem a megismerésünkben születik meg, hanem tőle függetlenül előtte és fölötté áll fönn a gondolatokban, melyeknek az a létformája, hogy igazak vagy tévesek. S ezen a létformán semmiféle magatartás nem változtat. Amint az Atlanti Óceán létezik, akár hajózom rajta akár nem, épúgy ez a gondolat: a konyhasó fehér érvényes, akár elfogadom, akár nem. A kételkedés, valószínűk-tartás, válogatás, tagadás nem az igazságban van, hanem az igazsággal szembenálló én magatartásában. b) Minden relativizmus azt mondja, hogy ami igaz itt, az nem igaz másutt, ami igaz most, az nem igaz máskor. Tehát az igazságot térhez és időhöz köti. Pedig az értékrend tárgyait, tehát a logikumot is az jellemzi, hogy függetlenek tértől és időtől.

c. A megismerés viszonylagossága.

Az igazság abszolút; a mi megismerésünk azonban relatív. Még pedig több tekintetben:

a) *Sohasem befejezett*; mindig útban van, mindig hozzáférhető kiegészítésnek és kiigazításnak; nemcsak abban az értelemben, hogy sohasem jutunk el az összes tényállások, ismerésrelációk megismerésére, hanem ugyanazokat az ismerés-relációkat sem tudjuk kimeríteni, részint az ítéletek szövedék-jellege miatt (6. a), részint a tényállások gazdagsága miatt. b) A tudománytörténet bősége tanúsága szerint az emberek igaz gondolatokat sokszor téveseknek tartottak, még többször *téveseket igazaknak*; és még ma is akárhányszor megismerésünkben nem igen tudjuk különválasztani az igaz és téves elemeket. c) A gondolatok más-más jelleget mutatnak, a szerint amint más-más tárgyakon valósulnak. Minden tárgycsoportnak és főként minden létrendnek megfelel egy külön öreá szabott ismerésmód. Aki már most *egy ilyen módszerrel más létrendbe* akar behatolni, sokszor téves és mindig egyoldalú meg-

ismeréshez jut; így pl. ha valaki természettudományos módszerrel akar történelmet művelni. d) Hogy milyen tárgyakra és milyen módszerekre irányul az ismerő tevékenység, abba döntő módon beleszólnak *szociális tényezők* (36). Következésképp a történeti és szociális helyzet mindig bizonyos egyoldalúságot és ennél fogva viszonylagosságot is jelent még a tudományos megismerés számára is, még inkább a világuézeti megismerés számára (37).

Azonban súlyos *elvcsúsztatás* volna ebből azt következtetni, hogy *ha a megismerés viszonylagos, az igazság is viszonylagos*. Hisz az igazság a gondolatok jellegzete s idő és tér fölött áll. A megismerés pedig emberi tevékenység, mely időben és térben meg a reális oksági kölcsönhatás árában foly le, és ezek a tényezők lényegesen befolyásolják. A viszonylagosság tehát nem az igazság oldalán van, hanem a mi korlátozott elménk oldalán. De még itt is nagy hiba volna azt gondolni, hogy a megismerő elme sohasem jut abszolút igazságra, vagy épenséggel ő alkotja, teremti meg az igazságot, akár elme-alkatának kényszere alatt, akár amint ez ma divatos és közkeletű fölfogás, szociális tényezők hatása alatt, amint a szociologizmus tanítja (36 c).

17. A megismerés eredete.

a. A megismerés eredetének kérdése.

Ha ezt a kérdést szabatos értelmében és teljes jelentőségében akarjuk megfogni, jól meg kell látnunk, melyek *a megismerésben szereplő alaptényezők*. Evégből állítsuk lelki szemünk elé azt a tényállást, mely kifejezésre jut az ilyen megállapításban: Soká törtem az eszemet; most végre látom, hogy az értékek világa külön létrend. Vagy: Kepler sok évi fáradságos vizsgálat és próbálgatás után végre rájött, hogy a bolygók ellipszises pályán keringenek, melynek egyik gyújtópontjában van a Nap. Nem nehéz megláttni, hogy ezeknek a megismeréseknek létrejöttében két szélső tényező szerepel, melyek nélkül nincs megismerés: valaki aki ismer, és valami amit megismer; *a megismerés alanya és tárgya*. Ezt már Szent Agoston nagyon szabatosan juttatta kifejezésre: Az ismeret az ismerőalany és az ismerettárgy együttműködésének eredménye; ab utroque notitia paritur: a cognoscente et cognito (Aug. Trin. IX 12).

Minden megismerés föltétele az ismerőalanynak és ismerettárgynak ez a kettőssége (dualizmusa), és maga a

megismerés sajátos vonatkozás a kettő között, melyet a következő *mozzanatok* jellemeznek:

1. *Alany és tárgy föltételezik egymást.* Az ismerőalany mint olyan nem gondolható el ismerettárgy nélkül, és viszont ez csak annyiban ismerettárgy, amennyiben ismerőalanyra irányul. 2. *A kettő szerepe nem cserélhető föl.* Az ismerőalany megfogja a tárgyat, és a tárgy engedi magát megragadni tőle. A kettő között fönnforgó alapvonatkozás nem fordítható meg. 3. *Az ismerőalany* a megismerésben kilép önmagából és átnyúl a tárgyra; tehát egészen más világba nyúl: a tudatból ki a tudatkívüliségbe. A megismerés lényegéhez tartozik, hogy benne az alany kiemelkedik, kilép önmagából, túllépi önmagát, transcendit seipsum. A *transzcendencia* a megismeréstől elválaszthatatlan. 4. S ez a kilépés azért történik, hogy *az alany a tárgyat belevigye a tudatba*; természetesen nem önálló mivoltában, hanem mint ismeretet, tehát sajátos leképezésben, úgy hogy a tárgy ott is marad ahol van, és sajátos módon a tudatban is megjelenül, olyan mozzanattal, mely ábrázolja és képviseli azt a tudat számára. Ezt jól meglátta már Szent Tamás: A megismerés az ismerettárgy ábrázolatát, mását viszi bele az ismerőalanyba; *omnis cognitio fit secundum similitudinem cogniti in cognoscente* (Gent. II 77). Sed ad cognitionem non requiritur similitudo conformitatis in natura, sed similitudo repraesentationis tantum (Ver. 2, 5). Az ismeret az ismerőalanyban annak természetét ölti; *cognitum est in cognoscente per modum cognoscentis* (Ver. 2, 1). 5. A tárgy azáltal lép be a tudatba, hogy meghatározza, mintegy megszabja, előírja, milyen legyen az a képviselő mozzanat, mely őt ábrázolja a tudat számára. Ezzel azonban maga *a tárgy is* épúgy mint az alany *kilép a maga köréből*, átnyúl a tudat világába, szintén transzcendenssé válik.

Ebből látható, hogy az ismerettárgynak két *arculata* van. Az egyikkel az ismerő alany felé fordul. Ez a megismerhetősége, mely abban áll, hogy az ismerés-reláció hordozója. A másikkal sajátmaga felé fordul: a tárgy önmagában is, elvonatkozva a megismerhetőségétől és még inkább a megismertségétől, marad tárgy ontológiai értelemben. Azáltal, hogy ismerettárggyá válik, ebben az ontológiai jellegében nem esik semmi változás; csak az következett be, hogy a sok ismerés-reláció közül, melyeknek hordozója, egyet megragadott az ismerő alany.

Ez az elemzés érthetővé teszi, hogy *a megismerés eredete* két értelemben jöhet szóba. *Pszichológiai* értelemben: hogyan

keletkezik a megismerő alanyban a megismerés pszichológiai folyamata. Ez itt minket nem foglalkoztat *Ismeretelméleti értelemben*: honnan kell származtatni a megismerésnek mint olyan-
nak jellegét. Vagyis mi a forrása annak a sajátosságnak, hogy a megismerés érvényessé válik, vagyis csakugyan a tényállást fogja föl és állapítja meg. S ez a kérdés közvetlenül összefügg a mi témánkkal. Hisz itt éppen azt kutatjuk, miről lehet megállapítani, hogy a megismerés csakugyan a tényállást juttatja kifejezésre (cf. 18). Ennek a kérdésnek eldöntésében pedig nem közömbös dolog, honnan meríti a megismerés azt az igényét, hogy egyezésben van a tényállásokkal.

A megismerés eredetének kérdésében a bölcsellettörténet folyamán két szélső és két közvetítő felelet alakult ki.

b. A szélsőséges feleletek.

1. Az empirizmus alaptanítása, hogy minden megismerés forrása a tapasztalat, *ἐμπειρία*. A tapasztalat lehet külső; vagyis a kívülről jövő ingerek kiváltotta érzéklés és az érzékletek kombináló feldolgozása. Akik számára minden megismerés forrása az érzékek, sensus, azok szenzualisták. A legtöbb empirista azonban helyt ad a belső tapasztalásnak is, a megélésnek; szerintük a tudatéletünkben végbemenő folyamatok és az ott jelentkező állapotok is szolgáltatók ismereteket.

Az első szenzualisták a régi görög természetbölcselők és Demokritos. Fölújították a sztoikusok és epikureusok. A sztoikusoktól ered az a sokszor idézett kép, hogy érzéklés előtt a lelkünk olyan mint a lesímitott viasz írótableta (tabula rasa; az újabbaknál általában: fehér lap), amelyre a tapasztalás, főként az érzéklés rója az írást, az ismereteket. Az empirizmus rendszeres kidolgozása 17. századi angol bölcselők műve. Közülük Locke az összes ismereteket pszichológiailag a (külső és főként belső) tapasztalásból vezeti ugyan le; de mégsem vall ismeretelméleti empirizmust, mert a megismerés logikai érvényességét már nem a tapasztalásból eredezteti. Az első következetes empirista Hume, aki ismereteinkben különböztet benyomásokat (impressions), melyek közvetlenül külső ingerekből jönnek, mint pl. a villámlás, melyet látok, a dörgés, melyet hallok; és eszméket (reflexions), melyek benyomásoknak halvány emlékképei vagy kombinációi. És a megismerésnek ez a kritériuma: csak azok az eszmék fejeznek ki valóságot, melyek benyomásokra vezethetők vissza. Ezért pl. nem valóság kifejezői, hanem fikciók a magánvaló, ok, szellem stb. eszméi. Empirizmust vallanak, többnyire szenzualizmus alakjában a materialisták. Condillac († 1780; különben nem materialista) egy sokat emlegetett fikción: egy élő, érzéklésre képes, de teljesen érintetlen szob-

ron akarja szemléltetni, hogyan jön létre érzéklésből (első a szaglás, utolsó a tapintás) az egész lelki élet, a gondolkodás is. Ugyancsak empiristák a *pozitivisták*, kik szerint csak a tapasztalás körében van helye igazi tudománynak, t. i. a természettudománynak. Ennek az iránynak atyja Comte, aztán Stuart Mill, W. Ostwald, E. Mach.

2. A *racionalizmus* minden megismerést az észből (ratio) akar származtatni. Szerinte ugyanis igazi megismerés csak az, mely *szükségképes és egyetemes* ítéleteket közvetít, amilyen ez: az egész nagyobb mint bármely része; a derékszögű háromszög átfogójának négyzete egyenlő a két befogó négyzetének összegével. Mivel pedig a tapasztalat közvetítette ismeretek, pl. a testek nehezek, a szabadesés útja az idő négyzetével arányos, sem nem egyetemesek, sem nem szükségképesek, a tapasztalás nem lehet a megismerés igazi forrása.

Igy tanított már a racionalizmus atyja, *Platon*. Ő úgy találja, hogy az érzéklést csak látszattudást, *δόξα*-t közvetít. Az igazi tudás tárgyai a változatlan örök ideák, melyeket lelkünk a földi életet megelőző állapotban („*praeexistentia*“-ban) szemtől-szemben meglátott, és amelyeket most emlékezetébe visszaidéznek a dolgok, ama ragyogó örök ideáknak tökéletlen időbeli tükrözései. A megismerés forrása tehát az ideák emlékképeivel telített ész, és maga a megismerés visszaemlékezés, *ἀνάμνησις*. Késő tanítványa, *Plotinos* († 270) az ideákat egy a világgal egybe-szővődő világelme, *νοῦς* gondolatainak minősíti. A mi lelkünk ennek a világelmének egy csermelye, emanációja, és így rokonságban van a világelmével, mely az ő eszméit közvetlenül láttatja vele. Ezt az újplatonikus gondolatot *Szent Ágoston* megkeresztelte: az ideák Isten örök teremtetői gondolatai, és ő ezeket közvetlenül belesugározza a lélekbe; világosságot áraszt benne (*illuminatio*), melynek fényénél a szárnyaló lélek Istenben meglátja az örök és változatlan igazságokat. Szent Ágoston nem tagadja, hogy a tapasztalás is közvetít ismeretet; de ez alsóbbrendű.

A teljes és következetes racionalizmus születésének ideje a 17. század első fele és hazája Franciaország. *Descartes* az igazi megismerés ideálját a matematikában látta (ellenben az empiristák a természettudományban); és mivel a matematikai ismereteket nyilván nem a tapasztalásból merítjük, arra a következtetésre jutott, hogy velünk születtek azok az alapeszmék (ideae innatae), melyek által megismerjük az első elveket; a többieket aztán ezekből vezetjük le. Ilyenformán tanított *Leibniz* is fiatalabb korában; csak hogy ő szerinte az eszmék nem készen születtek velünk, mint Descartes szerint, hanem csak csíra-szerűen, és aztán a tapasztalás hatása alatt kifejlődnek. *Malebranche* († 1715) és a 19. század közepe táján Gioberti visszatértek Szent Ágoston alapgondolatához: az igazságot közvetle-

nül Istenben látjuk, és Isten abszolútisége kezessége ismereteink abszolútiségének (ontologizmus). *Spinoza* szerint is a mi eszméink Isten eszméi; ő azonban azonosítja Istent a világgal. Ezt a gondolatot aztán *Hegel* († 1831) gondolta végig a legnagyobb következetességgel: gondolkodás és lét azonos; a mindenség csak a Gondolatnak logikus önkifejtőzése (determinálás alakjában; cf. 7; 26 b).

A racionalizmusnak azt az alapgondolatát, hogy a mi megismerésünk voltaképpen az abszolút Elme gondolataiban való közvetlen részvétel, érdekes „profán” formában följújtotta a *marburgi* újkanti iskola (Cohen, Natorp, Cassirer): Megismerésünk onnan veszi logikai érvényességét, hogy azonosítja magát az egyetemes tudattal („das Bewusstsein überhaupt”). S ez a Bewusstsein überhaupt nem valami önálló létező, hanem csak a megismerés legegyetemesebb föltételeinek, alapelveinek foglalta. Elménk a megismerésben kapcsolatba jut ezekkel az elvekkel, és belőlük aztán levezeti többi ismereteit.

c. A közvetítő nézetek.

A bölcselő elmélés előtt nem maradhat soká rejtve, hogy az *empirizmus tarthatatlan*. Hisz megismerésünk összes alappozanatai, a megismerés-relációtól kezdve az igaznak-vallásig egytől-egyig tér- és időföltreiek; az érzéklés pedig lényegesen térhez és időhöz kötött folyamat; tehát a megismerés nem vezethető le érzéklésből. A megismerés ítéletalkotás; jellemzője az igazság vagy tévesség. Ítélet, gondolat, igazság egészen más világból valók, mint az érzéklés, mely csak fizikai benyomásokat vesz át és dolgoz föl szétszedés és összetevés útján. Az érzéklés nem a megismerés, mely lényegesen érzéklésfölötti, szellemi folyamat. Fölrémlett ez az igazság mélyebben sejtő empiristáknak is, főként azon a területen, mely legélesebben mutatja a megismerés érzéklésfölötti mozzanatait, a matematikai megismerésben, melyet ép ezért *Locke*, sőt *Hume* és *Mill Stuart* sem mernek az érzéklésből levezetni.

Ezt az alapvető tényállást helyesen látták meg a *rationalisták*: a megismerés mint gondolatoknak ítéletek alakjában való megragadása csak az elme műve lehet. De ők túlléptek a célon, mikor a) minden más tényezőt kizárnak a megismerésből és nevezetesen a tapasztalásnak nem akarnak semmi szerepet juttatni, még a belsőnek sem; sőt azt a legtöbbször a megismerés gáncsvetőjének tekintik. Pedig a megismerés folyamatának és eredményeinek gondos elemzése és egybevetése előbb-utóbb odavisz, ahova eljutott *Leibniz* is érettebb korában: két fajta igazság van, „vérités éternelles” és „vérités de fait”; és ez utóbbinak, a ténymegállapító megismerésnek mind létrejöttében mind az érvényességi jellegnek elhatárolásában, okvetlenül van szerepük maguknak a tényeknek, tehát a hozzájuk vezető útnak, a tapasztalás-

nak is. b) Az egyetemes és szükségképen igazságokat megragadó szervnek megállapításában nyilván *önkéntesen* járnak el, mikor azt visszaemlékezésnek, velünk született eszméknek, Istenben való közvetlen látásnak avagy az egyetemes tudat gondolataiban való közvetlen részvételnek minősítik.

Érthető tehát, ha már kezdetben, az empirizmussal és racionalizmussal egy időben megjelennek a *közvetítő nézetek*. Ezeknek is két típusa van.

1. Az *absztrakció-elmélet*, melynek atyja Aristoteles, kiművelői a középkori nagy arisztotelikusok, Szent Tamással az élükön. Alapgondolata: Az ideák, melyeket szerintük Platon helyesen jelölt meg mint az igazi megismerés tárgyvilágát, nem lebegnek valahol a dolgok fölött, hanem bennük valósulnak; tehát belőlük ki is emelhetők, azáltal, hogy elménk elvonatkozik (abstrahit) az érzéki mozzanatoktól, melyek mintegy fátyollal takarják el elménk elől az eszmét. Az elvonatkozás után ez láthatóvá válik és az elme aztán közvetlenül megragadja. Ezt az alapgondolatot a skolasztikusok Aristoteles alapján figyelemreméltó részletességgel kidolgozták:

Test-szellemi összetett természetünknek megfelelően megismerésünk érzéklésen kezdődik; *omnis nostra cognitio incipit a sensibus*. Érzéklő tehetségünk az érzékek alá eső dolgoknak érzéki, azaz lerajzolható, egyedi vonásokkal ellátott szemléleteit és (sokszor elmosódott) képzeiteit (*phantasmata*) hozza létre; pl. ez a fa, ez a futó ló. A fantazmán értelmünk rávilágító tehetősége (*intellectus agens, νοῦς ποιητικός*) láthatókká teszi a pszichikai fogalom vonásait, olyanformán, mint a gyertya melegénél láthatóvá válik a hagymalével készült láthatatlan írás. Ezeket a vonásokat a rávilágító értelem mintegy kiemeli az érzéki képből, amennyiben elvonatkozik (abstrahál) az egyedi érzéki vonásoktól, pl. a fánál ettől az alaktól, nagyságtól, helytől stb., s csak azt emeli ki és foglalja össze, amit gondolunk az illető szó megértésekor, amit már nem lehet lerajzolni, hanem csak elgondolni. Ez az érzéki mozzanatoktól megszabadított kép már nem érzéki, hanem értelmi (*species intellegibilis*), mely tudomásunkra nem jut, csak hat elménkre; mintegy belenyomódik (ezért *species impressa*) az eredetileg minden ismerettől tiszta, de az ilyen benyomásokra külön fogékonysággal rendelkező befogadó-értelembe, az *intellectus possibilis*-be, mely aztán a fogalmat elgondolja, mintegy csöndben kimondja magában (ezért *species expressa*, mely már tudatos, nem tudattalan, mint a *species impressa*).

Ez a skolasztikai absztrakció-elmélet két nevezetes következményt tartalmaz: 1. *Megismerésünk sajátos tárgya* (amire megismerő képességünk egyenest, természettől be van rendezve),

az érzékelhető egyedekben megvalósuló egyetemes, azaz fajfogalom, vagyis az, amit ezek a szók jelentenek: fa, ember, zöld, hideg stb.; obiectum proprium intellectus humani est intelligibile in sensibili. Viszont az állati lélek sajátos ismerettárgya az érzékelhető valóság (sensibile), az angyalé a tiszta eszme (intelligibile). Megismerésünk sajátos tárgya *szolgáltatja sajátos fogalmainkat*; minden egyéb fogalmunk ezekből van alkotva tagadás és vonatkoztatás útján. 2. Egyenest és közvetlenül az érzékelhető egyedekben valósuló egyetemeset ismerjük meg; *az egyedeket* pedig csak visszatérő ráelméléssel, amennyiben értelmünk ráeszmél; gondolatban visszatér arra az egyedi képzetre, amelyből elvonta a fogalmat (Thom. in III An. lect. 8; Summa th. I 79, 2—4; 85, 1; 84, 7).

2. Az *apriorizmus*. Kant az ő kidolgozott rendszerével ugyanazt akarja mint az absztrakció-elmélet. De a kivitelben messze elkanyarodik tőle. Lásd 20 a. b.

d. A kritikai álláspont.

A két szélső álláspont a megismerés eredetének kérdésében nem tudja érvényre juttatni azt a tényállást, melyet a megismerés fenomenológiai elemzése elének tár. Az igazság tehát csak közvetítő nézetben lehet. De épen itt a bölcselő vizsgálat még súlyos megoldatlan föladatok előtt áll. Ma csak azt lehet mondani, de azt „kell” is mondani, hogy *a megoldást csak abban az irányban lehet keresni, melyet Aristoteles mutatott*. A mi állásfoglalásunk azonban természetesen számol azzal a ténnyel, hogy az azóta folytatott szüntelen bölcselő elemzés és egybevetés nem egy pontban tüzetesebb és differenciáltabb megismerésre vezetett; nevezetesen megtanított élesebben különböztetni a pszichikai, metafizikai és ismeretelméleti szempont között. Amit ebben a súlyos és jelentős kérdésben ma megközelítő biztonsággal lehet mondani, a következő tételekben foglaljuk össze:

1. Pszichológiailag *minden megismerés kiindulópontja* és ennyiben forrása *a tapasztalás*, még pedig érzéklés formájában, amint már a skolasztikusok helyesen megállapították: *omnis nostra cognitio incipit a sensibus*. Állandó egyetemes és folyton új adatokkal gyarapodó megfigyelés gyermekeken, primitíveken, lelkibetegeken és megnyilvánulásaiakon, főként a nyelven megerősíti, hogy a lelki élet, a gondolkodás is, érzékléssel kezdődik, és az érzéklésnek bármilyen gátlásai egyértelmű gátlást jelentenek a megismerés számára is. Ebben tehát igaza van az empirizmusnak. Azonban súlyosan nincs igaza akkor, mikor ebből a kétségtelen pszichológiai igazságból azt következteti: *tehát minden ismeret csak érzéklés vagy érzéklésnek homogén*

földolgozása. Ha ismerésünk érzékléssel kezdődik, ezzel ugyanis nincs az mondva, hogy érzékléssel is folytatódik. Ezzel szemben a valóság az, hogy

2. Sok ismeretünk tartalmilag nem vezethető le érzéklésből. Így az összes érzékfölötti tartalmú ismeretek: a metafizikai, eszmei és értéki létrend összes tárgyaira és vonatkozásaira irányulók; hisz ezek mind nincsenek adva az érzéklésben. Formailag pedig a megismerésnek egyetlen mozzanata sem vezethető le érzéklésből, mint az imént (főnt: a) láttuk. Ebből az a jelentős következmény foly, hogy *az elmében van egy az érzékléstől lényegesen különböző tehetség*, mely ezeknek az érzékfölötti mozzanatoknak megragadására képesít. S ennyiben igaza van a racionalizmusnak, mikor Leibniz-cel fölállítja alaptételét: Nincsen semmi az elmében, ami (első tételünk értelmében) előbb meg nem volt az érzéklésben — kivéve magát az elmét. *Nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensibus*, nisi ipse intellectus.

3. Ennek a két alaptételnek szellemében már most a megismerés eredetére nézve mindenekelőtt észbe kell vennünk, hogy a megismerés kiindulópontja (*terminus a quo*) a tényállás illetőleg ismerés-reláció, végpontja pedig (*terminus ad quem*) az ítéletalkotás. S az út, mely a kezdőponttól a végponthoz elvezet, csakis az lehet, hogy az elme megpillantja az ismerés-relációt, aztán megragadja (ítélet alakjában) azt a gondolatot, melynek tartalma az ismerés-reláció. Ezt a skolasztikusok jól észrevették: az elmének mint *intellectus agens*nek meg kell látni a tényálláson azt ami megismerhető rajta, tehát az ismerés-relációt, melyet ők kissé elmosódottan *species intelligibilis*-nek neveztek, és aztán mint ítélettartalmat meg kell ragadnia a gondolatot, a *species expressa*-t.

De hogyan nyílik meg számunkra az út az ismerés-relációhoz? Kétféleképen: közvetlenül és közvetve.

Közvetlenül úgy, hogy megpillantjuk elménkkel az ismerés-relációt a tárgyakon. Ez történhetik tapasztalati tárgyakon. Ha adva van érzéklésem számára egy tapasztalati tárgy, pl. a fehér, örölt konyhasó, ebben burkoltan adva van ez az ismerés-reláció is: a konyhasó egyik határozománya a fehér; és ezzel együtt aztán az elme számára láthatóvá lesz a gondolat: a konyhasó fehér. De ugyanígy adva lehetnek legalább az egyszerűbb ismerés-relációk érzékfölötti tárgyakon; pl. más az egyenes mint a görbe,

$3 > 2$; ha fát látok érett cseresznyével: más ez a piros mint ez a zöld; a hős önfeláldozás érték, a való van stb.

Bajos volna tagadni, hogy *sok tapasztalatfölötti ismerés-relációt* így ragadunk meg. Amikor megállapítom pl., hogy ez a fásor nem egészen egyenes, ezt aligha tudnám megtenni, ha nem volna valamelyes közvetlen látásom egyenesről. Ugyanígy nem tudnék valamit nagyobbának hasonlónak stb. itélni, ha nem volna valamilyen közvetlen tudásom ezekről a relációkról. Ebből elutasíthatatlanul következik, és ebben igazat kell adnunk a Husserl-féle fenomenologizmusnak, hogy tapasztalatfölötti valók közvetlen szemlélésére van bennük képesség. S ha valakinek úgy tetszik, nevezheti ezt intuíciónak.

Bizonyos azonban, hogy ez az *intuición* a tapasztaláson kezdődik és azon nő. Nem más ez mint az elmének absztrakciós képessége, mely a tapasztalati tárgyakon meg tudja látni azokat a nem-tapasztalati elemeket, melyeknek hordozói (cf. 63 b). Hogy ez a zöld más mint ez a piros, hogy ez a fásor nem egyenes, azt elmém nem látná soha, ha érzéklem nem állítana tudatom elé színeket, fákat, különböző színeket és legalább nagyjából egyenes dolgokat, pl. asztal élet. Az elme számára tehát a tapasztalati tárgyak transzpárensek, melyeken keresztül meglátja a rajtuk valósult tapasztalatfölötti elemeket; mintegy ugródeszkák, melyeken átlendül más létrendekbe.

Vegyük észre, hogy a *tárgyaknak* ez a *közvetlen szemlélete még nem megismerés*, hanem csak maguknak a tárgyaknak elméleti meglátása, épúgy mint hogy maga az érzéklés még nem megismerés. A megismerés gondolatnak ítélet által való megragadása, tényállásnak, ismerés-relációnak megállapítása; nem egyszerűen tárgy szemlélete. A megismerés tárgy nem a fehér konyhasó, hanem az a megállapítás, hogy a konyhasó fehér; nem a 3 és 2 különbsége, hanem az a megállapítás, hogy $3 > 2$. A szemlélet tárgy mindig tapasztalati vagy tapasztalatfölötti dolog, a megismerés tárgy mindig tényállás, illetőleg ismerés-reláció.

Az imént jellemzett értelmi intuición az absztrakciónak egyik faja, melyet Szent Ágoston jól ismert és Szent Tamás nem tagadott (cf. Horváth S.: *Intuición és átélés*. 1926.). Ettől jól meg kell különböztetni a tárgyaknak, főként a létezésnek, a konkrét egyedeknek és helyzeteknek azt a közvetlen, ösztönszerű megragadását, mely megérzésből vagy az életalakításra hangolt akarati törekvések életigényéből fakad. Akik napjainkban *intuicionizmust* hirdetnek szemben az intellektualizmussal (Dilthey, Bergson, Scheler) és akik itt Pascaira hivatkoznak, elsősorban erre gondolnak. Amíg egyszerűen megállapítják, hogy ilyen ösztönszerű, megélésszerű valóság-megragadás van, sokszor az

értelmi megismerés előtt, sokszor kiegészítésként mellette, addig tagadhatatlan és jelentős tényállást fejeznek ki (37. és 63.). Súlyosan téves egyoldalúságba esnek azonban, mikor a megismerésnek helyébe akarják állítani, főleg az érzékfölötti valóságok megismerésének helyébe, mint Bergson. A megismerés ugyanis a gondolatok tudatba-vétele, megragadása; és ez kizárólag értelmi tevékenység, akkor is, ha pszichologialag nem-értelmi mozzanatok is szövődnek belé.

Az ismerés-relációk *közvetett* megragadásának egy útja van: a következtetés. Ezt az utat jellemzi, hogy gondolatokat gondolatokból vezet le, és csak ezek közvetítésével ragad meg ismerés-relációkat, illetőleg tényállásokat. Tehát a megismerés számára nem elsődleges út, miként az imént jellemzett közvetlen tudatbavételek.

Mindezekben az elméletekben kísért a kérdés: Honnan van, hogy ez a két mozzanat, a tényállás illetőleg ismerés-reláció és az ítélet egymásra találjanak, mikor annyira különböző világból valók? *Honnan van az ismerő alany ítéletalkotásának és a tényállásnak összhangja?* Más szóval: honnan van, hogy a valóság, a tényállások összessége ismerés relációk hordozója? Látnivaló, hogy ez a kérdés kivezet az ismeretelméletből. Ismeretelméleti megfontolás adja föl, de *belevezet a metafizikába*. Később megmutatjuk (56), hogy ennek a kérdésnek csak egy kielégítő megoldása van: a személyes teremtmény Abszolútum, Isten, aki a maga teremtményi eszméinek, gondolatainak hordozójává tette a létredeket a maguk teljességében, és ugyanezeknek az eszméknek, gondolatoknak meglátására és meglelésére képessé tette a szellemi valót, az emberi lelket is.

18. Az igaz megismerés kritériuma.

a. Nyilvánvalóság.

A nyilvánvalóság az ítéletnek ama sajátos ereje, melynél fogva bevilágít az értelembé úgy, hogy az elme ebben a világosságban meglátja az ítélet igazságát, s elfogadja és megnyugszik benne. Tehát a nyilvánvalóság arra van hivatva, hogy az ítélet igazságát az elme előtt képviselje és bizonyosságot szüljön, vagyis az igaz ítéletet az elme számára bizonyossá tegye. Itt a *közvetlen* nyilvánvalóságról van szó, mellyel az ítélet önmagában rendelkezik, más ítéletekkel való logikai kapcsolat nélkül is.

Az ismeretkritikai vizsgálat számára jelentős az *alanyi és tárgyi nyilvánvalóság különböztetése*. Falusi ember a mostani időjárás rendellenességét azzal magyarázta, hogy a háború alatt sok ember torlódott össze egy helyen, és ennek következtében a föld megbillent. Eziránt legkisebb kétsége sem volt; tudta bizo-

nyítani, ellenérvek nem zavarták; az ő számára, alanyilag, egy önmagában képtelen ítélet nyilvánvaló volt. A *tárgyi nyilvánvalóság* magának az ítéletnek tulajdonsága, tartalmának, a gondolatnak az a *logikai át- és betekinthezősége*, melynél fogva az ítélet tartalma feltárul az elme előtt és elismerést követelően fölkinálkozik. Az egész nagyobb mint bármely része, ez azt mondja: aki tudja, mi az egész és mi a rész, és mi a nagyobb meg a kisebb, annak csak ki kell nyitnia elméje szemét, s lehetetlen nem látnia, hogy így van. A tárgyi nyilvánvalóság tehát fönnáll akkor is, ha valaki elzárkózik előle, épúgy mint a Nap világít akkor is, ha valaki behunja a szemét vagy sötét kamrába menekül előle.

A *közvetlenül és tárgyilag nyilvánvaló ítéletek igazak*. T. i. akkor igaz egy ítélet, ha megragadja azt a gondolatot, mely ábrázolja a tényállást, az ismerés-relációt. Am a közvetlenül tárgyilag nyilvánvaló ítéletekben az *értelem egy ténykedéssel (aktussal) ragadja meg a tárgyat és azt az ismerés-relációt, melyet az ítélethatározmány kifejez*, és így ebben az *egy* aktusban látja meg a kettőnek logikai azonosságát; meglátja, hogy a tárgyat csakugyan annak kell gondolni, aminek az ítélet kimondja. Ha elmém megfogja a részt és egészet és akar róla gondolkodni, akkor ugyanabban az értelmi tényben, melyben az egészet és a részt látja, azt is látja, hogy az egyik nagyobb mint a másik, és azt, hogy mikor az egészet és a részt együtt gondolja, akkor ugyanabban az értelmi ténykedésben az egészet nagyobbnak gondolta, mint a részt.

Ez világos. A kérdés csak az, *vannak-e közvetlen értelmi szemlélettel megragadott vagy megragadható ismerés-relációk (tárgyak)*, és lehet-e róluk ítéletet alkotni. Mindkét kérdésre *igen*-nel kell felelni. Ma minden bölcsező rendszer megengedi és a kísérleti lélektan újra igazolta, hogy közvetlen értelmi szemlélettel szemléljük a tapasztalati tárgyakon, sőt a nem-tapasztalatiakon az elemibb ismerés-relációkat (17 d.) Közvetlenül megragadjuk a jelentéseket, közvetlen jelen lelki élményeinket (érzelmeinket, érzéki szemléleteinket, tetteinket, elhatározásainkat). De lehetetlen ezeket bizonyos meghatározottságok nélkül szemlélünk, minők: hasonló, különböző, kisebb, nagyobb, erősebb, közelebb, független, függő, egymás mellett stb.); bár egy értelmi szemlélettel nem veszünk észre egy tárgyon minden meghatározottságot, mely azt jellemzi. S ez elégséges az ítéletalkotáshoz. Azt megteheti valaki, hogy ítéletből egyáltalán tartózkodik, de ha egyszer ítél, maga az értelmileg szemlélt tárgy szólítja fel és kötelezi, hogy az értelmi meglátás szerint ítéljen és ne másképp. Szabad akaratánál fogva hallatlanra veheti ezt a logikai felszólítást és megpróbálhatja a tárgyat más gondolattal ábrázolni, pl.

az egésznek a részhez való viszonyát nem a nagyobbságnak, hanem a kisebbségnek gondolatával, azonban ha ismét odanéz, kénytelen értelmével látni, hogy a tárgy nem tűri meg azt a gondolatot (cf. Thom.: in I Anal. p. 9 lect. 19).

Ha a közvetlenül tárgyilag nyilvánvaló ítéletek sem volnának igazak, akkor *semmiféle ítélet nem volna igaz*, illetőleg nem lehetne megbizonyosodni semmiféle ítélet igazvoltáról. Hisz a közvetlen tárgyi nyilvánvalóság a legkedvezőbb föltételeket teremti elménk számára, hogy hozzájáruljon az ítélethez és megnyugodjék benne. Tehát a leggyökeresebb kétkedés álláspontjára kellene helyezkedni. Ez pedig pszichologiailag és logikailag megokolatlan volna. Így elménk alternatíva elé van állítva: vagy elfogadja tételünket, vagy a radikális skepszis álláspontjára helyezkedik. Ám ez az utóbbi lehetetlen; tehát igaz a tételünk.

b. *A tradicionalizmus és pszichologizmus kritériuma.*

A belső tárgyi nyilvánosság (evidentia obiectiva interna) az ismeret igazságának végső kritériuma, és az igaz ismeretnek más kritériuma nincs.

A kritérium, ismérv (*κριτήριον; κρινω = cerno, rostálni*) szempont, mely az elmének megmutatja, hogy az eléje adott ítélet igaz, tehát biztos lehet afelől, hogy nem téved. A kritérium adja értelmünknek kezügyére azt a próbakövet, mellyel az igazságot a tévedéstől megkülönbözteti; erejében és fényében nemcsak megismerjük az igazságot, hanem látjuk azt is, hogy igazságot ismertünk meg. Tételünket először kizárással igazoljuk.

A kritérium szerepéből foly, hogy a *kritérium nem lehet olyan szempont, mely kívül esik az ismerés közvetlen tényezőin*, az ítélet tartalmán és az ismerő alanyon. Pedig ilyent kerestek a *tradicionalisták* (Bonald, Bautain † 1867, Lamennais † 1854), kik a vallási meggyőződést pusztító Kant-féle racionalizmus ellensúlyozására azt találták ki, hogy a metafizikai és etikai igazságok megismerésére az emberi elme önmagától egyáltalán képtelen, és csak tanítás, hagyomány (tradíció), végelemzésben *Isten kinyilatkoztatása* útján (melyet az Egyház őriz), jut el e téren biztos ismeretre. Főérvük az emberi elmének Pascal rajzolta tehetetlenségén kívül Rousseau-nak híres mondása: *L'homme doit penser sa parole avant de parler sa pensée*. Nem lényegesen térnek el tőlük, akik azt tanították, hogy igaz az, amit mindenki elfogad. Az igazság kritériuma az *emberiség közmeggyőződése* (18. századi deisták), vagy a természetes józan észnek egy ösztönszerű közös megegyezése (*common sense*: Th. Reid † 1796). A hagyomány és a józan ész kritériumának rendszere voltaképpen egy: vagy a kortársak vagy az egymást követő nemzedékek megegyezése dönti el, mi az igazság.

Ez az út azonban *nem járható*. Mert *a)* az elmének odaadása a hagyomány vagy közmegegyezés iránt vagy vak vagy észszerű. Ha vak, nem teremt igazi logikai bizonyosságot; a világosság nem táplálkozhatik sötétségből. Észszerű pedig csak akkor lesz, ha előbb meg vagyunk győződve három dologról: van Isten, tanította az embereket, és a kérdéses tétel az ő tanítása; illetőleg: a közmeggyőződés csakugyan igazságot tartalmaz, s ez a tétel benne van a közmeggyőződésben. Vagyis *sem a tradicionalizmusnak, sem a közmegegyezésnek elve nem első ismeret*; következésképp nem lehet minden egyéb ismeret próbaköve. *b)* *Ellene mond az igazság fogalmának és pszichológiai helyének*. Nem azért igaz valami, mert így tanítják, vagy mert sokan elfogadják, hanem azért kell tanítani és egyetemesen vallani, mert igaz. *c)* A tradicionalizmus főkérv *pszichológiát tévedés*; vannak beszéd előtti és beszéd kívüli gondolataink is; hányszor nem tudjuk kifejezni épen legértékesebb gondolatainkat! Az emberiség közmegegyezése fikció, mely egyetlenegy tételre nézve sem áll fönn teljes mértékben, és nem egy esetben súlyosan tévedett (Ptolemaeus rendszerel).

Tehát az ismeret kritériumát magában az ismerés tényezőiben kell keresnünk. De *nem lehet az igazság kritériuma a megismerő alany*. Kant óta igen sokan, ma az *antropológisták és pszichológisták* azt tanítják, hogy igaz az az ismeret, mely összhangban áll az elmével, pontosabban a gondolkodás törvényeivel. De melyek annak az elmének vonásai, és melyek azok a törvények? A felelet csak az lehet: azok, melyek igaz ismeretet teremtenek. S így az okoskodás körben jár, melyből az újabb Kant-követők közül sokan úgy akarnak menekülni, hogy az igazság végső kritériumaként odaállítanak egy kellemes lelki állapotot, a bizonyosságnak logikai érzelmét; vagy azt mondják: arról ismerjük föl egy ítélet igazságát, hogy kénytelenek vagyunk elismerni (*Denknotwendigkeit*), vagy hogy lehetetlen elgondolnunk az ellentétjét (Spencer).

Ám mindez nem lehet az igazság kritériuma: *a)* Alanyi lelki állapotok, akár gyönyör-, akár kényszerérzések, mindig ki vannak téve hangulatváltozásnak; ha az igazságról való meggyőződésünk ezekre támaszkodik, sohasem jutunk szolid bizonyosságra az igazság felől. A pszichologizmus és antropologizmus *lappangó skepticizmus*. *b)* Egy ismeretben akkor nyugodhatunk meg gyönyörködéssel, ha már tudjuk, hogy igaz; és nem fordítva. *Az igazság kritériumának tehát előbb kell működnie*, mint a kellemes logikai érzelem jelentkezik. A gondolkodás kénytelensége, a contradictorium elgondolásának lehetetlensége persze hogy nyo-

mában jár minden igaz ítéletnek, de már előbb kell lenni valaminek, ami kényteti az elmét, illetve ami tiltakozik az ellen, hogy az ellentétjét gondoljuk. Tehát ezek a mozzanatok nem lehetnek az ítélet elfogadásának elsődleges indítéka (ratio prima).

Ez a meggondolás arra bírt több újabb bölcselet, akik nem akartak lemondani az ismeretalanyról mint kritériumról, hogy azt más, nem értelmi tevékenységben keressék. Szerintük igaz az, ami közvetlen átélésben, megtapasztalásban életrevalónak, erősnek bizonyul, ami az elmét megtermékenyíti és a világnézet megvilágosítás számára hasznavehetőnek ígérkezik. Így W. James, a pragmatizmus atyja, Bergson, több francia katolikus apológéta (Blondel, Laberthonière), továbbá Mach, Ostwald, s általában az ekonomisták.

Azonban a) ez az elmélet az igazságon egészen mást ért mint szokás (16. a), és ezért más kérdésre is felel, mint az ismeret-elmélet. b) Az antrópologizmus összes hibáiban szenved, sőt a skepszisnek még tágabb kaput nyit. c) Az igazság mindenestre világmozgató, életalakító erő, és bízunk benne, hogy övé a végső szó; azonban ez a meggyőződésünk sok előzettől függ: van igazság, számára az elménk nyitva van, igazság és élet benső összefüggésben vannak stb. Ezekről mindről már meg kell győződve lennünk, mikor az igazság diadalmas erejében bízni kezdünk. Tehát a pragmatizmus elve nem első, hanem levezetett ismeret. A kritériumnak pedig elsőnek kell lennie; hiszen minden igaz megismerés bölcsőjénél már ott áll.

c. A helyes kritérium.

Tehát az igaz megismerés kritériuma csak a megismerés tárgyi mozzanatában kereshető. Csakugyan a tárgyi, és nem a Descartes-féle alanyi (s ezért hullámszásnak és alanyi kénynek kitett: clara et distincta perceptio) közvetlen nyilvánvalóság megfelel a kritérium követelményeinek. A kritériumnak ugyanis meg kell mondania, mikor igaz egy ítélet, és biztosan, alanyi kénytől mentesen alkalmazhatónak kell lennie. Már most ha egy ítélet közvetlenül tárgyilag nyilvánvaló, maga a tárgy kínálja föl közvetlen értelmi szemléletben azt a mozzanatot, mely ítélet tartalma lehet; s így maga a tárgy írja elő az ítéletet. Következésképp az ítélet nem szólhat másképp, mint ahogyan szól; maga a tárgy nem engedi. S ezért teljesen meg van okolva, hogy az elme megnyugodjék benne. A tárgyi nyilvánvalóság olyan mint a becsületes ember, akinek szeme és szava elárulja, hogy föltétlenül meg lehet benne bízni. A többi

kritérium-kísérlet olyan, mint a kéregető, aki pecsétet okmányokkal jön, s mégsem lehet tudni, nem csaló-e.

Ez a kritérium nem mondhat csütörtököt. A tárgyat mint ismerés-reláció hordozóját közvetlen értelmi szemléletben mindig magunk elé állíthatjuk, megkérdőjelezhetjük; s minthogy mindig marad maga a tárgy, mindig ugyanazt a feleletet adja, mindig élénk szabja, mit gondoljunk róla; és mindig tiltakozik, hogy más, vele össze nem férő gondolattal próbáljuk ábrázolni.

Igaz, az elme a szabad akaratnál fogva elzárkózhatik a közvetlen tárgyi nyilvánvalóság elől is, miként az ember ragyogó napfényben is behúnyhatja szemét. De azért csak megmarad tárgyi nyilvánvalóságnak. Az igazság független attól, hányan fogadják el, sőt attól is, elfogadja-e egyáltalán valaki. Más tehát a logikai igazság, mely az emberektől függetlenül érvényes, és más ennek az igazságnak az emberek részéről való elfogadása; más egy ítélet tartalma és más ennek a tartalomnak elgondolása. Ugyanígy más az igazság kritériuma, a közvetlen tárgyi nyilvánvalóság, mely az egyes ismerő alanyoktól független valami, és más az ismerő alany meggyőződésének indítéka. Akárhány embert bizonyos tételek elfogadására megszokás, akárhányat példa, szuggesztió, személyes élmények, hangulatok bírnak rá. Ezzel szemben fönnáll az a követelés, hogy egyéni meggyőződésünk indítéka a tárgyi logikai kritérium legyen. Az igazságot vallani az igazság kedvéért, ez emeli az embert leginkább a környező lények fölé az abszolút Igazság közelébe.

d. A kritikai ismeret-igazolás állomásai.

A fenti tétel igazolásával elvben meg van oldva az ismeretkritika alapkérdése: van igazságot tartalmazó ismeret; tehát a skepticizmus pozitív cáfolásban részesült. Sőt eszközt szereztünk az igaz megismerésnek a tévestől való megkülönböztetésére. Még többet: módot nyertünk a biztos ismeretek körének folytonos tágitására. Az ismeretkritikai földadat ez egyetemes megoldásának állomásai a következők:

1. Minden igaz megismerés a logikai alapelvek érvényén sarkallik, mert azok kimondják minden megismerés alapkövetelményeit. Már most a logikai alapelvek közvetlen tárgyi nyilvánvalósággal világítanak bele az elmébe. Elég tüzetesebben szemügyre venni tartalmukat, és nyomban kitűnik igazvoltuk (13 d). Ellenbizonyíték: lehetetlen elgondolni olyan gondolkodást, melyben ezeknek az elveknek ellenkezője érvényesül. Aki tagadja, annak nem szabad gondolkodnia; igaz, amikor tagadja, gondolkodik; s ezzel már vallja. Tehát lehetetlen tagadni (cf. Arist. Metaph. XI 5).

2. A szillogisztikus következtetés minden további ismeret

igazoló szerve. Hisz amely ítélet közvetlenül nem nyilvánvaló, azt a szillogizmus közvetlenül nyilvánvalóvá tudja tenni, ha egyébként sikerül megtalálni a megfelelő középfogalmat. A szillogisztikus következtetés *megbízható*. a) Végső föltétele *közvetlenül nyilvánvaló elvek*; csak így kerül el a regressus in infinitum-nak Sextus Empirikustól emelt vádját. Am ilyenek vannak; tehát a szillogisztikus következtetés nem diallele, nem regressus in infinitum (Thom. Verit. 11, 1). b) Minden következtetés lelke *az elégséges megokolás elve*: okold meg elméleti állásfoglalásodat; megokolás nélkül ne fogadj el ítéletet igaznak; nihil sine ratione sufficienti! Ez az elv is közvetlenül nyilvánvaló (13 d).

3. Az igazság kritériuma *közvetlenül csak az immanens rendben*, az ú. n. gondolati, ideális rendben mozgó ismerés igazságát mutatja ki. Csak azt mondja ki, hogy ítéletünk megegyezik a tudatunk előtt megjelenő gondolattal, melyet fölkinál az ugyancsak tudatunkban megjelenő ismerés-reláció. De nem szól arról, vajjon a tudatunkon kívül lévő, nem elgondolt valósággal egyezik-e ismeretünk. De azért az eddig elért eredményt nem szabad alábecsülni. Mert a) *kritériumunk elvben legyőzi nemcsak a skepticizmust, hanem a szubjektivizmust is*, mely az igazságot a megismerő alany függvényének tekinti. Megmutatja ugyanis, hogy az igaz ítéletek tartalmát így kell elgondolnunk; nem azért, mert ilyen a természetünk vagy hajlandóságunk, hanem mert maga a dolog követeli tőlünk, függetlenül tetszésünktől, természetünktől és hajlandóságunktól. b) A kritérium és a szillogizmusnak ismeretkritikai megbízhatósága *csapóhidat készít a gondolati és gondolat kívüli, transzcendens valóság között*, vagyis módot nyújt a tudat kívüli, transzcendens valóság megismerhetőségének igazolására.

III. A megismerés transzcendenciája.

19. Naïv realizmus és idealizmus.

a. Transzcendencia.

Transzcendens az ismeretkritikában annyit jelnt, mint tudat kívüli, szemben az immanenssel, a tudatban levővel. A transzcendencia problémája az ismeretkritikában *kettőt jelenthet*: a) Vannak-e tudat kívüli dolgok, melyek függetlenek tudatunktól; más szóval meghaladja-e a valóság a tudatot? b) Képesek vagyunk-e valamit úgy megismerni, amint magában, tőlünk függetlenül van, és nemcsak úgy, amint előttünk föltűnik?

El kettős kérdés kellő megértése végett jó szem előtt tartani a következő megfontolást: Minden megismerésben valamit ismerünk meg; ami tudatom számára adva van

valgy lehet, az a lét, a valami, a valóság. Minden megismerés úgy jelenik meg tudatom előtt, mint *egy értelmi állapotnak egyezése a valósággal*. S az a nagy kérdés: *honnan ez az egyezés?* Honnan van, hogy úgy gondolom: a víz száz foknál forr, s csakugyan így is van? Itt voltaképpen két felelet lehetséges: 1. a megismerés igazodik a valósághoz (ismeretelméleti realizmus); 2. a valóság igazodik a megismeréshez (ismeretelméleti idealizmus). *Leibniz* harmadikra gondol. Ő azt mondja: ha két óra (valóság és megismerés) együtt jár, az vagy onnan van, hogy az egyik igazodik a másikhoz vagy fordítva; vagy pedig valami ügyes mester a kettőt úgy készítette, hogy szerkezetüknél fogva egymásra való tekintet nélkül együtt járnak (harmonia praestabilita).

A transzcendencia kérdésében tehát voltaképpen két álláspont lehetséges: a realizmus és az idealizmus. Mindegyik lehet teljes vagy részleges: naiv és kritikai realizmus, naiv és kritikai idealizmus. A kritikai realizmus és kritikai idealizmus úgy viszonylanak, mint egymást metsző, interferenciás fogalmak. Van közös felületük, mely lehet nagyobb, vagy kisebb; de közöttük mindig lényeges elvi különbség marad, mint alább kiténik.

Mikor a megismerésnek a léttel való vonatkozását keressük, két kérdést tehetünk. Az első a létezészt érinti, és azt keresi: van-e a tudattól függetlenül, rajta kívül valami? A második a léttartalomra, a minősített létre vonatkozik, és azt kérdi: Meg lehet-e valamit úgy ismerni, amint rajtunk kívül, tudatunktól függetlenül van?

b. *A naiv realizmus.*

A tanulatlan, illetőleg nem elmélő *naiv ember* előtt misem természetesebb, mint hogy van világ, mely a tudattól független; hogy Napot, mezőt, várost, szomszédot nemcsak gondolok, hanem vannak; továbbá nem ismerem ugyan teljesen mindezeket, de mégis úgy, amint vannak: ha futni látok egy kutyát, az csakugyan fut, ha alkonyatkor pirosítani látom az eget, az csakugyan piros. *Bölcselők* között is akadnak még helyel-közzel, akik azt gondolják, hogy a naiv realizmus bölcselőileg is helyt áll.

Hisz a) mindnyájan elutasíthatatlanul úgy látjuk és érezzük, hogy a dolgok úgy vannak, amint ismerjük; lehetetlen, hogy az egész emberiség csalódjon. b) A tudattól független valóságot közvetlenül megtapasztaljuk, amennyiben a dolgokat megtapinthatjuk, láthatjuk, hallhatjuk, és így közvetlenül meggyőződhetünk, hogy nem bennünk vannak mint gondolataink és kép-

zeteink, hanem rajtunk kívül. c) Ha ismeretünk a valóságnak nem hű mása, akkor megmásiítja, nem úgy tükrözi, amint van; s ez vagy skepticizmusra vagy idealizmusra vezetne. De nem is lehet fölténni, hogy Isten csalódásra rendezte be érzékeinket. Ez az álláspont azonban nem tartható fönn.

Az érvei nem döntölk. a) Nem tárgyilag nyilvánvaló, hogy amit közösen gondolunk, az úgy is van (18 b). b) Az embernek nemcsak érzékei vannak, hanem esze is; s eleve misem biztosít, hogy érzékeink tárják elénk a valóságot, és nem az esztünk. Ha érzékeink nem adnák elénk a valóságot úgy, amint van (pl. elektromos hullámokat hőnek vagy fénynek mutatnának), még nem kellene okvetlenül csalódás áldozatainak lennünk; mert elménk megfelelő fizikai tudással megkorrigálhatná érzékeink tanuságát, miként csillagászati ismereteink kiigazítják érzékeinknek ma is ptolemaeusi világképét. c) De még érzékeinknek sem kellene csalásra berendezetteknek lenniök; hisz az érzékek közvetíthetik a világnak egyértelmű képét akkor is, ha annak *nem fényképe, hanem mondjuk térképe*. Tehát a naiv realizmus tagadása még nem okvetlenül idealizmus vagy skepticizmus. Bizonyos továbbá, hogy érzékeink mostani berendezettsége a gyakorlati tájékozódást legjobban szolgálja; az ártalmas ételt az egészséges íz- és szagérzék hamarabb és nem kevésbé biztosan állapítja meg, mint egy laboratóriumi vegyvizsgálat. Tehát nem méltatlan Istenhez akkor sem, ha nem az érzékek a valóság megismerésnek legfelsőbb fóruma. d) *Tévedés* azt gondolni, hogy a tudatkívüliséget közvetlenül megtapasztaljuk. A tapintás a mai pszichologia kétségtelen tanusága szerint a bőr tapintáspontjainak affekciója, a látás kivetítés, mely semmit sem mond a kivetített tárgyak tudatkívüliségéről. Álmunkban szintén látunk, tapintunk, és azt gondoljuk, hogy az mind tudatunkon kívüli valóságra utal, sőt sokszor hozzáálmodjuk, hogy ez nem álom; s még sincs kétség benne, hogy az álomvilág immanens világ. e) *Tények* szólnak ellene:

A mai fizika és pszichologia kétségtelen tanusága szerint nem egy érzékelt tulajdonság, mint hang, szín, íz, a tudaton kívül merő mozgás vagy kémiai folyamat. Az optikai csalódások (pl. $\langle \rangle$ $\langle \rangle$ $\langle \rangle$), az alanyban végbe-
menő szín- és hangkeverések (Segantini festésmódja, differenciás és szummációs hangok), megföllebbezhetetlenül bizonyítják, hogy a közvetlen tapasztalás nem mutatja mindig olyanoknak a dolgokat, amilyenek. A naiv realizmus tehát nem tartható fönn mint ismeretkritikai álláspont. Nem lehet az érzékelésben vagy a közvetlen tapasztalásban általában megfogni a valóságot, sem létében sem minősültségében.

Szabad-e azonban továbbmenni és azt mondani, hogy

nincs tudatkívüli valóság, hanem csak immanens (idealizmus), vagy ha van is, nem tudni, minő az (fenomenalizmus)?

c. Az ismeretkritikai idealizmus

Tagadja a tudattól függetlenül létező valóságot, és azt tanítja, hogy minden ismerettárgy és tartalom létezését tekintve csak gondolat (idea) vagy a tudatnak (conscientia ezért conscientialismus) állapota. Így *Berkeley* (anglikán püspök, † 1753) föllállította ezt a jellegzetes tételt: *Esse est percipi*. Hume igyekszik kimutatni, hogy az emberi lélek, melynek valóságát Berkeley még elismerte, szintén csak eszmék, percepciók nyalábja. Újabban néhányan annyira mentek, hogy nem átalították ennek az álláspontnak végső következményét levonni és azt állították: Semmi más nem létezik, mint az én mostani pillanatnyi tudatvilágom: *solipsismus* (solus ipse philosophus existit).

Fichte, Schelling, Hegel ú. n. *objektív idealizmust* hirdetnek. A valók az ő nézetük szerint is csak ideák, de nem a tapasztalati énnék, hanem egy abszolút valónak (a panteista istennek) ideái, mely magát és gondolatait folyton én és nem-én ellen-tétébe helyezi és ezáltal létrehozza a világ lényeit és folyamatait. Több Kantra támaszkodó újabb bölcsező is azt mondja, hogy a dolgok csak egy ú. n. *abszolút tudatra vonatkoztatva* léteznek; vagyis úgy kell a dolgokat felfogni mint gondolatokat, és ezért tudatra is kell vonatkoztatni, de nem a létező egyedek tudatára, hanem egy általában vett tudatra. Minőre, ezt nem tudni; de létét követeli mint posztulátumot a mindenség megértésére törekvő elme, a nélkül, hogy létezéséről valami biztosat tudna mondani (16 b). Nagyjából így a Husserl-féle fenomenológia is.

Főérveik: a) A tudatkívüli, *transzcendens lét fogalmában ellenmondás* van. Ellenmondás ugyanis azt állítani, hogy egy gondolt, megismert lény a tudattól független, vagyis nem-gondolt, meg-nem-ismert; hisz mikor ezt állítom róla, már gondolom. Ámde a transzcendens lény fogalma a realizmus számára nem azt jelenti, hogy „elgondolt lény, amely nincs elgondolva“, hanem: lény, amely elgondolható, megismerhető, azonban léte nem függ ettől a megismeréstől. A megismeréstől független lény gondolata mindenesetre az elmében van, de nem maga a lény, melyre gondolok. Intellectus non apprehendit res secundum modum rerum, sed secundum modum suum, mondja találóan Szent Tamás (Summa th. I 50, 2).

b) *Alapvető fogalmainkat*, pl. ok, egység stb. tulajdon élményeinkből merítjük, tehát csak ezekre is szabad alkalmaznunk. Erre ez a felelet. Lélektanilag nem igaz, hogy minden fogalom élményekből van merítve; vannak nem-absztraktív, szintetikus fogalmaink is. De ha mindjárt úgy volna is, nem következnék, hogy csak arra a területre alkalmazhatók, ahonnan valók.

c) Az idealizmus ismereteink értékére nézve teljes biztonságot nyújt és egyetemes elismerésre tarthat számot, mert minden kétséget száműz az ismeretből. Hiszen csak azt fogadja el, ami egyedül megbízható, megtapasztalható valóság, a tudat világát. Gazdaságosabb, mint a realizmus, mely fölösleges kettőzéssel fölteszi, hogy a tudat világa mögött van egy a tudattól független, de egyébként ugyanolyan világ. Ámde a tudományban a takarékoság szempontja nem lehet döntő. A döntő szempont mindig ez: mi adja a tényeknek elégséges magyarázatát? Ismereteinknek egyetemességet és biztonságot pedig nem nyújthat az idealizmus, mert az ismerő alanyba helyezi a megismerésnek mind tárgyát mind alapját; az elismerő alanyok pedig sokfélék és változók. A bizonyosság alapja csak a tárgyi nyilvánvalóság lehet.

20. Fenomenalizmus és kritikai realizmus.

a. A fenomenalizmus.

Kant a *Kritik der reinen Vernunft*-ban feleletet keres arra a kérdésre: *miképp lehetségesek szintetikus aprioris ítéletek*, vagyis olyan ítéletek, melyekben az állítmány valami újat ad hozzá az alanyhoz, s mégis egyetemes és szükségképes ismeretet tartalmaznak; pl. két pont között legrövidebb út az egyenes; $5 + 7 = 12$; ami keletkezik, annak van oka. Ilyen ítéletek biztosan vannak a matematikában és természettudományokban; s itt csak az a kérdés, hogyan lehetségesek. Állítólag vannak a metafizikában is; és itt az a kérdés, csakugyan vannak-e.

Az aprioris szintetikus ítéletek lehetőségének kérdésében Kant felelete a következő: Értelmünk természettől fogva, tehát minden tapasztalás előtt, *apriori, rendelkezik bizonyos ismerési szempontokkal, üres formákkal*; és ami anyagot a tapasztalat nyújt neki, ezek szerint a szempontok szerint fogja föl, ezekbe a formákba önti; olyanformán, mint akin zöld szemüveg van, minden szürkét zöldnek lát; akinek rögeszméje van, minden tapasztalatát e szerint formálja, pl. aki üldözési mániában szenved, mindenben és mindenkinben ellenséget lát. Ezek az üres aprioris ismeretformák minden emberben egyformák, hiszen az emberi természettel vannak adva; és ezért egyformán is dolgozzák

föl a tapasztalat nyújtotta anyagot; ha mindenki zöld szemüveget hordana, mindenki zöldnek látná a világot; ha mindenki Ágnes asszony rögeszméjében szenvedne, mindenki vérfoltot látna a fehér lepedőn. Ezért van tehát egyetemes és szükségképes ismeretünk, mert vannak aprioris ismeretformák. De ezek a formák üresek; anyagot nekik a tapasztalás és csakis a tapasztalás nyújt; és innen van szintetikus, azaz ismeret-gyarápító ismeretünk.

A megismerés aprioris formái: A tiszta szemléletek, tér és idő, melyek arra képesítenek, hogy érzékléseinket egymásmellettiség és egymásutániség viszonya szerint rendezzük. A tiszta értelem törzsfogalmai az ítézés általános szempontjai, mennyiség (egy, sok, minden), minőség (állítás, tagadás, korlátozás), modalitás (lehetséges és lehetetlen lét- és nem-lét, szükségképesesség és esetlegesség) és relativitás (szubstancia és járulék, ok és okozat, cselekvés és szenvedés kölcsönhatása), szerint. Ezek a szemléleti, azaz tér- és időbeli sokfélélt egységes, megítélhető tapasztalatokká dolgozzák föl; pl az időbeli egymásutánt ok és okozat, vagy kölcsönhatás viszonyába helyezik. Végül a tiszta ész eszméi, a kozmologiai, pszichologiai és teologiai eszme ismereteinknek megadja a végső egységet: a külső tapasztalat a világ, tudatunk a lélek, metafizikai elmélésünk az Isten eszméjében egységesül.

A tiszta szemléletek és az értelmi törzsfogalmak (kanti kategóriák) anyaga a tapasztalatból van merítve, és ezért ezek igaz ismereteket közvetítenek. A tiszta ész ideáinak tartalma azonban a tapasztalás körét meghaladja, és ezért ha tárgyakat valónak állítjuk, pl. ha azt állítjuk, hogy van szabadakaratú lélek vagy Isten, csak látszatos ismeretet kapunk. Egyébként mi az, aminek tapasztalásainkat, vagyis ismerésünk anyagát köszönhetjük, azt nem lehet tudni. A valóságot úgy amint van, elménk sohasem éri el; a dolgok sohasem jelennek meg elménk előtt úgy amint vannak, hanem mindig csak aprioris ismeretformáink szemüvegén keresztül. Sohasem ismerjük meg a valóságot, a *Ding an sich*-et, az igazán értelmi valót, a *numenont*, hanem mindig csak a látszatot, a *tülneményt*, a *phaenomenont*.

Az aprioris ismeretformák természetünkben gyökereznek, és ezért egyetemes és szükségképes ismeretet biztosítanak; de csak az emberek számára. Más lények talán más törzsfogalmakkal rendelkeznek, és azoknak akkor a valóság, a *Ding an sich* egészen másnak látszik, mint nekünk. Ez antropologizmus.

Kant úgy hitte, hogy ezzel a rendszerrel megoldotta a modern bölcelet lappangó válságát (a Descartes-tól származó racionalizmus és a Locke-tól megindított empirizmus ellentétét), megmentette a matematika és természettudomány szigorú tudományos jellegét, szemben a skepticizmussal, s egyszersmindkorra megmutatta, hogy a metafizika ama kettővel nem lehet egyenlő

rangú szigorú tudományosság dolgában. Az ismeretkritikai kérdést pedig úgy oldotta meg, hogy, mint ő maga mondja, *Kopernikusként* fordított egyet a régi fölfogáson: ismereteink nem azért megbízhatók, mert igazodnak a valósághoz, hanem mert fordítva: a valóság igazodik ismereteinkhez.

Kant művének óriási hatása volt; és maradandó eredménye, hogy ezentúl metafizikai tárgyalásokat nem lehet folytatni kritikai megalapozás nélkül. De mindamellett a Kritik der reinen Vernunft-ban adott elmélete helytelen. Ennek történeti bizonyossága, hogy tulajdon hazájában, hol szaktudósok és bölcselek között majdnem egyeduralma volt egy századon keresztül, egyre többen ocsúdnak föl ígézetéből és térnek vissza a kritikai realizmusnak álláspontjára (E. Hartmann, Külpe, N. Hartmann, a fenomenologusok), melynek igazolása egyben Kant álláspontjának cáfolata.

b. A kritikai realizmus.

Alaptétele, hogy a tudatkívüli, *transzcendens* valóság megismerése lehetséges. Ezzel szemben a fenomenalizmus alapérve, hogy az ész nem léphet ki önmagából, nincs szerve arra, hogy megragadjon a tudatkívüli valóságot, épúgy mint a földi embernek nincs módja, hogy megismerje a holdnak tőlünk elfordult felét. Egy dologról csak akkor tudhatnám, hogy valójában megismertem-e, ha ismeretemet a dologhoz magához hozzá tudnám mérni; ám mindig csak a dologról való ismeretemmel tudom összemérni.

De a valóságok közt különbséget kell tenni. Vannak valóságok, melyek közvetlenül a maguk mivoltában jelennek meg az ismerő alany előtt, mert akkor és ott születnek és így benső egységben vannak vele. Ilyenek mindazok a dolgok, melyeket értelmileg közvetlenül szemlélünk. Tehát legalább ezeket úgy ismerjük meg, amint vannak. Amely ismerettárgyakról alkotott ítéleteink pedig nem közvetlenül tárgyilag nyilvánvalók, azokra nézve is van elménknek egy szerve, mondjuk hídja, melyen át saját magából kilépve megfoghatja a tudatkívüli valóságot. Ez az okság elve (50). Ez az elv azt követeli, hogy mindennek keresünk elegendő okát, tehát tudatélményeinknek, ítéleteinknek is. Az okság viszonya két pilléren nyugszik: ok és okozat. Az egyik, az okozat ítélet vagy fogalom, általában tudatélmény alakjában közvetlenül adva van tudatunk számára. De ezzel adva van az okság viszonya is, és ennél fogva a viszony másik határpontja, az ok is; hisz minden okozat okot követel. S ez már lehet tudatkívüli. Ha t. i. bizonyos ismereteinknek bizonyos sajátosságai nem hordják magukban, illetőleg a tudatban elegendő okukat, akkor azt a tudaton kívül, tőle független okban kell keresnünk.

Am bizonyos ismereteinknek vannak olyan sajátossá-

gai, melyek elutasíthatatlanul *a tudattól független valókra utalnak mint okokra:*

1. *Érzeteink léte, ereje és lefolyásának törvényszerűsége* általában bizonyosságot tesz tudatállapotunktól független eredetükről, és módot nyújt, hogy megkülönböztessük a merőben alanyi eredetű szemléletektől és képzetektől; pl. képzelt tűz nem éget, vízzel nem oltható; képzelt autón nem lehet járni.

2. *A dolgok törvényszerű vonatkozásai*, pl. a csillagos ég összes jelenségei, egy ország egész vasúti üzeme, egy hadjárat mint elmenktől független és elmenket normáló, azaz elismerést és hozzájuk-igazodást követelő valók jelennek meg. Senki nem tudja komolyan végiggondolni, hogy egy vihar pusztítását, a lezajlott világháborút, egy vasúti vagy gyári üzemet csak elmenk alkot meg.

3. *Az észrehevés lehető állandóságát* bajos másképp magyarázni, mint ismeretkritikai realizmus alapján. T. i. évek, sokszor évszázadok mulva is mások megtapasztalhatják ugyanazt, amit mi, ha t. i. ugyanolyan viszonyok közé helyezkednek; s tapasztalataik a mieinkkel vagy a magunk megismételt tapasztalatai (őreg korunkban viszont látott szülőhely) egyeznek. Ennek alig lehet más magyarázatát még elgondolni is, mint azt, hogy ugyanazok a dolgok jelennek meg újra tudatunk előtt.

4. *Az ismeretben való haladás* csak úgy történhetik, hogy elmenk elmélyed az ismerettárgyakba, és tőlük vesz újra meg újra oktatást, nem pedig elmenk „törvényszerűségétől“. Mások vagy a magunk tévedéseit is azzal igazítjuk ki, hogy a dolgoknak tüzetesebb vizsgálatára utaljuk Kétségben, vitában magukat *a dolgokat hívjuk fel tanunak*, vagy döntő bírónak, nem pedig elmenk törvényeit vagy formáit.

5. Ismereteink sokszor a dolgok jövődő lefolyásának megjósolására, még gyakrabban irányítására képesítenek. Milyen volna ez lehetséges, ha megismerésünk formája csak elmenkben volna meg és ezt húznók rá a dolgokra? ha nem ismereteink nyomozták ki a dolgok folyását?

Bizonyos, hogy *az ismeret és valóság egyezése* meglepő, épen séggel nem magátólértődő dolog, sok pszichológiai rejtélyt ad föl, és végső metafizikai okát abban leli, hogy az abszolút Elme a valóságot is elmenket is azonos szempontok, kategóriák szerint alkotta egymásnak; a makro- és a mikrokozmoszt egységes terv szerint építette föl és egymásnak szánta úgy, mint már a sötét anyaméhben a világosság számára készíti a szemet (56).

c. *A kantizmus tévessége.*

Kant ismeretkritikai álláspontja önkényes. Ha mi az ismeretelveket és legfelső szempontokat csak embereknél ismerjük is meg, abból még nem következik, hogy más értelmes lényeknek más ismeretkategóriáik vannak, vagy csak lehetnek is. S ha valaki mégis erre az álláspontra helyezkedik, a teljes skepticizmusnak tár kaput. Az ilyeneknek ugyanis egészen komolyan kell vallani, hogy vannak vagy lehetnek értelmes valók, kiknél pl. egész és rész ugyanazt jelenti mint nekünk, hasonlóképp a különbözőség és egyenlőség, és mégis lehetséges, hogy ők azt vallják igazságnak: Az egész és rész nem különböző vagy egyenlő. Az *ismeretelméleti antropomorfizmus* megdől azon a tényen, hogy az igazság végső kritériuma a közvetlen tárgyi nyilvánvalóság; maga a tárgy írja elő, mit gondoljunk felőle; és az nem írhat elő mást, mint ami; 2×2 nem szabhat semmiféle elme elé más állítmányt, mint 4.

Hogy a tudatkívüli valók csak látszatot, jelenséget, külszínt mutatnak felénk, miként a hold az egyik oldalát, nem pedig lényegüket, az ingyenes állítás. Ezt a fenomenalizmus csak akkor mondhatná, ha ismerné a Ding an sich-et; mert csak akkor mondhatná, hogy az más, mint a Ding für uns. *Hogy a dolgok elrejtik előlünk benső mivoltukat, vastag antropomorfizmus:* az embernek, illetőleg a szellemnek kívátsága, hogy elrejtethi benső mivoltát, elhallgathatja gondolatait, és csak annyit árul el belőlük, amennyit jónak lát. A természet azonban és a természetbe nyugozott ember a bensejét nem rejtí el, hanem föltárja. Ez a sokszor hallott állítás: a dolgokat nem ismerjük igazi mivoltukban, kétértelmű; és amennyiben fenomenologizmus értelmében van mondva, téves. Amennyit a dolgokból megismerünk akár tapasztalás, akár elmélyedő gondolkodás útján, annyit megismerünk mivoltukból, lényegükből is. Igaz azonban, hogy a dolgoknak általában csak kevés megnyilvánulását ismerjük meg; továbbá emberi ismeretünk természetesen nem abszolút.

Önkényes a Kant-féle fenomenalizmusnak az a súlyos tétele, hogy ismereteink csak a megtapasztalhatónak, az érzékelhetőnek körében megbízhatók, és az érzékfölötti valóknak sem létezését nem állapíthatjuk meg, sem mivoltát nem ismerhetjük föl.

a) A *modern lélektan*, különösen Bühler és iskolája újra megmutatta, hogy ismeret-elemeink között vannak nem-érzéki, tisztán értelmi szemléletek is (vonatkozások, jelentések). b) Az *okság elve* azt kívánja, hogy keressük mindeknek elégséges okát; de nem szabja meg, hogy ezt az

elégéséges okot csak a tapasztalás körében keresstik. Sőt, ha itt meg nem találjuk, sürget kilépnünk és ott keresni, ahol tényleg megtalálhatjuk. S minthogy az elv elégéséges okot sürget, és semmiféle ok nem adhatja azt, amiye nincs, az okozatból az oknak nemcsak létezésére, hanem mivoltára is biztosan következtethetünk. Kolumbus az ő partjaira vetődő faragott fákból nemcsak arra következtetett, hogy az óceánon túl is van valami, hanem, hogy ott kézügyességgel rendelkező, értelmes lények vannak; és joggal.

A szaktudomány története is bőségesen szolgál példákkal, hogy a szakember is mindig elégéséges okot keres, akár ki lehet azt tapasztalatilag mutatni, akár nem (pl. Neptun fölfedezése, az éter fizikai föltevése). Sőt Kant is tapasztalaton túli mozzanatokban (Ding an sich, apriórís ismeretformák) kereste ismereteink egyetemességének és szükségképpességének elégéséges okát. Ha lehetetlen a metafizika, akkor lehetetlen minden tudomány, s elsősorban lehetetlen maga a kantizmus.

A megismerés tárgyiségának és transzcendenciájának itt szerzett általános szempontjait a megismerésnek mind módszérére mind pedig alapvető tárgyi elveire (általános metafizika) alkalmazni, *részletes ismeretkritikai tárgyalás* anyaga is lehet. Fölösleges ismétlések elkerülése végett és didaktikai szempontból célszerű mindenütt a maga helyén végezni az ismeretkritikai igazolást. Cf. J de Vries Denken u. Sein 1937.

HARMADIK RÉSZ.

TUDOMÁNYELMÉLET.

I. A tudomány fenomenológiája.

21. A nyugati tudományoszmény kifejlődése.

a *A tudományelmélet feladata.*

Ma tudomány nevén az egy tárgyra vonatkozó igazolt és módszeresen előterjesztett ismeretek foglalatát értjük. A tudományelmélet feladata pedig 1. megvizsgálni, milyen mozzanatokból és milyen módon tevődik össze a tudomány, vagyis meg kell határozni *a tudomány alkatát*; 2. logikailag és ismeretelméletileg megjellegezni azokat az utakat, melyeken a tudomány eljut ismereteihez, azok igazolásához és rendszeresítéséhez; vagyis meg kell alkotni a tudományos módszer-elméletet, *a metodológiát*; 3. ezt a két szempontot részletezni azokon a *tudományterületeken*, melyek külön jellegzetet mutatnak. Minthogy pedig a tudomány és tudományos tevékenység sokfélekép gyökérzik és ágazik bele az emberi élet és emberi alkotások egészébe, kívánatos 4. végére járni *a tudomány antropológiájának* is.

A tudomány mivoltával, módszereivel, kultúrai vonatkozásaival kapcsolatos kérdések mindig foglalkoztatták a *logikusokat*; hisz a tudományokban mindig megtalálták az ő problémáiknak és megoldásaiknak leggazdagabb forrását, példatárát és ellenőrt. De foglalkoztatták az efféle kérdések a *szaktudósokat* is, mikor munkaszünetekben és ünnepeken visszatekintettek már elvégzett munkájukra, vagy súlyogatták a még rájuk váró föladataikat, vagy kitekintettek saját műhelyükből az emberi élet és tevékenység más területeire. Mint külön tudomány a 18. század végén jelenik meg, cím szerint is, *Fichte* híres *Wissenschaftslehre-jével* (1794), sokkal átfogóbb programmal és sok helyes meglátással: *B. Bolzano* *Wissenschaftslehre* 4 k. 1837. Ezek a művek azonban tudományelmélet címen sok olyan kérdést is tárgyalnak, melyek voltaképp a logikába vagy az ismeret-

elméletbe tartoznak, és viszont jelentős tudományelméleti kérdésekről hallgatnak. A 19. század közepe óta aztán szaporodnak azok a rendszeres vizsgálatok, melyek először a modern természettudomány sajátos módszereit iparkodnak rendszerbe szedni, mint J. Stuart Mill teszi először nagy logikájában. Azután megjelennek azok a mélyreható vizsgálatok, melyek az egyeduralomra törekvő természettudományos módszerrel szemben a szellem-, illetőleg kulturtudományok sajátos külön jellegét akarják biztosítani. Úttörő volt ebben Dilthey: *Einleitung in die Geisteswissenschaften* 1883; utána Rickert: *Über die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*. Azóta se szeri se száma azoknak a munkáknak, melyek egyes tudományok sajátos tárgyát igyekeznek megjellegezni és tartományát másoktól szabatosan elhatárolni. Csak ezek a vizsgálatok tették időszerűvé, hogy kialakuljon egy egységes és átfogó tudományelmélet mint a megismerés bölcséletének külön része.

A tudományelméleti vizsgálatok nem érhetik be azzal, hogy merőben azt az állapotot veszik vizsgálat alá, ahol a tudomány ma tart. A tudomány ugyanis nem kész valami. Mit akar, mi a birodalma, mik az útjai, céljai és eszményei, azt csak a kialakulása, a *története* mondja meg. A tudományelméleti megállapításoknak tehát folytonos tekintettel kell lenni a tudomány történeti kialakulására és tagolódására.

b. A kezdet.

Amennyire a leletek és etnológiai analógiák (a mostani primitívek állapota sokban az ősalápotra emlékeztet) alapján visszafelé lehet tapogatózni az *emberiség hajnala* felé, a legősibb idők is olyan lénynek mutatják az embert, aki gondolkodik, megfigyel, tapasztalatait feldolgozza, magasabb összefüggésekbe állítja, ha mindjárt mese, rege, mítosz alakjában is; létharcában nem engedi magát merőben szenvedőlegesen sodortatni a természeti és szociális adottságoktól, hanem egyre célirányosabb magatartásra törekszik. Amit e téren élelem-, ruha-, lakás-szerzés és lakás-örzés, védekezés tekintetében végbevitt, főként szerszámok főlátálása és kezelése által, olyan szellemi mozgékonyagra, általánosító és kombináló képességre vall, amely rokon a tudománytermő tevékenységgel.

Azonban ami Nyugaton több mint kétezer év alatt mint tudomány kialakult, annak őseként mégsem tekinthetők ezek a legtöbbször szükség sugallta, véletlen irányította szórványos és töredékes ismeretek. A tudományossághoz kell az a folytonos és rendszeres, nemzedékről nemzedékre gyarapodó szellemi tevékenység, melyhez a lehetőség csak állandóbb közösségi keretek közt élő civilizáltabb népeknél terem meg. Ami szóba jöhet mint a tudomány őse, annak bölcsője ott ringott az első nagyobb *telepes civilizációk* homáiban, a Hoang-ho, Ganges, Tigris-Eufrát és

Nílus áradási területén. Itt a határozottabb eredményeket gyűjtő, önmagát kiigazító és kiegészítő tudni-vágyás főként két forrásból táplálkozott. Az egyik szentelt vallási szövegek, szentkönyvek, melyek egyre gondosabb értelmezést és alkalmazást sürgettek, még pedig a vallási felelősség teljes súlyával. A másik az egyre bonyolódó közösségi élet gyakorlati szükségsei és igényei. Az elsőnek szinte iskolapéldája India, halványabb kiadásban Mezopotámia kultúrnépei; a második főként Egyiptomban és Kínában tanulmányozható.

Az *indusok* ősi és gazdag vallási szentszöveg-gyűjteménnyel rendelkeztek a Védákban, melynek már a neve tudást jelent. Az avult véda-szövegek megértésére alakult ki a nyelvtan (Panini-nek, Nagy Sándor kortársának szanszkrit nyelvtana négyezer szabályával a világ legtüzetesebb leíró nyelvtana egyáltalán), a pontos oltárépítés földadata sok mértani törvény ismeretére vezetett, az áldozatok pontos idejének megállapítása szülte és növelte a csillagászatot mint az időszámítás eszközt. S hogy az indusok itt mennyire túlmentek a gyakorlat merő szükségletein, misem mutatja csattanóbban, mint az a tény, hogy az annyira jelentőssé vált tízes számrendszernek ők a megalkotói. Főgondjuk azonban a védák vallási tartalmának kiépítése volt és ennek az évezredek munkának eredménye egy nagyarányú, sokirányú bölcsélet, sok mélységes meglátással, még több sejtéssel és problémával.

Az indus bölcsélettel csak a kínai Lao-tsze Tao-te-king-je (kb. 500 K. e.) állítható némi párhuzamba. Az *egyiptomiak* vallási elméletei messze mögöttük maradnak mélység, egyetemesség és eredetiség tekintetében. Viszont a gyakorlati élet földadatainak észszerű megoldásában a keleti régi népek élén haladnak. A Nílus áradása következtében évenként újból szükséges földkimérés (*γεω-μετρία*), a hatalmas építkezés, a bonyolult dézsma-rendszer jelentős matematikai ismeretekre vezetett, melyekben a görögöknek mesterei lettek. A fejlett civilizáció kényesebb testi igényei és főként a halott-balzsamozás pedig nagymértékben elősegítették az orvosi tudást és ügyességet. Mezopotámia lakói ezzel szemben már a régieknél híresebbek voltak csillagászati ismereteikről („kaldeusok“).

Mindezeknek az ismereteknek és ennek az ismeretszerző tevékenységnek fő jellemzője, hogy arccal a mult felé fordul. A *keleti ember* meg volt győződve, hogy az igazi tudás és bölcsesség forrása ott fakad az ősidők mohos tővén; a késő utódoknak nem lehet nemesebb földadatuk mint ezt az ősi bölcseséget lehetőség szerint elsajátítani és híven továbbadni. Bölcselkedésük áthagyományozott szent letétemény értelmezése; egyéb tudásuk töredékessége és sokszor kézzelfogható fogyatékossága dacára szent örökség, melyhez nem szabad hozzányulni. A tudományos haladás, egyre tüzetesebb tudni-akarat ott ismeretlen. Némely területen meglepő meglátásokra és készségekre tettek szert ezek

a régi népek; de hamar megálltak. A kínaiak már időszámításunk előtt ismerték a puskaport és iránytűt, de nem tudtak mit kezdeni velük. Meg voltak győződve, miként valamennyi keleti nép, hogy őseiktől az ő létföltételeik számára teljesen kielégítő kultúrát örökölték.

c. A görög tudomány kialakulása.

Amit mi tudomány néven ismerünk és művelünk, az (nem jelentős keleti hatások nélkül!) Görögországban született és Nyugaton nőtt nagygyá.

A görögök a K. e. 6. századtól kezdve sok ismeretet vettek át a keletiektől, főként az egyiptomiaktól. De azokat átszűrtek saját szellemükön, és csakhamar bekövetkezett, amit egy francia görög csodának (*le miracle grec*) nevezett. Mindenekelőtt bámulatos általánosító tehetséggel a konkrét föladatokhoz és helyzetekhez tapadt ismereteket *elvi magaslatra* emelték. Pl. azt az egyiptomiak is tudták, hogy amely háromszögben az oldalak hossza 3, 4, 5 mértékegység, az a legnagyobb oldallal szemben derékszöget tartalmaz. De a görögök jöttek rá arra, hogy minden derékszögű háromszögben a két befogó négyzete egyenlő az átfogó négyzetével (Pythagoras tétele), és mindjárt meg is találták azt a törvényt, mely felöleli az összes pitagorási számokat, amelyekre nézve t. i. $a^2 + b^2 = c^2$ (a páratlan számokra nézve még Pythagoras: $a = 2n + 1$, $b = 2n^2 + 2$, $c = 2n^2 + 2n + 1$; a párosakra nézve Platon: $a = 2n$, $b = n^2 - 1$, $c = n^2 + 1$). Azután a szétszórt töredék ismereteket iparkodtak *rendszerbe* szedni. Főként azonban folyton új meg új szempontok és kérdések fölvetésével tökéletesítették, mélyítették, általánosították ismereteiket, és folyton új tárgyakat vontak kutatásuk körébe. Ez a gondolkodás nem akart az ősi bölcsesség kegyeletes értelmezése lenni, hanem az érteni akaró elme előtt föltáruló nagy kérdések önálló megoldása.

Igy már a 6. században megszületett a *matematika*, melynek atyja Pythagoras, és melyet a görögök legfényesebb elméi olyan odaadással és szerencsével gyarapítottak, hogy a 3. században K. e. *Eukleides* már föllálíthatott egy rendszert (*Στοιχεῖα* = elemek): definíciókból és axiómákból indul ki, problémákat vet föl, teoreémákat állít és igazol, korolláriumokat, következményeket von le. Ez a mű évezredekre lett a tudományos tárgyalásnak megbámult mintája és utánzott eszménye. Ugyanebben az időben Thales-szel megindul a *természetkutatás*, mely először vállalkozik arra, hogy egy elvből (víz, tűz stb.) vezeti le a látható vilá-

got és alakulatait. Herakleitos (5. század K. e.) és az eleaiak (Xenophanes 6. század és Zenon) a keletkezés és múlás vizsgálatára vetik magukat, és végül 350 körül *Platon és Aristoteles* nagy rendszerben a világ létének és keletkezésének, az ember mivoltának és földadatainak összes nagy kérdéseit veszik rendszeres tanulmányozás alá. Ezzel megalkotják a bölcséletet, összes ágaiban, úgy amint azóta ismeri és műveli a Nyugat bölcsellettörténete.

A görög tudományosságnak ezen a tetőfokán főként Aristoteles és iskolája a tudományos vizsgálat körébe vonja a növényeket és állatokat; s ezzel megalkotják a *botanikát és zoológiát*. Már előbb tudomány színvonalára emelkedtek a betegségek gyógyítását célzó régi keleti és görög töredék ismeretek és tapasztalatok. Az orvostudomány atyja *Hippokrates* († 370 k. Kr. e.); bár a nevén fennmaradt iratok (*corpus hippocraticum*) nem mind tőle valók.

d. Az alexandriai tudomány.

Aristotelesnek, illetőleg nagy tanítványának, Nagy Sándornak halála után (323 K. e.) Görögország csakhamar elveszti politikai önállóságát és vele együtt azt a szellemi termékenységet, mely mint Perikles kora örökre aranybetűkkel van beírva az emberi kultúra történetébe. A következő idők a gyűjtés, megőrzés, földolgozás, utánzás századai. Ennek az epigonszerű tudományos tevékenységnek főszínhelye, szerve és szimbóluma a híres *alexandriai könyvtár* és a hozzácsatolt tudományos intézmény, mely a *Ptolemaesok* bőkezűségét és kultúrérzékét dicséri. Itt írta meg Euklides a *Στοιχεῖα*-t, mellyel új virágzásnak indította a matematikát s vele a csillagászatot és fizikát.

De az alexandriai kornak sajátos szellemi jellegét egy itt keletkezett új tudomány adja meg: a *filológia*. A görög epika, líra, dráma klasszikus kora lezárult. Misem természetesebb, mint hogy az epigonok szemében ez a klasszikus irodalom kánoni jelleget öltött, mellyel szemben a földadat: utánózni amennyire lehet; főként azonban: megnyitni a közönség értéke és értékelése számára, kegyelettel őrizni, illetőleg helyreállítani szövegeit a sokszoros ferdítéssel szemben, lehetőleg úgy amint a szerzők kezéből kikerültek. Az elavult szók (*γλῶσσαι*: ezért glossza hovatovább általában: szómagyarázat), az egészen más régi vallási, közéleti, társadalmi, földrajzi viszonyok tárgyi magyarázata, főként szövegkritika, a belőlük megállapítható művészeti törvények foglalatja (ezt elindította már Aristoteles retorikája és poétikája): ezek ennek az új tudománynak főbb

területei. Virágkora a K. e. 2. század (200—140), a filológus Aristophanesnek, híresebb tanítványának Aristarchosnak és Apollodorosnak kora.

A *bölcsélet* és a vele még akkor szoros kapcsolatban álló természettudomány és matematika gyakorlatibb irányt vett. A bölcséletben megjelent a sztoicizmus, az epikureizmus, és időben jóval később (a K. u. 3. században), de szellemi folytonosságban az újplatonizmus. Ez azonban nemcsak az előző kor tudományos idealizmusától még idegen hasznossági szempont uralomrajutását jelenti, tehát negatívumot, hanem a szaktudományok számára határozott értéket hozott. Míg t. i. még egy Aristoteles is fizikai és csillagászati kutatásaiban kevés és hiányos megfigyelés alapján, főként okoskodással („spekulatív úton”) iparkodott közelébe férkőzni a természet titkainak, addig most rendszeres kutató módszerre válik a mérés és a tüzetes megfigyelés, a számlálás, sőt lehetőség szerint a kísérlet.

A *csillagászatban* Eratosthenes (3. sz. K. e.) elsőknek ad rendszeres és a valóságot megközelítő méreteket a Föld nagyságáról; *Aristarchos* (aki a pythagoreusok bizonytalan sejtései után teljes határozottsággal a heliocentrizmust, a Földnek a Nap körüli forgását hirdeti) és a gömbháromszögtanban is úttörő *Hipparchos* először merészkednek neki csillagászati méréseknek. Ők alapították meg és mások kiépítették a csillagvilágnak azt a rendszerét (az égi szférák és a rajtuk epicikloisekben mozgó bolygók), melyet *Ptolemaeus* (2. század K. u.) foglalt egységes rendszerbe és támogatott meg gondos mérésekkel és számításokkal. Műve, a *Μεγάλη συντάξις* (melyből az arabok később *Almagest*-et csináltak) egy évezrednél tovább minden csillagászati megmozdulásnak nélkülözhetetlen alapja és eszköze lett.

A legkiválóbb kísérletező *Archimedes* († 212 K. e.), az ókor legkiválóbb matematikus lángelméje, aki elsőknek alkalmazta rendszeresen a matematikát természeti jelenségek tárgyalására, és evégből zseniális módon kiépítette Aristoteles tanítványának, Eudoxosnak infinitezimális módszerét; ismerte az integrálszámítás alapgondolatát és több jelentős alkalmazását, sikeresen birkózott meg minimum-főladatokkal. Úttörő a matematikai természettudomány technikai alkalmazásában is (archimedesi csiga), melyben követője volt Heron (100 k. K. e.).

Archimedes lángelméje az úttörőnek bátorságával áttörte azt a varázskört, mellyel a klasszikus görög szellem a matematikában és természettudományos kutatásban is harmóniát, mér-

téket, formát keresett. Ezzel a klasszikus sztatikai szemlélettel szemben ő dinamikai álláspontra helyezkedett, a matematikában elsőbbséget adott az irracionális számoknak (a klasszikus görög matematika ezektől irtózott), a tiszta geometriai szemlélettel szemben tudatosan művelte az alkalmazásokat és megközelítő módszereket. A régi euklidesi ideál azonban még egyszer fölragyogott Apolloniosban († 190 k. K. e.), aki a kúpszeleteknek szinte jós erejű elméletét adta (lásd később Keppler elméletét) és megtalálta a koordinata-gondolatot. Az utolsó nagy görög matematikus Diophantos, aki az algebrai általánosításban tett jelentős lépést.

A csillagászat és a filológia frigyéből született meg a földrajz. Atyja Eratosthenes, legtökéletesebb ókori fokát elérte Strabo († 19 K. u.) *Γεωγραφία*-jában, mely nemcsak pontos, részletes és átfogó leírásaival tűnik ki, hanem meglepően találó nézeteket vall a geológiai alakulásokról, nevezetesen a tűznek és víznek földváltóztató szerepéről.

Hasonló nagyarányú és hosszú időkre kiható összefoglalást ért el az orvostudomány a pergamosi Galenus († 202 K. u.) művében, mely az alexandriai korban némileg előrehaladó anatomia eredményeit (az idegek és izmok megkülönböztetése, fiziológiai szerepük fölismerése) és az évezredek gyakorlatnak sokszor meglepően értékes megállapításait egybeszűri a klasszikus kor elméleteivel. Uralkodó marad a hippokratési humorális patológia (a szervezet egészsége a négy alapedvnek, humor-nak: vér, nyálka, epe és fekete epe kellő egyensúlyozottságán fordul) iránya; de Galenus nem zárkózik el más megsejtések elől sem.

Ptolemaeus, Diophantos, Galenus működése a római impérium virágkorába esik; de nem annak a szülötte. A római szellem a görögnek mindenben nagyon is közepes és önállótlan tanítványa, kivéve egy területet: a jogot. A régi római polgári jogi rendelkezések és a többé-kevésbé méltányosságon (aequitas) alapuló ius gentium gyakorlati szabályainak magyarázását, egyeztetését és szempontok szerinti összefoglalását megkezdtek a K. e. első században Qu. Mucius Scaevola Pontifex és S. Sulpicius Rufus. Augustus korában virágzó jogi iskolákat találunk, melyekben két irány küzd egymással, Labeo-nak racionalista célszerűségi iskolája és Capito-nak hagyományra támaszkodó tekintélyi iránya. Virágkorát éri el ez a magyarázó, rendszerező és kazuista jogművelés a K. u. 2. század végén (Papinianus, Ulpianus). Az egész római jogalkotást az egyetemes kultúr hanyatlás korában hatalmas Corpus iuris-ba foglaltatta és az egész európai fejlődés jelentős tényezőjévé tette Jusztiniánus császár († 567). A Trebonianus irányítása mellett készült Corpus iuris magában foglalja a császári rendelkezéseket, a Codex Iustinianus-t, a neves jogászok írásainak kivonatait: Digesta, egy összefoglaló tankönyvet: Institutiones, és Novellákat.

A görögök a jogtudományhoz úgyszólván még adalékot sem nyújtottak; de viszont megalapítói az államtudománynak, aminek nyilván az a főoka, hogy az állam, illetőleg a *πόλις* volt az a konkrét életforma, amelyben alakult és lefolyt nemcsak állami, hanem vallási és erkölcsi életük is. Ezért érthető, ha az államtudomány náluk mindenekfölött mint a fönnálló államrend kritikája jelent meg (szofisták) és a nagy építő rendszerekben főként az állameszményt keresi (Platon, főként a *Πολιτεία*-ban). *Aristoteles* aztán a két célt egyesíti (*Πολιτικά*); de úgy, hogy nagy tudományos munkatervéhez híven elméletét a rendszeresen gyűjtött és földolgozott történeti és tapasztalati anyagra akarja fölépíteni. Evégből összegyűjti 158 állam alkotmányának kritikai leírását, melyekből csak a híressé vált *Πολιτεία Ἀθηναίων* maradt fönn.

Ugyancsak a görögök a történetírásnak is szülői. Ők a történelmet nem tekintették tudománynak. Az ő szemükben igazi tudományt csak az egyetemes és változatlan ideák ismerete ad. A történelem, folytonos alakulásaival, sokszerűségével és egyedi alakulataival nekik csak irodalom tárgya lehetett, mely kezdetben rokon az epikai költőknek érdekességeket nyújtó leírásaival (*Herodotos*). Csakhamar azonban a történeti anyagot megítélő, megrostáló, általános emberi indítékokra és célkitűzésekre visszavezető, *pragmatikus* történetírássá válik, mely kifejezetten tanulságokat is akar meríteni a multból a jelen és jövő számára. Atyja és máig megbámult mintaképe *Thukydides* († K. e. 400 k.), életrajzi formájában mestere *Plutarchos* († K. u. 120 k.), virága a római *Tacitus*, főként *Annales*-eivel.

e. A középkori tudományosság.

A nyugatrómai birodalom hanyatlása a görög tudományosságna is alkonya. A germán népvándorlás hadai a városokat és velük a tudományosság központjait jobbra tönkretették. Helyébe általánosan elterjesztették a falusi, tanyai életet; és így társadalmilag is szinte lehetetlenné vált a tudomány művelése. Különben is a 3. század óta a tudományos teremtő szellem kimerült; sőt még a régi nagy hagyomány és a tudományos hagyatékok is feledésbe merültek. Bizánc a Nyugattal szemben birtokában volt a görög tudomány klasszikus műveinek és nyelvének; de nem lehet azt mondani, hogy nagyon tanulmányozta. A kezdők mohóságával megtették ezt az arabok, kik kb. 800 óta *Aristoteles*, *Ptolemaeus*, *Galenus* műveit arabra fordították, tartalmukat bámulatos szívóssággal tanulmányozták és közvetítették a nyugatiaknak, főként Cordován keresztül. S ez a főérdemük. Mert tartalomban és módszerben újat alig hoztak, kivéve a csillagá-

szattal kapcsolatban a trigonometriát. Jelentőségében és hatásában alig túlozható azonban az a tény, hogy az indusoktól eredő tizes számrendszer ők közvetítették. Említést érdemel Achvaritszi, Nagy Károly kortársa, akinek kiforgatott neve adta a matematikának az algoritmus szót és egyik művének kezdő szava az algebra elnevezést.

Amíg az arabok művelték és terjesztették ezeket a világi tudományokat, addig a kereszténységet a barbár *germán-román népek* térítése foglalta le. Közben közvetítette amennyire lehetett a klasszikus kultúrát, természetesen azon a tudományos fokon, melyen ő átvette a hanyatló hellenizmustól. És ez a hagyaték általában „csékélyebb volt, mint amelyet a görögök annak idején átvettek az egyiptomiaktól” (Zeuthen). Ezért csak célzatosság vagy történeti tájékozatlanság tehette még egy emberöltő előtt is a kereszténységet felelőssé a tudományok évszázados megrekedéséért, sőt hanyatlásáért. Ha ez az igazságtalan történelmi szemlélet kiterjesztette elmarasztaló ítéletét az egész középkorra, teljesen elfeledkezett arról, ami középkor sajátos nagy alkotása és a tudománytörténetnek jelentős külön fejezete: a *hit-tudományról* (34).

Ezzel a művével a középkor az *egyetemes tudomány számára* óriási jelentőségű és hatású munkát végzett. Mindenekelőtt egészen új szempontokkal, problémákkal és sajátos elmeiskolázással (elvonatkozás, általánosítás, elhatárolás és következtetés) megtermékenyítette a bölcséletet; sőt a kinyilatkoztatás és a magára álló ész világának éles elhatárolásával egyáltalán szabaddá tette az utat a szigorúan tudományos bölcsélet számára (33). Továbbá eltörülhetlenül beleültette a nyugati ember lelkiismeretébe a tudományos etikumot. Megtanította a nyugati embert arra, hogy az igazságot, annak keresését és megvallását mindennél többre tartsa; s egyben mélyítette és erősítette az igazság szolgálatába szegődő áldozatosságot és lelkiismeretességet, mely nélkül ma elgondolhatatlan az eredményes tudományos tevékenység. Végezetül pedig megteremtette a tudományok új fölvirulásának kultúrföltételeit. Minthogy igazi népművelésre törekedett, egyre szélesebb rétegeket vont bele a tudományos érdeklődésbe és munkába, és egyetemeiben hosszú századokra megalkotta a tudományosságnak legmegfelelőbb intézményét.

Ezek a mozzanatok együttevén azt eredményezték, hogy amikor kultúrtörténetileg is elérkezett az ideje, mikor az ifjú *germán-román népek* már belegyökereztek új életterütkbe, a kereszténységbe, mikor szellemi energiáik felszabadultak más föladatakra és a kialakult új társadalmi rend biztonsága és jómódja

lehetővé tette, *a középkor kitermelte a maga tudományos étoszát* is. A skolasztikai módszer és a keresztény szellem meg az egyházi törvényhozás elmélyítette a római jogtól örökölt jogtudományt, az arab betétektől megtisztított arisztotelizmus és a vele versenyre kelő ágostonos irány megnyitották az utat a matematika és a természettudomány új nekilendülésére. Ezt az új hajnalt hirdeti Oresmesi Miklós († 1382) a geometriai koordinátagondolat első modern hirdetője, a matematikai funkció (sőt differenciálhányados)-fogalom szerzője és a mechanikai mozgás elemzésében Galilei előfutárja.

22. Az újkori tudományos eszmény.

a. A gyökerek.

Az új történeti újkor, melynek kezdetét a humanizmus és reneszánsz közkeletű szavaival szokás jellemezni, *a tudomány számára csakugyan új kor*. A tudományos eszmény és módszerek finomodnak és gazdagodnak, a kutatás területe tágul, a tudományos anyag új fölfedezésekkel, megállapításokkal, problémákkal és célkitűzésekkel egyre bővül, a tudományos munka egyre fokozódó hatással nyúl bele a közösségi és magánéletbe. Az a négy század, mely azóta eltelt, itt mérhetetlenül többet hozott mint az előző idők együttvéve.

Ennek a fejlődésnek elején mint indító és erjesztő ott áll *a régi görög és római kultúrvilág forrásszerű föltárulása*. A régi szerzők, majd a bennük föltámadt régi világ iránti lelkes bámulat három századon keresztül sugalmazta és döntő hatással irányította a filológiai és történelmi tudományok kialakulását. De ebben nem kis része volt a vallásújítás által létrehívott nagy szellemi mérkőzésnek is, melyben katolikusok és protestánsok egyaránt a történelem tanúságára, tehát a források gondos tanulmányozására voltak utalva.

Még nagyobb jelentősége volt azonban annak a sokgyökerű ténynek, hogy az emberekben *új életérzés* fakadt, az érték-hangsúlyoknak, életföladatoknak, kilátásoknak új megoszlása, melyet jól jellemez Hutten-nek sokszor idézett szava: „O Jahrhundert! die Studien blühen, die Geister erwachen; es ist eine Lust zu leben“ A tudomány további alakulása számára különös jelentősége lett ebben az új világnézésben és világmegélésben két mozzanatnak:

A középkor alapvető tájékozódásával szemben most a nyugati emberiség elsősorban e világra, a természetre és emberre irányult, és így a tudományos érdeklődésnek súlypontja is a hit-tudományról a világi tudományokra tolódott át, és itt az eddiginél hasonlíthatatlanul nagyobb teret kapott a közvetlen megfigyelés, forrástanulmányozás, kísérlet, és ami fő: megindult az új ismerésterületeknek és megoldáskereséseknek valami mohó, lázas

kutatása. Eddig járta a tan, ennek megértése és dialektikai földolgozása. Most kutatás és fölfödözés lett a jelszó; az eddigi ars cogitandiból ars inveniendi akart lenni. Hatalmas lendületet adott ennek a szellemnek a könyvnyomtatás föltalálása és a nagy földrajzi fölfödözések.

A második mozzanat ez volt: a reneszánszember úgy érezte, hogy fölszabadult egy nagy nyomás és gyámság alól. Ez a *fölzabadulás-érzés* igazságtalanná tette a közelmúlttal szemben; kritikára hívta ki vele szemben és túlzott lelkesedésre hangolta a klasszikus mult iránt, és ugyancsak túlzott bizalomra az önállósult elme teherbírása iránt. A bölcelet tudatosan új utakat keresett, és megkezdődött a középkori bölceleti folytonossággal szemben az új és önálló rendszerek versenye. Ezek a rendszerek annyiban híven tükrözik a kor szellemét, hogy feltűnően sokat foglalkoznak az elmének, teljesítő képességének vizsgálataival és bírálatával, továbbá az emberközösség kérdéseivel, és így hozzájárulnak a szociologia kialakulásához. A fő tudományágak kialakulása a következő:

b. Történelmi tudományok.

A klasszikus irodalom kultuszának föléledése az új könyvnyomtató találmány útján mindenekelött sok régi írónak új kiadására, majd nyelvi és stilisztikai magyarázatára vezetett (Erasmus † 1536) és az Étienne kiadó-családtól készített *Thesaurus linguae latinae* (1531) és *graeae* (1572) hatalmas alkotásában csattant ki. A következő nemzedékek tudatosan *jobb szövegekre* törekedtek; így a nagy francia J. J. Scaliger († 1609), főként azonban a mai szövegkritika elveit kifejezetten hirdető és követő angol R. Bentley († 1742), és az ezt az irányt betetőző német K. Lachmann († 1851; ő állított elsőnek éles különbséget recensio és emendatio között). Az *irodalom-kritika* Bentley úttörő kísérletei után F. A. Wolf *Prolegomena ad Homerum* 1795 c. híres munkájával ülte első nagy diadalát. Azóta áttekintve az összes régi irodalmakra és súlyos kérdéssé vált a Szentírás terén a protestáns teológiában (Wellhausen). Ugyancsak Wolf és Heyne († 1812; a mítosz első tudományos méltatója) a filologia programját lényegesen kibővítették. Ők szakszerűen alkalmazták és továbbfejlesztették Winckelmann, Herder, Lessing gondolatait; figyelmüket elsősorban a klasszikus szellemre és életre irányították, és kezdeményezték a 19 század küszöbén azt az irányt, amelyben a *filologia és történelem programja egybefoly*.

A *történelem* t. i. a filológiával eleven érintkezésben lett tudománnyá, melynek jellegét a régiek megtagadták tőle. Már a humanizmus arra hívta föl munkásait, hogy merüljenek el egy kor sajátos szellemében; és ezzel megteremtették az igazi tudományos történelmi fölfogás első föl-

tételét. Viszont a minden területen éledő kritikai szellem (Laurentius Valla, Reuchlin, Erasmus), a vallásújítással megindult hittudományos vitairadalom (a protestáns Magdeburgi centuriátorok és katolikus ellenlábasuk, Baronius Annales-ei; mindkettő a 16. század második felében) egyre határozottabban a *források* felé terelték a tudósokat és nagyszabású forráskiadásokra vezettek, főként Franciaországban; és ezek a filológiai szövegkiadások kritikai elvein épültek föl.

Ugyanott születtek meg, megint szoros együttlésben a filológiával, a *történelem alapvető segédtudományai*. Scaliger: *Opus de emendatione temporum* 1583, és a jezsuita Petavius: *De doctrina temporis* 1627, megalapították a *kronológiát*; a maurinus J. Mabillon *De re diplomatica* 1681 az *okmány-tudományt*; s a *paleografiát* az ugyancsak maurinus B. Montfaucon (*Palaeographia graeca* 1708). A *magasabb forráskritika* Wolf óta elengedhetetlen föltétele lett a tudományos történetírásnak; a 19. század elején életre kelt népi, vallási, nyelvi és általános kultúrai szempontok hatása alatt végleg kialakult a történetnek mint tudománynak programja, a genetikus történetírás eszménye, amint azt először Ranke juttatta tudatosan kifejezésre 1824-ben.

c. A matematika.

Az újkori tudományosság legsajátosabb bélyegét az *exakt természettudományok* mutatják, elsősorban a csillagászat és a fizika, mely majdnem mindenestül ennek a kornak alkotása (Archimedes bizonyos tekintetben előfutár). Ezt pedig nagy mértékben elősegítette, sőt egyáltalán lehetővé tette a *matematika* fejlődése, mely az exakt természettudományokkal kölcsönhatásban alakult. Sok matematikai fölfödözésre fizikai vagy csillagászati föladatok szolgáltatták az indítást; viszont akárhány matematikai fölfödözés közvetlenül indítója lett új fizikai meglátásoknak.

A matematika újkora, mely a 17 században hőskorra nőtt, algebrai problémákon, nevezetesen a harmadfokú egyenleteknek sikeres megoldásán kezdődik (Cardano, Tartaglia). Ez azáltal vált elvi jelentőségűvé, hogy Vieta (*In artem analyticam isagoge* 1591) az algebrát kiváltotta eddigi szóhoz- és szemlélethezkötöttségéből: az értékek és funckciók jelölésére az egész vonalon általános értékű jeleket vezetett be („szimbolumos“ algebra, amint ma az iskola is tanítja). További jelentős lépés volt a *logaritmus*-művelés megtalálása és logaritmustáblák szerkesztése (Jost Bürgli és töle függetlenül a skót J. Napier 1600 k.); ezáltal t. i. végre lehetségessé vált a csillagászatban, hajózás-

ban, fizikában, sőt kereskedelemben jelentkező egyre nagyobb kalkulálási igények kielégítése.

A tudomány számára döntő tettek azonban más nevekhez fűződnek. *Descartes* 1637-ben közzétette *Geometria* címmel azt a fölfedezését, melyet katona korában egy magyarországi téli táborban talált meg. Az euklidesi fölfogással szemben azt állapította meg, hogy nem a geometria, hanem az algebra (és aritmetika) az egyetemesebb és alapvető matematikai tudomány, mely többek közt a geometriára is alkalmazható; s ez a zseniális nagy tette, ez az alkalmazás azáltal válik lehetségessé, hogy minden számhoz egyértelműen hozzárendelhető egy távolság, s így a számvonatkozások (algebrai egyenletek) törvényszerűségei geometriaiilag megtalálhatók és ábrázolhatók. Ez az *analitikai, koordinata-geometria* alapgondolata, mely a matematikát először teszi egészen egyetemes módszerré, szemben még a görögöknek is részlegességeket vizsgáló fölfogásával. Csak ezáltal vált képessé a geometria arra, hogy a funkció-fogalommal együtt a fizikának és technikának világalkító, mindmáig pótolhatatlan eszköze legyen.

A másik döntő lépés az *infinitezimális számítás* föltalálása, melyet *Leibniz* és *Newton* egymástól függetlenül végeztek el. *Newton*-t fizikai problémák vezették rá „fluxió-elmélet”-ére. *Leibniz* egyetemesebb megfontolásokból jutott rá. Az integrálás, mely mint kvadrátúra, kubatúra, görbe-kiigazítás ismeretes volt már a görögök, főként *Archimedes* előtt, jelentős haladást tett *Kepler* (*Nova stereometria doliorum* 1615) és a *Galilei-tanítvány Cavalieri* jezsuita munkálatai által. *Leibniz* zsenije azonban meglátta, hogy az integrálásnak van egy inverz művelete (megfordítása, mint pl. a gyökkvonás megfordítása a hatványozásnak), a differenciálás; s ennek nemcsak alapelemét, a funkció differenciál-hányadosát és geometriai értelmezését fogalmazta meg szabatosan, hanem (ami a matematikai műveletek alkalmazhatósága szempontjából majdnem époly jelentős, mint magának a műveletnek fölfedezése) megtalálta a megfelelő algoritmust is, amelyet ma az összes matematikusok használnak, az angolszászok, *Newton* honfitársai is. *Euler*, a *Bernoulli*-testvérek, *Varignon*, *Lagrange* stb. csak kiépítették *Leibniz* zseniális művét.

Descartes és *Leibniz-Newton* megalkották azt a varázseszközt, mely a hatalmasan nekilendült exakt természettudomány problémáival lépést tudott tartani, sőt új tájak felé ragadta. Ez

persze nem akarja azt mondani, hogy a folyton haladó és egyre pontosabbá váló fizikai tudományoknak nem tettek jelentős szolgálatot *újabb nagy matematikai alkotások* is, nevezetesen a *determináns-elmélet* (Leibniz), a *valószínűségszámítás* (J. Bernoulli), a *projektív geometria* (Pascal, Poncelet), a *csoportelmélet* (Galois) és a matematika fejedelmének, *Gaussnak* hatalmas számelméleti és egyéb nagy fölfödései.

d Csillagászat, fizika, kémia.

Az új nyugati ember világnézése és viláértékelése számára és így végelemzésben a tudomány további alakulása számára is a legjelentősebb változást a csillagászat hozta. *Cues Miklós* bíboros volt itt az átmenet nagy útkészítője. Hitével a középkorban gyökerezett, tudásával a föléledt klasszikus világba, sejtéseivel és problémáival mindenestül a jövőbe ágazott bele. Elméletei elsősorban a matematikai és fizikai végtelennek szóltak, részletkutatásaiban céltudatosan és programmszerűen a megfigyelés és mérés módszereit alkalmazta. Nevezetesen teljes határozottsággal ellene fordult annak a közkeletű felfogásnak, hogy a Föld a világegyetem középpontja.

A döntő lépést itt azonban *Kopernikus* (voltaképpen *Copernicus*) frauenburgi kanonok tette (*De revolutionibus orbium caelestium* 1543; közvetlenül halála után), melyben Pontikosi Herakleitos (Platon tanítványa) és Samosi Aristarchos sejtései után teljes határozottsággal a *heliocentrizmust* hirdette mint a valóságnak egyedül megfelelő rendszert, melyet döntő bizonyítékokkal támogatni nem tudott, és hibás elemekkel (pl. a bolygók körpályája) győngített. Ezeket a hibákat *Keppler* pótolta *Harmonice mundi* 1619 c. munkájában. Tycho Brache Mars-megfigyeléseinek földolgozása közben szívós és lemondó munkában 19 hipotézist gondolt végig és vetett el, míg eljutott a maga ismert három törvényére. A döntő bizonyítékok sem késtek. *Galilei* nagy fölfödései (a Jupiter holdjai, bolygók fázisai, napfoltok) és jelentős műve (*Dialogo* 1632) tudományosan igazolták valóságát, és Newton zseniális gravitáció-elmélete rátette a zárókövet.

Ez azonban már annak az új fizikai mechanikának volt a gyümölcse, melynek alapjait zseniális biztoslással *Galilei* vetette meg, az esésre, hajításra és ingára vonatkozó korszaknyitó tanulmányaiban, ahol elsőízben jutottak következetes alkalmazáshoz a mai fizika termékeny módszerei, a pontos mérés, szabatos fogalom-alkotás, matematikai fogalmazás és levezetés (*Discorsi e dimostrazioni matema-*

tiche intorno a due nuove scienze 1638). *Newton* ezen a vonalon haladt tovább és rátalált a gravitáció világtörvényére, mely *Kopernikus* csillagászati rendszerének megadta az addig hiányzó egyetemes megalapozást és századokra írta elő az exakt természettudományok útját. *Laplace* híres *Mécanique céleste*-je (5 k. 1799–1825) mind ennek már csak kiegészítése és a haladott matematika segítségével való klasszikus formába-öntése.

Ezek a káprázatos eredmények döntő módon befolyásolták az általános tudományos haladást. *Galilei* barátai 1657-ben Firenzében megalakították az *Accademia del Cimento*-t; rá néhány évre megalakult a londoni Royal Society, 1666-ban a párizsi Académie, mind a három kifejezetten azzal a programmal, hogy nem annyira előadásokat akarnak tartani, hanem kísérletezni, figyelni, matematikai megfontolásokkal a természet titkainak közelébe férközni. S még ez a század érte meg a fénytannak azt a haladását, melyet a nagy *Huyghens* neve jelent (az előkészítők itt is *Keppler*, *Galilei* és *Newton* voltak), azokat a jelentős fölfödéseket a folyadékok és gázok mechanikája terén, melyek *Guericke*, *Pascal*, *Torricelli*, *Boyle* nevéhez fűződnek.

A fizika két legmostohább területén, az elektromosság és hőtan terén, ahol az alapvető tények csak *Newton* és *Huyghens* óta kezdtek ismeretessé válni, még nagy időnek kellett eltelni, míg az elmélet itt is arra a fokra emelkedett, melyen látjuk a mechanikát és optikát a 17. század végén. A *sztatikai elektromosság* alaptényeinek föltárása a 18. század egész folyamán tartott (*leydeni palack*, *Franklin*); bizonyos betetőzést jelent itt a század vége felé *Coulomb*, aki ismert törvényével ezeket a jelenségeket végre hozzáférhetővé tette a tudományos mérésnek. Kb. ugyanabban az időben fedezte föl *Galvani* (újra!) az érintkezési elektromosságot, melynek igazi gerjesztő okát megtalálta fiatalabb kortársa *Volta* († 1827), és ezzel föltárta végre azt a területet, melynek a newtoni eszmény szerinti földolgozása a 19. századi fizikának egyik legbüszkébb fejezete.

A fizikának ezzel az egyértelmű haladásával egyáltalán nem tartott lépést testvére, a kémia. Mikor *Galilei* és *Newton* forradalmasító megállapításai már járták világhódító útjukat, az egyébként kiváló *van Helmont* († 1644) még mindig kereste a bölcsek kövét, melyek segítségével aranyat lehet előállítani, jóllehet már egy századdal előbb a romantikus *Paracelsus* († 1541) csak orvosságok előállításának eszközt látta a kémiában. Ez az *iatrochemia* különben épűgy mint a virágzó középkor óta egészen mélyen a 18. századi buzgón művelt *alkémia*, és még inkább az egyre jobban nekilendülő ipar sok értékes részletismeretet hozott felszínre.

A kémiát programszerűen tudománnyá tette *R. Boyle*, aki „nem mint orvos és alkemista, hanem mint természet-tudós”, megfigyelés és kísérlet útján akarja fölépíteni azt a kémiát, melynek „egyedüli föladata a testek összetételének megállapítása”. Megalkotja a kémiai elem szabatos tudományos fogalmát; de egyben végzetes torlaszt emel ennek a tudománynak további fejlődése elé, mikor tekintélyével támogatja és így hosszú uralomra segíti azt a régebbi fölfogást (szerzői a német Becker és Stahl), hogy az égés hordozója egy külön anyag, a flogisztón. Ebből a *flogisztón-korszakból* a kémiát kiemelte igazi atyja, *Lavoisier* († 1794), aki e téren elsőnek a szabatos tudományos fogalom-alkotást módszeres mérő kísérletekkel köti egybe és jeles kortársak (főként Priestley, Scheele) előmunkálatai után végre kimutatta az égés oxidációs folyamat-jellegét és szabaddá tette az utat Proust, Dalton, Berzelius számára, kik a kémiai atomelméletet exakt módon megalapozták és így a kémiát összekapcsolták a *mechanikai hőelmélettel*, melyet R. Mayer, Joule, Helmholtz energiaelvé (az energiák egyenlő-értékűsége és zárt rendszerben való állandósága) koronázott meg a 19. század közepén. Ez egyúttal a klaszszikus exakt természettudomány elvi betetőzése. Új metodikai mozzanatok itt már nem voltak várhatók.

e. *A szerves természettudományok.*

Ezek a tudományok is *messze mögötte maradtak a fizika haladásának*. A földrajzi látóhatár kiszélesítése új élet-öveket nyitott meg, új növényeket és állatokat hozott; és az a szenvedelmesség, mellyel Paracelsusok a kódexektől a természet könyvéhez fordultak, sok érdekes részletismeretet halmozott össze. Az a tudományos szellem, nevezetesen a rendszeres megfigyelés és kísérletezés, mely annyira fogható eredményeket értelt a fizikai tudományokban, lassan magával ragadta a szerves világ vizsgálóit is, kivált mióta a mikroszkópban (1610) addig nem álmodott segítséget kaptak.

A fölhalmazódott sok ismeret *rendszert* sürgetett, és ennek alapföltételeként következetes, képzékeny és áttekinthető nomenklaturát Ezt megállapították Bauhin és J. Jungius a 17. század első felében. Hatalmasan eléje dolgoztak *Linnének* (*Systema naturae*, 1. kiadása 1735-ben 14 lapon; 13. kiadása 10 kötetben a 18. század végén) és meghozták aztán a növények természetes rendszerét is, melynek szerzője A. L. *Jussieu* († 1836; részben nagybátyja munkálatai alapján). Az állatvilágra nézve ezt megtette alapvetően az angol *J Ray* (*Synopsis* 1693).

A fárgyismeret számára a *mikroszkóp* rendszeres használ-

lata nyitott meg új tartományokat. Miután *Harvey* 1628-ban fölfödözte a vérkeringést, a holland *Swammerdan* († 1680) föltárta a rovarok világát, *Leeuwenhock* fölfödözte az infúzióriumokat (*Arcana naturae* 1695), *N. Grew*, a nagy mikroszkópozó († 1711) a növények nemiségét; s ez lehetővé tette *J. K. Kölreuternek* († 1806) és *Sprengelnek* († 1816) a növények megtermékenyülésére vonatkozó nagyjelentőségű vizsgálatait. *K. F. Wolff* 1794-ben megalkotja az *embriológiát* és elővételezi a sejtant, melyben úttörő volt *Malpighi* (a költött tojásról írt híres értekezésével 1672). Lassan a növényélethez is kiterjesztik a kísérletet és kvantitatív vizsgálatot: *St. Hales* († 1761) a *gyökérintésként* vizsgálja ezzel a módszerrel, *Th. A. Knight* († 1838) a *geo- és heliotropizmust*.

A látóhatár pedig egyre tágul. *Buffon* (*Histoire naturelle* 1749–88) az állat- és növényvilág egységét hirdeti; *G. Cuvier* tudatosan az összehasonlító anatomia álláspontjára helyezkedik s *Buffon* gondolatát kiterjeszti az ásatag szervezetekre. Így megszületik a *paleontologia*, a *geológiának*, ennek az akkor alakuló jelentős új tudománynak egy része, melynek föladatát már *Buffon* világosan megjelölte: megalkotni a Föld bolygónak hosszú időkben kialakult történetét. Ebben a világos célkitűzésben elődökre támaszkodhatott, kik az ásványok vizsgálata közben a Föld alakulására vonatkozólag nem egy jelentős megfigyeléshöz jutottak; így a dán *N. Steno* († 1687), aki a kristályok törvényszerűségeit és eredetét kutatta. *Leibniz* egyetemes zsenijét nem kerülték el a Föld rétegeinek és az alakulásukban közreműködő tényezőknek problémái, melyek a 18. század végén a *neptunisták* (az addigi ásványtani ismereteket összefoglaló *A. G. Werner*; *Goethe* is) és *vulkanisták* (nevezetesen *J. Hutton* † 1797) ellentéteire és heves harcaira vezettek.

f. Politikai tudományok.

Az új életérzés és világnézés, mely a reneszánszszal született meg, elsősorban a közvetlenül emberi vonatkozásokon verődött ki. Hisz új életkeretek, nevezetesen új politikai alakulatok támadtak. Kialakultak a nemzeti államok; ezeknek surlódásai, az új földrajzi fölfödözések, a hódítások és kereskedelmi föladatok, társadalmi megmozdulások mind előtérbe tolták az egyesnek a közösséghez való vonatkozása kérdését.

Az első elméletek itt az államnak szóltak. Az epikureus alapra helyezkedő *Macchiavelli* (*Il principe* 1532; *Discorsi*) és a sztoikus eszmékből táplálkozó *J. Bodin* (*De Republica* 1584) az abszolút államot igyekeztek igazolni, még pedig jogi alapon: az állam alapja az jogcíme az állam-szerződés, és az államtudománynak akárhánszor ki nem mondott, de tényleg mindig köve-

tett célja a helyes, jogos, többé-kevésbé eszményi államnak tudományos rajza. Ilyenformán olyan ellentétes fölfogású emberek (az ellentét mindig az epikurosi érdek illetőleg önelhatarozás egyfelől, a sztoikus államalapításra terelő természet másfelől) mint Hobbes és Locke, Spinoza és Pufendorf, Rousseau és Kant és közben a népfőlség elvének katolikus szövivői (Molina, Bellarminus, Suarez, Mariana, Vasquez) egy gyékényen árulnak. Ennek a *normatív és jogi államtudománynak* elszánt támogatója volt az ú. n. természetjogi irány, mely 1600-tól kezdve másfél századig uralkodott az európai jogi gondolkodáson.

A *római jog recepciója*, mely már a középkor vége felé kezdte kiszorítani a germán jogokat, 1800 körül befejeződött és malmára hajtott az állami abszolútizmusnak. Ezzel szemben természetes visszahatás és védekezés volt a *természetjogi irány*, melyet, még pedig a középkori természetjogi hagyományokkal való összefüggésben, megindított *Hugo Grotius* (*De iure belli ac pacis* 1625); teljesen racionalista irányba terelte S. Pufendorf (*De iure naturae et gentium* 1672). Azonban a 18. században ezzel a racionalizáló, deduktív és konstruáló iránnyal szemben is jelentkezik az erőteljes ellenhatás. Megindítója a jelentős G. Vico (*Principi di una scienza nuova d'intorno alla commune natura delle nazioni* 1725). Ismert terjesztője *Montesquieu* (főként *L'esprit des lois* 1748) és hatalmas lendületet adott neki a német klasszicizmus, főként Herder. Ebben az ellenhatásban érvényre jutnak az államnak jog előtti és jogon túli okai és vonatkozásai, és ezen az alapon először jelenik meg egy politikamentes államtudomány lehetősége, mely t. i. nem azt keresi, milyennek kell lenni az államnak, hanem hogy tényleg milyen, és mimódon lett ilyené.

De a tudományos figyelem a nem-állami és a nem-jogi közösség-alkotó és alakító mozzanatokra is ráirányul, és pedig a nagy átalakuláson keresztülmenő gazdaság súlyos föladatainak és vajtódásainak színe előtt elsősorban a gazdasági folyamatra. A 18. század így a *közgazdaságtanban* (előfutárja Montchrétien *Economie politique*-je 1615) új tudományt alkot. Első tudományos képviselője a fiziokrata W. Quesnay (*Tableau économique* 1758), mely először igyekszik kimutatni a javak és jövedelem forgalmának törvényszerűségeit. Igazi tudománnyá teszi *Adam Smith*: *Inquiry into the nature and causes of the wealth of nations* 1776. Ő az epikureus politikai gondolatot átviszi a közgazdasági folyamatra és ennek összes jelenségeit az önérdelkeikre hangolt önálló egyedek összehatásából vezeti le. A legélesebb fogalmazásban és a legkövetkezetesebb kidolgozásban ez a liberális kapitalista, „klasszikus“ gazdaságtudomány *Ricardonál* (*Principles of political economy* 1817)

jelenik meg; delelőjét jelzi J. St. Mill (hasonló címmel 1848). De nála már jelentkeznek azok a szociális szempontok, melyeket aztán K. Marx a klasszikus közgazdaságtudománnyal szemben, bár részben annak megállapításai és fogalmai segítségével szocializmussá épít ki (Das Kapital I 1867).

Ez a gazdaságtudomány abból a fölfogásból táplálkozik, hogy a közösség, jóllehet az öntevékenységu és kezdeményező képességu egyedekből áll, mégis bizonyos előreszámítást engedő törvényszerűségeknek hódol. Így érthető, ha részben általa, részben vele karöltve kialakult egy új tudomány, a *statisztika*, melynek ez az alap gondolata: Az egy kategória alá eső emberi magatartások, ha elég nagy számban vesszük, törvényszerű összefüggéseket mutatnak egymás közt és a természeti és szociális tényezőkkel. Az ezirányú elméleket megindította Nagy Frigyes tábori prédikátora *Süszmilch* (Die göttliche Ordnung in den Veränderungen des menschlichen Geschlechtes 1741). Egy rendkívül jelentős területen, a népszaporodás terén gazdasági kérdésekkel kapcsolta össze *Malthus*: Essay on the principles of population 1798. Közben kiváló matematikusok (Bernoulli: Ars coniectandi és Lagrange) megalkották hozzá a *valószínűség-számításban* a megfelelő matematikai apparátust és *Quetelet* (Sur l'homme et le développement de ses facultés 1835) kikerekített rendszerré tette azt a statisztikát, mely azóta részint a gazdaságtan társa, részint más tudományok segédje, időnként pedig a materializmus kényszermunkása.

Mindezek a tudományok, törekvések és irányok oda konvergáltak, hogy létrejöjjön egy tudomány, mely a társadalmi, emberközösségi jelenségeket mint olyanokat tanulmányozza a legegyetemesebb és legáltalánosabb szempontok szerint. Az utóbbi századok társadalmi fejlődése és kivált a francia forradalom amúgy is előtérbe tolt a tömegeket és így jobban kidomborította az emberi jelenségek közösségi, szociális jellegét; a tiszta tudományos célkitűzés pedig kezdte a tudományos kutatást az egész vonalon függetleníteni a gyakorlati tekintetek uralmától; s végül a gazdaságtudomány, statisztika és a természettudományos gondolkodás térhódítása biztatott, hogy a szociális folyamatokban is lehet találni átfogó és egyértelmű törvényszerűségeket. Ebből a három összetevőből született meg a *szociologia*, melynek neve, programja és első fölépítése A. Comte műve (a Cours de la philosophie 1830 kk. három utolsó kötete). Comte pozitivista, determinista fölfogása sugalmazta Buckle-t és Spencert. Igazi kritikai tudomány azonban csak azóta tudott lenni, amióta sok egyéb szak-

kutatás egyre erősebb világosságot vetett a szociális jelenségeknek mind természetére mind genezisére, és amióta kiemelkedett materialista-pozitívista kötöttségéből. Ez már a 19. század műve volt.

g. A 19. század tudománya.

A 18. és 19. század fordulójában a tudomány megint jelentős indításokat kapott. Új eszmék merültek föl és új dimenziók nyíltak meg a kutatás előtt; új tudományok keletkeztek.

Az *exakt természettudományok* érezték meg legkevésbé ezt a tavaszt. Itt egyelőre tovább folyt a dinamikai *elektromosság* területének a klasszikus célkitűzéssel való földolgozása (Faraday, Maxwell), majd a különböző területek *egyesítése*, mindenekelőtt az energetikai szemlélet segítségével (R. Mayer, Helmholtz, Joule; Thomson, Clausius: a mechanikai és hőjelenségek egy-sége; H. Hertz, 1880, döntő kísérletei után az optikai és elektromos jelenségek egysége) Új fordulatot jelentett és új távlatokat nyitott a század vége felé fölfödözött radioaktivitás (Curie), nyomán az *atomfizika* kialakulása, mely végleg egy tudományba egyesítette a kémiát a fizikával; a *Planck*-féle kvantum-elméletben és az *Einstein*-féle relativitás-elméletben pedig az elmélet számára a régi newtoni alapokon túl messzeható új kilátások nyíltak meg.

A század közepe táján a fizika a *fényképezésben*, majd a *színekélemzésben* és a század végén a *röntgen-átvilágításban* olyan kutató eszközöket teremtett, melyek a természetvizsgálat minden terén, sőt azon túl új, az eddiginél pontosabb ténymegállapítást és ellenőrzést tettek lehetővé. Az exakt természettudományok terén elért szédületes eredmények érthetővé teszik, hogy alapgondolataikat, célkitűzéseiket és módszereiket átvették és igyekeztek következetesen alkalmazni a *szerves természettudományok* is. Lassanként a mechanikai törvényszerűségek megállapítása lett az igazi eszmény az életjelenségek vizsgálatának egész területén, főként az e század folyamán kialakult élettudományban (biológia és fiziológia), mely két oldalról is nagy biztatást kapott arra, hogy ez az eszmény megvalósítható. Egyrészt a szerves kémia kialakulása (a múlt század 30-as éveiben: J. Liebig † 1873 és F. Wöhler † 1882) jó reményt adott arra, hogy a biológiai kémia majd exakt formulákba önti az életfolyamat-hordozó anyagváltozásokat. Másrészt a sejttan, melynek kialakulása Schleiden és Schwann nevéhez fűződik, a szerves világnak a fizikai világhoz hasonló szakozott (atomos, molekulás) szerkezetét látszott igazolni.

Ehhez hozzájárult az *evolúció* gondolatának diadalmas térfoglalása, kivált Darwin óta. Ezzel ugyanis a szer-

ves tudományok számára is megnyílt a harmadik dimenzió, és lehetővé vált a történeti genetikus tárgyalás; még pedig Darwin szerint úgy, hogy nem kellett elejteni a mechanikai okság és törvényszerűség eszményét. Nem csoda, ha a szempontoknak, módszereknek és megállapításoknak e gazdagságából új elegyes tudományok születtek, mint a *geologia* (Lyell † 1875) és a tudományos *földrajz*, főként pedig a *természettudományos orvostudomány*. Ez a 16. és 17. századi ígéretes kezdet után a megfelelő tárgyi ismeretek és módszerek hiányossága miatt a 18. században az aprioris rendszerek korszakába lépett (Boerhave, a flogisztikus Stahl, Hoffmann); a sok új klinikai lelettel és anatómiai adattal (Morgagni 1761) voltaképpen nem tudott mihez kezdeni, és semmiképpen nem tudott ellenállni a Schelling-féle természetbölcsélet nagy kísértésének. A zseniális J. Müller († 1858) hatalmas fiziologiai munkája után R. Virchow sejtpatológiája (1857) megnyitotta a „természettudományos“ orvostudomány korszakát, melynek döntő új fordulatot adott az étiológiai patológia, a bakteriologiai orvostudomány (R. Koch † 1910).

Ugyancsak a 19. század volt tanuja a természettudományok nagyméretű *technikai alkalmazásának*, mely gyökeresen megváltoztatta az európai ember életkereteit és életütemét, s egyben a természettudománynak jelentős új szociális funkciót biztosított.

Hiba és egyoldalúság volna azonban a 19. századot merőben a természettudományok századának minősíteni. Talán még nagyobb mértékben a *szellemtudományok* százada az. Hisz ezeknek legnagyobb része most született meg, vagy legalább most talált magára, mint pl. a módszeres forráskritikával dolgozó, szigorúan genetikus *történettudomány* (cf. fönt b); továbbá a *jog- és államtudomány*, mely a történeti jogirányon (Savigny) és a jogpozitivizmuson keresztül előre dolgozza magát a jogrendnek mint sajátos létrendnek politikától mentes szigorú alkatvizsgálatára. Sőt a *bölcsélet* is a századforduló óta mint tudományos bölcsélet kezd lemondani arról, hogy világnézetet adó vagy ideálokat kitűző vagy egyáltalán normákat adó tevékenység legyen; csak egyetemes létvizsgálat akar lenni.

A század elején jelentős új tudományok keletkeznek, még pedig kettős gyökérből. Egyfelől kezdik összevetni a legkülönbözőbb területeken jelentkező rokonjelenségeket, és így létrejönnek az *összehasonlító nyelv-, jog-, irodalom-*

vallás-, kultúr-tudomány. Másfelől pedig itt is megnyílik a harmadik dimenzió, a történelmi szempont, mely a 18. századi racionalizmus és apriorizmus után újra fölföldözi a történelemnek, nevezetesen a népi és nemzeti begyökérségségnek világát, és létrehozza a *történelmi nyelv-, jog-, vallás- stb. tudományokat*. A legtöbb területen a két szempontot összekapcsolják.

Igy alakul ki a század elején a *nyelvtudomány*. Megalaptói a dán R. Rask (A régi északi nyelvek eredete 1818), F. Bopp (Conjugationssystem 1816), J. Grimm (Grammatik I 1819); megelőzi őket Révai M.: *Elaboratio grammatica hungarica* 1803—5. Föltétele volt ennek a hatalmas föllendülésnek a 17. és 18. század folyamán ismeretessé vált sok új idegen nyelv, főként a *szavakskritika* fölföldözése (Coeurdoux jezsuita hithirdető 1767; 40 évvel később W. Jones, és F. Schlegel: *Sprache und Weisheit der Inder* 1808). A Grimm testvérek *Kinder- u. Hausmärchen-je* (1812 kk.) lett megindítója az *etnologiai* kutatásnak, mely egyre tágitotta területét és a század utolsó harmadában nagy eredménnyel kiterjesztette a primitívekre.

Ezek az új tudományok fejlődésük során nem igen vonták ki magukat a Darwin-féle *evolúciós gondolat* irányító hatása alól és tudatosan arra törekedtek, hogy az összes kultúrjelenségeket, föl a legmagasabbakig, a mechanikai fejlődés tényezői és törvényei szerint primitív elemi mozzanatokból vezessék le. Ez a mechanizáló és atomizáló módszer szülte a század utolsó harmadában a kísérleti, „exakt” pszichológiát (Fechner, Wundt), mely alkalmasnak ígérkezett arra, hogy alaptudománya legyen a szellemtudományoknak, miként a mechanika alaptudománya volt az összes természettudományoknak.

Ekkor azonban ez a mechanikai tudományos eszmény megtorpant a saját határánál. Az evolúciós gondolatról épen a tízezetes részletkutatás sok ponton megállapította, hogy keresztülvihetetlen. Mint új erjesztő hatott már akkor az egész század tudományos szellemét jellemző módszertani, *metodologiai elmélés*, melyet megindított és folyton táplált Kant Kritik der reinen Vernunft-ja és csak egy időre altatott el a német idealizmus. Ez a metodikai elmélés egyre szigorúbb igazolást követelt, és a matematikában az infinitezimális matematika szigorú meg-alapozására vezetett (Bolzano, Riemann, Weierstrass); vele párhuzamosan egyre széldíttőbb általánosításokat vitt végbe, így Galois csoportelméletében és Cantor halmazelméletében; és itt is a fizikában is az utolsó emberöltőben a „Grundlagenkrise”-re vezetett.

A *szellemtudományokban* ez a módszeres elmélés azonban lassan-lassan föltárta ezeknek a tudományoknak sajátos önálló jellegét a természettudományokkal szemben (Dilthey: *Einleitung in die Geisteswissenschaften* 1883); az atomizálással szemben

kezdte visszakövetelni jogait az egésznek eszméje, a mechanizálással szemben a célnak, formának, értelemnek (Sinn) gondolata. Így a tudomány napjainkban alapjainak új vizsgálata és megszilárdítása, módszereinek új ellenőrzése, különféle területeinek új egyesítése és a kizárólagosságoknak (mechanizmus, relativizmus) gyökeres legyőzése előtt áll.

Irodalom: M. Cantor Vorlesungen über die Geschichte der Mathematik 1—4 k 1913—24 2—4 kiad.; E. Colerus Von Pythagoras bis Hilbert 1937; F. Dannemann Die Naturwissenschaften in ihrer Entwicklung u. ihrem Zusammenhang 1—4 k. 1910—13; a többi tudomány történetére nézve cf. a később említett szakműveket. Összefoglalás nincs.

23. A tudomány elemei.

a. A kérdés.

A tudományt lehet tekinteni *mint tevékenységet*, mint tudományos kutatást és rendszerezést; és lehet tekinteni *eredményekben* mint objektív tudományt, amint nagyjából tudományos kézikönyvekből táruul élénk. Most ebben az értelemben vesszük és kérdezzük: a tudomány általában, tehát bármely tudomány milyen elemekből alakul?

A tudomány, mint az előző történeti áttekintés is bőségesen mutatja, egy tárgyra vonatkozó igazolt megismerések foglalata. A megismerések, mint a logikából tudjuk, tételek. Minden tudomány tehát tételek logikai egybeszövése vagyis rendszerezése. Azonban egy tétel csak akkor igazán tudományos tétel, ha igazolva van. Tehát merőben fenomenologialag a tudomány három elemből alakul: *tételek, igazolások, rendszerezések*. A tétel rendeltetése föltárni a tudomány tárgyának mivoltát, és ezért minden egyes tudományos tétel voltaképpen nem más, mint a tárgyról fölvetett tudományos kérdés megválaszolása. A tudományos megismerésnek első eleme, sőt szülője, generátrixe tehát a tudományos kérdés.

A kérdés a tudományos megismerés megindítója, serkentője és bizonyos értelemben elővételezője. Aki nyitott szemmel jár, annak a világ folyása minduntalan odavet tényeket: új csillag tűnik föl az égbolton, különös sugárzás jelenik meg a Crookes-csőben, levélszerű lenyomatot viselő kőbe botlik a hegyjárónak lába. De a tudományos megismerés akkor indul meg, mikor a megfigyelő kérdezi: Mi ez az új csillag? Honnan jön? Talán már előbb itt volt, csak gyöngébb fénnel?

Látnivaló, hogy minden ilyen kérdés logikailag tartalmazza az *ítéletnek összes elemeit*; benne egy tárgyra van vonatkoztatva egy határozmány. Egy dolog hiányzik: a döntés, a megállapítás. A kérdés fölhív ítéletre, de maga

nem ítélet. Mondat, de nem tétel. Nem jellemzi az, hogy igaz vagy téves, hanem épen az, hogy semleges ezzel az érték-polaritással szemben. De tartalma és alkata szerint önmagán túltal; a benne rejlő függőséget meg akarja szüntetni; a kérdés meg akar halni, hogy megszülessék belőle a felelet, az ítélet.

A kérdés logikai mivoltából következik, hogy annyiféle kérdés van, ahányféle ítélet. A tudományos kutatás szempontjából épen annak az osztályozásnak van nagy jelentősége, mely nem tisztán logikai alapra támaszkodik, t. i. a tárgyak, tartalmak szerintinek. Itt is a sok lehetséges osztályozás között alapvető az, mely *ténykérdéseket* és határozmánykérdéseket különböztet: van-e; milyen? Pl. Volt-e a geológiai harmadkorban ember a Földön? Milyen a Holdnak tőlünk elfordult oldala felületi tagoltság tekintetében?

Még jelentősebb egy másik osztályozás: *minősítetlen kérdés*, mely a tudatba emelkedő tárgyról egyszerűen kérdezi, hogy micsoda; pl. mi az, ami a Galvani-féle békacombokat rángatja? Hány vonalból áll ez a szinkép? *Minősített kérdés*, probléma (*προβλ-ηω*, elébevet, t. i. a tudatnak), melyben már meg van pendítve egy vagy több felelet-lehetőség; pl. merőben kémiai folyamatok-e az életfolyamatok? Lehetséges-e a változások végtelen sora? Van-e az emberiség történetének egységes értelme?

A *probléma* tehát mindig tartalmaz megkísérletet vagy kínálkozó feleleteket; ez a probléma *tartalma*; pl. minden betegség fertőzés? De mert probléma, kérdés, jelzi, hogy a benne lappangó felelet-adás nem végleges (hanem „problematikus”); jelzi a kérdés, a probléma *állását*. A probléma tartalma állandó; mint szokás mondani: önmagával azonos. Az állása változó; hisz mindig jelzi a határt, mely a probléma-tartalom tartományában ezidőszert a megismerhetőt elválasztja a meg nem ismerttől. A tudományos haladás leghatásosabb erjesztője és eszköze a probléma gondos elemzése, a már megismert és még meg nem ismert elemek gondos elválasztása, nevezetesen az eddig fölmerült megoldáskísérletek gondos összemérése és megmérése, s az így láthatóvá lett hézagok, hiányok, ellenmondások, feszülések szabatos megállapítása. A problémáknak ez a módszeres kezelése az *aporétika* (*ἀ-πορ-έωμαι* = nem látom az utamat; aporia tehát úttalanság, járhatatlanság, nehézség), melynek első mestere Aristoteles, főként a Metafizikában, és amelyet a skolasztikusok a *sic et non* módszerévé dol-

goztak ki. Mivel az összes tudományos kérdések végelemzésben a bölcséletbe torkollanak és a bölcsélet lényegéhez tartozik mindent kérdésbe tenni (cf. 33), az aporétikának legegyetemesebb és leggyökeresebb a használata a bölcséletben.

A kérdések, nevezetesen a problémák csak akkor tudományos értékűek, s nem merőben henye kérdések, illetőleg álproblémák, ha a tudományos vizsgálat tárgya kínálja föl. A tárgy maga ugyan nem ad fel kérdéseket; azokat a kutató elmének kell fölvetni, de mindig a tárgy színe előtt, *a tárgy sugalmazása* és útmutatása alapján. A kérdésben az elme áttöri a közvetlen adottságok falát, a merő észlelhetőségek körén túl új világba hatol, az eszméknek világába. Ép ezért a termékeny kérdés-tevés, az igazi probléma-tevés nem lehet soha merő iskolázás, technikai fogások eredménye; az mindig a saját honába törő elmének, a géniusznak tette.

b. A tételek.

A tételek funkciójuk szerint feleletek a kérdésekre, logikai alakjuk szerint ítéletek. Ebből következik, hogy tartalom és jelleg szerint a kérdések jellegéhez, nevezetesen a tárgy-tartományok jellegéhez igazodnak. A tudományosan jelentős *tétel-osztályok* a következők:

Ténymegállapító és magyarázó tételek. A *ténymegállapító tételek* vagy egyetemes tényt állapítanak meg; pl. az ember a szellem és az anyag világát hordozza magában, vagy pedig egyedit; pl. ezt a tettet ösztönös bosszú sugallta. Az előbbieket törvényeknek szokás nevezni; az utóbbiak jellemzések (leírások, ha állapotról van szó, elbeszélések, ha folyamatról). Vegyük észre, hogy a törvény mindig általános is, vagyis elvonatkozik az egyes esettől, és olyan megállapítást tesz, mely felöleli az összes egyes eseteket; a törvény elvonatkozó általánosítás (generalizáló absztrakció) eredménye. A jellemzés is elvonatkozik, de nem az egyes esettől, hanem a mellékes mozzanatoktól és kiemeli a lényegest: egyeditő elvonatkozás (individualizáló absztrakció).

Hogy mi a *lényeg és lényeges*, azt az egyes létartományok sajátos jellege szabja meg. Így pl. az élők világában lényegesek a faji mozzanatok, a történelmi eseményeknél és személyiségeknél a történelem-alkotó értékrendhez való közvetlen vonatkozás (32). E mellett az objektív, tárgyi lényegkiválasztás mellett az emberi gondolkodásban, a tudományosan is szerepel egy lényegkeresés, mely a gondolkodás illetőleg megismerés

célkitűzésétől avagy módszerétől veszi zsinórmértékét. Pl. egy politikai elgondolás számára lényeges lehet a tömegnek átmeneti, magában ugyancsak nem „lényeges” hangulata.

A *magyarázó tételek* a magyarázás fajaihoz igazodnak. Minden magyarázás abban áll, hogy a tényállásokat logikai összefüggésbe hozzuk olyan létmozzanatokkal, melyek a tényállást érthetővé teszik. A tény-megállapító tétel egyszerűen azt mondja, hogy így van; a magyarázó tétel megmondja, miért van így. A tényállásban a magyarázat nincs adva közvetlenül és mint olyan. Ezért minden magyarázás túlmegy a tényeken, kiegészíti a tényállást, beiktatja egy átfogóbb megismerés-tartományba, de mindig a tényállásban megalapozott mozzanatok értelmében.

A magyarázásnak és ennél fogva a magyarázó tételeknek két lényegesen különböző faja van. Az egyik azt, ami van, azáltal igyekszik megérteni, hogy kinyomozza, milyen tényezők hatása alatt és miképpen lett. Ez a *genetikus, megokoló, kauzális magyarázás*. A genetikus magyarázásnak főként a történeti tényállásokkal szemben van helye; pl. kinyomozzuk, mi hozta létre a világháborút. A kauzális magyarázást alkalmazzuk a természeti tényállásokkal szemben; pl. a végére iparkodunk járni, hogyan lett a naprendszer. Részben más jelleget ölt a genetikus magyarázás az egyéni lelkiélet területén (81 d).

A magyarázásnak másik fajtája az *értelmezés*. Ez az az eljárás, mely keresi a jelenségeknek, tényállásoknak „értelmét” (Sinn). Mikor pl. kérdezzük: mi értelme volt a világháborúnak? Mi értelme van a tudományos tevékenységnek? Az értelem itt mindig egy érték-komplexum (cél-gondolat); az értelmezés az egyes tényállásoknak és mozzanatoknak erre az értékre való vonatkoztatása; a megértés pedig az a meglátás, hogy az egyes mozzanatok miképp illeszkednek bele amaz érték-egészbe. Itt tehát a célok (amelyeknek még ezután kell megvalósulni; ezért: vis a facie) vannak hivatva világosságot deríteni a tényekre. Az értelmezés teleologiai magyarázás; míg a megokolásban a létesítő okok (vis a tergo) működése akarja megmagyarázni a tényállást: kauzális magyarázás. Mivel a célok az értékek világával függnek össze, az értelmező tételek általában értékítéletek (63).

Kant óta sokszor hangoztatott állítás, melyet a 19. század utolsó harmadában sok természettudós is magáévá tett, hogy a *tudományos tételek*, nevezetesen a törvények csak az *értelem alkotásai*, skémák, azaz rendszerező formulák, melyekbe az

eligazodást kereső elme beiktatja a reárohanó sokszerű valóságot; vagyis a tételeket mi olvassuk bele a valóságba. Ezzel szemben az igazság az, hogy a törvények és általában a tudományos tételek ítéletek; tehát arra vannak hivatva, hogy valóságot fejezzenek ki, vagyis igazak legyenek. S a valóságot akkor fejezik ki, ha megfelelnek az igazság általános kritériumának (18). A tudományos módszer főadata ezt az általános kritériumot az egyes tudománytartományok természete szerint kidolgozni és kezelhetővé tenni. Hisz magától értődik, hogy nem minden tudományos tétel tartalmaz igazságot, csak azért, mert a tudományban szerepel. Ezt csak azokról lehet teljes biztonsággal állítani, melyeket az illető tudománytartomány saját követelményei szerint igazolhat.

c. Az igazolás.

Egy tétel tudományos jellege lényegesen azon fordul, hogy igazolt, vagy legalább elvben igazolható. A tudomány ugyanis a kutatás során sokszor állít föl tételeket, melyek egyelőre nincsenek igazolva; sőt nem egyszer százados munka kell a tényleges igazoláshoz. Így az algebra gyökér-tétele csak nem régen kapott szigorú bizonyítást, Fermat nagy tétele máig sincs igazolva. De ezek is fölhívnak igazolásra; s míg ez nincs meg, addig nem iktatódnak be teljes joggal a tudomány álladékaiba, hanem csak probléma jellegűek.

Az igazolás történhetik közvetlenül vagy közvetett úton. A *közvetlen igazolás* a *megmutatás* (Aufweis). Ez abban áll, hogy az elme tekintetét erőteljesen ráirányítjuk a tételben kifejezett tényállásra illetőleg ismerés-relációra és fölszólítjuk, hogy az ilyenformán intenzívebben megvilágított tárgyon lássa meg a tétel állítmányát. Ilyen fölmutatással igazoljuk mindenekelőtt az első elveket (pl. így tettünk a logikai elvekkel (13 d); továbbá az értékítéletek nagy részét (pl. ezt a tételt: az igazságosság alapkövetelése a *Sum cuique*); az eszményeket, a karakterológiai tételeket. Mivel az igazság kritériuma a tárgyi nyilvánvalóság, és a megmutatás nem egyéb mint ennek elmebeli megragadása, ezért a megmutatás teljes értékű igazolás, sőt minden egyéb igazolás alapja. A közvetett igazolás a bizonyítás (27).

d. A tudományos összefoglalás.

A tudományos megismerés sohasem állt egyetlen elszigetelt tételből. Hisz amint láttuk, egy ilyen tételnek igazolhatónak kell lenni, tehát tartalmazza legalább az igazolandó és igazoló ismerés-mozzanat kettősségét. Még szembetűnőbb ez a magyarázásnál. Mert bár egy tétel lehet természetesen magyarázó tétel, maga a magyarázat, mind a megokoló mind az értelmező, tételek halmaza. Sőt a ténymegállapítás is elvben mindig egynél több tételt jelent. Hisz minden tárgy, kivéve magának a tárgy-

nak legegyetemesebb eszméjét, egynél több határozmányt hordoz, tehát megannyi tétel megalkotására hív föl.

Ebből kitűnik az is, hogy a tudományos összefoglalás nem tételeknek esetleges és gépies egymás mellé sorakoztatása. Hisz legalább igazolt és igazoló, magyarázott és magyarázó tételek vonatkozásába állítja megállapításait. Minden tudományos összefoglalás előzet és következmény, vagy adottság és értelem, vagy általános és részletes, vagy egyetemesség és befoglaltság vonatkozásába állítja tételeit, és így *sajátos logikai komplexumot* hoz létre: tételhalmazokat, melyeket logikai kapcsolatok fűznek egybe. A két legegyetemesebb ilyen összefoglaló alakulat az elmélet és a tudományos kép.

Az *elmélet*, *teória* (*θεωρέω* = szemlél) az egy meghatározott tárgykörre vonatkozó igazolt ténymegállapító és magyarázó tételek viszonylag teljes és egységes logikai foglaltatása; így pl. az atomelmélet, hőelmélet, geológiai rétegtan. Mivel logikailag egységes összefoglalás, olyan tételekre támaszkodik, melyek a többieknek logikai alapját alkotják; ezek az elmélet alapelvei (princípia): axiómák és definíciók (29 b); pl. Euklides alapelvei, Newton alaptörvényei. Akárhány elmélet az alapelveit egészben vagy legalább részben más tudományból veszi át: lemmák (*λα-μ-β-άρω* = fölvesz), kölcsönelvek; így pl. a hittudomány a kinyilatkoztatásból veszi elveit, a kristályelmélet az atomelméletből. Az alapelvek segítségével igazolt tételek teorémák, melyeket az elmélet osztályozásokkal fűz logikai egységekbe (29 c). A teorémákból folyó, sokszor gyakorlati jellegű tételek korolláriumok. Minthogy semmiféle elmélet nem lehet kimerítő, mindig maradnak, s épen az igazolt tételek éles rávilágításában kimerednek megoldatlan kérdések, problémák. Az elmélet összes tételeinek logikai egységbe foglalása és megfelelő névvel való ellátása a *tudományos fogalom*, amilyen pl. atom, elektromosság, szervezet, élet, fertőzés. Ebből is kitűnik, hogy a tudományos fogalom nem egyszerűen bizonyos jelenségeknek valamilyen értelmi képe, hanem számos igazolt és logikailag egybefűzött tételnek konvergencia- és csomópontja.

Az átfogóbb és másoktól szabatosan elhatárolt tárgykörre vonatkozó elmélet *tudományos rendszer*, pl. a fizika, geometria, hermeneutika (értelmezés-elmélet) rendszere. A rendszer tehát nem más mint a megfelelően kitágított elmélet.

A *tudományos kép*. Ami egyszeri és ennek következtében nem bírja el a sok egyedi jelenséget befoglaló törvény

megalkotását, tudományosan csak ténymegállapító, leíró, jellemző tételekben fogható meg; és a tudományos összefoglalás itt nem lehet más, mint ezeknek az egyes tételeknek olyan egybeszövése, mely a kérdéses tárgynak hű, kifejező és áttekinthető képét adja. Így adja pl. a geologus a júra-korszaknak, a historikus a Mohács utáni Magyarországnek, az orvos egy beteg-esetnek képét. Tudományos jellegét ennek a képnek a tételeknek tudományos jellegén kívül az a követelmény adja, hogy csak igazán jellemző, azaz lényeges vonásokat nyújt és ezeket nem gépiesen vagy szeszély szerint rakja egymás mellé, hanem olyan egymásutánban és olyan kiemeléssel („akcentussal“) fűzi össze, hogy az elme előtt magát a tárgyat láttatja hamisítatlan és gazdag valóságában. De ez a mozzanat, a képiség formai mozzanata, mely életszerű és valóságszerű egységet ad a fősorakoztatott tételeknek, már nem merőben logikai, hanem részben művészi föladat, mely kiváltsága a nagy történetíróknak és leíró természettudósoknak (Mommsen, Cuvier; Kretschmer típusképei).

A tudományos kép megalkotásában nem merül ki a tudományos leírás föladata. Amit a tudományos kép rögzített, annak lehet keresni vagy okoló (pl. a geológiában) vagy értelmező, teleológiai (pl. a morfológiában) magyarázatát. A kép tehát elmélet után kiált. Ahol erre nincs kilátás, mint pl. a történelemben, és igen sokszor a kultúrtudományokban, ott a tudomány az egyedi fölé emelkedő általánosítást (melyet a struktúrtudományokban a törvény biztosít) úgy igyekszik megközelíteni, hogy típust emel ki a képekből. A *típus* általában (τυπω = vereztetni) jelegzetes alakulat. A tudományban ez az alapjelentés több egymástól lényegesen eltérő értelmezést kapott. Legjelentősebbek: a típus *biológiai* fogalma jelenti azt az élő valót, mely a faj és egyed között áll: nem elvont mint a faj eszméje, rendelkezik a létezés határozmányaival; de viszont megbír egyedi változatokat. Ilyen típus Goethe híres ősnövénye; de ilyen pl. a ló, fa, ákácfa, amint pl. a művész megrajzolja, vagy Galton családi fényképei: egy család tagjainak egymásra kópiázott fényképei, melyek adják a családi típust. Más a *karakterológiai értéktípus* (80). Végül van *kultúrtudományi* típus; pl. a reneszánsz szellem, a fausti kultúra (Spengler). A típus logikai és episztemológiai elmélete még várja a tüzetes földolgozást.

Miként az elmélet, úgy a kép is, tehát a típus is, *tudományos eszmébe*, fogalomba sűríthető; pl. a jégkorszak, a forradalom, a skolasztika.

24. A tudomány alkata és tagolódása.

a. A tudomány gnózeológiai alkata.

Itt azt kell vizsgálnunk, hogy milyen mozzanatok szülik és határozzák meg tudományos logikai jellegükben a tudomány-elemeket; más szóval: mi az a *logikai szempont*, mely megadja egy-egy tudomány jellegét.

Első tekintetre nyilvánvaló, hogy ez a szempont *nem lehetnek a tételek*. Hisz azok nem tesznek egyebet, mint megragadják és kifejezik a tárgy határozmányait; a tárgy írja elő, szabja meg a tételek tartalmát. Tehát a tételek másodlagosak a tárggyal szemben. Ugyanezért nem lehet az alapvető tudányszülő mozzanat az *igazolás és összefoglalás sem*; mert hisz ezek anyaga azok a tételek, melyek maguk is másodlagos jellegűek. Mindezekkel szemben a tárgy elsődleges szerepet visz. Szóba jöhetne még mint tudományos alkat-szülő mozzanat a *módszer*. Tudományelméleti tárgyalásokban csakugyan gyakran találkozni azzal az állítással, hogy éppen a módszer az, ami meghatározza egy-egy tudomány logikai jellegét. Sőt Kant óta, kivált a 19. század második felében gyakran megkockáztatták azt az állítást is, hogy a tudományos módszer egyenest megalkotja, megteremti a tárgyát; gyakori állítás, hogy a matematika megkonstruálja a maga tárgyát.

Hogy ezt a súlyosan téves, következményeiben végzetes nézetet kellő világításban láthassuk, mindenekelőtt tisztában kell lennünk a tudományos módszer főadatával. A módszer (methodus, ὁδὸς μεθ' ἧς) általában: út, mely célhoz vezet. A tudományelméleti módszertan megállapítja azokat az utakat és módokat, melyek megismerésre vezetnek. Evégből először azt vizsgálja, honnan lehet meríteni ismereteket (heurisztika; εὐρίσκειν); aztán kutatja, mikép lehet igazolni a meglett ismereteket (epideiktika; ἐπιδεικνύειν); és végül arra tanít, hogy a meglett és igazolt ismereteket hogyan kell az elme és élet számára termékeny rendszerbe foglalni (szisztematika, συστηναι). Ha ezt fontolóra vesszük, kitűnik, hogy a módszer nem alkothatja meg a tudomány tárgyát. Hisz a módszer az az út, melyen a tudomány építő elemeit, a tételeket megtaláljuk, igazoljuk és összefoglaljuk. Ámde a tételek ítéleteket fejeznek ki, és az ítéletek mint tudjuk, ismerés-relációkat ragadnak meg, melyek fönnállásukban teljesen függetlenek az ítélő illetőleg tételező tevékenységtől; azokat nem csináljuk, hanem keressük, és ha megtaláltuk, megragadjuk. Ez áll mindenestül a matematika tárgyaira is (45). A Kantra támaszkodó ellenkező állítás csakis az ismeretelméleti szubjektivizmus álláspontján lehetséges.

Némi látszattal csak azért volt képviselhető és talált annyira követőre, mert a tudomány-tárgy *akárhányszor annyira el van*

bujtatva a valóság szövedékében, hogy csak sokszor évszázadokig tartó, tüzetes elmemunka tudja onnan szabatosan kielemezni, amint kitűnik pl. a logika tárgyról (3). Így támadhatott az a látszat, hogy a módszeres tudományos vizsgálat alkotta meg; pedig az csak rátalált módszeres keresés után az ágas-bogas valóságban.

Tudnivaló ugyanis, hogy a tudomány-tárgy nem egyszerűen az a tapasztalati valóság-kerület, amelyben az illető tudomány kutat, hanem szabatosan az a tárgy avagy tárgykör vagy tárgy-tartomány, mely tételeinek alanya. Így pl. a történelem tárgya nem egyszerűen az ember vagy az emberiség, hanem az ember mint történelmi alany vagyis mint értékvalló és értékvalló lény; az orvostudomány tárgya megint nem az ember, hanem az ember mint betegség-alany. A skolasztikusok tehát helyesen különböztettek a tudományban *közvetett és közvetlen tárgy* között (obiectum materiale et formale).

Ebből jelentős következmények folynak. Mindenekelőtt láttuk, hogy nem a módszer alkotja és határozza meg a tárgyat; hanem fordítva: *a tárgy írja elő, szabja meg a módszert*. A módszer célja ugyanis a tudományos tételek, a tételek pedig megállapítják a tárgy határozmányait. Tehát a tárgy írja elő a tételeket, a tételek pedig előírják megtalálásuk, igazolásuk és rendszerezésük útját. Hisz az útnak a célhoz kell igazodni. Ezért ahányféle lényegesen különböző tárgy van, szükségképp annyiféle lényegesen különböző tudományos módszer van, melyekben kifejtőzik a tárgy természete. A tudománytárgyak és módszerek összefüggése még nincsen eléggé áttanulmányozva. Sok még itt a vita és kérdés. Bizonnyos azonban, hogy

b. A tudományok tagolódása

Logikusan *csakis tudománytárgyak szerint* történhetik. Scientia specificatur ab obiecto formali, állapítja meg már Szent Tamás. Hisz a tárgy az a gyökér-szempon, mely termi és meghatározza a tudományelemeket. A tárgy szabja meg azt a sajátos jelleget is, mely egy tudományt megjelleg az önmagában és megkülönböztet minden mástól. Tehát *annyi egyetemes tudomány van, ahány tárgytartomány* (38). Az időbeli valóságot tárgyazzák a tapasztalati tudományok, a tapasztalatontúlít a metafizika, az ideális fönnállásokat a matematika és relációelmélet, az értékek világát az érték tudományok elmélete. Az értékvilág és az eszes

tapasztalati valónak, az embernek találkozási felületén szülnének meg a kultúrtudományok.

Igy a *logikai levezetés*. Ha azonban ezzel szembesítjük a *tudománytörténet* nyújtotta valóságot, nyomban kitűnik, hogy a történelem folyamán kialakult és a mai tudományos üzemben szereplő egyes tudományokat nem tudjuk mind elhelyezni azokban a logikailag levezetett osztályokban. A fizikát, csillagászatot, ásványtant stb. biztosan fölleljük a tapasztalati tudományok tartományában. De hová tegyük pl. a pszichológiát, nyelvészetet, gazdaságtudományt, szociológiát, orvostudományt?

Ennek a ténynek megértése végett tudni kell, hogy a *tudományok tényleges történelmi kifejlődése* és tagolódása nem kizárólag, sőt nem is elsősorban a szabatosan megjellegzett tárgykörök és tárgytartományok szerint alakul, hanem hol történeti helyzeti adottságokhoz igazodik, amilyen pl. egy zseniális ember vagy egy termékeny tudományos nemzedék történeti megjelenése; hol korszerű gyakorlati szempontokhoz igazodik. Így az elmélet követelte tiszta tudománykörök és tudománytartományok sokszor keresztezik egymást és adják a tényleges tudományokat.

Az első ilyen *kereszteződés* még az elmélet síkján történik; ott t. i., ahol a *létsíkok egymásbaszörvődnek* (39). A tapasztalati világ pl. az egész vonalon metafizikai kiegészítés után kiált, és így a tudományos kutatás akárhányszor a tapasztaláson indul el és metafizikán végzi, mint pl. a pszichológiában és általában a szellem kérdésében. Még jelentősebb az értékrend összekapcsolódása a tapasztalati világgal, illetőleg a tapasztalati szellemmel, az emberrel (63). Ezáltal jönnek létre az összes kultúrtudományok.

Egy második, metodikailag már sokkal kevésbé tiszta kereszteződés úgy jön létre, hogy gyakorlati vagy elméleti érdek kikerekít és „egy” tudomány címén tanulmányoz *egy konkrét valóságkört*, tekintet nélkül tárgyelméleti jellegére, jóllehet különböző logikai tartományokból való; amint ez pl. nyilvánvaló a földrajzban. Az antrópologia tárgya, az ember, a tapasztalat, a metafizika és az értékek rendjébe ágazik; itt tehát három tudomány-tartomány tárgya és módszerei szűrődnek egybe.

Ugyanez a gyakorlati igény a tudománytörténelemben folyton bont és épít tudományokat. Megérett vagy rohamosan fejlődő tudományokból, akárhányszor már a munkamegosztás címén, gyakran kiszakadnak egyes ágak és önállósulnak. Így szakadt ki valaha a bölcslethez a természettudomány, és ebből ismét sok szaktudomány; így válik el napjainkban a matematikától a relációs-kalkulus. S fordítva az újabb kutatás akárhányszor egyesít.

Napjainkban a kémia visszatért a fizikába; akárhány kultúr-tudományág visszakészül a szociológiába.

Egy utolsó kereszteződés a *módszerek kereszteződéséből* ered. Ez sokszor önálló új tudományokat hasít ki a régi állományból. A matematikai módszer így szakította ki a pszichológiából a pszichofizikát, a gazdaságtudományból a konjunktúra-tudományt; viszont egy sereg tudománynak hegyébe emelte (persze interferenciákkal) a statisztikát.

A *tudomány sohasem kész*; sem egyes ágaiban, sem egészében. S ebben a folyton továbbépítő tevékenységben már nagy szerep jut a módszernek. Új módszerek nem egyszer új tárgyak megfigyelésére vezetnek (pl. az atomfizikára); új módszereknek régi ismeréstárgyakra való alkalmazása lényeges új megfigyelésekre vihet, melyek idővel önállósulhatnak; így született pl. a kristálytan, a szövegkritika. S végül, miként a tudományos tevékenységet erőteljesen tudják sugalmazni és irányítani a gyakorlati igényei, úgy viszont a tudomány eredményei sokszor gyakorlati alkalmazásokra hívnak föl, és megteremtik az ú. n. alkalmazott tudományokat, amilyenek a technikai és az orvosi tudományok, a gazdaságpolitika, ortopédia.

Ha mindezt számbavesszük, megértjük, miért nem lehet maradék nélkül elhelyezni a tényleges tudományokat az elmélet keretekbe. De megértjük azt is, miért nem oldható meg maradék nélkül

e. A tudományok rendszerének kérdése.

A rendszer ki akarja mutatni az egységet a sokságban, illetőleg a sokságot egységekre akarja hozni. A tudományok rendszere tehát arra vállalkozik, hogy közös nevezőre hozza a különféle egyes tudományokat. Vállalkozik erre azért, hogy a tényleg művelt tudományokról megmutassa: ezek szükségkép így tagolódtak; nemcsak így vannak, hanem így is kell lenniök. Vagy pedig azért, hogy az előre megalkotott rendszerben, a tudományos térképen jelentkező fehér foltokon meg lehessen látni, mely tudományok hiányzanak még: ezeknek kell még majd jönni. Az első céllal állította föl az első átfogó tudományos rendszert az első átfogó tudós, Aristoteles. Szerinte vannak elméleti és cselekvési, praktikus (*πρακτικα*) tudományok. Az elméletiek ismét tárgyük elvontságai foka szerint fizikai, matematikai, metafizikai tudományok. A cselekvésiek: politika, stratégia, ekonomika, retorika. Külön ága a gyakorlati tudománynak a poétika, az alkotás (*ποιεω*) tudománya. A második szempont sugalta F. Bacon-nak teljesen elhibázott és ezért a tudománytörténetben eltemetett rendszerét.

A rendszer *gyakorlatilag is szükségesnek* mutatkozott nagy könyvtárak rendezésénél, bibliografiai műveknél és enciklopédiákban. A híres 18. századvégi francia enciklopédia szerzői, *Dalembert* és társai úgy gondolták, hogy az összes tudományokat két nagy területre kell osztani: természet- és szellemtudományokra. Ez a fölosztás átment a 19. század tudományelméletébe. *Windelband* megkülönböztetett nomotetikus, törvény-megállapító (nagyjából a természettudományok) és idiografikus (*το ιδιον* = sajátosság), jellemző tudományokat. Az ő nyomán *Rickert* beszél természettudományokról és az egészen más módszerrel dolgozó kultúrtudományokról; *A. Müller* szabatosabban különböztet struktúrtudományokat, melyeknek tárgyait az jellemzi, hogy struktúrájuk van, azaz jellegük maradék nélkül kifejezhető törvényekben, melyekből tárgyük egy kezdő-állapot ismeretében levezethető; és kultúrtudományokat, melyeknek tárgya az értékvilág vállalásából eredő kultúra, ahol nem lehet bármely fázist a kezdő állapotból és törvényekből levezetni.

Ez a nagyjából helytálló osztályozás azonban nem tudja beiktatni a bölceletet; a matematikát kénytelen „természeti” tudománynak minősíteni; s meddőnek bizonyul, mikor a két nagy tudománybirodalmon belül a tartományokat és kerületeket kell elhatárolni. Történtek más kísérletek is, melyek ezen a hiányon segíteni akartak. Közismert *Comte* kísérlete, mely lépcsőn helyezi el a tudományokat. Minden magasabb fok föltételezi a közvetlenül alsóbbat és vele szemben többletet tartalmaz. A lépcső fokai: matematika, csillagászat, fizika, kémia, biologia, szociologia. Szembetűnő azonban, hogy itt sok tudomány számára egyáltalán nincs hely; nevezetesen hiányzanak csaknem az összes szellem-tudományok; a természettudományok léptéke is önkényes és elavult (csillagászat-fizika; vagy épséggel fizika-kémia!).

Egy más kísérlet a tudományok csoportjait a *módszerekből* akarja levezetni. A legkövetkezetesebben teszi ezt *Pauler*. Szerinte szükségkép három és csak három módszer van (melyek az ő logikai alapelveiből folynak): indukció, dedukció, redukció, és ennek értelmében szükségkép három tudománytartomány van: az induktív tapasztalati tudomány, a deduktív matematika, a redukatív bölcelet. Ennek a levezetésnek tudományelméleti hibája, hogy a módszert teszi meg az osztályozás alapjának, holott a tudománynak logikai jellegét és módszerét is a tárgyak adják. A módszerek hármasságában is van mesterkélttség (26 c).

Ma ajánlanak egy osztályozást, mely a valóság-tudományokat *törvény-, letró és genetikus* tudományokra különíti szét. Azonban ez az osztályozás elméletileg szintén nem áll helyt;

hisz nem tárgyak alapján osztályoz, még gyakorlatilag sem. Nyilvánvaló ugyanis, hogy akárhány tényleges tudományban két vagy épenséggel mind a három föladat valósul pl. a geológiában.

Mindebből következik, hogy *tudományelméletileg csak a tárgyak szerint* lehet elkülöníteni a fönt jelzett négy tudománybirodalmat. Ezeken belül megint tárgyelméleti megfontolásoknak kell útmutatást adni tartományok, kerületek és egyes szakok elhatárolására (ez a munka nincs elvégezve!). Az így nyert elméleti rendszer tartalmazza majd az összes lehetséges tudományokat és módszereket — föltéve, hogy a tárgyelmélet le van zárva, ami nem biztos (39). De két hiánya marad: Az így megállapított külön tudományokat nem lehet egy szempontból levezetni. Vagyis nem lehet megmutatni, hogy szükségkép ezeknek a tudományoknak kell lenni. Hisz a létredeket és tartományokat sem tudjuk így, aprióri levezetni. Aztán pedig ez az elméleti rendszer egyáltalán nem lesz majd egybevágó a tudományok valóságos birodalmával; iránytű marad, mely segít eligazodni a tudományos valóság nagy egyvelegében; de nem nyújt rubrikákat, melyekben maradék nélkül el tudjuk helyezni az egyes tudományokat.

Azok az igények, szempontok és erők, melyek a történet tanúsága szerint eddig döntő szerepet vittek a tudományok tagolásában, ezután sem pihennek majd. És nem is volna ajánlatos beleerőltetni őket az elmélet prokrusztész-ágyába; ezzel megrekedne a haladásuk. Viszont az elméletben kifejeződő eszményhez minél gyakrabban hozzámérni a tényleges alakulásokat épen tudományos szempontból üdvös, termékeny művelet. *Valamilyen rendszer* nélkül nem lehet el nemcsak a gyakorlat (könyvtárak, bibliográfiák, a megszervezett tudományüzem pl. főiskolákon, akadémiákban), hanem a tudományelmélet sem. S ezért be kell itt érni egy átmeneti, időleges rendszerrel, mely részint az elméletből, részint a tényleges tudománytagolódásból veszi szempontjait. Ajánlatosnak látszik ezek alapján a következő osztályozás: tiszta és alkalmazott tudományok. A tiszta tudományok birodalmában a természet- és kultúrtudományok két nagy országa mellett vitán föltül külön tartományt alkot a matematika, bölcelet és mint majd meglátjuk (34), a hit-tudomány. A természettudományok közt módszertanilag kiemelkedik a fizika és a biologia; a pszichologia pedig mint a természet- és kultúrtudományok összekötő hídja érdemel külön metodologiai figyelmet (30—34).

II. A tudomány módszerei.

25. A tudományos megismerés forrásai.

a. A tapasztalás.

Megismerésünk első forrása a tapasztalás; és a tapasztalás érzéklésen kezdődik; *omnis nostra cognitio incipit a sensibus*. S a kérdés itt az: *megbízható-e* ez a forrás?

A bölcselők etekintetben Demokritos és különösen Locke óta gyakran utalnak arra, hogy az ú. n. *másodrendű tulajdonságok* (sűrűség, íz, szag, szín, hang) nem a tárgyak tulajdonságai, hanem csak az érzéklő alany állapotai. Ezt a gondolatot Hume és Berkeley kiterjesztették az elsőrendű tulajdonságokra is (mozgás, hatékonyság, kiterjedtség). A mai természettudomány és pszichológia általános tanítása, hogy a másodrendű tulajdonságoknak alanyon kívüli okozói különféle közegek mozgásai. Ezzel persze nincs eldöntve, hogy emellett nem egyúttal érzéki minőségek is; tehát, hogy pl. az éter-rezgés nem szín-e akkor is, ha szemet nem érint. De nincsen semmi okunk erre a föltevésre; és így valószínű, hogy az érzéklés a valóságnak nem merő másolatát, lefényképezését adja, hanem az érzéklő alany természetében gyökerező alakítás.

De ebben a föltevésben is az *érzékek az anyagvilág megismerésének megbízható szervei*. Mert ugyancsak a mai fizika és pszichofizika megállapítja azt is, hogy minden érzetfajnak egészen jellegzetes inger felel meg: más a hang-, más a színkeltő, itt megint más a zöld és ismét más a vörös színt keltő ingerlő a fizikai világban. Így aztán az érzékek alkalmasak arra, hogy a világnak egyértelmű, a valósággal kauzativ vonatkozásban álló képét adják, ha az minőségileg nem is kimerítő; nem adnak ugyan fényképet, *de adhatnak megbízható térképet* (cf. 19 b); és így alkalmasak arra, hogy megismerésünk belőlük induljon ki. Nem szabad ugyanis figyelmen kívül hagyni, hogy az érzéklés a megismerésnek csak kezdete, és hogy a merő érzéklés csak absztrakció. Az ember sohasem fogja meg a dolgokat pusztán az érzékeivel; amikor vöröset látok, már valamit látok, amit másnak ítélek, mint a mellette levő zöldet stb. Vagyis az érzéklésben elmém fölfogja a beléje burkolt értelmi mozzanatokot is, az érzékletek mögötti metafizikai mozzanatokot. De az ésszel mint ismeretforrással itt külön nem kell foglalkoznunk, hisz az egész logikai és lételméleti tárgyalás belőle merít és így közvetve igazolja teljesítő képességét.

A tudományos kutatás az érzékeknek ezt a megbízhatóságát tulajdonképpen sohasem vonta komolyan kétségbe, és csak arra fordította igyekezetét, hogy fokozza teljesítő képességüket, és csökkentse, illetőleg ellenőrizze csalódási lehetőségüket. *Két*

trányban dolgozik a természettudomány az érzéki megismerés megbízhatóságának emelésén:

Az egyéni érzékléssel járó ingadozásokat és esetleges abnormitásokat azzal küszöböli ki, hogy egy-egy adatát igen sok egyéni megfigyelés középátlányosából állapítja meg. Itt támaszkodik a nagy számok törvényére: az állandóan és egyenletesen ható okok teljes hatásaitól való pozitív és negatív eltérések kiegyenlítődnek, ha igen nagyszámú esetet veszünk számításba; egy csillag delelését a megfigyelő egyszer a kelleténél hamarabb jelzi, máskor később; igen sok megfigyelésének aritmetikai középátlányosa megadja aztán a helyes időt.

Az érzékek korlátoltságán pedig műszerekkel segít, melyek kétfélek: tény-megállapítók (még pedig vagy érzékelésítők: mikroszkóp; vagy egyenest érzék-pótlók: elektro-szkóp, spektroszkóp) és mérők. A műszer-történet azt az érdekes tendenciát mutatja, hogy az összes érzékterületeket igyekszik visszavezetni a látásra, a „legtárgyilagosabb” érzékre (hőmérő, elektro-szkóp). Lehetetlen azonban olyan műszereket szerkeszteni, melyek minden érzékléstől függetlenek és ennyiben abszolútak. Ezért a gyakorlati tudományos tevékenység számára fönnmarad az a követelés, hogy az érzékek élénkségét, élességét és megbízhatóságát rendszeresen kell művelni és óvni.

b. Megfigyelés, összevetés, kísérlet.

A megfigyelés abban áll, hogy szándékos figyelmünket energikusan és állhatatosan egy előzetesen megállapított szempont szerint ráirányítjuk egy területre. Lélektani törvényszerűség biztosít, hogy a tudat mezejének ilyen önkéntes szűkítése által több lelki energia jut a megfigyelt tárgynak, és így többet lehet rajta észrevenni, mint megfigyelés nélkül: pluribus intentus minor est ad singula sensus (ha többfelé ügyítünk, kevesebb jut egy felé); lectorem unius libri timeo (félteni kell attól, aki egy könyvre tud koncentrálni).

A megfigyelés logikai termékenységére két tényezőn fordul: Első az akarat energiája, mely tudja az önkényes figyelmet a tárgyra koncentrálni és mástól elfordítani. Ebből következik, hogy a tudományosság általában erkölcsi föladat is: akaraterő és lemondás kérdése is. Továbbá csak abból lesz jó megfigyelő, akinek van mit megfigyelnie, vagyis akinek van élénk szelleme, akinek vannak gondolatai, szempontjai (l. Fechner híres

értekezését: Miért vágják ferdén a szalámit?). A megfigyelés számára különösen kedvező föltételeket teremtenek a *kiemelkedő, föltűnő esetek*, melyek a megszokottságtól való eltéréstükkel szinte kihívják a megfigyelést és fölkinálnak új szempontokat és megfontolásokat. Ilyenek az antrópologia számára a rendkívüli emberek, a zsenik, nagyok, nem egyszer egyoldalúságukkal és a rendesnek túlzott mutatóásával a betegek. A történeti kutatás számára ilyen minden rendkívüli esemény, főként a *kezdetek*; a gondolat történetében is egy eszmének első megjelenése, mely sokszor világos vonalvezetéssel mutatja a probléma alapmozzanatait; a természet ritka, szép „példányai” nem egyszer voltak jelentős meglátások sugalmazói.

A tudományos célt szolgáló megfigyelés *kellékei*: a) pontosság. b) Tárgyilagosság; nevezetesen óvakodni kell attól, hogy a megfigyelő bármit is beleolvasson a megfigyelt valóságba. Nem egyszer megtörtént, hogy a megfigyelő azt látta, amit látni akart. c) Körültekintés: minden tényleges mozzanatra és minden lehetőségre ki kell terjeszkednie (betörők általában körültekintők, rendszeren *egyről* szoktak megfedelkedni, ami aztán nyomukra vezet és börtönbe juttatja: Zuchthausknall).

Az *összevetés* olyan jelenségek összemérése, melyeket szembetűnő hasonlóság vagy különbözőség együtt állít eléménk elé. Régi észrevétel, hogy az ellentétek megvilágítják egymást: *opposita iuxta se posita magis elucescunt*. A nagyon hasonló dolgok „összszavarás”-ra alkalmasak (Ranschburg gátlástörvénye) és ezzel élesebb jellegzésre hívnak föl. Jelentős szerepet visz a tudományos kutatásban az *analógia*, vagyis szemléletesebb területről való gondolatok átvitele távolabb fekvőkre bizonyos hasonlóság alapján. Így pl. Aristoteles a *materia prima* gondolatát (cf. 49) metafizikája számára a technika területéről vette; az elektronelmélet az atomot naprendszer módjára gondolja el. Az analógiák alkalmazásánál azonban nagyon óvatosnak kell lenni: az *analogum princeps* mozzanatait nem szabad igazolás nélkül átvinni az *analogiatum*-ra. Mert a hasonlat végre is csak hasonlat marad. Nagy hibák származnának pl. abból, ha a szociologia a társadalomnak a testszervezethez való egyébként igen termékeny hasonlóságát mindenestül készpénznek venné. Kezdő korában a vallástörténet sokat hibázott azzal, hogy keresztény dolgokat hasonló pogányokból származtatott; analógiából genealogiát csinált.

A *kísérlet* egy természeti vagy lelki folyamat szándékos létesítése vagy megváltoztatása tudományos vizsgálat végett. A kísérlet a *természet kikérdezése* (*auscultatio naturae*: Bacon); a kísérletező mint vizsgálóbíró nyomoz, a

megfigyelő mint tanu csak hallgat a természet nagy pörében (Kant).

A kísérlet egyrészt új ismeretek forrása, másrészt pedig meglevő ismeretek vagy sejtések szabatosabb megállapítására vagy igazolására szolgál. Nem tudományos értékű a merőben bemutató kísérlet. Az új eszméket adó kísérlet lehet merőben próbálgatás is; a középkor már ismerte (sok találmány); ma is szerepel még (pl. a Röntgen-sugarak megtalálása). Az igazoló kísérlet csak módszeres kezelésben vezet eredményre. Ennek megalapítói a mai természettudomány patriárkái, Galilei és Newton; logikáját legjobban megírta Stuart Mill. A modern természettudomány a módszeres kísérletnek és a matematika széleskörű alkalmazásának köszönheti nagy föllendülését.

A kísérlet tudományelméleti termékenységét ott is biztosítani, ahol kivitele lehetetlen: a gondolatkísérlet van hivatva. Abban áll, hogy gondolatban változtatunk a jelenségek tényezőin, és aztán a részletesség és szemléletesség megőrzésével megkonstruáljuk a megváltozott valóságot; pl. úgy forgatom meg az éggömböt, hogy egyenlítője a látóhatár síkjába esik...; mi lenne, ha Afrikával szárazföldi összeköttetést kapnánk. Itt gondosan kerülni kell a képzelet kísértéseit.

c. A föltevés.

A megfigyelés, összevetés, kísérlet csak akkor fogantatos, ha van mit megfigyelni és mivel kísérletezni. De hogy mit érdemes megfigyelni és összevetni, miért érdemes kísérletezni, azt csak a találékony elme tudja megmondani. A tudományok történetének tanúsága szerint az eredeti, termékeny tudományos gondolatok, új szempontok és eszmék a következő logikailag jellegzetes formákban szoktak megjelenni:

A hipotézis (*ὑποτιθημι*, sub-ponere; föltételezés) egy jelenségnek vagy jelenségcsoportnak elgondolt lehetséges magyarázata; pl. az a föltevés, hogy az elektromosság a dielektrum feszültségi állapota; hogy az atomok *H*-atomokból vannak fölépítve; Darwin leszármazás-elmélete.

A tudományos föltevés csak akkor felel meg e céljának, ha a) sem önmagában, sem következményeiben nincs ellentétben biztos igazsággal; b) ha a kérdéses jelenségeket csakugyan megmagyarázza, vagyis ha azok belőle mint premisszából levezethetők; c) ha megfigyelés vagy kísérlet tárgyává tehető önmagában, vagy legalább közvetlen következményeiben; d) ha lehetőleg egyszerű (simplex veri indicium); de természetesen eleve sokszor bajos megmondani egy útról, vajjon amaz egyszerűek közé tartozik-e, melyeken a természet szeret járni;

e) s végül, ha nincs más föltevés, mely jobban megmagyarázza a dolgot Hipotézisek fölállítására rendesen analogia vezet; értéküket azonban szintigazolásuk mutatja (ha egyetlen egy instancia szól valamely föltevés ellen, már el van ejtve), részint termékenyséjük: ha új fölfedezésekre vezetnek és másunnan jövő új fölfedezések jól illeszkednek keretükbe (ilyen Mendeleejff szakaszos elem-rendszere). Ha ezek az új fölfedezések új föltevésekre, ú. n. segédhipotézisekre kényszerítenek, sokat veszítenek értékükből. Ha a föltevés állja az igazolást, ha termékenynek bizonyul és az ismereteknek nagy körét tudja megmagyarázni, elmélet, teória jellegét ölti.

A föltevésekkel némi rokonságban vannak a *tudományos fikciók*, vagyis önkényesen fölvetett gondolatok, melyek nem valószínű magyarázatot adnak, tehát nem lépnek föl az igazság és igazolhatóság igényével, hanem csak áttekinthetőbb tárgyalást vagy ábrázolást céloznak, mint pl. a fizikában a teljesen merev rendszer, a súlypontba sűrített tömeg fikciója, a status naturae purae a teológiában (cf. Dogm. I 544). Fikciók sokszor jó szolgálatot tesznek igen nagy vagy igen kicsiny méretek szemléltetésében (nap távolsága: gyorsvonal).

Az *eszményítés* abban különbözik a fikciótól, hogy tapasztalatra támaszkodik, melynek tökéletlenségeit elhagyja, hiányait pótolja, és így egy legmagasabb mértéket teremti, melyhez hozzáméri a valóságot. Így fölállítjuk a tudomány-eszményt, az eszményi állam, társadalom rajzát (mint Platon a Politeia-ban). Ez az utóbbi, ha merészen és számos részlettel eszményit: utópia. Az eszmény *határfogalom* (a fizikában is: eszményi gáz, folyadék), melyet a valóság megközelít, de el nem ér. Ilyen eszményítés útján szerzett határfogalom a *normálisság* fogalma is; pl. normális gazdasági élet, a szervezet normális viselkedése. Ez azonban nem felső, hanem középső határ, melytől túlzással és lemaradással (per excessum et defectum) lehet eltérni. Mi a normális, sokszor nehéz konkrét esetben megmondani; pl. hol kezdődik a betegség? tehát mi az egészség?

d. A külső ismeretforrások.

Kívülről jövő ismeretek lehetnek: a megismerő alany idejében megfigyelhető, de az ő egyéni megfigyelésének hozzá nem férhető jelenségek, melyeket mások előadásából ismert meg; pl. bíró a gonosztévő tettét, geografus ismeretlen távoli vidékeket; történeti ismeretek; továbbá titkok.

Itt tehát olyan ismeretekről van szó, melyekről az *ismerő alanytól való távolság*, még pedig tér-, idő- vagy fölfogásbeli távolság miatt nem szerezhető belső, azaz a megismerendő do-

logba való belátásra támaszkodó nyilvánvalóság. Az ilyen ismeretek igazolásának legegyszerűbb módja volna a belső nyilvánvalóság megszerzése, tehát a megtapasztalás. Már most a térbeli távolság a megtapasztalhatóságnak természetesen csak esetleges, nem elvi akadálya. Az időbeli távolság akadálya, a mult számunkra le nem küzdhető, minthogy az idő irányosságánál fogva az idő árja vissza nem fordítható. Mindamellett elvben ez is legyőzhető, épúgy mint a tartalmi mélységből eredő távolság (titok). T. i. az üdvözültek látják Istent, és Istenben láthatják mindazt, ami teljes boldogságukhoz hozzátartozik, tehát Isten titkait és a multnak velük üdvőrténetileg kapcsolatos eseményeit. Azonban ettől az elvi és részben bölcsélet-kivüli megállapítástól függetlenül, merőben bölcséletileg is igazolható a külső forrásból merített ismeret. A kívülről, *tanuságból merített ismeretek tudományos értéke azon fordul*, hogy 1. lehetséges-e, hogy valaki a valóságnak megfelelően számoljon be arról, amit tud (a tanu megbízhatósága); 2. van-e módjában a tanuságra támaszkodó ismerősalynak a tanu előadásából megismerni a valóságot (a tanuság értelmezhetősége)?

A *tanu megbízhatósága* azon fordul, hogy helyes a megfigyelése; helyes megfigyelését helyesen közli; a helyes közlés híven jut el a tanulmányozóhoz. Ez az, amit történeti forrásokra nézve *hitelességnek*, *szavahihetőségnek* és *szövegépységnek* mondanak. Általánosságban e követelmények teljesíthetőségét csak az tagadhatja, aki mindenestül a skepticizmus álláspontjára helyezkedik. Aki azonban a skepszisén túl van, kénytelen azt vallani: amint én képes vagyok valamit jól megfigyelni és jó megfigyelésemet híven visszaadni, úgy arra mást is képesnek kell tartanom.

Igaz, épen napjainkban mutatták meg kísérletező pszichológusok, hogy ha többen voltak ugyanannak az eseménynek tanui, sohasem mondják el teljesen egyformán, sőt lényeges vonásokban eltérnek, fontos mozzanatokot elhagynak, másokat meghamisítanak, szuggesztív kérdéseknek a tanuknak több mint fele bedől stb. („*Psychologie der Aussage*“). F. Lisztnek, a híres berlini büntető jogásznak szemináriumában egy megrendezett betörő-jelenet után a tanuk, végzett jogászok, igen eltérő tanuzást tettek. De épen e kísérletek gondos tanulmányozása azt is megmutatta, hogy értelmes ember a látszólagos ellenmondások közepett is el tud igazodni, és legalább az esemény lényegében tisztán tud látni. Liszt kísérletében az eltérő tanuvalloásokból a főlshóllított négy híres bíró, egymástól függetlenül, egészen pontosan rekonstruálta az esemény tényleges lefolyását. Persze a bírói és pedagógiai gyakorlat számára ezek az „*Aussage-Tests*“ azt a nagy tanulságot is szolgáltatják, hogy tömegek (katonák, diákok, gyári munkások) tanuzását nagy kritikával

kell fogadni, s a nyomozásban, kérdés-föltevésben nagy körültekintéssel kell eljárni

A kérdés az: van-e kritériumunk a tanu megbízhatóságának megállapítására? A történelmi módszer itt belső és külső kritériumokról beszél.

A *külső kritériumok* megbízható külső tanuságok. Így pl. egy régi író szavahihetősége emelkedik, ha egy általa leírt dolgot tőle függetlenül ugyanúgy mond el más író, kinek megbízhatóságát egyebünnen már ismerjük. A *belső kritériumok* a tanuságtétel tartalmának más, egyebünnen ismeretes tényekkel való egybehangzása. Így pl. emeli egy írás megbízhatóságát, ha beleillik abba a korba, amelybe valónak mondja magát. Végelemzésben a megbízhatóság megállapítása konkrét esetben többnyire bizonyos művészi jellegű értékelés dolga. Nem annyira logikai szempontok, hanem helyes érzék dönti el az életben is, kit tarthatunk megbízható embernek.

Bizonyos azonban, hogy a tanuság tartalmának belső valószínűsége magában még nem dönti el a forrás megbízhatóságának kérdését. Már nem egyszer megtörtént, hogy amit a szobatudós eleve lehetetlennek tartott, sőt annak bizonyított, azt megvalósította az élet. És éppen ebben van a *történeti tanulmányok nagy heurisztikai jelentősége*: a történelem és az élet a legmerészebb föltaláló, és így a valóság erejével mutatja meg, mi minden lehetséges. Aki kellő történeti műveltség nélkül tárgyalja a kérdéseket, könnyen és alaposan megjárhatja: lépten-nyomon tesz majd nagyszerű fölfedezéseket, melyekről a történelmi és irodalmi műveltségű ember nyomban megállapítja: nincsen új a nap alatt; s készülő események színe előtt sokszor kimondja a „lehetetlen“-t arra, aminek lehetőségét a történelem alapos ismerője nyitva tartja.

A tőlünk térben vagy időben távol eső és ezért a mi megszokott formáinktól eltérő valóság- és élettartalmakat *helyesen értelmezni* nem könnyű dolog. Ennek oka az a mélyreható lelki törvényszerűség, hogy minden új élményt meglevő lelki tartalmak segítségével és mértéke szerint appercipiálunk. Aki pl. csak magyarul tud, az annyira eltérő angol hangzókat is magyar mintára hallja és ejti. Az értelmezés nehéz tudományában nem segít más, mint hogy az értelmező egyre jobban kibővíti a maga egyéniségét és élettartalmát.

Minél inkább ki tud valaki emelkedni énje szűk köréből, minél teljesebben tudja magát átadni a tárgyának, annál több kilátása van arra, hogy idegen világokba beleéli magát anélkül, hogy önmagát élné és olvasná belé a dolgokba. E beleélés képes-

ségének nevelésére szolgál általában a történet tanulmányozása, nagy íróknak, különösen a nagy életismerőknek (a Szentírásen kívül Platon, Augustinus, Dante, Szent Terézia, Newman, Kierkegaard) elmélyedő tanulmánya, embertársaink különféle állapotaiba, gondolataiba, nehézségeibe tárgyilagos és szerető lélekkel való behelyezkedés; általában *szerető nagy lélek és pártatlan elme*. Hogy a szeretet és általában a rokonszeny ismeretelv az antrópologiában, ma ismét kezd polgárjoghoz jutni a tudományelméletben. Cf. M. Scheler *Wesen und Formen der Sympathie* 1923.

A *titkok megismerhetőségére* nézve lásd 34.

26. A tudományos megismerés módszerei.

a. *Analízis és szintézis.*

A tudományos megismerés általános módszerei azok az utak, melyek elvezetnek a tudományos megismerésnek mind elemeihez (ítéletek, fogalmak, bizonyítékok) mind összefüggéseikhez (rendszer). Ezeket a metodologia meglehetősen egyértelműséggel *három csoportba* foglalja: analízis és szintézis, absztrakció és determináció, indukció és dedukció. Mind a három út *átfogó*, azaz mind a kutatásnak mind az összefoglalásnak útjai. Továbbá mind a fogalom- és itéletalkotásnak mind a bizonyításnak és rendszerezésnek útjai. Mégis úgy áll a dolog, hogy az analízis és szintézis elsődlegesen az adottságok tudományos földolgozásánál visz vezérszerepet; az absztrakció és determináció elsősorban a fogalom-alkotás útjai; az indukció és dedukció az itéletalkotásnak és bizonyításnak módszerei.

Ritkán kerülnek alkalmazásra merő elszigeteltségükben, hanem legtöbbször kiegészítik és támogatják egymást. Tehát nevük és jellemzésük inkább irányt jelöl (elsősorban kutatási irányokat), mint a tudományos gondolkodásnak jól körülhatárolt útjait. *Rokonságuk* abban is mutatkozik, hogy a fősorolt fogalom-párok első tagjai: analízis, absztrakció, indukció egy vonalon vannak, szemben a második helyen állókkal, a szintézisnek, determinációnak, dedukciónak vonalával. Valószínű továbbá (erre nézve a kutatás nincs lezárva), hogy ezek a fogalom-párok csak kontrér ellentétben vannak; tehát van helye közbülső tagnak is, mint alább meglátjuk.

Az *analízis*, elemzés mint a neve (*ἀνα-λύω* = fölold) is mutatja, abban áll, hogy a tudományos elme egy egységet fölbont elemeire, egy egészet szétszed részeire. Hogy mi az az egész és egységes valami, amelyből az elemzés kiindul, és mik azok az elemek, melyeknél kiköt, az elemzés tárgyától függ.

A tudományos kutatás tárgyai csaknem mindig úgy jelennek meg tudatunk előtt mint legalább nagyjából körülírt létfoltok: egy tájék, egy fa, egy ember, egy embercsoport, egy történelmi esemény, egy kor, egy természeti tünet. Maga az adottság jelzi vagy legalább sejteti az egységben lappangó tartalmi gazdagságot; és így az első fölszólítás, melyet a tárgy a tudományos elméhez intéz, az *elemzésre való fölhívás*. A bonyolult sokszerű valóságon az elme csak úgy tud úrrá válni, hogy szétszedi és egyenként iparkodik lebírni, ami együttesben ellenáll (a „divide et impera” elve alapján).

Az elemzés már most két fokban, kétféle tudományos céllal történhetik. Első mindig a *letró elemzés*, mely beéri azzal, hogy a bonyolult valóságon meglátja az eresztékeket, varratokat, és ezek mentén szétszedi egyszerűbb mozzanatokra; a vegyelemzés a vegyületet elemekre, a fizikai elemzés a folyamatot fizikai tényezőire bontja, a történeti elemzés az eseménynek nyomozza egyes szereplő tényezőit, a karakterologiai elemzés egy tettnek keresi a motívumait, a fenomenologiai elemzés egy jelentésnek kutatja az összes összetevő mozzanatait. Ezek a példák egyrészt megmutatják azt is, hogy mi az elemzés eredménye; t. i. kézzelfoghatóvá teszik, hogy mindig tárgya válogatja; másrészt utalnak arra, hogy az elemzés nem önmagában lezárt, egy lépésben elvégezhető művelet. Hisz az elemzés eredményei is legtöbbször új elemzésre hívnak föl. Vég nélkül persze ez az elemzés nem folytatható a „regressus in infinitum” logikai lehetetlensége miatt. Tehát az elemzés végső eredménye bármi téren *a tovább nem elemezhető elem*, a szó legtagabb értelmében vett atom (*ἀ-τομος* = oszthatatlan). Tanulságos példa éppen a mai fizikai atomelmélet (57).

Az elemzés második foka azt tűzi ki céljául, hogy megállapítja az elemeknek egymásközi vonatkozásait. Evégből legtöbbször egy elemet kiválaszt, azt *izolálja* a többitől és magában vizsgálja vagy változtatja tovább, pl. egy test térfogatváltozását a hő hatása alatt, egy ember magatartását határhelyzetben, pl. halálveszedelemben. S itt már öllelkezik az absztrakcióval. Az elemzés logikai formája legtöbbször a szétválasztó ítélet.

A *szintézis*, összetevés (*συν-τι-θη-μι*) az elemzés fordítottja. Kiindulópontja a részek, elemek; eredménye az egész. Az elemeket kezére adhatta előző elemzés. Ebben az esetben a szintézis értékes ellenpróbája az elemzésnek; ha t. i. az elemekből sikerül megint összeraknom az egészet, kezeségem van rá, hogy helyesen állapítottam meg az elemeket.

Igy jár el a szintétikus, euklidesi geometria, mikor egyes eseteken lelt megállapításait teorémákba foglalja és ezekből megint levezeti az egyes eseteket. Ilyen a kémiai szintézis, ilyen a nyelvtanításban a visszafordítás, a fonétikában egy hangzónak kielemezett összetevőiből való előállítása. Azonban e mellett az ellenpróbás, *reproduktív* szintézis mellett van alkotó, *produktív összetevés* is, mely a bárhonnan (az élet, a tapasztalat is sokszor darabokat, sőt töredékeket ad kezünkre) kapott elemeket igyekszik egészbbe formálni. A szintétikus kémia az elemekből egyre több vegyületet állít elő, különös termékenységgel a szerves kémiában; a historikus az egyes levéltári adatokból megalkotja az eseményeket; a vizsgálóbíró a nyomokból megkonstruálja a bűntényt, a bölcselő egyes észleletekből előállítja a problémának teljes megoldását. Ezt a konstruáló eljárást rendszeresen alkalmazza a matematika is, kivált a szerkesztéstan.

De épen az alkotó összetevésben bukkan elő egy szempont, mely az elemzés és összetevés vonalán mint harmadik módszer jelentkezik. Nevezzük ezt *holotézis*nek. Gyökere az a tény, hogy az egész sohasem egyenlő a részek összegével. A merőben mechanikus világfölfogásnak és a belőle táplálkozó tudományos módszernek végzetes tévedése az a hiedelem volt, hogy ha kezünkben vannak a részek, kezünkben van az egész valóság. Ám a szervezetek tüzetesebb tanulmányozása (cf. 58), a lelki életbe, főként az egyéni lelkiéletbe és a kultúrtermékekbe való elmerülés vitán felül megmutatta, hogy az egészben mindig van a részekkel szemben egy jelentős többlet, ép a lényegalkotó mozzanat, mely nem a részek összegezéséből jön; egy sajátos gondolat jellegű mozzanat, amelynek annyira uralkodó a jelentősége, hogy az elemek és részek tőle kapják értelmüket és rész illetőleg elem jellegüket. Aki tehát merőben mechanikai osztással részekre szedett valamit, egyáltalán nem a valóságot közelítette meg: die Teile die hat er in der Hand, fehlt leider nur das geistige Band! Ezért az összetevés, főként az alkotó, sohasem lehet merő összerakás, hanem csakis sajátos szellemi teremtő tett, mely rátalál az értelemadó egységes gondolatra. S csakis ez az egészet tételező gondolat képesít arra, hogy a részeket is a maguk igazi mivoltukban méltassuk; egy szerv mivoltát csak a szervezetből lehet megérteni; egy lelki indíték csak a jellemegészben mutatja meg igazi mivoltát.

Ebből a tagadhatatlan tényállásból következik, hogy az elemzés és összetevés mellett még egy harmadik módszerre van szükség, melyet az jellemez, hogy mindenekelőtt tételezi az egészet (*τὸ ὅλον τιθεῖν*), többnyire tapasztalá-

son költ intuíció segítségével; ezért *holotézis*. Ennek az egésznek világánál aztán megéri és megjellemzi igazi mivoltukban a kielemezett részeket; az így megismert részekről visszatér az egészre, melyet most már a részek szabatosabb ismeretének birtokában az intuíción túlmenő ítéletfoglalattal tud megjellegmezni; az így szabatosabban megismert egészről megint új világosság árad a részekre és i. t.

Voltaképen ez az eljárás az, melyet a *középkoriak* inkább biztos megérzéssel mint ismeretelméleti mivoltának fölismerésével szintézisnek neveztek. S ez megmagyarázza, miért adtak elsőbbséget a szintézisnek a szétdaraboló, léttördelő analízissel szemben. Az aristotelesi világfölfogást jellemzi a formának uralma (49). Ennek szellemében az egész mindig előbb van mint a részek; és így a valósághoz közelebb férközik az az eljárás, mely nem a szétszedésén kezd, hanem az egész-jelleget, a formát iparkodik megfogni. Ebből érthető, hogy az *ismeretek rendszerezése és előadása* többnyire nem a lelés kedvelt útja, az elemzés, hanem az összetevés. Az ismeretek tanító közlése ismerésünk természetének megfelelően elemzésekből indul ki (szemléltetés), de csak azért, hogy minél hamarabb az elvekhez vezessen, és már most minden konkrét adottságot, összetettséget elvek világánál láttasson meg. Innen a jelentős didaktikai elv: *Analyse wenn nötig, Synthese wenn möglich* (Willmann).

A *sokratesi módszer* (pl. a platoni Euthydemos-ban) ügyes kérdésekkel a tanulót rávezeti a benne lappangó homályos ismeretek tisztázott és tudatos birtokára, mintegy világra segíti a benne szunnyadó ismereteket (*μαευτιχη* = bábáskodás); tehát nem egyéb, mint művészettel alkalmazott elemző módszer. Az a nagyban és egészben helyes pedagógiai elv: az ismeretek és készségek megszerzésében az *egyesnek meg kell ismételnie a faj útját*, voltaképen csak az analízisnek és szintézisnek legtermékenyebb, mert történelem létesítette összekapcsolása. Aristoteles és Szent Tamás bölcséletét jellemzi a két módszer harmóniája, szemben a racionalizmusnak túlzó szintetizálásával és az empirizmusnak egyoldalú analizálásával.

b. Absztrakció és determináció.

Az *absztrakció*, elvonatkozás itt csak mint módszer jön szóba (cf. 17 c) és abban áll, hogy tüzetesebb elméleti földolgozás végett egy egészből kiragadunk egy mozzanatot, és ezt úgy kezeljük, mintha egymagában volna; elvonatkozunk (abs-trahere), „eltekingtünk“ a többtől. Ezeket nem tagadjuk, nem vonjuk kétségbe; csak ezúttal nem vesszük tekintetbe (abstrahentium non est mendacium). Ez az *izoláló absztrakció*, elszigetelő elvonatkozás. Ilyennel dol-

gozik pl. a szociologus, mikor a közösségalkotó ember természetéből kiragad egy mozzanatot, az önzést, és aztán végiggondolja a csak önzőknek tekintett emberek szociális együttműködését; ugyanígy amikor a fizikus a fénytörés jelenségeinek vizsgálatánál csakis a fénysugár irányára van tekintettel. Ez az eljárás igen alkalmas arra, hogy támogassa az elemzést, amelyet föl is tételez; hisz az absztraktív tárgyalásra kiszemelt egyes mozzanatot többnyire előzetes elemzés szolgáltatta.

Jóllehet tehát az elvonatkozásnak a kutatásnak egész területén van helye, igazi othona mégis a fogalom-alkotás. Itt ugyanis az elvonatkozás az az út, mellyel az egyediből egyetemre, az egyesből, a konkrétból általánosra jutunk. Ez az *általánosító*, generalizáló *elvonatkozás* kétféleképp történhetik. Ha elvonatkozunk az egyedi mozzanatoktól, *fajokhoz* és nemekhez jutunk. A botanika és zoologia így építi föl rendszertanát; így állapítja meg a karakterologia jellem típusait. A második fajta a folyamatokban elvonatkozik az egyedi eltérésektől és általános szabályokat, *törvényeket* állapít meg. Mi az a jelentéktelen egyedi vagy egyes vonás és változat, melytől el lehet vonatkozni, és mik azok a vonások, melyeket meg kell tartani mint fajjellemző, illetőleg mint törvény-alkotó mozzanatok, az külön földadat, melynek sajátos módszere az indukció és termékeny segédeszköze az izoláló elvonatkozás.

Az elvonatkozással szoros kapcsolatban van az *elnevezés*. A név sokszor egy jegyet fejez ki (pl. állat, lélek, ég); tehát többnyire izoláló elvonatkozásra teszi rá a koronát. De az általánosító elvonatkozásban is nagy szerepe van. Hisz a szók általában nem fejeznek és nem fejezhetnek ki egyedi mozzanatok, hanem természetüknél fogva fajokat, típusokat neveznek meg. A tudományos elnevezés, nómenklatúra tehát az általánosító elvonatkozásnak betetőzése. A tudomány a közönséges nyelvhasználatból rengeteg ilyen (a tudományelőtti elvonatkozás eredményeit rögzítő) általánosító elnevezést kap; s külön kritikai földadata ezeket kiigazítani, sőt részben teljesen elutasítani. Sok tudományos és közéleti félreértés és harc csirája ezekben a nyelv hordozta tudományelőtti általánosításokban van; amikor pl. az egyenlőség, életminimum, szabadság jelszaván civódnak.

A *determináció*, határolás az elvonatkozás fordítottja. Ha az elvonatkozás egy mozzanatot ragad ki az egészből a többinek figyelmen kívül hagyásával, a határolás ehhez az egy mozzanathoz hozzátesz másokat, és közben kutatja, hogy az így előálló összetettebb és ennél fogva szűkebb körre szorítkozó tárgy hogyan viselkedik. Pl. megvizsgáljuk először, mik a szilárd test egyensúlyi föltételei, ha pusztán geometriai alakjára vetünk ügyet, vagyis ha tel-

jesen merevnek tekintjük. Most ehhez hozzávesszük pl. a rugalmasságot, és nézzük, hogyan változnak ezzel az egyensúly föltételei. Ez az izoláló elvonatkozás fordítottja. Az általánosító elvonatkozás fordítottja a *specifikálás*. Ez keresi azokat a jegyeket, melyek a nemtől a fajhoz, innen az egyedhez visznek. Ennek az eljárásnak különösen ott van helye, ahol kidolgozott fogalmak rendszerével van dolgunk, mint a rendszerező természettudományban, a jogtudományban.

Az elvonatkozás és határolás mellett ezen a vonalon van egy harmadik eljárás, mely abban áll, hogy akár elvonatkozás, akár határolás eredményeül készen álló több ismeretet összevetünk részint külön jellegüknek még szabatosabb kidomborítására, kivált mikor az elnevezések összecseréléseket sugalmaznak, pl. mikor a karakterologia összeveti az énesség, önosság, önzés vonásait; részint pedig esetleg új vonásokat keresünk, melyek vagy oksági vagy fölé- és alárendelési mozzanatokban nyilvánulnak. Így a jog és erkölcs összemérése rávezet, hogy a jog az erkölcsi értéktartománynak egy körzete. Ez az *összemérő eljárás*, melyet nevezhetünk *kollációnak* (con-ferre, collatum), ugyanolyan kiegészítő szerepet visz az elvonatkozás és határolás módszerével szemben, mint az egészből-nézés, a holotézis az elemzéssel és összetevéssel szemben.

c. Indukció és dedukció.

Az *indukció* itt nem mint következtetés jön szóba (cf. 12 c), hanem mint tudományos módszer. Mint ilyent az jellemzi, hogy az egyesből indul ki és egyetemes megállapításra jut; a közvetlen tapasztalati adottságból „fölvezet” az egyetemeshez, mely vagy típus vagy fogalom vagy törvény. Ebből nyomban látható, hol van az igazi otthona: ott ahol egyedi adottságok és egyetemes eszmék vannak, melyek az egyedekben valósulnak (részleges homogeneitás 45). Ez a tapasztalati létezés világa, melyet elsősorban a természettudományok dolgoznak föl. Az indukció a *sajátosan természettudományi módszer*. Logikai formája az induktív következtetés. *Allomásai* a következők:

1. A tudós észrevesz, ismételten *megfigyel bizonyos jelenségeket*: a must forr, a rádium a környezetnél magasabb hőfokon van. Ezeknek a jelenségeknek hasonló körülmények között történő megismétléséből sejtésszerűen megállapítja, hogy nem véletlen, hanem *törvényszerű folyamat* van dolga.

2. *Föltevést alkot* a jelenség lehető okára nézve: a must

forrása erjesztő gombáktól jön (Pasteur), a rádium magasabb hőfoka atom-energiák felszabadulásától.

3. E föltevést *igazolja*; vagyis iparkodik megállapítani, hogy a föltevés ok és az észlelt valóság között csakhogyan oksági összefüggés forog fenn. Erre részint további megfigyeléseket, részint kísérleteket végez, melyek az indukciós szabályok valamelyikének vagy többjének alkalmazása mellett sejtését tény erejére emelik. Ha ez sikerült, akkor az eleinte föltevéses valóságnak egy természeti sajátosságát (az erjesztő gomba erjesztő szerepét, a rádium atom-bomlását) a megfigyelés kiindulásául szolgáló természeti jelenség törvényszerű okaként ismerte meg.

4. Az így megtalált *természeti törvényt* már most *alkalmazza* az egyes esetekre és belőle esetleg új következményeket von.

A Mill Stuart-féle indukciós szabályok. Induktív úton akkor van bizonyítva egy tétel, ha sikerül megmutatni, hogy az alany által jelzett tárgyban van egy mozzanat, mely az állítmányt mint velejárót vagy folyományt tartalmazza. S ez akkor következik be, ha a tétel alanyában tárgyazott valóság a tétel állítmányában tárgyazott valósággal okozati összefüggésben van. Mint-hogy nekünk általában nincs közvetlen betekintésünk a valóságba és annak oksági hatékonyságába, kénytelenek vagyunk az oksági összefüggéseket bizonyos jelekből föltételezni. Hogy két jelenség között, előzet és következmény között oksági összefüggés van, annak fölismerésére, illetőleg föltételezésére Mill Stuart négy heurisztikai szabályt állít föl, melyek voltaképpen csak az okság részletes alkalmazásai:

1. Az *egyezősek módszere*: ha több előzetnek állandóan ugyanaz a következmény jár nyomában, és az előzetek csak egy mozzanatban egyeznek, ez az egy mozzanat a következmény oka (ennek az elvnek értelmében: posita causa ponitur effectus). Pl. a halmazállapot-változások különféle körülmények közt jönnek létre; azonos mozzanat az előzetben mindig a hőhatás; tehát ez a halmazállapot-változás oka.

2. A *különbözősek módszere*: ha egy előzet után a következmény megjelen, a másik előzet után elmarad, és a két előzet mindenben egyezik, kivéve egy mozzanatot, ez az egy mozzanat az ok (ennek az elvnek értelmében: sublata causa tollitur effectus). Pl. a villanyozógép, mely száraz időben „jó” volt, nedves időben nem akar működni. Miért?

3. A *maradékok módszere*: ha egy előzet minden mozzanattal külön oksági összefüggésbe tudom hozni a következménynek egy-egy mozzanatával, kivéve az előzetnek egy és a következménynek szintén egy mozzanatát, ez a kettő okozati összefüggésben van. Ezen az úton találta meg Leverrier az Uranus-

pálya (az eddig ismert bolygók hatásából meg nem magyarázható) rendellenességének okaként a Neptunust.

4. A *fokozások* módszere: Ha az előzet változtatásával egyértelmű fokozatossággal változik a következmény is, a kettő okozati összefüggésben van ennek az elvnek értelmében: *mutata causa mutatur effectus*; pl. a surlódásnak mint sebességcsökkentő tényezőnek megállapítása. Ezt a módszert különösen akkor alkalmazzuk, mikor 1—3 alkalmazása lehetetlen; pl. a gravitáció a kísérletekben nem kapcsolható ki; de hogy az inga sebesség-változásának oka, kitűnik abból, hogy a gravitáció értékváltozásával, pl. a földrajzi szélességgel, egyértelműen változik az inga sebessége.

A *dedukció* módszerét az jellemzi, hogy adott igazságokból levezet más igazságokat. Ezt persze csak akkor teheti, ha a levezetendő igazság valamiképpen benne van a levezetés kiindulópontjául szolgáló igazságban. S ez a helyzet csak ott valósul meg, ahol a levezetés kiindulópontjául szolgáló igazság vagy igazságfoglalat logikai előzet, a levezetendő igazság pedig következmény. Ez pedig mint annak idején tüzetesen megmutattuk (9 b; 11 d), a logikum világát jellemzi. Ha már most eszmei tudományoknak nevezzük azokat, melyeknek tárgyai az előzet és következmény vonatkozásában vannak, akkor azt kell mondanunk: a dedukció az *eszmei tudományoknak sajátos módszere*. Elsősorban a matematika dolgozik vele; de aztán mindazok, melyek főként definíciókból és axiómákból indulnak ki, mint pl. a jog- és az alkalmazott természettudományok; az elméletiek is, amennyiben mennyiségtani tárgyalásra alkalmasak, nevezetesen az elméleti fizika és a csillagászat.

Ha tüzetesebben körülnézünk ezeknek a tudományoknak a műhelyében, arról is meg kell győződnünk, hogy miként az indukció bőven támaszkodik az analízisre és szintézisre, úgy a dedukció közvetlenül *fölhasználja az absztrakciót, determinációt és kollációt*; így pl. a jogtudós, mikor a konkrét jogi eset egyes mozzanatait iparkodik az általános jogszabály külön eseteként megfogni és alkalmazza reá az egyetemes törvényt.

A *redukció*. A redukciónak mint módszernek külön jellegét az indukcióval és dedukcióval szemben nagy nyomtatékkal, sőt világirodalmi visszhanggal képviselte Pauler Á. Benne látta a bölcelet sajátos módszerét. A redukció, amint neve mutatja (*re-ducere*) logikailag az az eljárás, melyet a szaktudományok is gyakran használnak, mikor egy bonyolultabb problémát „visszavezetnek” egyszerűbbre, sokszor elemzés, sokszor helyettesítés (szubsztitúció) vagy átalakítás (transzformáció) útján, főként a matematikában.

Pauler szerint a redukció egy bölcséleti adottságnak előfeltételeire való visszavezetése. Mivel a bölcséleti adottságok ítéletek és fogalmak, a redukció módszere voltaképpen azt keresi, milyen előfeltételek mellett jönnek vagy jöhetnek létre ítéletek és fogalmak általában és a bölcselkedés egyes területein külön; így pl. a tapasztalati lét előfeltétele a metafizikai, a relatív lét előfeltétele az abszolút lét. Eddig igaza van Paulernek. A bölcselkedést (és a szaktudományokat is, amennyiben bölcselkednek) csakugyan az jellemzi, hogy a bölcselő kutatás minden terén a jelenségeket és adottságokat iparkodik visszavezetni előfeltevéseire, amint már Kant kereste a tapasztalati világ megismerhetőségének előfeltevéseit: *Wie sind synthetische Urteile apriori möglich?* Ezt ő transzcendentális módszernek nevezte.

Nem jól látott azonban Pauler, mikor azt gondolta, hogy ez a visszavezető eljárás külön módszer az indukcióval és dedukcióval szemben. Állítását két meggondolásra alapítja: *a)* A visszavezetés „az igazságok logikai síkján mozog; tehát nem a tapasztalati világban valósággal működő okok, hanem merő logikai előzmények (rációk) után kutat” (Bevezetés n. 15). Tehát különbözik az indukciótól. *b)* De különbözik a dedukciótól is. „Az utóbbi ugyanis tételeit voltaképp megkonstruálja, míg a redukció az ő tételeit fölfödözi mint végső előfeltételeket.” Itt mindjárt meg kell jegyezni, hogy a dedukció nem konstruálja tételeit, hanem szigorú logikai törvényszerűséggel kihüvelykezi az előzetből, ami burkoltan benne volt. A „fölfedezés” nem a redukció sajátossága, hanem minden gondolati eljárásban szerepel, ahol ismertről ismeretlenre kell haladni. A fölfödözés ugyanis meglátása annak, amit előbb nem ismertem, de kerestem. Pauler alapérve abban a gondolatban jut kifejezésre, hogy a redukcióban adva van egy következmény és ehhez keresek előzetet. Ez azonban logikailag ugyanaz az eljárás, amelyben adva van egy előzet és keresem a következményt; csak fordított sorrendben. Az előzetből következményt levezetni a deduktív következtetés formájában: ez jellemzi a deduktív eljárást. Ennek a logikai útnak a fordított irányban való járása pontosan az, amit a régiek *regresszív dedukciónak* neveztek; nem új út ez, hanem egy régi útnak ellenkező irányban való följárása.

A Pauler értelmében vett redukció tehát nem új módszer a dedukcióval szemben. Van azonban egy redukció, mely csakugyan új ismeretelméleti mozzanatot tartalmaz és ennél fogva harmadik módszert alapoloz meg: a redukció mint a metafizikának sajátos módszere, melyet alkalmassabban ott tárgyalunk (47 c). Ennek sajátos külön jellegét általános metodologiai meggondolás is megerősíti. Láttuk, a módszerek a tárgyuktól veszik a jellegüket. Már pedig a tárgyak megismerhetőség szempontjából három létrendbe

sorakoznak: tapasztalati, metafizikai, eszmei (ebben az összefüggésben ide soroljuk az értéklétet is) lérend. A tapasztalati lét megismerésének sajátos útja az indukció, az eszmei lérend sajátos útja a dedukció; s így a metafizikai lét is sajátos utat követel, és ez a redukció.

Történeti megjegyzés. Nem felel meg a valóságnak F. Baconnek a 19. század folyamán gyakran megismételt az az állítása, hogy *Aristoteles és a nyomában járó skolasztikusok* nem ismerték az itt tárgyalt tudományos indukciót. Aristoteles azt mondja (Anal. pr. II 19): Megismételt érzékek emlékképet hagynak és ezek tapasztalatot szülnek. A tapasztalat fölkinálja az elvonást: az egyedi dologból kihámozza azt, ami sokra érvényes, az egyetemest. Ez pedig a tudománynak egy elve. Ugyanígy beszél Szent Tamás (in II Anal. pr. lect. 20).

Tagadhatatlan azonban, hogy ennek a helyes elméleti megállapításnak nem vonták le a kellő következményeit. Általában a *megfigyelést, kísérletet* nem alkalmazták hirtől sem abban a terjedelemben, azzal a szabatossággal és termékenységgel, mint az újabb kor Galilei óta. Nem annyira azért, mert mint szokás mondani, nem rendelkeztek a kellő kísérleti eszközökkel; hisz ép az a kérdés, hogy ezek a zseniális emberek miért nem találtak föl efféléket? Hanem nyilván azért, mert az emberi gondolat fejlődésének ama szakában még más volt az egyetemes elméleti föladat: a minden tudományos gondolkodáshoz szükséges egyetemes elveket és elmélő módszereket kellett megtalálni. A történelem ütemét nem lehet megelőzni. Nem tette ezt a híres ferences *Roger Bacon* († 1292 u.) sem, jóllehet világosan látta a tapasztalat és kísérlet jelentőségét; még kevésbbé tette meg három század után hasonló nevű túlbecsült földije *Francis Bacon* († 1626), aki program-adásnál és terméketlen szabályoknál nem jutott tovább. Az induktív módszer mai fejlettsége csak a tudományos szellemnek érettebb korában és nevezetesen a matematikának is haladottabb stádiumában vált kultúrtörténetileg lehetőségé.

27. A bizonyítás.

a. A bizonyítás mivolta és faja.

A *bizonyítás* az a logikai eljárás, mellyel egy közvetlenül nem nyilvánvaló ítéletet úgy teszünk nyilvánvalóvá, hogy föltárunk egy logikai alapot (megokolás, ráció), melyből kitűnik a kérdéses ítélet logikai jogosultsága. A bizonyítás voltaképen a *következtetés útjának megfordítása*. A következtetésnél adva van az előzet, s ahhoz keresünk következményt; a bizonyításban adva van egy tétel, s ehhez mint következményhez keresünk előzetet. A bizonyítás ele-

mei: a bizonyítandó tétel: demonstrandum; a bizonyíték: argumentum, és a bizonyító eljárás: demonstratio.

A bizonyítás fajtái.

1. *Logikai forma*, vagyis a következtetési forma szerint a bizonyítás lehet levezető, *deduktív* és fölvezető, *induktív*, a szerint amint általános tételből bizonyít egy részlegesebbet avagy konkrét esetet, vagy pedig magát az általános tételt akarja bizonyítani. A deduktív bizonyítás logikai formája a szillogizmus, az induktív az induktív következtetés (cf. 11. 12).

Aristoteles csak a szillogizmust fogadja el igazi bizonyító formának: Bizonyításnak nevezem azt a szillogizmust, mely tudományt szül (Anal. pr. I 2). Ilyen csak az a szillogizmus lesz, melynek előzetei közvetlenül nyilvánvalók vagy logikailag igazoltak, és a következmény okát adják (ez a *διδου*-bizonyítás; cf. alább). A deduktív bizonyításban való ügyesség és siker azon fordul, hogy megfelelő középfogalmakat találjunk, melyek közvetítenek a tétel és a bizonyító előtételek között. A középfogalmak lelésének módjai (*inventio medii*) a tudományos kutatás általános módjai (26).

2. *Eredmény szerint* lehet a bizonyítás *megbizonyítás*, demonstratio, mely a bizonyítandó tételt bizonyosságra emeli, és *valószínűségi bizonyítás* (ez Aristotelesnél: argumentatio dialectica).

3. *Következetesség szempontjából* lehet a bizonyítás *direkt*: mikor logikai eredménye a bizonyítandó tétel nyilvánvalósága; és *indirekt*: mikor a logikai művelet közvetlen eredménye az ellentétel tévessége vagy tarthatatlansága, s a bizonyítandó tétel nyilvánvalósága a logikai alapelvek segítségével állapítandó meg.

4. *Metafizikai alap szerint* Aristoteles különböztet *δτι* és *διότι* bizonyítást. Az előbbi egyszerűen azt bizonyítja, hogy a tétel így van: demonstratio *quia* = quod (sc. ita se res habet; középkori latinsággal; cf. Dante, Purg. 3, 36); pl. ha a lélek halhatatlanságát a Szentírásnak egy kijelentésével bizonyítom vagy egy vitás történeti kérdést eldöntök (ki volt pl. az Ambrosiaster). A *διότι* bizonyítás megadja azt a sajátos okat is, mely miatt a dolog így van: demonstratio *propter quid* (sc. ita se res habet); ha pl. a lélek halhatatlanságát a szellemiségéből bizonyítom.

Hasonló a későbbi logikusoknak az az osztályozása, mely aposzteriórís és apriórís bizonyítást ismer. *Aposzteriórís* az okozatból okra való következtetés: conclusio ab effectu, qui est in se posterior quam causa; így mikor Isten létét a világból

bizonyítjuk *Apriórís* bizonyítás az okból okozatra való következtetéssel történik: a *causa vel ratione, quae est in se prior quam effectus*. Az oknak ez az elsőbbsége nem okvetlenül időrendi; lehet merőben a dolog természetében gyökerező: a lélek szellemisége természet szerint, natura van előbb mint halhatatlansága, nem idő szerint, tempore.

Ha az ok és okozat, illetőleg ratio és rationatum nem különíthetők így el, ha tehát együtt vannak, bár az ok illetőleg alap természet szerint megelőzi a megokoltat illetőleg megalapozottat, akkor a *simultaneo* bizonyításról beszélünk. Ilyen Szent Anzelmnek ez a híres gondolatmenete: Istenen mindenki olyan lényt ért, melynél tökéletesebb nincs; már pedig tökéletesebb a létező mint a nem-létező. Következésképp Isten létezik. Ez a gondolatmenet Isten fogalmából következtet a létére: az ú. n. *ontológiai isten-bizonyíték*.

A tényleges tudományos gondolkodásban gyakori eset, hogy a csak nagyjából megfigyelt eredményekből következtetünk az okra, és a tüzetesebb megfontolás alá vett okból aztán visszakövetkeztetünk az okozatra; ez a visszatérő, *regresszív vagy körbizonyítás* (*argumentatio circularis*). Így pl. valakinek bizonyos jellegzetes magatartásából következtetünk a jellemére, és az így megismert és tüzetesebben átgondolt jellemből jobban megértjük a megfigyelt magatartását. Az aposzteriórís és apriórís bizonyító eljárásnak ez a kombinációja logikailag egészen helyes; ismerésünknek homályból világosságra igyekvő irányossága miatt sokszor szükséges, és nem tévesztendő össze a körben járó vagy kerge okoskodással (*circulus vitiosus*).

b. Indirekt bizonyítások.

A főbb indirekt bizonyítások (egyben a cáfolásnak is leggyakoribb formái) a következők:

1. A falhoz-állítás, *deductio ad absurdum*, argumentatio per impossibile: a kérdéses tétel ellenmondó ellentétének tarthatatlanságát kézzelfoghatóvá tesszük azáltal, hogy kézzelfogható lehetetlenségeket vezetünk le belőle. Ebből t. i. kitűnik, hogy ez az ellenmondó tétel nem lehet igaz: *ex vero non sequitur nisi verum*; tehát igaz a kérdéses tétel (az ellenmondás elve értelmében). Pl. ha az állatoknak volna eszük, eszesebbeknek kellene lenniök mint az embernek; ha az embernek nem volna szabad akarata, nem volna szabad jutalmazni, büntetni.

2. A *negatív bizonyítás*: A bizonyítandó tétel ellenmondó ellentétje érdekében nem lehet semmi nyomós okot fölhozni; tehát az ellenfélnek kell bizonyítania (az „onus probandi“ reája hárul). Ilyen *Tertullianus* híres *praescriptio*-, elévülési érve: az Egyház ember- emlékezet óta tart

egy tanítást; már most ha egy eretnek ellenkezőt tanít, annak bizonyítania kellene; amíg ezt nem teszi, a hívő teljes joggal kitart az Egyháznak e tanítása mellett; in dubio melior est conditio possidentis (kétség esetén jobb a birtokban ülőnek helyzete); accusantis est probare (a vádló tartozik a bizonyítással).

3. A *kizárás*: A bizonyítandó tételt diszjunkcióba foglaljuk és a szétválasztás többi tagját cáfoljuk, azaz azok lehetőségét kizárjuk. Így bizonyítható a lélek halhatatlansága: A test halálával a lélek vagy fölbomlik, vagy megsemmisül, vagy Isten semmisíti meg, vagy tovább él; az első három lehetőség ki van zárva; tehát.

4. A *rábizonyítás*, *argumentum ad hominem*: az ellenfelet saját álláspontján cáfolom meg; t. i. megmutatom, hogy ha igaz volna is az alaptétele (ezt nyitva tartom), nem az ő következtetése foly belőle. Pl. tegyük föl, hogy nincs másvilág, mint a hitetlen állítja; akkor is észszerűbb erkölcsös életet élni: a lelkiismeret nyugalma, az emberek becsülése kíséri, és ha mégis van másvilág, biztosítva van (Pascal híres fogadása, „Le gage“).

5. Az *elterelés*, *argumentum per distractionem*: az ellenfélnek nem érdemlegesen felelni, hanem őt bizonyításra, esetleg mellékes kérdések megoldására szorítani. Ilyenek a nyomozó fogós kérdések; aki zsebóra lopásával van gyanúsítva, annak neki esik a nyomozó: hová tette a láncot; s erre az magafelelve kivakkantja: nem is volt lánc!

6. A *tudatlanságra-utazás*, *argumentum ad ignorantiam*: nem bizonyítunk, hanem kimutatjuk, hogy az ellenfél nem tudja, amit tudnia kellene.

7. A *megszégyenítés*, *argumentum ad verecundiam*: bizonyítás helyett az ellenfelet nagy (lehetőleg tőle is elismert) tekintélyekkel, a közvéleménnyel, korábbi kijelentéseivel ellentétbe hozzuk és ezzel zavarba ejtjük.

A három utolsót csak nagyon óvatosan szabad használni. Hisz közvetlenül nem az igazság bizonyítására, hanem az ellenfél elhallgattatására, sőt letorkolására szolgálnak; tehát magukban csak alanyi értékük van. Még a *tekintély* is merőben mint tekintély, híres ember mondása, közmondás magában nem döntő érv; egy Goethe-t meg lehet szólaltatni a kereszténység mellett és ellene. Szent Tamás azt tartja, hogy az emberi tekintélyre támaszkodó érvelés valamennyi között a leggyöngébb; locus ab auctoritate, quae fundatur ratione humana, est infirmissimus (Summa I 1, 8 ad 2). Ezért az effélék, épúgy mint az argumentatio ad invidiam, a hallgatóság irigységének, általában szenvedélyeinek fölkorbácsolása, inkább prókátorfogások, demagógok

és agitátorok kedvelt eszközei. Az ilyen kétes fegyvereknek az igazság érdekében való előkelő forgatása nagy szellemi érettséget és felsőbbiséget kíván.

c. Valószínűségi bizonyítások.

Minthogy a bizonyítás logikai formája következtetés, a bizonyítandó tételnek bizonyossági fokát az előzetek bizonyosság-szülő erejének foka határozza meg. Ebből következik:

1. Valószínűséget szül minden olyan *szillogisztikus* bizonyítás, melynek előzetében akár egy akár két valószínű tétel van. Pl. a hazugnak többnyire bizonytalanok az önfelelt mozdulatai; ám a kézírás sajátos egyéni mozdulatkomplexum eredménye; tehát a hazug jellem valószínűleg (többnyire) elárulja magát a kézíráson.

2. Az *induktív* eljárás tág teret nyit valószínű bizonyításoknak; valahányszor t. i. az észlelt jelenség és a föltételezett ok közötti oksági összefüggést nem sikerül igazolni. Leggyakoribb fajtái: az analógiás bizonyítás; a *példa*: mikor gyakorlati, erkölcsi, politikai, társadalmi kérdésekben hasonló esetekre való hivatkozással történik az érvelés. A példának logikailag csak megmutató, illusztráló, legfőljebb heurisztikai jelentősége van. Pszichológiailag azonban sokszor hatásosabb, mint a legélesebb érvelés: *exempla trahunt*; *longum iter per praecepta, brevis et efficax per exempla* (a példa vonz; hosszú út az előírások útja; rövid és hatásos út a példa).

3. A *statisztikai érv*. Ahol nem lehetséges a tények birodalmában a kísérletezés, sokszor jó szolgálatot tesz a statisztikai módszer: igen sok esetben számbavétele és kölcsönös vonatkozásuknak számokban való kifejezése. A nagy számok itt ugyanis akárhányszor bizonyos szabályszerűségekre mutatnak rá, melyek néhány eset tekintetbevételénél még nem tűnnek ki; pl. az öngyilkosságok száma legnagyobb kora tavasszal; nagyjából annyi fiú születik mint lány (106—100); az időjárásban: fagyos szentek. Ez a szabályszerűség valami oksági összefüggésre utal, melyet ez idő szerint talán még nem ismerünk.

Minden statisztikai meggondolásnak alap gondolata a *nagy számok törvénye*: Ha egy következmény létrehozásában több ok egyforma lehetőséggel szerepel, akkor az esetek közt ezek az okok egyforma arányban is érvényesülnek (Poisson törvénye; Bernoulli teorema). Pl. a kockavetésben az egyes, kettős stb. kb. egyformán sokszor esik fölül, ha soká folyik

a játék; s ha ez nem következett be, hanem egy szám föltűnően sokszor szerepel, annak különleges oka lesz (pl. a kocka tömegének nem-egyforma elosztottsága).

A statisztika tehát nem nyújt végleges eredményeket, hanem indikativ, kutatásra utaló jellege van. Különösen nem szabad figyelmen kívül hagyni, hogy bonyolult okszövedékek esetében *semmit sem mond a döntő okra nézve*; nem mondja meg, miért van kora tavasszal több öngyilkosság, miért van több bűnözés egy nagy háború ötödik hónapjában, mint volt az elsőben. Ép ezért a statisztikai megállapításokból való következtetések is csak nagy általánosságban és fönn tartásokkal érvényesek; ha egy orvosi operáció statisztikája a lehető legkedvezőbb, mondjuk 99 százalékos, abból a most operálás alá kerülő betegre nézve semmi bizonyos nem következik.

A valószínűség jelentősége és mértéke. Elménk korlátoztasága és a valóság szövevényessége miatt igen sokszor be kell érünk valószínűségi megállapításokkal és igazolásokkal. Minél bonyolultabb egy jelenség, annál nehezebb reá nézve biztos megállapításra jutni. Itt első helyen állnak az emberi életjelenségek, mind az egyéniek mind a társadalmiak. Innen van, hogy a társadalomtudományokban, politikában, akárhányszor az erkölcsi magatartásban igen sokszor csak valószínűségekre támaszkodhatunk. *A valószínűségnek ez a messze terjedő uralma*, melyet a statisztika nagyarányú alkalmazása még jobban kitágított, adott létet annak a törekvésnek, mely a valószínűség fokát és eshetőségeit számszerűen iparkodik kifejezni.

Elméleti vagy aprióris a valószínűség, mikor az összes kérdéses lehetőségeknek egyforma eshetőségei vannak; mikor pl. arról van szó, mekkora a valószínűség, hogy 10 fehér és 15 fekete golyót tartalmazó serlegből fehéret húzunk ki. Ennek mértéke és elvei: Az *egyszerű valószínűséget* (minő a példáé) kifejezi egy tört, melynek nevezője az összes eshetőségek száma, számlálója a kedvező eshetőségek száma (a példában: $10/25$); hogy pénz-földobásnál képet vagy írást kapok, arra a valószínűség $1/2$. Több egymástól független egyszerű valószínűség *összetevéséből* adódó *valószínűség* mértéke az egyszerű valószínűségek szorzata; ha az egyik serlegben 10 fehér és 15 fekete, a másikban 20 fehér és 15 fekete golyó van, a valószínűség, hogy egy-egy húzásra mindegyikből fehéret húzok: $10/25 \times 20/35$. *A tényleges, aposzteriőr* valószínűség az elméletit annál biztosabban közelíti meg, minél több esetre terjesztjük ki (Bernoulli teorémája). Ennek mint láttuk nagy értéke van az érzéklés személyi hullámlásának kiktiszöbölésénél.

A valószínűségi számításnak egyik érdekes *következménye*, hogy a statisztikai valószínűségből vont egyes konkrét esetre szóló következtetés csak gyöngén valószínű; ellenben ez a valószínűség nő abban az arányban, amint több és több esetet akarunk általa megállapítani. Így a halálozási statisztika szabá-

lyossága mitsem mond nekem; ellenben jó számítási alap a biztosító intézetnek. Másik jelentős következmény: A játékos, aki ú. n. „jeu équitable“-t játszik (tétjeit a nyerés valószínűségéhez arányítja), ha hosszú ideig játszik, biztosan veszít; akinek egy pengője van és tízfilléres téttel képre játszik, tíz írás után tiszta; már pedig elegendő számú ismételés után ez a szám biztosan betelik.

28. A cáfolás.

a. A tévedés okai és orvossága.

Az emberi elme arra van rendelve, hogy az igazságot keresse és megtalálja; quid magis desiderat anima quam veritatem? (August.) A közvetlen tárgyi nyilvánvalóságban erre biztos kritériuma is van. Honnan van tehát mégis, hogy az emberi gondolkodás története szinte tévedéseknek nem vig-, hanem szomorújátéka?

Ennek a döbbenetes jelenségnek *legmélyebb okát* nyilván az a tény adja, hogy elménk az igazságnak nem alkotója, hanem csak fölkatatója és befogadó alanya. Az igazság mint tőlünk független és fölöttünk álló világ bontakozik ki előttünk; föl- és elismerése részben erkölcsi jellegű követelményektől függ, melyeket elménknek és egész ember-voltunknak részben kötöttsége, részben határoltága miatt nem épen könnyű teljesíteni, kivált nehezebb esetekben.

A *logikát evidencia* nem érzéki szemléletesség vagy épen közvetlen érintés (mint például a tapintás) evidenciája, amely fizikai kényszerrel ráerőszakolná magát az emberre. Sőt az elmével sem éreztet kényszert abban az értelemben, hogy azt erőszakkal magával ragadná. Az evidencia világosság, mely kiárad az elmére; az elmének pedig mindenekelőtt meg kell nyílnia e világosság számára; azután pedig öntevékenységgel magába kell szívnia azt a világosságot. Semmiféle nyilvánvalóság *nem húzza az elmét, hanem hívja*; s az elmének önszántából, bensőséges tevékenységgel el kell sajátítani, magáévá kell tenni azt a nyilvánvalóságot, mely nem erőszakolja magát, hanem csak fölkinálkozik.

A *közvetett nyilvánvalóságnál* a szellem öntevékenysége még külön szerep jut. A levezetett igazságok nem önmagukban világítanak, hanem okaikban, előzeteikben. Tehát ez a világosság csak akkor sugároz ki belőlük, ha az elme folyton szem előtt tartja azokat az okokat és előzeteket, továbbá a módot, ahogyan okaikból illetőleg előzeteikből következnek. Itt tehát az elmének nemcsak meg kell nyílni a világosság számára, nemcsak feléje kell haladnia, hanem neki magának folyton kell a megvilágításról gondoskodnia. És mihelyt ezt a gondoskodást

föltételeken vagy lanyhán végzi, mihelyt nem gondolja a zárótételt az előtételekben és a következtetés elvében, a tárgyi nyilvánvalóság már nem hat egész erejével. Fokozott mértékben áll ez, mikor a következtetés nyilvánvalóságát nehézségek is homályosítják

Az igazság föl- és elismerése tehát a) *elmebeli fogékonyságot* és frissiséget kíván; a lelki tompultság és lomhaság tévedések forrása. b) Nagy elfogulatlanságot, az igazság számára való *megnyitottságot*, szellemi szabadságot kíván. A *kötöttségtől való tévedés* forrása. Kötöttséget teremtenek a *megszokás* (cf. Thom. in II Metaph. lect. 5); a *szenvedélyek*: a vágy sokszor gondolatok atyja; quod volumus, libenter credimus (szívesen elhiszük, amit nagyon várunk). A harag rossz tanácsadó és rossz tanító.

F. Bacon a tévedésnek ezeket a pszichológiai okait bálványoknak nevezi (*idola*), melyek az igazság helyébe tolazkodnak, és négy csoportjukat sorolja föl: 1. Az emberi természetben gyökerező igazság-takaró hajlamok (érzékiesség, látszaton kapkodó felületesség, nehézkesség: *idola tribus*); 2. egyéni kötöttségek, melyek az embert mintegy barlangba rögzítik (*i. cavernae*); 3. a közvélemény és nyilvánosság jelszavas zsarnoksága (*i. fori*); 4. a tudományos mezben járó balítételek és elfogultságok (*i. theatri*), amilyen sok mai tudósnál a keresztény bölcséletnek s még inkább a teológiának nem-ismerése; modern elméletek túlbecsülése stb.

A tévedések nagy bajt zúditottak már az emberiségre, kivált a nagy lét- és életkérdésekre vonatkozók (fölforgatók, forradalmárok, fanatikus elméletgyártók „ideológiái”). Mégis megvan a *szerepük az emberi gondolat történetében*. Mindenekelőtt a tévedésben többnyire van legalább egy szemernyi igazság: Non nisi specie quadam veritatis allekti falsa locuti sunt homines (Aug.). Továbbá nagy elméknek, tehetséges népeknek és koroknak tévedései üdvös intelem elmebeli alázatra és fáradhatatlan igazság-keresésre. Végül a tévedés a kérdések tüzetesebb vizsgálatára sarkal, az igazság védelmére hív; és így a kutatás kovásza. Keresztény bölcsesség a tévedéssel kérlelhetetlenül szembeszállni, a tévedővel szemben azonban a szeretet és türelem parancsáról meg nem feledkezni (*inimicus causae, amicus rei*).

A tévedések okai nyilván mutatják, hogy a *tévedések elkerülése*, illetőleg elhárítása nemcsak logikai, hanem egyben erkölcsi feladat is: szenvedélyes igazság-szeretés, tisztult lélek, megnyitott szellem, készséges akarat az igazság tornáca. *Logikailag* a tévedés vagy mint téves tétel vagy mint téves bizonyítás jelentkezik; vele szemben a bölcselő feladata a tévedés föltárása és megcáfolása. B. Schwartz Der Irrtum 1936.

b A cáfolás.

A téves tétel cáfolása történhetik 1. a contradictorium bizonyítása által; így az ateizmust megcáfoltam, ha bebizonyítottam a teizmus igazságát; 2. diszjunktív következtetéssel úgy mint a bizonyításnál; 3. azzal, hogy következtetéseket vonunk le a tételből, melyek kézzelfoghatóan tévesek: *deductio ad absurdum*. Ennek volt utólérhetetlen mestere Sokrates. Itt azonban óvásnak van helye: A téves következményeket mind szabad a téves tételnek rovására írni, a legtávolabbiakat is; de nem volna lovagias eljárás a tévedőnek is nyakába varrni valamenynyit (Konsequenzreiterer); korlátoztságánál fogva ugyanis az ember a távolabbi következményeket ritkán látja meg mind, és még ritkábban szándékolja.

A téves bizonyítás cáfolása úgy történik, hogy min-denekelőtt megkeressük hibáját. A tévedést ugyanis nem lehet voltaképen bizonyítani, azaz nyilvánvalóvá tenni; tehát ha valaki téves tételt mégis bizonyít, vagy a bizonyítás előzeteiben van hiba vagy a bizonyítás módjában. Az utóbbi esetben *paralogizmus*ról beszélünk, ha a tévedés nem szándékos, és *szofizma*ról, ha szándékos vagy ravaszul el van takarva. Ha valaki vét a szillogisztika vagy indukció bármely szabálya ellen, fallacia-t, azaz paralogizmust illetőleg szofizmat követ el. A leggyakoribbak (részben már ismeretek) a következők:

1. A kétértelműség, *aequivocatio*, amilyen a szuppozíciók összekeverése (cf. 8 c); igen gyakori a jelszó-harcokban, mikor pl. valaki az emberi egyenlőségből le akarja vezetni az általános titkos szavazójogot. Ide tartozik az is, ha valaki nem vet ügyet a szétválasztó és együttes értelem különböztetésére: fallacia compositi et divisi (sc. sensus; cf. 8 c).

2. A négyeskedés, *quaternio terminorum*, mikor valaki a szillogizmusba, mely hármas okoskodás, négy fogalmat csempész be (cf. 11 b).

3. A mellé-bizonyítás, *ignoratio elenchi*, mikor valaki sokat vagy keveset vagy mást bizonyít. Mikor pl. arról van szó, belemenjen-e egy nép a fenyegető háborúba, s azzal érvelnek ellene, hogy minden háború igazságtalan (?), vagy azzal mellette, hogy a haza nagyságáért mindent kockára kell tenni (magát a hazát is?!).

4. A mellékeskedés, *fallacia accidentis*, mikor valaki mellékest vagy esetlegest vesz lényegesnek. Így tesz Rousseau, mikor a társadalom esetleges rontó hatásából azt kö-

vetkezteti, hogy az ember természettől jó, csak a társadalom teszi rosszá. Ilyen a *κακαλυμμένος* szofizmája: Ismered ezt a letakart arcú embert? Nem. Pedig ez atyád. Tehát nem ismered atyádat!

5. Az elvcsúsztatás, *petitio principii*: mikor valaki bizonyítottnak vesz olyant, amit bizonyítani kellene. Mikor pl. minden emberi boldogtalanságot és bajt gazdasági okokra visznek vissza, hallgatagon fölteszik (és nem bizonyítják), hogy az ember magában egészen jó. Az első elvcsúsztatás, melyen egy egész bizonyításmenet vagy rendszer függ, sokszor *πρῶτον ψεῦδος* (első hamisság) nevét viseli; ilyen Spinoza meghatározása a magánvalóról (48 b).

6. Körbe-okoskodás, kerge-okoskodás, *circulus vitiosus* akkor támad, mikor valaki a tételt az előzetből és az előzetet a tételből bizonyítja; így Descartes Isten létét bizonyítja alanyi nyilvánvalóságából, és ennek megbízhatóságát Istenből.

7. A más rendbe való átmenetel, *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*, mikor a tétel más lét- vagy ismeretrendbe ugrik át, mint az előzet; ilyen Szent Anzelm híres következtetése: Isten fogalmából a léte; a naiv realizmus alap gondolata.

8. A lehetőségből valóságra, nem-létből lehetetlenségre való következtetés, fallacia *ex posse ad esse*, *ex non-esse ad non-posse* *ex esse ad necesse esse* (cf. 10 a).

9. A fallacia „*post hoc vel cum hoc, ergo propter hoc*“: az időrendi egymásutánt vagy egymásmellettséget okságivá avatja. Így: a római birodalom a kereszténység elterjedése után bukott meg; tehát?! Az agyvelő megsértése a szellemi tevékenységeket zavarja; tehát a szellemi tevékenység agyfolyamat?!.

10. A meg nem engedett általánosítás, *ficta universalitas*: pl. az ügyvédek csalók, az angolok gögösek. Ilyent követnek el a panacea-keresők; ez van ebben a vergiliusi mondásban: *Ab uno disce omnes*.

A tudományos cáfolás mellett az életben és olykor a tudományban is helye van egy-egy *okvetetlenkedő elhallgattatás*-nak; ez legalkalmasabban történik *argumentum ad hominem* mel, vagy az indirekt pszichológiai bizonyítékok valamelyikével (27 b).

c. Az iskolás vitalkozás.

A komoly bölcselelő és hittudományos mérközések számára a nagy formaérzékkel rendelkező középkor szertartásszerű eljárást alakított ki, mintegy a lovagi mérközések ellenképét, mely szerzetes iskolákban ma is járja; terminológiája pedig ma is divik az irodalomban.

Lefolyása ez volt: A védő, *defendens* kimondja (állva) tételét (thesis), megadja (ülve) a szükséges magyarázatot (status quaestionis), és szillogizmussal bizonyítja. A támadó, *arguens*, obiciens ugyancsak szillogisztikus formában megteszi ellenvetését.

A védő, ha a *mediusban* volt az ellenvető hibája, úgy védi ki, hogy különböztet a felső tételben, megteszi a megfelelő ellenkülönböztetést az alsó tételben és tagadja a következményt: *Distinguo maiorem, contradistinguo minorem, nego consequens*. Pl. a védő fölállította és bizonyította ezt a tételt: van természeti törvény. A támadó ellenvetése ez volt: Ami természetes, az könnyű és kellemes; ám a természeti törvény természetes; tehát könnyűnek és kellemesnek kellene lennie; ami nyilván téves. Ezt a *defendens* így védi ki: *Distinguo maiorem*: Ami természetes, az könnyű és kellemes a büntől meg nem rontott természetnek: *Concedo (C)*; akármilyen természetnek: *Nego (N)*. *Contradistinguo minorem*: A természeti törvény könnyű akármilyen természetnek: *N*; a romlatlan természetnek: *C*, et *nego consequens*.

Ha az egyik előzet hibás, a *defendens* azt mondja: *Nego*, illetőleg *distinguo maiorem (minorem)* és ennek megfelelően: *Nego* vagy *distinguo consequens*. Pl. Isten az igaz ügyet nem hagyja; ám a mi háborunk igaz; tehát győzni fogunk. *Dist. mai.*: amennyiben az igaznak lelki javára fordul: *C*; amennyiben ideigvaló javát szolgálja: *N*, et *N cons.*

Ha az *arguens* támadása tarthatatlan föltevésből indult ki, nevezetesen nem igaz instanciából, a *defendens* azt mondja: *Nego suppositum*; ha téves analógiából: *Nego paritatem*. Ha maga a következtetés módja rossz, az előzetek pedig helyt állnak, vagy legalább állhatnak, a *defendens* azt mondja: *Transeat maior, v. minor*, vagy: *Transeat, Concedo totum, nego consequentiam et consequens*.

Az iskolás vitatkozás kitűnő szellemi gyakorlat. Aki azonban a szellemi mérkőzésnek csak ehhez a módjához ért, könnyen úgy járhat, mint az a dzsiu-dzsicus, aki egész szabályszerűen jobbról védekezett, de balog támadójától balról megkapta a pofont.

A vitára vonatkozó tételek és elvek: *Qui nimium probat, nihil probat* (Allah segíts, de ne oly nagyon!); *omne quod est nimium, vertitur in vitium* (ami a kellenénél több, megárt). *Contra factum non valet argumentum*. *Entia non sunt multiplicanda* (nem kell fölösleges föltételezésekkel dolgozni). *Quod abundat, non vitiat* (ha valaki mást is bizonyít, mint amiről szó van, azért még lehet jó érvelő). *Cum negantibus principia non est disputandum*. *Affirmantis est probare*. *Quod gratis asseritur, gratis negatur*. *Non est Caesar supra grammaticam*. *Caecus non iudicat de coloribus*. *Non quaeras lanam de capra* (kecskén ne keress gyapjút; ez az ember bakot akar fejni!). *Multi rixantur de lana saepe caprina*. *Cuius potest accidere, quod cuidam potest* (ma nekem, holnap neked).

29. A rendszerezés.

a. A tudományos rendszer.

A rendszer (systema, *συστήναι* = együvé állni) általában: a rendszerezés, rendbe-tevés eredménye. A *rend*, ordo, és így végelemzésben a rendszer is, mely rendet teremt ott, ahol előbb nem volt, nem más mint *sokságnak egységes szempont szerinti elhelyezése*; ordo est ratio prioris et posterioris in distinctis sub aliquo uno principio (Thom.: Summa I 47, 2 c; cf. Aug. Civ. Dei XIX 13: parium dispariumque rerum sua cuique loca tribuens dispositio).

Minden rendszerben (szertár, könyvtár, műhely-munka; pl. Taylor-rendszer) van tartalmi, anyagi mozzanat; egy elrendezni való sokság, és van egységadó, formai mozzanat. Az egységadó mozzanat lehet cél, és így létrejön a *célos vagy alárendelő rendszer*, akár mint tevékenység (pl. építés = lakáskészítés), akár mint eredmény (épület = lakás): ordo est recta ratio rerum ad finem (Thom.: in II. Phys. lect. 13). Az egységadó mozzanat lehet forma (cf. 49), és így létrejön a *mellérendelő, esztétikai rend*, elsősorban mint tevékenység eredménye; pl. épület mint szépmű; de tevékenységben is: harmonikus járás, ritmusos munka (cölöp-leverés, aratás).

A *tudományos rendszer* úgy jön létre, hogy összegyűjtjük az egy tárgyra vonatkozó ismereteket, és ezeket bizonyos logikai egymásutánba tesszük. Tartalmi mozzanatai tudományos fogalmak és ítéletek; egységessítő, *formai mozzanatai* pedig a) *egységes tárgy*, még pedig nemcsak az az általános tárgy, mellyel több tudomány is foglalkozhatik (obiectum materiale), pl. az ember, a Föld; hanem az egy határozott szempont szerint fölfogott tárgy (obiectum formale), pl. az ember mint beszélő lény a nyelvészetnek, a Föld mint égi test a fizikai földrajznak tárgya. b) *A tartalom logikai földolgozottsága*, melyet a következő mozzanatok adnak: a fogalmakat meg kell határozni, az állításokat bizonyítani, a fogalmakat és állításokat a fölosztás logikai szabályai szerint csoportosítani. Ha a fölosztás alapját a dolog természete szolgáltatja, természetes rendszert kapunk (Jussieu rendszere a botanikában, Cuvier-é az állattanban, Mendeleeff-é a kémiában), szemben a mesterséges rendszerrel (Linné-é a botanikában, a szótárak rendszere). Végezetül a meghatározásokat és bizonyításokat a levezetés logikai követelményei szerint úgy kell az egymásutánba rendezni, hogy a későbbiek az előbbieknek folyományai és

következményei legyenek; és így csak a rendszernek leg-tetején marad néhány meg nem határozható fogalom és nem bizonyítható tétel (elvek).

A rendszer ideálja az, melyet *Euclides* állított föl geometriájában (21 c).

Ezt az ideált azonban csak nagyon kevés tudomány közelítette meg (geometria, mechanika). A legtöbb nem tudta még megtalálni azt a néhány definíciót és axiómát, melyre egész anyaga fölépíthető; más meg nem is rendelkezik még az igazságoknak akkora mennyiségével, hogy hézagatlan egymásutánt tudna fölépíteni; némelyik pedig ezt az eszményt soha meg sem tudja közelíteni, mert leíró jellegű, és így tárgyhöz kell igazodnia, mint pl. a történelem (cf. 23 d). A tudománytörténet tanúsága szerint a rendszerező tudományos tevékenység arról sem mond le, hogy az összes tudományokat egy nagy rendszerbe foglalja. A természettudományokban ezt a törekvést nagy területen siker koronázta (fizika-kémia-csillagászat); de másutt csak útban van (akárhány kultúrtudományt valaha talán sikertől majd a szociológia részévé tenni). De attól még nagyon messze van, hogy magasabb egységbe foglalja pl. a fizikát és biológiát, nem-hogy a fizikát és pl. a történelmet.

Rendszerre azért van szükség, mert csak az egység segít a sokféleség áttekintésére, megismerés útján való kezelésére. Továbbá, ha minden egyes igazság be van építve a rendszerbe, szilárdabb és logikai jellege kitetszőbb. Végezetül a rendszer sokszor föltárja az eddigi ismeretek hézagjait és így új ismeretek keresésére sarkal; ez a rendszer heurisztikai jelentősége (Mendeleejff rendszere új elemekre vezetett). A rendszer erőltetése és túlzásai azonban a valóság Prokrustes-ágya is lehetnek. A rendszerezésre való hajlam részben nem-logikai (esztétikai) szükségből táplálkozik, és akiben túlteng, hajlandó a maga alanyi észkatulyáit a valóság kifejezésének tekinteni (cf. 35).

Minthogy a rendszerezés többi módszeres mozzanatáról másutt volt szó, itt még a két legjelentősebbet kell tárgyalni, a meghatározást és osztályozást.

b. A meghatározás.

A meghatározás, definitio, a fogalom tartalmának szabatos logikai megjelölése. Ez legáltalában úgy történik, hogy felsoroljuk a fogalomnak logikailag legjelentősebb jegyeit, a legközelebbi nemet és a faj-alkotó különbözőségeit: definitio fit per genus proximum et differentiam specificam; pl. a szellem az igazság megismerésére és megvalósítására képes magánvaló. Ez a szó szoros értelmében vett meghatározás. Minden tudomány arra törekszik, hogy ilyen meghatározásokat adjon.

Lehetetlen azonban ezen a módon meghatározni a) az olyan fogalmakat, melyeknek nincs legközelebbi nemük, minők a kategóriák; b) melyeknek nincs több jegyük, mint pl. lét, egy, változás; c) melyeknek nincs állandó körülírt tartalmuk, mint az emberi ipar igen sok termékének: asztal, szék, kés. Így akárhányszor nem tudjuk, másszor meg nem tartjuk szükségesnek a dolgokat logikailag meghatározni. Ilyenkor esetleges jegyeket emelünk ki, melyek azonban kézzelfoghatóságuk vagy szemléletességük miatt adott esetben jobban megfelelnek mint a szoros értelemben vett logikai meghatározás jegyei, és ezért óriási szerepük van a tanításban, szónoklásban és népszerű tárgyalásban. Ilyen *tágabb értelemben vett meghatározások*:

1. A *szófejtés*, etymologia, definitio verbalis; pl. pszichiátria annyi, mint lélek-gyógyítás.
2. A *letrás és jellemzés*; pl. mi a reneszánsz, a népvezér, mi a melankólia, csak ezen az úton határozható meg.
3. Az *összehasonlítás és megkülönböztetés*; pl. a diatermia a hőre nézve ugyanaz, ami a diafania a fényre nézve. Ide tartozik a *helyezés* is, locatio; pl. a takarékos középúton jár a fősvény és a pazarló között.
4. A *dolog okainak vagy következményeinek föltárása*; ha ez a dolog keletkezésének föltárása által történik, a meghatározás *genetikus*; pl. a gömb úgy keletkezik, hogy egy félkört átmérője körül forgatunk.
5. A *példa* meghatározást voltaképen nem ad, de az egyetemet egy szembevető eseten szemlélteti.

A meghatározás *kellékei*: 1. egybevágónak kell lennie a meghatározandó dologgal: *sit adaequata*. Tehát nem szabad tágnak lennie, vagyis a kelleténél kevesebbet tartalmaznia, minek következtében több férne belé mint a definiendum (ilyen a platoni iskolából való állítólagos meghatározás: az ember kétlábú tollatlan állat). Nem szabad szűknek sem lennie, vagyis nem tartalmazhat a kelleténél több jegyet, minek következtében a definiendumnak több egyede kinnszorul, amilyen volna: az ember házakban lakó eszes lény. Ennek a követelménynek gyakorlati próbája: az egyszerű megfordítás (*conversio simplex*); a meghatározás akkor jó, ha a definiendum és a definitio egyszerűen fölcserélhető.

2. Nem szabad tagadónak lennie: *ne sit negativa*. Ez ugyanis mindig tág; pl. a bolygó nem álló csillag. Persze akárhányszor látszólag negatív meghatározás csak különböztetés akar lenni: pl. a szelídség nem élheteretlenség.

3. Nem szabad sem nyíltan sem burkoltan tartalmaznia a meghatározandót: *ne sit idem per idem* (tautologia, dial-

lele). Ez nyomban kitűnik, ha megkíséreljük meghatározni a meghatározás egyes elemeit. Ilyen Aristoteles híres meghatározása a változásról (cf. 42 a): átmenet valamiről valamire (*κίνησις ἐστὶ μεταβάσις ἐκ τινος εἰς τι*); és az átmenet?!

Ezenkívül a logikai meghatározásnak nem szabad képes vagy homályos kifejezéseket tartalmaznia; ezáltal a meghatározás a fogalom tartalmát többnyire csak még homályosabbá teszi; pl. „az érzem az érzet szubjektivitásának és objektivitásának tiszta azonossága“ (Hegel). Nem eshetnek e kifogás alá az ú. n. *szellemes* meghatározások, melyek nem akarnak logikai definíciók lenni, hanem csak a kérdésben forgó dolog egy-egy vonásának éles szemléltetései; pl. Isten olyan kör, melynek középpontja mindenütt ott van, kerülete meg sehol sincs. Quid est fides? quod non vides; spes? futura res; caritas? in mundo raritas.

e. A fölosztás.

A fölosztás, *divisio* egy magasabb nem alsóbb nemeinek, egy nem fajainak vagy egy faj csoportjainak megjelölése, vagyis a *fogalom terjedelmének* bizonyos szempontok szerinti *szabatos meghatározása*, osztály-képzés.

A felosztásra kerülő fogalom: *totum dividendum* vagy *divisum*, a föl soroltak a föl osztás tagjai, *membra divisionis*. A tagok száma szerint beszélünk kettős, hármas stb. föl osztásról: *dicho-*, *tricho-*, *polytomia*. A *dichotomiák* közül különösen jelentős az, mely a nemet két kontradiktórius fajra osztja, főként ha a kontradiktórius faj alá tartozó egyedek értékes pozitív jegyekben egyeznek; mint pl. nemes és nem-nemes fémek; üdvözültek, nem-üdvözültek (az életben: úszók és nem-úszók, dohányzók és nem-dohányzók). A szempont, mely szerint a föl osztás történik, a föl osztás alapja, *fundamentum divisionis*. Ez mindig a föl osztásra kerülő fogalomnak egy jegye, mely faj-alkotó jegyek által determinálható; pl. az ember bőrszíne lehet fehér, sárga, fekete stb., s ezért az emberek fehér-, sárga- stb. bőrűek. Ha az ilyen faj-alkotó, determináló jegyek száma végtelen (főként kontinuumoknál, minő pl. az emberi életkor), többé-kevésbé önkényes határpontok szerint alkotunk *csoportokat*; pl. a történelemben: ó-, közép- és újkor; a tanulók teljesítményeinek érdem-jegyekbe sorozása.

Ha egy fogalmat különféle szempontok szerint osztunk, *melék-föl osztásokat*, ha a föl osztás tagjait ismételtén osztjuk, *al-föl osztásokat* kapunk (*subdivisiones*); pl. a háromszögek osztályozása szögek és oldalak szerint; a ferdeszögűek tovább-osztályozása hegyes- és tompaszögűekre.

A föl osztással *rokon műveletek*: 1. A *föl sorolás*, *enumeratio*, egy fogalom jelentősebb fajainak vagy egyedeinek megjelölése a teljesség és rendszeresség igénye nélkül; szónokok gyak-

ran élnek vele. 2. Az osztás, részelés, partitio: egy egésznek részeire való bontása. 3. Az osztályozás, classificatio: egy gyűjtőfogalom egyedeinek csoportokba való foglalása (tanulók, munkások, tornászok osztályozása). 4. Az elrendezés, dispositio, bármely módon kapott tagoknak bizonyos rendbe való helyezése; pl. egy témára vonatkozó gondolatok rendezése.

A fölosztás *kellékei*: 1. A *teljesség*. A fölosztásnak épúgy mint a meghatározásnak, nem szabad sem szűknek lennie (az emberek négy temperamentum szerint osztályozhatók), sem tágának (az emberi cselekedetek erkölcsileg jók, rosszak és közömbösek: Scotus). 2. A *nyomosság*. Minden fölosztásban *egy* fölosztási alapnak kell lennie, melytől nem szabad ugyanabban a fölosztásban eltérni; ilyen volna: az emberek részint diplomások, részint becsületesek. 3. *Folytonosság*; vagyis nem szabad fölvenni egy fölosztásba egy al-fölosztásnak tagjait, amilyen volna: a suppositio lehet anyagi, valós és osztó. E szabály alól azonban a gyakorlat enged némi kivételt; kivált szereti egy al-fölosztás jelentős tagját vagy tagjait a fő-fölosztás tagjainak rangjára emelni. 4. *Áttekinthetőség*: nevezetesen nem szabad az al-osztályozást a végtelékig vinni.

III. Az alaptudományok módszere.

30. Matematika és fizika.

a. A matematika *feladata*.

A matematika a legrégibb tudományok egyike (21 b.c); sőt megteremtői, a görögök előtt úgy jelent meg, hogy rajta kiváltképen, szinte példaszerűen fölcsillan a tudomány-jelleg; ezért egyszerűen elnevezték tudománynak (*μα-θη-μα-τι-κ-ή*: tanul) S ma is szabatos definícióival, szigorú bizonyításaiival, hiánytalan levezetéseivel úgy áll előttünk, mint a tudományok eszménye.

Aziránt nincs kétség, hogy számláláson és mérésen kezdődött. De az egyiptomi kötélhúzóktól (Herodotos harpedonaptés-ei) Galoisig, Cantorig és Hilbertig szédítő utat tett meg, melyet egy szóval lehet megjellegyezni: *általánosítás*. Ennek az általánosításnak fő állomásai, s ezzel a matematika fő területei és feladatai a következők:

1. A *számszeme* *állandó bővülése* és *általánosodása*; az egész, tőszám után tört, negatív, algebrai, irracionális, képzetes (imaginárius), komplex, vektor, halmaz szám. Ennek az álta-

lánosításnak irányai: a tőszám egységét lassan az „elem” foglalta el, és a számeszmébe belekerült az irányítottág geometriai illetőleg foronomiai (általános mozgáselméleti) gondolata. Az indítékei: a) gyakorlatilag idevezetnek bizonyos számműveletek, pl. $2:3, \sqrt{2}, \sqrt{-4}$. b) Elméletileg a számfogalom kitágítása növeli a matematikai törvényszerűségek és megállapítások egyetemességét; pl. az összeadás törvényei azonos értelemben érvényesek egészen a komplex számokig. Már itt világosan kitűnik, hogy a matematikára nézve módszer tekintetében jellegzetes a *konstruktív definíció*: úgy határozza meg a gondolkodásnak egy-egy tárgyát, hogy rá nézve nem fontos többé, vajjon képzelhető-e, szemléletes-e; csak ne legyen az elemei közt logikai ellenmondás, és alkalmazhatók legyenek rá a szemléletes tárgyakon nyert törvények (cf. pl. az egyenesnek metageometriai definícióját). Ebben az értelemben mondhatta Kronecker: „A természetes számokat Isten teremtette, a többi az emberi elme alkotása”. Ma a matematika sok műveletet is így definiál.

2. A következő lépés a számláláson épülő aritmetika és a mérésen épülő geometria *összefoglalása magasabb egységbe*. Ez Descartes műve. Legegyszerűbb és alapjellegű eleme a számegyenes, melynek minden egyes pontjához egy s csakis egy valódszám tartozik és fordítva.

3. A harmadik lépés a számlálást jellemző szakozottság (diskrét mennyiségek) és a mérés tárgyait jellemző *folytonosság áthidalása*. Ezt megoldotta a skatulyázás módszere (egy meghatározatlan értéket két meghatározott érték közé szorítani egyre nagyobb közelítéssel, pl. a kör kerületét egyre növekvő oldalú beírt és körülírt szabályos sokszögek közé) és a határátmenetek (limes-alkotások) elmélete. Ez hordozza a differenciálhányados fogalmát és az egész infinitezimális számítást. Ezzel vált alkalmassá a matematika a fizikai és technikai jelenségek befogására. A geometria azáltal, hogy a kiterjedést és a helyzeteket tanulmányozza, már magában is nagyobb homogeneitásban van a fizikai világgal (45 b); a funkciófogalom (két vagy több értéknek olyan összerendelése, hogy az egyiknek változtatva a másik is egyértelmű változást szenved; pl. $f(x) = \log x$) a természeti lefolyásokhoz simul, melyek az idő funkciói; a skatulyázás illetőleg differenciális tárgyalás pedig a természeti jelenségek folytonosságát tudja matematikailag megfogalmazni.

4. A matematikai általánosítás még egy lépést tett előre: Teljesen *elvonatkozik* attól, ami kiindulása volt: a számtól és mértéktől. Ezen a fokon már csak a sokaságra (Mannigfaltig-keit) és formára támaszkodik, csak az elemeket és azok határozott vonatkozásait veszi tekintetbe (csoport-, halmazelmélet, topologia, relációs és osztálykalkulus). Ezzel aztán a matematikának megnyit minden területet, ahol ez a két feltétel teljesül. S ez egyáltalán szülője azoknak a törekvéseknek, melyek a logisztika

közvetítésével egy matematikai ízü alaptudomány felé eveznek és egyben fölidézik a tudományban a panmatematizmus veszedelmeit.

b *A matematika útjai.*

A matematika története és első virágzása mutatja, hogy a matematikai kutatás és lelés útja kezdetül fogva az *analízis* volt, melyet itt már Platon és Euklides óta az jellemez, hogy amit keres és bizonyítani akar, már megadottnak tekintí és aztán megmutatja, hogy tagadása abszurdumra vezetne. Descartes ezt a gondolatot összekötötte az algebrai szimbolizmussal, amely a szemlélettől teljesen függetlenedő lehető legteljesebb általánosítást tette lehetővé.

A matematikai bizonyítás ideálja azonban a *szintézis* maradt, amint Euklides vitte keresztül először teljes következetességgel, és amint a matematikatanításban (főként Gauß óriási tekintélyének nyomása alatt) a didaktikai szempontok rovására (vegyük föl; húzzuk ezt a vonalat — a tanuló ezt önkénynek találja) most is uralkodik. Közben azonban a szintézis termékeny kutató módszerré is lett, főként a konstruktív és projektív geometriában. De mind az elemző, mind az összetevő matematika az igazolásban és előterjesztésben deduktív: egyes teoremaít általánosabbak folyományaként vezeti le. Deduktív jellegű a sokat tárgyalt ú. n. *matematikai teljes indukció* is, vagyis a n -ről $n + 1$ -re való következtetés (J. Bernoulli); pl. a binomiális tétel bizonyítása. Itt az általánosítás azzal van megokolva, hogy a számsor képzési törvénye szerint bármely n -hez mindig egy az előzővel teljesen azonos tartalmú egységet teljesen azonos módon adunk hozzá. Tehát az eljárás deduktív.

Ilyenformán a matematikusok olyan gondolatművet alkotnak, mely kiindulásainak szilárdsága, levezetéseinek következetessége, bizonyításainak szigorú hiánytalansága, minden lépésének logikai szabatosága miatt tökéletes tudománynak mutatkozott, más tudományok előtt mint megbámult, irigyelt és áhított, de utól nem ért mintakép állott, sőt amelyet semmiféle kételkedés ki nem kezdhet — der ruhende Pol in der Erscheinungen. És mégis, a soha nem nyugvó elmélés a 19. század eleje óta itt is talált réseket, sőt hovatovább repedéseket, és ezek a fáradhatatlan vizsgálódások a 20. század első emberöltőjében odaérlelték a helyzetet, hogy ma a matematikában épúgy beszélnek az *alapok válságáról* mint más tudományban.

Az első fölvonás volt az Euklides-féle *párhuzamossági posztulátum* (egy egyeneshez egy rajta kívül fekvő pontból csak egy párhuzamost lehet vonni) kritikája, mely a 16. században

indult meg és a 19. században az euklidesi, Bolyay- és Riemann-féle geometria egyenjogúságával jutott megoldásra. Azonban az *infinitezimális számítás logikai nehézségei*, melyeket az eleai Zenon ismert „Achilleus“-a (Achilles nem tudja utólnérni a teknőst) indított meg és Bolzano meg Weierstrass axiómái (sűrűsödési helyek) ideig-óráig elhallgattattak, új erővel jelentkeztek a Cantor-féle *halmazelméletben* mutatkozó paradoxonok formájában (cf. A. Fraenkel *Einleitung in die Mengenlehre* 1928 13–15. §, *Suták J.* A halmazelméletben föllépő logikai problémák 1911; *Brandenstein B.*: A végtelen halmazok problémájáról 1936). Ezek végelemzésében a körül forognak, hogy a matematikai végtelen, akár sorozatban van adva (pl. a természetes számsorban) akár a folytonosban (pl. a számegyenes pontjai), elménktől független kész egész-e, úgy hogy bizonyos föltételek mellett mint szám kezelhető, vagy csak elménk soha le nem záruló konstruáló lépéseinek szimboluma-e.

Vagyis itt végelemzésben a *matematika tárgyának transzcendenciájáról* van szó. Az itt lehetséges álláspontok a matematikusok között is iskolákat alkotnak: a halmazelméletiek (Cantor) naív realisták, Brouwer intuicionizmusa idealizmus, az axiómás formalizmus pedig, mely a tapasztalásból elvont matematikai alapfogalmak és műveletek továbbépítésében a szimbolumokat már külön tárgyakként kezeli, kritikai realizmus és fenomenalizmus keveréke. Mi megmutatjuk (45), hogy a matematika tárgyai az eszmei létrendnek egy tartományát alkotják. Ebből elutasíthatatlanul következik, hogy a matematika nem alkotja, nem „konstruálja“ meg a tárgyait, hanem csak megleti, fölfödözi. Következésképp a válság megoldását nem lehet sem a matematikai idealizmusban, a Brouwer-féle intuicionizmusban, sem az axiológias formalizmusban ill. szimbolizmusban (Hilbert) keresni, hanem a kritikai realizmusban kell megtalálni.

Egyébként ép ez a válság új oldalról mutatja, mennyire helytáll az az ősi meggyőződés, hogy a matematika és a bölcsélet tőszomszédok. A matematika mindenekelőtt megmutatja a bölcselőnek, hogyan fest egy fogalomnak (mennyiség) minden vonatkozásban való tüzetes kidolgozása. Továbbá formai eleme a logikai gondolkodásnak, tárgya pedig az absztrakt gondolkodásnak és a metafizikára való előkészületnek régóta felismert és ajánlott iskolája (cf. Platon iskolájának föliratát). Végül a matematikai végtelen egyenest belevezet a metafizikába; sőt a metafizika koronájának, az Abszolútumnak egy ideális területen való kisugárzása. Hogy mire képes az emberi elme, annak nincs büszkébb hírnöke mint a matematika; s hogy mik a korlátjai, annak nincs szigorúbb bírója, mint ugyanaz a matematika.

c. A fizika módszerei.

Galilei és Newton óta a fizika programja, megállapítani a természeti folyamatoknak matematikailag kifejezhető törvényszerűségeit. A *fizikai törvény* az egyszeri világfolyamatból kielemezti azokat a megismétlődő elemeket, melyeknek mindegyike már csak lemérhető, tehát mennyiségi változatokat mutat; e változások közt matematikailag pontosan kifejezhető funkciók összefüggések állnak fenn (melyeket az okságiakkal szemben az jellemmez, hogy megfordíthatók). Első nagy példa a szabadesés törvénye (Galilei). Ha a törvényre jellemző egyértelmű összefüggés a vonatkozás tagjai közt nem fejezhető ki egyszerű matematikai funkció alakjában, akkor csak *empirikus formulával*, akárhányszor csak szabállyal van dolgunk (fagyos szentek; a rák a nem-r-es hónapokban a legjobb). A fizikai törvények úgy érvényesek, ahogy hangzanak: *precíziós törvények*; azonban a valóságban legtöbbször több törvényszerűség keresztezi egymást, és így a konkrét valóság matematikailag többnyire csak megközelítően fejezhető ki: *approximativ törvények*.

A fizikai törvény *megállapításának útja*: 1. egy rendszeres észlelet (observer) sugallta föltevés (supposer) és a föltevés igazolása (vérifier). Ennek a folyamatnak legjelentősebb mozzanata a *feltételezés*, és ennek leghatásosabb eszköze az izoláló absztrakció, mely a sokszzerű, konkrét természeti jelenségben kiragad *egy* tényezőt, és a további lefolyásban ezt úgy vizsgálja, mintha a többi nem is volna. Mintaszerű e tekintetben Galilei eljárása a szabad-esés törvényének megállapításánál: elvonatkozott a tömegnagyságtól, a légnyomás ellenállásától, s csak az eső test sebességváltozását nézte.

A törvény matematikai megfogalmazásának *feltétele* a *mérés*, mely logikai tekintetben összehasonlítás; az összehasonlítás egyik tagja többnyire mértékegységül szolgál (mesterséges pl. a cm; természetes pl. egy körforgás mint szögmérték). A legújabb természettudomány a mérést mind extenzív mind intenzív tekintetben kiterjesztette messze az érzékelhetőség határán túl; ma sokat lehet mérni, amit nem lehet érzékelni (elektromosság, radioaktív hatások) és némely területen szédítő finomságot ért el (atom- és elektronmérések).

A *fizikai igazolás* két lépésben történik. Az egyik az *induktív igazolás* igazoló kísérlet alakjában; a második a *deduktív igazolás*, a fizikai törvény *levezetése*. Evégből a fizikának egyetemes és végelemzésben leegyetemesebb törvényeket, *elveket* kell találnia. Ilyenek a három Newton-

féle alaptörvény, az energetikai alaptételek, melyek kauzális elvek; teleologiai elvek a megmaradási elvek, a tömeg és energia megmaradása, a súlypont megmaradása, a maximum-minimum-elvek, amilyen a legkisebb kényszer elve (Gauss). Ezek már nem fizikai indukció útján szerzett és igazolt törvények, hanem a tapasztalatból kiinduló absztrakció segítségével axiomatizált tételek, a fizikai levezetés szükséges előfeltételei.

A Galilei-Newton-féle fizika másik feltétele: a fizikai folyamatok hordozójának, az anyagnak ill. *tömegnek változatlanlansága*. Ebben a föltevésben a legegyszerűbb és legegyetemesebb törvények azoknál a folyamatoknál adódnak, melyekben csak a tehetetlenség határozmányával jellegzett tömegpontok, vonzó és taszító erők és a differenciálegyenletekben kifejezhető helyzetváltozások szerepelnek. Ezek a *mechanikai törvények*, melyek Newton három alaptörvényéből vezethetők le. A Galilei-Newton-féle fizika törekvése: ilyen mechanikai törvényekre visszavezetni minden szervetlen, sőt esetleg minden szerves és pszichikai folyamatot. Ideálja Laplace feltételezett magasabbrendű Szelleme, aki ismeri az összes mechanikai törvényeket, a tömegpontok számát és momentán sebességét, és ezekből differenciálegyenletei segítségével a világfolyamat bármely fázisát ki tudja számítani.

Már 1872-ben megmutatta Dubois-Reymond, hogy ez a Szellem és ennél fogva a mechanikai tudomány és (minthogy abban az időben ezt azonosították a tudománnyal) a tudományos megismerés általában hét dologra (honnan a tömeg, az erő, az első mozgás, az élet, az érzés, a gondolat, az akarás; ez „*a hét világ-rejtély*”) mindig kénytelen lesz nemcsak azt mondani: ignoramus (nem tudjuk), hanem azt is: ignorabimus (nem is tudjuk meg soha).

Azonban a századforduló óta a saját területén is súlyos megrázkódások érték a „klasszikus” fizikát. Megingott két alap-föltevése: a fizikai erőmegnyilvánulásoknak térben és időben való *folytonossága* (a gravitáció pl. nem szakad meg soha és sehol, a legkisebb tér- és időközben is működik) és az erőhatások *determinizmusa* (minden mennyiségileg meghatározott erőnek egy mennyiségileg pontosan meghatározott hatás felel meg). A folytonosság elvét kikezdte a fény *kvantum-elmélete* (Planck 1900), melynek értelmében az erőhatások nem folytonosak, hanem csakis minimális kvantumokban és azok többszöröseiben történnek. Heisenbergnek: (1926) erre támaszkodó megállapítása a *határozatlansági relációról* (a mérhetőségnek szükségképp van alsó határa, melyen alul a mennyisített erőhatások determinizmusának tehát egyszerűen nincs értelme) pedig kikezdte a mechanikai determinizmust és megalapozta azt a tanítást, hogy a természettörvények csak statisztikai, átlag törvények. Végül Einstein relativitás-elmélete: az idő a figyelők szerint más-más,

a tömeg a sebesség függvénye, az egyetlen igazi világkonstans a fénysebesség, mely szükségkép ott lappang minden természet-törvényben, első tekintetre végleg aláásta a klasszikus fizika több mint kétszázados büszke épületét.

Ma azonban a fizikusok között kezd elterjedni az a fölfogás, mely különben a kritikai ismeretelméleti realizmus logikus folyománya, hogy ezek az új elméletek, amennyiben helytállók, csak finomítások és szabadosítások, mintegy *másodfokú fizika*, mikrofizika, mely érvényben hagyja első fokon, mint makrofizikát, a klasszikus fizikát, épúgy mint a kopernikusi csillagászat nem döntötte meg, hanem kiegészítette a ptolemaeusit és amint a mikroanatomia nem hazudtolja meg a makroanatómiát.

Irodalom. A 30—34-hez általában: W. Wundt Logik, eine Untersuchung der Prinzipien der Erkenntnis u. der Methoden wissenschaftlicher Forschung 3. kiad. II. III. k. 1907—8; De la méthode dans les sciences 2 k. (éd. Alcan); 1920/24. Handbuch der Philosophie (szerk. A. Baeumler és M. Schröter) II. k. 1927. — A 30-hoz: Hölder Die mathem. Methode 1924; D. Hilbert Grundlagen der Geometrie 1898 és gyakrabban; Husserl Philosophie der Arithmetik 1891; Dedekind Was sind und was wollen die Zahlen 1887; Stetigkeit und irrationale Zahlen 1885; A. Fränkel Einleitung in die Mengenlehre 1823; A. Voss Über das Wesen der Mathematik 1922. L. Brunschwig Les étapes de la philosophie mathématique 1922; O. Becker Mathematische Existenz 1927; A. Müller Der Gegenstand der Mathematik 1922; Stachó (Szentmártony) T. Felsőbb mennyiségtan 1933. — H. Dingler Die Methode der Physik 1938; B. Bavink Ergebnisse u. Probleme der Naturwissenschaften, eine Einführung in die heutige Naturphilosophie 1933; bő irodalommal.

31. Biologia és pszichologia.

a. A biologia módszere.

A biologia annak a *tudománytörténeti absztrakciós folyamatra* köszöni a *létét*, mely a több területtel közös alapjelenségeket kiemeli, külön tanulmány tárgyává teszi és azokat a tudományokat, melyek neki létet adtak, alkalmazott vagy részlettudományokká teszi. Így a biologia ma alkalmazott területének tekinti az állatok és növények életét, sőt az egész botanikát és zoológiát meg orvostudományt, melyekből megszületett, és segédtudományainak minősíti az életfolyamatokat tanulmányozó fiziológiát és az élethordozók alkatával foglalkozó morfológiát. Főadatának tekinti

az életjelenségeknek mint olyanoknak egész terjedelmükben való kutatását.

Az *életjelenségek* kezdettől fogva szemben az élettelen természettel mint külön világ jelentek meg és hívták ki a magyarázatot. A bölcelet, mely kezdő szakáiban sietett az észleleten túl keresni a tapasztalati világ kulcsát, az életjelenségeket külön életelv, lélek megnyilvánulásának tekintette. A szaktudományos kutatás főként az élethordozók megbetegedésével és gyógyításával kapcsolatban mint orvostudomány, majd a 16. századtól kezdve a tüzetesebb, rendszeresebb megfigyelés és összevetés, boncolás, kísérlet, mikroszkóp az élők összetételére, a szervezet elemeire és szerkezetére, az életműködésekre új világot vetettek. A kutatás itt alkalmazta azokat az általános módszereket, melyeket a természettudományos kutatás általában kialakított az utolsó három században: a műszerekkel dolgozó elemzést, a kísérletezés és összehasonlítás támogatta indukciót, sőt nem zárkózott el eredményeinek matematikai fogalmazásától sem. De mivel ezek a módszerek a nem-élő természet vizsgálatán nőttek föl, eredményeik sem férkőztek hozzá közvetlenül az életjelenségekhez, a szaktudományos életkutatás kénytelen volt visszatérni arra az útra, melyet az emberi elme kezdettől fogva járt az életjelenségek színe előtt: kénytelen volt föltételezéseket állítani az életjelenségek összefüggéseire és mivoltára, eredetére és rendeltetésére nézve, és ezeknek sugalmazása és irányítása alá állítani kutatásait.

Az első ilyen nagyobb szabású *föltételezés* volt, hogy az *összes élők egységes terv szerint épültek*, amint különösen jól látni homolog, azonos rendeltetésű szerveken: madár szárnya, kétlábúak első lábai, négylábú emlősök mellső végtagjai, emberi kéz (Goethe, Lamarck, Geoffroy). Új, szinte forradalmi hatást eszme volt Ch. Darwin (A fajok keletkezése 1859) szelekciós elmélete, mely a szervek, szervezetek, sőt fajok keletkezését a lét-harcban bevált és így kiválasztódó változatok fennmaradásából, tehát cél nélküli, merőben erőhatásokkal dolgozó mechanisztikus jellegű erőjátékból vezeti le. A kettőnek közös és maradandó meglátása volt, hogy az élők alkata elválaszthatatlan egységben és kölcsönhatásban van az életműködésekkel, tehát a morfológiát és fiziológiát nem lehet egymástól elszigetelni. A darwinizmussal egy időben kialakult *fiziologia*, mely módszeres (nem okvetlenül elvi) absztrakcióval csak az életműködések tette kutatás tárgyává, abból a föltételezésből táplálkozott, hogy az életműködések fizikai-kémiai folyamatok, csak bonyolultabbak; a *szervezet gép*, csak hasonlíthatatlanul komplikáltabb mint a technikai gépek.

Azonban a századforduló táján főként az öröklési jelenségek tüzetesebb vizsgálata és a csírafejlődés kísérleti tanulmányozása egyszersmindenkorra megdöntötte azt a

hiedelmet, hogy a szervezet csak gép (jóllehet némely rész-működései elgépiesedés tendenciáját mutatják); alapjaiban megingott a darwinista szelekció-elmélet is és utat tört az a meggyőződés, hogy az élők sajátos és alapvető jellemzőke a részeknek és alapvető mozzanatoknak *a szerkezeti élő egészre* való hangoltsága és ennek értelmében az életjelenségek tanulmányozásának sajátos módszere a holotézis (26 a). Ebben az alapfölfogásban találkoznak az új vitalizmus (Driesch), a holisztikus (A. Meyer) és az organiztikus (Bertalanffy, Haldane, E. S. Russel) biológiai irány.

Ha az életjelenségeket csak az egészbe-nézés tudja igazi mivoltukban megragadni, akkor itt döntő szerephez jut *a teleológiai fölfogás*, a cél és forma (49. 51) gondolata; a mechanikai, kauzális szemlélet kizárólagossága megszűnik. De marad az a tény, hogy az életjelenségekben fizikai-kémiai erők és mechanikai törvényszerűségek is érvényesülnek; a haladó biológiai kutatás ezt az életjelenségeknek folyton új meg új területeiről mutatja ki. Tehát itt *a kauzális és teleológiai szempont egyenlőjogú*; és talán épen a biológia van arra hivatva, hogy kifogásolhatatlan példán mutassa meg e két tárgyalásmódnak nemcsak összeférhetőségét, hanem szükséges egymásrautaltságát: a létesítő okok zárt mechanikai rendszere nem zárja ki, sőt követeli a célos magyarázatot is.

Ezeket a kauzális biológiai törvényszerűségeket azonban általában nem lehet a fizikai törvények módján matematikai formába önteni. Elvben azonban itt is *alkalmazható a matematika*; annyival inkább, mert mai általánosítása fokán a matematika függetleníteni tudja magát a mérőszámoktól (30 b). Hogy a biológiai törvényszerűségek nem fogalmazhatók meg matematikailag, azzal szokás megokolni, hogy az életjelenségek hasonlíthatatlanul bonyolultabbak mint a fizikaiak, továbbá mérésnek sokkal kevésbé hozzáférhetők; végül a nemzedéksor és öröklődés itt egy történeti jellegű, tehát eo ipso ki nem számítható mozzanatot visz be. Ma azonban szaporodik azoknak az elméleti biologusoknak a száma, akik hajlandók fordítani egyet a dologon: A biológia tárgytartománya az átfogóbb és gazdagabb valóság, tehát a biológiai törvények a természet igazi valóság-törvényei, melyeknek a fizikaiak csak leegyszerűsített határ-esete. Tehát a biológia lehet arra hivatva, hogy előmozdítsa és talán megvalósítsa *a természettudományok egyesttését*, miként teleológiai és holisztikus jellegénél fogva *a pszichologia pitvara*, tehát a kultúrtudományok felé is hivatott közvetítő.

b. A pszichológia módszerei.

A pszichológia kezdet óta a lelki jelenségek rendszeres tanulmányozását tekinti főadatának. *Kiindulása a felnőtt normális ember lelki élete* szokott lenni (általános pszichológia); innen *tágítja körét*, részint specifikálással: a gyermek, aggok, nemek, különféle szociális állapotok, beteg lelki jelenségek pszichológiája; részint kiterjesztéssel: állatok (sőt növények), tömegek, kultúrjelenségek (nyelv, vallás, művészet, erkölcsök, világnézetek stb.) pszichológiája.

A *lelki jelenségek időben* folynak le, miként a természeti jelenségek, melyekkel sokféleképp összeszővődnek. Erről az oldalról a pszichológia a természettudományok közé sorozható, mint tette már Aristoteles és számos követője a középkoron keresztül a legújabb időkig (cf. Mercier Psychologie-jét). Bizonyos azonban, hogy az ember lelki élete két olyan sajátsgot mutat, melyek külön tudományterületté avatják. Az első a *tudatosság*, a legtöbb lelki jelenségnek az a sajátossága, hogy nemcsak lefolynak bennem és rajtam, pl. várakozás, teljesedés és öröm, hanem tudok rólok, sőt tudom, hogy az én élményeim. Nem minden lelki jelenség tudatos, de elvben tudatosítható. Ez a sajátos bensőség a természetben nem található. A második jellemző sajátosság, hogy a *szabad elhatározás* képességénél fogva sok lelki folyamatba beiktatódik a ki nem számíthatóságnak egy mozzanata, amilyent a természet, legalább elvben, nem ismer. Ezért a pszichológia külön tudomány, mely sajátos módszereket dolgozott ki, melyeknek alapvető jelentősége van a kultúrtudományok metodológiája (32) tekintetében. Már ezért is tüzetesebben szemügyre kell vennünk mind a pszichológiai ismeretszerzésnek, mind a földolgozásnak módszereit.

A *pszichológiai ismeretszerzésnek* alapvető és elsődleges, egészen sajátos módszere az *önmegfigyelés*. Hisz lelki jelenségeket, tudatélményeket közvetlenül csak saját magunkon figyelhetünk meg; más embereknél és a történelemben (nyelv, vallás, művészet stb.) csak bizonyos külső jelenségeket észlelünk, melyeket aztán vagy közvetlen együttérzés alapján vagy analógiás következtetéssel lelkieknek értelmezünk.

Az *önmegfigyelés lehetősége és megbízhatósága ellen* szokás nehézségeket emelni: A tudatnak kétfelé kellene válnia, megfigyelőre és megfigyeltre; ám amint a szem nem nézheti

saját magát, úgy a lélek sem (*Comte*). Továbbá: a megfigyelés szándéka és megkísérelt végrehajtása megmásítja (*Wundt*), sőt akárhányszor egyenest megszünteti a megfigyelendő tudat-élmény kifejlődését; a Miatyánkba belesül, aki kezdi figyelni önmagát mondás közben; harag, fájdalom lohad, ha kezdünk ráfigyelni lefolyására.

Amde *Comte* nehézsége materialista fölfogásból táplálkozik. Az elme mint nem anyagi való igenis fejthet ki tisztára magáratérő tevékenységet. Az egész nehézség gyökeres megoldása abban van, hogy némi gyakorlattal az elme a lelki jelenség lefolyásával párhuzamosan figyelemre is beállíthatja magát anélkül, hogy ezzel a jelenség maga is lényegesen megváltoznék. Különösen egy-egy rövidebb lefolyású jelenség után közvetlenül a figyelem ráirányítható a jelenség emlékképére. Ez az emlékkép ilyenkor még egészen friss, még egészen híven ábrázolja az imént lefolyt jelenséget, melyet a figyelem természetesen már nem befolyásol (a *würzburgi módszer*: Külpe, Ach, Marbe, Bühler). Ha valaki mégis tagadná a megbízható önfigyelés lehetőségét, annak tagadnia kellene az egész tudományos lélektant. A modern lélektani kísérlet ugyanis nem tesz egyebet, mint hogy kedvezőbb föltételeket teremtsen az önfigyelés számára; az ú. n. objektív lélektan (behaviorizmus), mely csak a reflexeket és általában a reakciókat teszi tanulmány tárgyává, nem a lelki jelenségeket tanulmányozza, hanem azoknak csak külső nyilvánulásait; tehát nem pszichológia.

A második pszichológiai ismeretszerző módszer *mások megfigyelése*. Mivel minden megfigyelésben az észlelés ölelkezik az elméléssel, vagyis a kutató eszmék, kérdések, szempontok világánál nézzük az észlelt valóságot, a tudományos pszichológiai idegen-figyelés nem érheti be azzal a közvetlen, beleélő ember-megismeréssel, mely mindnyájunk természetében adva van (79 d), hanem rendszeresen gyűjti a kínálkozó anyagot, külön figyelemben részesíti mások lelki életének gazdagabb és közvetlenebb föltárulását (naplók, önvallomások), nem hanyagolja el a közvetett megnyilvánulásokat (cf. 82), és kikérdezéssel (kérdőívekkel is) másokat rendszeres lelki életi megnyilatkozásokra bír. Nem felejtí azonban, hogy mindig az önfigyelés és önismeret az a kulcs, amely megnyitja számunkra mások lelki életét.

A kísérletnek a természettudományos, nevezetesen fizikai téren elért sikerei a 19. század közepe után ennek a módszernek a pszichológiába való alkalmazására vezettek (Fechner: *Elemente der Psychophysik* 1859; nagy arányban kiépítette *Wundt*, aki Lipcsében megszervezte az első pszichológiai laboratóriumot). Mivel teljes tudományos értékűnek csak a mérő kísérlet látszott, a mérés lehetősége pedig csak elemi pszicho-

fizikai folyamatoknál mutatkozott, ez a „pszichofizika” három kísérletfajtát dolgozott ki. Az ingermódszer méri a fizikai ingert, pl. a fényintenzitást, és figyeli a hatást. A kifejező módszer méri az inger kiváltotta hatást, pl. a vérnyomás-változást. A reakció-módszer méri az inger és reakció folyamatának (adott fényjelre megnyomni egy elektromosáram-záró billentyűt) pl. az idejét. Ma vitán föltül áll, hogy ily módon a lelki életnek csak rendkívül szűk és nem is jelentős területét lehet vizsgálni. A magasabb lelki élet, gondolkodás, elhatározás, vallási élet stb. teljesen kívül marad. Sokkal nagyobb területe van a *tágabb értelemben vett* pszichológiai kísérletnek, amint azt a *würzburgi* iskola dolgozta ki. Ez ugyanis lemond a minden áron való mérni akarásról és nem felejtí, hogy a kísérlet a pszichológiában nem önálló értékű új módszer az önfigyeléssel szemben, hanem csak arra való, hogy lehetőleg kedvezőbb és pontosabban ellenőrizhető föltételeket teremtsen az önfigyelés számára. Azt sem szabad figyelmen kívül hagyni, hogy még nagyobb mértékben, mint a természettudományos kísérlet, kénytelen a valóságnak mesterségesen kimetszett szeletét mesterséges körülmények közt megfigyelni. Azonban a módszer itt is, miként a mai természettudomány kezdő korában, még nagyban tökéletesíthető. A jó tudományos kísérletezéshez itt is három dolog kell: jó megfigyelés; határtalan türelem és pontosság; eredeti gondolatok.

Elhangzott a pszichológiai kísérlet ellen, kivált a pszichofizika néhai egyeduralmának érthető ellenhatásaként az a kifogás, hogy az igazi pszichikum, pl. egy következtetés, elhatározás, lelkesedés egyáltalán nem mérhető; amit a pszichofizikai kísérlet mér, inger, kifejezés, reakciós idő, mind nem pszichikai, hanem fiziológiai valóság. Bizonyos azonban, hogy a *pszichológiából elvben* (más dolog a szabatos keresztülvitel) *nem lehet kizárni sem a mérést sem a matematikai kezelést*. Nem a mérést. A szoros értelemben vett mérhető mennyiség, a térbeliség alig szerepel ugyan a pszichológiában (mégis a látásnál, pl. a Holdat láthatom akkorának mint egy tálat), mégis az összes pszichikumok mennyiségek tágabb értelemben: t. i. mind olyan tárgy, amelyen fokozás, lépcsőzés állapítható meg; mindnek van intenzitási, minőségi (pl. az e hangnak határozott helye van a hangskálán), világossági foka. Igaz, a mérés itt nem fizikai; de elvben nem lehetetlen. Ugyancsak van helye a pszichikum területén a számlálásnak, és ennek eredményei hozzáférhetők *statisztikai földolgozásnak*; így lehet pl. megállapítani, vajjon a piros vagy kék szín vált-e ki erősebb érzelmi hatást. Jelentős eredményekre jutott ez a módszer a *korreláció-kutatásban*, mely azt vizsgálja, milyen gyakran járnak együtt bizonyos pszichikai vonások, pl. térérzék és hangkülönböztető tehetőség. Azt meg soha senki sem tagadta, hogy a matematikával nem lehet kimeríteni a pszichikai világ egész területét, sőt alig lehet a peremén belül jutni.

A pszichológiai ismeretek földolgozása nagyjából követte a tudományos földolgozás általános útjait.

Régibb korok általános tendenciájuk szellemében az észlelés területéről siettek föl a metafizikába; a 16. és 17. században föltörekvő fizikai-matematikai tudományosmény a pszichológiába is behatolt és sugalmazta a 18. századi angol asszociációs és a francia materialista, sőt részben a Herbert-féle, majd a pszichikai elemeket kereső kísérletező Fechner-, Wundt-féle pszichológiát. Ez az irány *kauzális magyarázatot* keresett: a lelki jelenségeket iparkodott visszavezetni fiziológiai folyamatokra.

Ellenhatásaként megjelent egyelőre mint program *Dilthey* (és *Spranger*) leíró és értelmező pszichológiája, mely elutasít minden kauzális magyarázatot mint a pszichológikum világától idegen valamit (ez túlzás; a lelki jelenségek a tapasztalati lét körébe tartoznak, tehát a tapasztalati okság törvénye alatt is állnak cf. 38), s a cél- és értékeszmékből táplálkozó „értelem“-keresésben (*Sinndeutung*) látják a pszichológia sajátos föladatát.

Ezzel előkészítettek (épúgy mint ugyanakkor a biológiában történt) egy *holisztikus fölfogást*, melybe beletorkolt sok más törekvés is: a struktúrás, alak-valló (*Gestalt-psychologie*), karakterológiai, sőt végső kifejtésében a Freud-Adler-féle mélységi pszichológia is (cf. 81). Ezek mind már nem a pszichológiai „elemek“ keresésében, hanem az összes jelenségeknek a személyesség egysége által való megértésében látják a pszichológia föladatát.

e. Az orvostudomány módszerei.

Az orvostudomány szülője az orvosi gyakorlat volt, és ma is a betegségek tudományos vizsgálata, a patológia és az orvosi gyakorlat, a klinika, a legbensőbb kölcsönhatásban vannak. Igaz, hogy a patológia, melynek rendkívül bonyolult jelenségekkel van dolga, a klinikai gyakorlat igényei mögött sokszorosan elmarad, és így a betegkezelés sokszor kénytelen a maga útján járni, mikor a patológia cserben hagyja.

A patológia fő föladata fölkutatni a betegségek okait; csak ezen az úton szolgálhatja a gyökeres (étiológiai, nemcsak szimptomás, vagyis a kórokozók és nemcsak a kóros jelenségek ellen irányuló) gyógyítást, a terápiát. Mivel minden megbetegedés az életjelenségek zavaraként jelentkezik, ennek a zavarnak okait a szervezetnek és működésének pontosabb ismerete óta, igazában csak a 19. század óta, a kifinomodott természettudományos módszerekkel ke-

resik. Nevezetesen a fejlettebb *anatomiai módszerekkel* rendszeres vizsgálat alá vették azokat a szervezeti változásokat, a mikroanatomiaiakat is, melyek együttjárnak a megbetegedéssel (a bécsi Rokitanszky és klinikus barátja, Skoda). Azután az új biológiai módszerekkel (kísérlettel is, főként rendszeres állatkísérlettel) vizsgálat alá vették a szervezeti *beteg funkciókat*. Ez a kórok-kereső, etiológiai (*aitia* = ok) patológia döntő eredményekre jutott, mikor megtalálta, először fertőző betegségben, a *kórokozó* mikrobákat, a *bacillusokat* (sok előmunkás után, amilyen volt J. Henke, Lister, Semmelweiss † 1865, Pasteur † 1895, a baktérium-etiológia igazi megalapítója R. Koch † 1910).

Az etiológiai kutatás kezdet óta abban a kísértésben volt, hogy a betegséget a maga külön életét élő önálló lénynek fogja föl (*patológiai ontologizmus*); s ezt a fölfogást csak megerősítette a 19. század legbefolyásosabb iránya, Virchow sejtpatológiája. De sem a betegségek tényleges lefolyását nem tudta kielégítő módon megmagyarázni (pl. az egészséges bacillus-hordozók tényét), sem a klinika föladatainak nem tudott megfelelni, mely nem elszigetelt, önálló és minden helyzetben azonos „betegségekkel” állt szemben, hanem beteg emberek konkrét körképeivel. Itt is az volt a helyzet, mint a biológiában és pszichológiában. A 19. század mechanisztikus tudományeszménye itt is atomokra metélte és izolálta azt, ami élő egésznek volt szerves része, s ezáltal sok tényállást eltorzított, sőt meghamisított vagy egyszerűen elhanyagolt.

Nem csoda, ha a századforduló óta, különösen az utolsó emberöltőben itt is utat tört, mint a biológiában és pszichológiában, a holisztikus, egészbe-néző fölfogás. Rájöttek, hogy a kórokozók mellett döntő jelentőségű a betegségre való hajlam, a *dispozíció*, melyet a szérológia, az immunitás tan (Mecsnikov, Behring, Ehrlich) exakt módszerekkel vett vizsgálat alá; sőt ugyanígy döntő tényező a momentán *dispozíció*, a „*kondíció*”. A *dispozíciók* foglalatja és hordozója a *konstitúció*; ám a konstitúcióba beleszolgálnak az örököltségek és az egész ember, összes egyéni adottságai. Így lassan tért hódított az a meggyőződés, hogy a betegség, sőt a klinikai körkép is mindig többé-kevésbé általánosító absztrakció eredménye; a konkrét valóság a beteg ember.

A holisztikus irány végre tisztázta a *betegség fogalmát* is. A fent érintett ontologista alapon ez lehetetlen volt; betegség és egészség közt folytonos átmenetek vannak, és ami egy esetben betegség, más esetben nem az (pl. 120-as pulzus magában és futás után). De lehetségessé vált holisztikus alapon. E sze-

rint ugyanis az ember addig egészséges, amíg szervezetének teljesítő képessége meg tud felelni azoknak a föladatoknak, melyek elé mindenkori életkörülményei állítják. Amint a föladatoknak és teljesítő képességeknek ez az összhangja megbomlik, megjelent a betegség, mely tehát nem önálló létiség, hanem az egyéni emberegésznek funkciós állapota.

Ezzel azonban a patologia korántsem oldotta meg föladatát. Messze van attól, hogy az egyes betegségi folyamatoknak szolid, tárgyi alapon nyugvó különválasztását, étiológiáját és pontos lefolyását, patogeneízisét tudja adni. Még távolabb van attól, hogy egészbenézssel ezeket a patológiai elemeket avagy komponenseket helyzeti jellegük szerint tudja értékelni. Legtávolabb pedig attól van, hogy a patogeneízis biztos megismerésén alapuló gyógyítást írjon elő. A Rokitanszkyn tájékozódó bécsi iskola „terapeutikai nihilizmusa“ ma is kísért ép a tudományosan leginkább képzett orvosok között. A *therapeutologianak* ez a befejezetlensége is okozza, hogy az orvosi gyakorlatban, elsősorban a gyógyításban olyan nagy szerepe van az orvos egyéniségének, érzékének, művészi intuíciójának, személyes befolyásának.

A gyakorlati orvosi tevékenység logikailag két lépésben foly le: diagnózis és terápia. A *diagnózis* formailag diszjunktív szillogizmus (12 b); tartalmilag elemző, elvonatkozó, indukciós műveletek készítek elő (ma, a patológiai étiologia korában óriási szerephez jutottak a laboratóriumi diagnosztikai vizsgálatok), és betetőzi egy egészbenező szintézis: a kórkép klinikai méltatása lehetetlen a beteg konstitúciójának, sőt egész egyéniségének intuíciós megragadása nélkül.

Irodalom. L. Bertalanffy Theoretische Biologie I 1932; Das Gefüge des Lebens 1937; itt további irodalom — A. Müller Psychologie 1927; Th. Elsenhaus-Giese Lehrbuch der Psychologie 1939; itt további bő irodalom W. Wundt Lehrbuch der physiologischen Psychologie 1—3 k. 1908. W. Dilthey Ideen zu einer beschreibenden u. zergliedernden Psychologie 1894. — G. Honigsmann Das Wesen der Heilkunde. Historisch-genetische Einführung in die Medizin 1924; R. H. Shryock Die Entwicklung der modernen Medizin 1940.

32. Kultúrtudományok.

a. Alkatuk és tagolódásuk.

A tudománytörténet tanúsága szerint a matematika és természettudományok tanulmányozta világgal mindig szembenállt egy terület, melyet röviden és szabatosan úgy lehet jellemezni, hogy benne az értékek rendje találkozott a térben és időben kifejtőző, tapasztalati erők kölcsönhatásá-

ban álló *észleleti világgal*. Az értékek világa csak a szellem előtt tárul föl. Csak szellem képes arra, hogy értékeket valljon, vállaljon és valósítson. A szellemet erre alapvetően képesíti az értelem irányította szabadakarat, melynek erejében az értékek szólitására tud értékelő állásfoglalással felelni (63), képes az értékeket igenelni és valósító tevékenysége tartalmává tenni, vagyis célokká tenni. *Értékvállalás, szabadakarat, célkitűzés* együtt járnak; és ez a három a tudomány számára is külön tárgykört jellemez meg a természettel szemben, külön tudományos föladatokkal és módszerekkel. Ez a szellem-, helyesebben a kultúrtudományok területe.

A kultúrtevékenységek alanya az ember, aki azonban nemcsak a tisztára szellemi értékrendben él, hanem benneáll a tapasztalati lét világában is. Ennek a világnak térbe és időbe bontakozó erőivel és törvényeivel kell megvalósítania az értékrendet, még pedig nemcsak a saját tudatvilágában, hanem a természetben és emberközösségben is. Ez a *kettőség* adja a kultúrtevékenységnek és végelemzésben a kultúrtudománynak is sajátos jellegét. Nem vonatkozhatnak el ugyanis attól, hogy az *értékvilág* itt a természettel *egybeszővődve* jelenik meg; tehát a természeti tényezők és törvények itt nincsenek megszüntetve és fölfüggesztve, hanem külön veretet kapnak a rajtuk valósult értékektől (pl. a márvány a szobor-jellegtől, a hang a melódiától), és ez az értékvilág más mint a természet.

A kultúrtudománynak jól meg kell látnia mindenekelőtt azt a *kettős függést*, melyben az egyes értékvalló ember áll, egyrészt a természettel, másrészt a hozzá hasonló értékvalló emberekkel szemben. Az egyes kezdetről fogva kölcsönhatásban áll a környezetével; tetteinek, életének, egyéniségének teljes megértése lehetetlen a környezet ismerete nélkül; viszont épen amit kultúrának nevezünk, nem az egyesnek, hanem a *közösségnek* műve. Nem ilyen közvetlenül és döntő módon, de jelentős módon beleszól az egyesnek és közösségnek kultúrtevékenységébe a *természet* mint az egyéni tevékenységek hordozója (test, egyéni „természetünk”), mint környezet és életmeder.

A kultúrtudomány ennek következtében szükségképen *két arculatot mutat*. Amennyiben az értékvilágba nyúló, célkitűző szabadakarat teljesítményeivel van dolga, eleve le kell mondania arról, hogy „természettörvényeket” állapít meg: a célkitűző szabad tevékenységet épen az jellemzi, hogy nem esik a mechanikai törvényszerűség alá. De mivel az értékvalló alanyok lényegesen belegyökereznek a természetbe az értékvalósítás vonalán is, folyton kísértve van, sőt föl van híva, hogy mégis keressen *természettörvény-*

jellegű tetteket is, főként az értékvalósítás terén. Ebből a szempontból is a pszichologia a természetes közvetítő a kultúr- és természettudományok közt.

A kultúrtudományok tagolódását a kultúrterület tagolódása szabja meg. S ez három szempont szerint történhetik. Az első a *kultúrtevékenység* szempontja; ebben a tekintetben a kultúrtevékenységtől különbözik az eredménye, pl. nyelv, irodalom, művészet. A második a *kultúralany* szempontja; itt tekintetbe jöhet az ember mint egész és mint közösség, mint szociológiai tárgyalás alanya. Utolsó a *sztatikai és dinamikai* nézőpont; ami időben van, s a kultúrtevékenység ilyen, tekinthető mint folyamat, in fieri, és mint állapot, in facto esse. Ezek az elméletileg levezetett osztályozások megannyi irányvonalat jelentenek. A második és harmadik szempont irányvonalai metszik egymást és az első; pl. a közösséget lehet tekinteni sztatikailag és dinamikailag, az irodalmat mint egyéni és mint közösségi művet.

A tudománytörténet és a mai tudományos üzem három területet különít el az elméleti tereposztásban: a *filológiát*, melynek elsődleges tárgya a kultúrtevékenység írott eredményei; a *történelmet*, mely a kultúrát elsődlegesen dinamikailag nézi, mint folyamatot; és a *szociológiát*, mely elsődlegesen a kultúra-valósító emberközösséget vizsgálja. Ez a három terület metodologikailag is elkülönül; de úgy hogy mindegyikben érvényesülnek a kultúrvilág sajátos jellegétől előírt általános módszerek is.

b. Az általános kultúrtudományos módszerek.

A kultúrtudományok tárgyának sajátos jellege két sajátos módszert ír elő és dolgozott ki a tudománytörténet során, szemben a természettudományos módszerekkel: az értelmezést és a kultúrtudományos kritikát.

Az *értelmezés* (interpretatio, hermeneutika, exegézis) alapvetően a kultúrvilág tárgyainak, tehát kultúrtevékenységeknél és kultúralanyoknak (a személyeknek, az értékvalósító egyes és közösségi folyamatoknak) és az értékhordozó teljesítményeknek, a kultúrműveknek megértése; másodlagosan ennek a megértésnek (sokszor iskolaszerű) közvetítése, megértetése. Eredetileg és a tanításban ma is ez a másodlagos mozzanat került előtérbe, pl. Homeros, Shakespeare „magyarázása”. Metodologikailag azonban csak az elsődleges mozzanat, a megértés jöhet szóba.

Ismeretelméletileg a *megértés kétfélét jelenthet*. Megérttek egy *gondolatot* vagy jelentést, amikor elmémmeleg megragadom. Megérttek aztán egy *jelenséget*, tárgyat, mikor elmémmeleg be tudom iktatni egy egyetemes összefüggésbe. Ez ismét vagy úgy történik, hogy a jelenséget mint egyes esetet egyetemes törvény alá foglalom, és annak külön eseteként „értem meg”, pl. a szívár-

ványt a fénytörés és fényvisszaverődés eseteként. Ez a törvényszerű, *nomologiai* értés, a matematikusok és fizikusok értelése. Vagy pedig úgy értem meg a jelenséget, hogy mint szerves részt beiktatom az egészbe; pl. egy ember magatartását megértem, ha a jellemének világánál nézem (cf. 79 d). Ez a *holisztikus* értés. Végül megérthetek valamit, ha látom, mi végett, milyen célból történt: *teleologiai* értés. A holisztikus és teleologiai értés a formamegragadás közös tövén fakad (23 b. 49).

Ez az utóbbi, a célból való, teleologiai értés a sajátosan kultúrtudományos értés. Hisz a kultúrterületet az jellemzi, hogy értékek lépnek bele a tapasztalati világba és irányítják folyamatait azáltal, hogy az ember szabad önelhatározással tevékenysége céljává teszi; pl. valaki az evangéliumért elhagyja környezetét és elmegy hithirdetőnek. Ezáltal a kultúrjelenségekbe beleszövődik az *egyszeriségnek*, a *kiszámíthatatlanságnak mozzanata*. Ha elhangzik lelki ismeretemben vagy a közösség előtt egy erkölcsi, vallási fölszólítás, amilyen volt pl. az, mely megindította a keresztes hadjáratokat, lehetetlen előre megmondani, miképp foly le, miképp módosítja a természeti folyamatokat.

Ez azonban annyit jelent, hogy a kultúrterületen *nincsenek szoros értelemben vett törvények*. Itt tehát nincs helye fizikai, nomologiai megértésnek. Mivel azonban a kultúrtevékenység nem kapcsolja ki a természeti tényezőket, sőt azok mint kultúr-hordozók és értékvalósítók érvényesülnek, itt jelentkeznek törvényszerűségek, többnyire empirikus szabályok alakjában, melyekre többnyire analógia vagy statisztika vezet rá (cf. alább: c és 27 c). De jól jegyezzük meg: ezek nem kultúr-, hanem természettörvények (pl. egy-egy kultúra vagy kultúrmozgalom születése, tavasza, virágzása, elfajulása, alkonya).

A sajátos kultúr-értés és értelmezés útja nem lehet más, mint teleologiai egészbe-nézéssel megragadni az eszmét, melyet tükröz és hordoz a vizsgálat alá vett jelenség, pl. egy szöveg, festmény, történeti esemény, és ennek világánál meglátni a részek értelmét, az így megragadott részekről visszatérni az egészre s így tovább (79 d). Mivel a közvetlen kultúrértékalakító alany az emberi lélek, a pszichológiai megértés a kultúr-értelmezés első és alapföltétele. Ezért minden kultúrtudományos módszeres kutatás első lépése az a holotézis-jellegű értés, melylyel *belehelyezkedünk más lelkivilágba*. Ma már nincs kétség aziránt, hogy az idegen lelkivilágnak ez a megértése egy közvetlen beleélésből indul ki, amilyen már a kisgyereknél, primitíveknél, sőt az együttlétnél ma is minden emberben szinte ösztönös biztonsággal jelentkezik, elsősorban rokon- és ellenszeny

alakjában. Ezen a fokon közvetlen meglátás az, nem analógiás következtetés; de a tudományos fokon azzá válik: Nálam egy élmény pl. tépelődés így és így nyilvánul; most látok másnál ilyen nyilvánulást; tehát nála is ugyanilyen élmény, pl. tépelődés folyik le. Elemzés és összevetés aztán egyre szabatosabbá teszi az első közvetlen beleélő meglátás eredményét, melyet aztán a kritikának meg kell rostálni. Nevezetesen el kell háritania a beleélésnek leggyakoribb és nagyon is érthető veszedelmét: a *szubjektivizmust*, mellyel valaki a maga élményeit, indítékait, sőt nézeteit egyszerűen belevetíti, beleolvassa, beleéli másokba (wie der Schelm ist, so denkt er), s a történeti értelmezés folyamán a mai eszméket és állapotokat naivul belevetíti a múltba, sőt a jövőbe.

A *kritika* nem elsődleges és önálló kultúrtudományos módszer. Hivatása az, hogy támogassa az értelmezést és biztosítsa eredményeit. Etekintetben két földadata van. Az egyik az értelmezést előkészítő, a másik kísérő; a hermeneutikai és értékelő kritika.

A *hermeneutikai kritikának* nevéhez híven (*κρίνω* = cern-o = szétkülönnít) az a rendeltetése, hogy elválassza az igazit a hamistól, még pedig a kultúrmegismerés egész vonalán: az igazi értékvalló tevékenységet a hamistól, az igazi közösségi kultúrfolyamatot a zavaró mellékszöngéktől, az igazi kultúrművet az áltól. Rendeltetése tehát az értelmezés számára megbízható anyagot nyújtani. Mivel a kultúrértelmezés legbővebb anyaga a történelem, mint a kultúrtelejesítmények foglalata, s a kultúrművek és történeti források elsősorban írott művek, ezért az értelmezést előkészítő, a hermeneutikai kritika elsősorban mint tanukritika (25 d) és mint szövegkritika működik.

A *szövegkritika* célja a régi szövegeket, melyek az idők viszontagságai miatt, főként a sok másolás következtében nagy összevisszaságban maradtak ránk, a lehetőség szerint úgy helyreállítani, amint szerzőik kezéből kikerültek. Erre a célra kidolgozott egy rendkívül finom és éles logikájú eljárást, mely a szövegstanuk (kéziratok, kodexek és ezek eltérő olvasásai: lectio varians-ok) gondos összemérése és lemérése, a pszichológiai és történeti lehetőségeknek finom mérlegetése (itt már belekapcsolódik az értelmezés is) segítségével legtöbbször szinte exakt eredményekre jut.

Az *értékelő kritika*, a „critica sublimior“, az értelmezést kíséri és arra segíti, hogy a kultúrai tevékenységben, folyamatokban, művekben jelentkező értékszerűségek között az értékrend útmutatása szerint (63) eligazodjék. Ez a tudományos üzemen általában mint az illető tudomány filozófiája, mint történet-, művészet-, nyelvbölcsélet stb. jelentkezik.

Az értelmezés és kritika, főként a hermeneutikai kritika rendszeres művelése adja a *filologia* fő tartalmát. A *filológiai tudományok* közvetlenül a nyelvet és a nyelvemlékeket tanulmányozzák; a 19. században (F. A. Wolf és A. Boeckh) programjukat kiterjesztették az összes szellemi termékekre; ágai tehát a nyelv tudomány, irodalomtudomány, mitológia, művészet- és erkölcstörténet. Főfeladatai: a szellemi, elsősorban az írott emlékeknek kritikája a valóság szempontjából, azután értelmezése (hermeneutika) és tartalmuknak lehetőleg hű előterjesztése. Ezeknek a feladatoknak megoldásában bőségesen él az összehasonlítás módszerével (összehasonlító irodalom-, műtörténet, mitológia stb.).

c. A történelem módszere.

A történelem feladata föltámasztani az emberiség életét a maga teljességében úgy, amint lefolyt az időben. Tudományelméletileg jellemzi a tárgyat az *egyediség*, általános fogalmak alá nem rendelhetőség, melynek alapja az értékvalló konkrét emberi magatartás egyedisége, és az *egyszeriség* vagyis meg nem ismétlődés, mely onnan ered, hogy az értékvalósító tevékenység lényegesen az időbe van gyökerezve; az pedig irányított mennyiség: minden pontjának határozott, mással föl nem cserélhető helye van (44). Ebben szöges ellentétben áll a fizikával. „A historikus azt mondja: Csak a tényeknek van jelentőségük. Földnélküli János erre járt; ez figyelemre méltó; ez tény, érte kész vagyok odaadni a világ valamennyi elméletét. A fizikus azt mondja: Földnélküli János erre járt; ez nem érdekel; hisz nem jön többet erre“ (Carlyle).

Ebből elutasíthatatlanul következik, hogy a történelem feladata nem lehet *történeti törvények* föltárása. Ilyenek nincsenek és nem lehetnek. Ha még annyira determinista is valaki, mint a pozitivisták és materialisták, ha még úgy tagadják is a szabadakaratot, nem tagadhatják a történelmi események kiszámíthatatlanságát, a *történelmi véletlent* („ha Nagy Sándor nem halt volna meg fiatalon“, ha „Kleopatra orra hosszabb lett volna“: Pascal; ha az armada nem semmisült volna meg...), és nem tagadhatják a történelmi egyszeriséget. Mindkettő tusakodik a nomológiai értelmezés ellen.

Legújabbban történnék ugyan kísérletek kiemelni az emberi történelemből az egyező tartalmakat, pl. politikai intézményeket, kultúrműveket (a Spengler-féle kultúr-homológiák), és ezeknek sorsában aztán igyekeznek analógiákat kimutatni. Azonban nem

is szólva arról, hogy ezek az analogia-keresések megfeneklenek a történelmi egyszerűség tényén (a görög barokk más mint a 16/17. századi barokk!), ezek meghamisítják a történelem föladatát, mely nem lehet más mint az emberiség mult életének föltámasztása; különben már nem lesz történelem.

Ez a tudományos történelmi föladat egy analitikus és egy szintetikus fokozatban valósul.

Az *elemző tevékenység* első lépése a történeti források kritikája, azaz hitelességük (autenciájuk) és megbízhatóságuk megállapítása (25 d), második a történeti tények kritikája, azaz történeti valóságuknak, értelmüknek és értéküknek megállapítása. Azonban a tények értelmezése és értékelése már nem vihető keresztül *szintézis* nélkül. A történelemnek t. i. lehetetlen megszólaltatni mind a tényleg végbement vagy akárcsak a forrásokban ráánkmaradt eseményeket. Ebből katalógusok kerekednének, nem történelem. A történelem az emberiség életfolyama, melynek történelem jellegét az adja, hogy az emberiség „emberi” élete, tehát értékvalló és értékvalósító tevékenységének eredője. A historikus tehát csak azokat az adatokat vállalja, melyeken fölcillan ez az értékvalósító jelleg. S ezeket is csak jellegzetes mozzanataikban (ezek megállapítása a történelmi egyedítő absztrakció műve) veszi tekintetbe. Aztán sajátos beleélő és egészebe-néző intuícióval rajtuk és általuk meglátja annak a kornak, eseménysorozatnak, intézménynek, mozgalomnak stb. történelmi értelmét, a történelmi eszmét (általánosító absztrakcióval), és az egyedítő absztrakcióval földolgozott egyes adatokat úgy csoportosítja és kapcsolja, hogy általuk megszólaljon a történelmi eszme; vagyis gondoskodik róla, hogy az egyes adatok történelmi szimbólumok legyenek.

Ez a szintézis arra is vállalkozik, hogy kitölti a történeti hézagokat, melyeket az adatok hiányossága okoz. S jóllehet ebben a szintézisben föltételezéseknek (*történelmi hipotéziseknek*) és eszmei kiegészítéseknek is van helye, a történelem tudományos jellegét ezek épűgy nem veszélyeztetik, mint hasonló föltételezések és extra- meg intra-polációk nem érintik a természettudományos ismeretek tudományos jellegét. A tárgyilagosság számára ez a mozzanat azonban veszedelmet jelent mindkét területen, melyet csak a föltétlen igazságkeresés és tudományos érzék tud hatásosan elhárítani.

Mivel a történelmi szintézis föladata a maga egészében és eleveenségében megszólaltatni az emberiségnek mult életét, nem érheti be eseményeknek egyszerű elbeszélésével (*elbeszélő, leíró történelem*), hanem föl kell fejtenie a történések rejtett szálait:

genetikus történelem. Az emberi elme azonban a történetet láthatatlan gyökereiben és végső értelmében is föl akarja fogni. Ebből a törekvésből születik meg a történetbölcselet (88); a félúton megáll a történetnek gyakorlati célokat szolgáló értelmezése, a *pragmatikus történelem.*

d. *A szociológiai tudományok módszere.*

A szociologia, mint a tudománytörténet tanúsítja (22 f), aránylag fiatal tudomány, alig százéves, és miként a biológia, a *tudománytörténeti általánosító absztrakció szülötte.* A történelmi eszmélés és a kultúrtudományos vizsgálat ugyanis minduntalan szembekerül az emberközösség sajátos valóságával, mely lényegesen több és más mint az egyedek összessége, amely tehát előbb-utóbb önálló tudománytárgyként jelentkezik. S ez a szociologia főadata: tanulmányozni az emberközösséget sajátos jellegében, akaratában, tagolódásában, tényezőiben, azok kölcsönös vonatkozásaiban.

A közösséget lehet tekinteni állapotyszerűségében, morfológiájában és folyamataiban, mintegy fiziológiájában. A közösség *állapotszerű* alkotó tényezőivel, a néppel és a népek sokféleségével foglalkozik az etnologia, külső életjelenségeivel a népesedéstan, a démologia. A közösségi élet egyes területeivel foglalkozik a vallás, erkölcs, jog, gazdaság, nyelv, művészet szociológiája. Jóllehet a szociologia súlyos metafizikai kérdéseket vet föl (cf. 83—87), *metodologiailag* nem hoz lényegesen újat.

Minden szociológiai magyarázásnak két fő problémája van: a) Egy szociológiai jelenségnek *mi a genetikája*, keletkezésének és alakulásának oka. Ezt főként összehasonlító történelmi vizsgálat van hivatva eldönteni; pl. a házasság genetikáját a különféle népek és korok házassági életének összevető tanulmányozása világítja meg. Itt aztán sokszor nehéz biztos határt vonni a történelmi és szociológiai tárgyalás között. Általában így szokás elkülöníteni: a történelmet az egyes népek és korok egyedi és egyszeri mivolta érdekli, a szociológiát a különféle korok és népek körében található közös, egyező és hasonló jelenségek. b) Mik a szociális alakulások és alakulatok *törvényei.* Mivel kultúrterülettel van dolgunk, törvényről csak a fönt (b) kifejtett értelemben lehet szó; s ezek lelő módszere megint az összevetés és aztán a statisztika. Megállapításuk tekintetében azonban a szociologia még nagyon a kezdetén van. Az ú. n. szociológiai törvények, amilyen Malthus népesedési törvénye, egyelőre merész általánosítások vagy posztulátumok.

Metodologiai szempontból azt sem szabad figyelmen kívül hagyni, hogy a szociológia sok olyan tárgyat is von vizsgálati körébe, melyeket *szociológiai tárgyalással nem lehet kimeríteni*, amilyen a vallás, jog, erkölcs. Itt a szociológiai tárgyalás akárhányszor csak mint kiegészítő szempont jöhet szóba.

Épen a *jogtudomány* az, ahol metodikailag is új szempontok jelentkeznek, vagy legalább az egyebünne ismereteknek tanulságos új változatai.

A jogtudomány ugyanis a joghagyomány, joggyakorlat, jogérzék és rendszeres elmélés szülte jogi nézeteket *jogdefiniciókba* sűríti, melyek nem mások, mint magának a jog fogalmának részletezései; ezek alapján osztályozza a különféle jogokat; az elmélet számára értelmezi a jogi normákat, azáltal, hogy a definíciókból levezeti (interpretáló *jogi dedukció*); a joggyakorlat számára az egyes esetet a jogi normák alá rendeli. Ilyenformán a jogtudomány logikai rendszeresség tekintetében megközelíti a matematikát.

Ahol a tételes jog nem rendelkezik, mint igen sokszor különösen közjogi kérdésekben, ott *jogi fikcióval* él, a kérdéses jogviszonyt egy tételesen rendezett jogviszony normái szerint ítéli meg; pl. a meg nem jelent, de megidézett fél úgy veendő, mintha jelen volna; a per kétoldalú; amelyik fél nem megy bele, azt úgy kell venni, mintha belement volna. Mivel ezek a jogi fikciók szubszumálnak ott, ahol logikailag csak mellérendelésnek volna helye, t. i. úgy tesznek, mintha a kérdéses jogviszony bele volna foglalva a tételesen meghatározott jogviszonyba, mint alárendelt a fölérendeltbe, holott a kérdés ép az, vajjon van-e felsőbb nem, amely alá foglalható mindkettő mint mellérendelt, ezért a jogi fikciók súlyos jogelméleti tévedéseknek lehetnek forrásai.

Irodalom. E. *Becher* Geisteswissenschaften u. Naturw. 1921; H. *Rickert* Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung 1921; *Dilthey* Einleitung in die Geisteswissenschaften Gesam. Schriften II 1922; E. *Rothacker* Logik u. Systematik der Geisteswissenschaften in Baeumler—Schröter: Handbuch der Philosophie II 1927; *Boeckh* Enzyklopädie u. Methodologie der philologischen Wissenschaften 1877; *Gercke* u. *Norden* Einl. in die Altertumswissenschaft 1922 kk. — *Bernheim* Lehrb. der historischen Methode 1908; A. *Feder* Lehrb. der historischen Methodik 1921; *Schütz* A. Isten a történelemben 1—5 1943. — A. *Baumgarten* Rechtsphilosophie in Baeumler—Schröter: Handbuch IV 1934. *Moór Gy.* A logikum a jogban 1928; *Kecskés P.* A keresztény társadalomelmélet alapelvei 1938.

33. Bölcsélet.

a. A bölcsélet főladata és köre.

Hogy *mi a bölcsélet*, mi a hivatása, mi a vonatkozása más tudományokhoz, arról az idők folyamán sok nézet hangzott el. Valamennyit *három típusra* lehet visszavezetni: *a)* A bölcsélet voltaképen „a” tudomány, minden megtudhatónak foglalatja, a tudományos megismerések nagy szintézise. Így fogta föl Aristoteles, Szent Tamás, Leibniz, Wundt. *b)* A bölcsélet a tudományos elmének magára-eszmélése, mintegy a megismerés és tudomány kritikája: Wissenschaft von den Grenzen der Vernunft. Így Kant és követői. *c)* A bölcsélet tudomány más tudományok mellett és foglalkozik azokkal a tárgykörökkel, melyeknek a szaktudományok közt nem akadt művelője; amilyen az ismeretelmélet, metafizika, értékelmélet. Így a „tudományos”, „világnézettől mentes” bölcsélet képviselői (A. Müller).

Aristoteles szerint a bölcsélet *az elvek tudománya*; philosophia est consideratio rerum per altissimas causas (seu per principia; Thom. Ctra Gent. I 1); *ἡ τῶν πρώτων ἀρχῶν καὶ αὐτῶν θεωρητική* (Arist. Metaph. IV 3).

Elv az az előbb-való, amelyből valami van, lesz vagy megismerhető (Metaph. V 1). Tehát vannak *ismerés-elvek*, principia cognoscendi; pl. a Nap távolsága megismerhető a parallaxisából. S vannak *lételvek*, principia essendi, melyek ismét kétfélék: a kész létnek elvei, pl. az életnek elve Aristoteles szerint a lélek; és a készülő, létesülő létnek elvei (pr. fiendi), pl. a naprendszer keletkezésének elve Laplace szerint az ösköd. A készülő lét elvei közt külön jelentőségük van azoknak, melyek megszabják az emberi tevékenységnek útjait (normák, pr. agendi), főként az emberhez méltó magatartásnak, az erkölcsnek útjait. Nyilvánvaló ebből az elvek értéke: Principia sunt parva quantitate et maxima virtute (Thom. in II Sent 3, 3, 2 sol.).

Ebből látnivaló, hogy *a bölcselő kutatásnak két nagy területe* van, az ismeretelvek: a gondolkodás bölcsellete, és a lételvek: a lét bölcsellete. Mivel ez a két terület felöllel minden tudhatót, a *bölcsélet* abban *különbözik a szaktudományoktól*, hogy tárgya nem a valóságnak egy-egy szelete, hanem a megismerhető valóságnak egész köre; de nem részleteiben, hanem elveiben, melyek csiraszzerűen tartalmazzák és megvilágítják a részleteket. Tehát szintézis, de nem egyszerűen a „szaktudományok eredményeinek ellenmondástalan rendszere” (Spencer, Wundt), hanem azoknak a kérdések-

nek is rendszeres tárgyalása, melyeket a szaktudományok csak érintenek, amilyenek pl. a gondolatelméleti vagy metafizikai problémák, vagy föl sem vetnek. A bölcelet tehát arra is vállalkozik, hogy a szaktudományokat megalapozza, eredményeiket kiigazítja, összefoglalja és kiegészíti.

Minthogy a bölcelet tudomány, *nem nevezhető igazi értelemben bölceletnek* a közönséges józanész segítségével a világról, emberekről, életről főként gyakorlati eligazodás végett alkotott fölfogás, „világnézet“, még akkor sem, ha azt művészi sejteések vagy dilettáns tanulmányok támogatják (37). Nem bölcelet tanult vagy tanulatlan embereknek a maguk vagy mások dolgáról való elmélődései, „filozofálgatása“, általánosabb érdekű elmefuttatásai sem.

Aristotelesnek ezt a fölfogását a többivel szemben *igazolják* a következő megfontolások:

a) A nagy, igazán *alkotó bölcselők* így fogták föl a bölceletet. Kant megszorítása nem tudott érvényesülni. Utána és az ő óvásai dacára Hegel, E. Hartmann, Wundt visszatértek a „nagy bölcelet“ programjához.

b) A bölcelet a *tudományok szülőanyja* volt. Amint egy-egy ága nagyranőtt, elköltözött szülőföldjéről. De mindig meghagyták neki az elvek kutatását; maguknak a részletkutatást foglalták le. Ha a bölcelet csak azokra a különterületekre volna utalva, melyet ezek a tudomány-emigrációk meghagynak neki (A. Müller), végül elfogyna; hisz úgyszólván szemünk előtt vonult ki belőle a pszichológia (mint hajdan a matematika és a 16. században a természettudomány), most készülődik a logika (a logisztikusok); ugyanezt jósolgatják már, némelyek az értékelméletről.

c) A tudományos megismerés számára is fönnáll a *szintézis igénye*. Egy a lét, egy az igazság eszménye. Ha nincs tudomány, amely a tudományos megismeréseket egybefoglalja, kárát látják a szaktudományok is. Hisz mindegyik a megismerhetőnek csak egy részét öleli föl. Ám a rész igazi jellegét csak úgy lehet méltatni, ha holotetikus nézessel beiktatjuk abba az egészbe, amelynek része. A tudományközi határkérdéseket, metodikai problémákat, a kölcsönös ellenőrzést és megtermékenyítést is csak igazi szintézis, nem enciklopédikus összehalmozás tudja gyümölcsösen szolgálni.

Van ennek a szintézisnek egy nagy *nehézsége*: úgy tűnik föl, mintha a bölcselőnek minden tudományhoz kellene érteni, holott ma már pszichológiai lehetetlenség a Leibniz-féle polihisztor. Ez a *gyakorlati* nehézség azonban nem lehet ok a böl-

cseleti szintézis *elvi* tagadására. A gyakorlati megoldás abban van, hogy a bölcelet nem szaktudományos ismereteket követel, hanem az *elvek* ismeretét; s ez nem lehetetlen annak, aki követi a régi elvet, in pluribus versandum, in uno habitandum, egyben kell szakjártassággal rendelkezni, és a többiben, nevezetesen az alaptudományokban (30–34) bizonyos otthonossággal kell forgolódni.

Megerősíti Aristoteles nézetét a *bölcelet neve* és a hozzáfűződő általános várakozás is. A bölceletnek köze van a bölcseséghez. Görög neve, filozófia (*φίλο-σοφία*) annyit jelent mint bölcseségre való törekvés. Már most *bölcs* az, aki lát és ért; aki nem ütközik és nem csodálkozik, mert már elvégezte az egyetemes nagy csodálkozást; tekintete a lényegesre irányul, mellesleg tekintetek már nem zavarják. Látja mélyebb értelmét és titkosabb összefüggését a dolgoknak, történeteknek, embereknek. Nem áztatja magát arra nézve, ami van; de nem téveszti szem elől, aminek lenni kell; eszmény és valóság diszharmóniája nem téveszti meg látását és nem hűti le tetterejét. Helyén van az esze és szíve; hideg fővel lát meg mindent úgy, amint van, és meleg szívvel dolgozik azon, aminek lenni kell — ember, aki megoldotta a maga számára az élet nagy problémáját. A bölcelet tehát az a tudás, mely ide akar segíteni. Persze, a tudás maga itt nem teszi. A bölcseséghez azonban kell tudás, nevezetesen mélyre menő és egyetemesre terjeszkedő, jelen és másvilágon tájékozódó tudás; épen az, melyet a bölcelet ígér, a legmagasabb szempontokon, az elveken tájékozódó tudás.

Ebből kitűnik a *bölcelet jelentősége* az élet, főként a bölcsesség számára. *Nagy segítség erre a bölcelet.* De nem elég. Egyfelől ugyanis a végső nagy életkérdésekről Isten kinyilatkoztatást adott (34); és ez többet és biztosabbat mond, mint a legragyogóbb szellemű bölcselő. Másfelől pedig nélkülözhetetlen azoknak útmutatása is, kik zseniális meglátással és alkotó erővel gyakorlatilag oldották meg az életfeladatot: a szentek, s töredékesen más lángelmék (37). Ép ezért nem is okvetlenül szükséges valami a bölcelet; a kinyilatkoztatás és az Isten-adta józanész tudomány nélkül is bölcsésé tehet. Mindemellett a bölcelet tanult embernek finomítja érzékét a tapasztalaton túli valóságok iránt, és kicsiszolja értelmét a kinyilatkoztatásnak is szabatosabb földolgozására; biztosítja *általános műveltségét*, anélkül, hogy kitenné a dilettantizmus vagy enciklopedizmus veszedelmének; *szempontokat és iskolázottságot* ad bármilyen kérdésnek alapos és rendszeres kezelésére.

Ezek a megállapodások egyben megjelölik a *bölcelet körét*. Láttuk, hogy elvek tudománya. S az elvek két nagy osztálya szerint a bölcselkedésnek két nagy területe van: a gondolkodás és a lét bölcselése. A gondolkodás bölcselétének három főladatköre van: gondolat, ismeret, tudományelmélet, logika, noétika, episztemologia (2 b). A lét bölcselése a négy létrendő útmutatása sze-

rint a tapasztalati, eszmei, metafizikai, értékrendi lét bölcelete. Gyakorlati, főként didaktikai és tudománytörténeti meggondolás teszi kívánatosá az antrópologia külön tárgyalását (cf. 74 a). A rendszer részleteiben a bölcelő jól teszi, ha számol azzal a ténnyel, hogy a tudományos, tehát a bölceleti kutatás is, *soha sincsen lezárva*; továbbá már a szaktudományokkal való eleven kölcsönhatás miatt sem szabad a rendszert a részletekben valaha is befejezettnek tehát lezárhatónak tekinteni.

b. *A bölcelet tudomány-jellege.*

A bölcelet időnként olyan becsületben van, hogy egyenest a tudományok fejedelmének és az egyetlen igazi tudománynak tekintik. Máskor meg, mint pl. a 19. század második felében hajlandók elvitatni tőle egyáltalán a tudomány jellegét; s ilyenek ma is bőven akadnak, főként a szaktudósok közt.

Főként három gondolat vonul föl ennek az álláspontnak az érdekében: 1. *Nincs tárgya.* A megismerhetők világán a szaktudományok megosztottnak egymás közt; a nagy emigráció után (lásd fönt) a bölcelet számára alig marad majd más mint a metafizika. S erről Kant megmutatta, hogy nem tudomány, sőt sohasem lesz azzá. 2. *Nem halad.* A szaktudományokban minden új nemzedék átvesz egy hagyatékot, melyet esetleg megrostál, de mindenesetre meg is gyarapít. A munkát mindig ott folytatja, hol elődje abban hagyta, és tovább viszi. Ellenben minden filozofus újra kezdi, mintha előtte semmit nem filozofáltak volna, és a bölcelet ma is az ősi kérdéseken rágódik: mi az igazság, mi a világ értelme, van-e abszolútum stb. 3. Hozzájárul a bölcelettörténet csüggesztő tanulsága: mindezekre a kérdésekre *a legellentétesebb feleleteket adják a különféle rendszerek.* Nemcsak hogy mindegyik újból kezdi, hanem téveseknek ítéli az előzőket és a magáét ajánlja mint egyedül igazat, ugyanakkor, mikor már a küszöbön van annak az útnak a lába, mely őt is eltemeti. Ha a bölcelettörténet nem egyéb mint rendszerek temetője, akkor nyilván nem igazságot ismer meg, mely egy és változatlan; hanem alighanem olyan kérdéseket feszeget, melyekre a tudomány nem adhat feleletet.

Az első nehézségre *a felelet* adva van abban, amit a bölcelet és a szaktudományok viszonyáról mondtunk. Minden szaktudomány előbb-utóbb eljut az ő területén az alapkérdésekhez vagyis az elvek problémáihoz; tehát bölceletbe torkollik. S tudományos megalapozottsága, végelemzésben tudományos jellege azon fordul, hogy elvei helyt állnak-e. Nem túlzás tehát az a megállapítás, hogy minden szaktudományban annyi az igazi tudomány, amennyi benne a bölcelet. A bölcelet tudományos jellegének kérdése „a” tudomány sorskérdése, mellyel szemben csak a rövidlátás jelenthet be érdektelenséget.

Hogy a bölcelet annyiszor *újra kezd* a munkáját, a már egyszer sőt annyiszor elintézett problémákat újra fölveti, a feleleteket folyton új kritikának veti alá, nem szól tudományos jellege ellen, hanem mellette: *ez a hivatása*. A bölcelet ugyanis az *elvek* tudománya. Ha más tudományok elvekből indulnak ki, azokat biztosaknak veszik és belőlük vezetik le tételeiket, velük szemben a bölcelet az elveknél köt ki, sőt főföladata ezek tudományos vizsgálata. S mert elvek, mert a tudományos megismerés első tárgyai, nem világíthatók meg és nem vezethetők le más elvekből, hanem csakis saját tartalmukban, logikai teljesítőképességükben, azaz más tételekkel való logikai összefüggéseikben, az igazságtartományban elfoglalt helyük szempontjából vizsgálhatók meg. Ámde az igazságtartománynak minden új konstellációja, a tudományos problematikának minden új fordulata alapvetően az elvekre hat vissza; ezért velük szemben minden új szellemi helyzetben új vizsgálatnak van helye.

Annnyival inkább, mert az *elvek* mint a létben *elsők* (priora secundum se, secundum naturam, *πρότερα τῆ φύσει*) nem egyúttal *elsők* a mi megismerésünk számára (priora nobis, *πρότερα προς ἡμᾶς*); hanem ellenkezőleg, legtávolabb vannak, a tudományos elemzésnek és összevetésnek *legnehezebben hozzáférhetők*; tévedésnek, az ismerő alany köztöttségéből eredő egyoldalúságoknak sokkal inkább ki vannak téve, mint a szaktudományoknak legtöbbször tapasztalatilag is ellenőrizhető eredményei. Megokolt dolog tehát, hogy újból és újból a legkülönbélebb oldalokról és szempontokból kerüljenek megvilágítás alá.

Ugyanez a meggondolás igazít el az egymásnak *ellenmondó sok bölceleti rendszer* nehézségeiben is. Mivel ugyanis a bölcelet a megismerésünk számára legtávolabb eső tárgyakkal, az elvekkel foglalkozik, a megismerést befolyásoló pszichológiai és szociológiai tényezők (35, 36) sokkal hatásosabban jutnak szóhoz, mint a szaktudományokban, annál inkább, mert ma még a bölcselkedés a világnézettel sokszorosan egybe van szöve. Ám épen a világnézeti kérdésekben a nem-tudományos szempontok döntő szerepet visznek. Ha levonjuk a bölceleti rendszerek tanításaiból ezeket a *tudományktól mozzanatok*at, az eltérések lényegesen csökkennek. Ami még mindig megmarad, annak egy része kimutathatóan tévedés, nagyobb része azonban nem a nézeteknek, hanem a *nézőpontoknak* sok-

feleségén fordul; tehát ezek a tanítások nem kizárják, hanem kiegészítik egymást.

Már most vegyük figyelembe, hogy az igazság csak egy, tehát az igaz bölcelet is csak egy lehet. Akkor nemcsak el fogjuk utasítani azt az ismeretelméleti szubjektívizmust, mely a relativizmust ide is ki akarja terjeszteni: minden rendszer igaz a maga álláspontján, azonban abszolút értelemben egyik sem (16). Hanem megtaláljuk majd az iránytűt is, mely eligazít a rendszerek sokaságában: A bölceletnek megvannak az állandó problémái, melyek a bölcelet sajátos jellegénél fogva minden bölcelő nemzedék számára visszatérnek; de megvannak az időálló feleletei is, melyekben a legkülönbélebb korok és bölcelő álláspontok megegyeznek, illetőleg kiegészítik egymást, még pedig úgy, hogy minden következő fázis a problémákat elmélyíti és differenciálja és a feleleteket szabatosabbakká és gazdagabbakká teszi. Ez az a bölcelet, melynek fáklyáját mindig tovább adják a századok hivatott nagy bölcelői, melyet Leibniz elnevezett *philosophia perennis*nek.

Tehát a *bölcelet is halad*, mint minden igazi tudomány. Sajátos jellegénél fogva azonban akárhány munkása csak kérdés-tevései által lett nagy, és nem ritkán megesis, hogy régibb nagyok jobban láttak mint az epigon újabbak. Így „Verulami Bacon bölcelkedése valóságos dadogás Aristotelesé mellett; Locke fölöttébb naiv gondolkodó Platonhoz képest; Spinoza dilettáns Aquinói Tamás szabatosságához és differenciáltságához viszonyítva; Herbert Spencer naiv szimplifikáló Leibniz szempontjaival összemérve“ (Pauler). S csakugyan Platon, Aristoteles, Augustinus, Thomas, Duns Scotus, Leibniz, Descartes, Kant (a két utóbbi mint nagy kérdező), Hegel ennek a *philosophia perennis*nek főszlopai.

c. A bölcelet módszere.

A bölcelő ismeretszerzésnek két módszere van: az értelmi nézés és a következtetés (9—12. 47).

Az értelmi nézést *fenomenologiai módszer*nek is szokás nevezni. Fenomenon (*φαίν-ομαι* = megjelen) ugyanis minden, ami közvetlenül megjelenik tudatunk előtt, ami közvetlenül adva van számára. Ami nem a tapasztalati észlelésben van adva, mint pl. azok a jelentések, melyekre rámutatnak ezek a szók: bizonyosság, érvényes, vonatkozás, lényeg, ahhoz elménk csak úgy tud hozzáférközni, hogy mindenekelőtt feléje fordul, nézi „lelki szemével“, „észbeveszi“, megragadja, a tudatba emeli. Aztán elemzés alá veszi: újra

meg újra végigjártatja rajta az elme tekintetét, igyekszik meglátni alkatát, a rajta fölfödözött alkat-elemeket összeveti más elemekkel és alkatokkal, mint pl. az érvényességet a többi létformával (62), amíg föl nem fődözi és meg nem ragadja a rajta levő alapvető ismerés-relációkat. Így vizsgáltuk pl. a gondolatot (2). Ebből látnivaló, hogy a fenomenológiai módon szerzett ismereteket nem lehet másképp igazolni, mint *megmutatással*.

A *fenomenológiát nézés* a bölcselkedés szükséges első lépése. *Tehetsége* mint kezdőképeség adva van minden normális emberben, természetesen épenséggel nem egyforma mértékben. Kiképzése sok gyakorlatot, szívós elmélyedést, szellemi megnyíltságot és szabadságot, nevezetesen a meg rögzített balítéletektől és elfogultságoktól való mentességet és szellemi mozgékonytságot kíván.

A fenomenológiai nézés és a következtetés útján szerzett ismeretek földolgozása az általános tudományos módszerekkel (26) történik. Nevezetesen a fenomenológiailag szemlélt tárgyak sugallta kérdéseket (23 a) össze kell mérnie a közvetlenül fölkinálkozó vagy a történelemben adott megoldási kísérletekkel, élesen kiemelve ellentétjeiket és nehézségeiket (*apóriák*). Így szabatosan meg lehet állapítani, voltaképpen mi a kérdés (*problématika*), föllálitani és igazolni a megoldást (*teorémátika*) és levonni a megfelelő következtetéseket (*corollaria*). Ezt a módszert követték a nagy *skolasztikusok* is, akik különösen az *apóriák* kiemelésének voltak nagy mesterei. Alakilag is tiszván jut ez kifejezésre Szent Tamás Summájában (1. kérdés; 2. videtur quod non; 3. contra; 4. kifejtés; 5. nehézségek megoldása). Ez a módszer határozott fogalmazásaival, éles különböztetéseivel, a pro és contra gondos mérlegelésével, nyomos gondolatszövéseivel ma is mintaszerű; s követése az újkori bölceletet is kutatásában és tanításában sok vargabetűtől megóvhatta volna.

Azonban mégis némi *kiegészülésre szorul* (cf. *Mercier Logique* 4384 kk.): A skolasztikai módszer túlnyomóan deduktív, szintetikus; a ma nélkülözhetetlen megfigyelés, elemzés, *ténykritika* háttérbe szorul; a középkor óta a történeti és természeti látóhatár mérhetetlenül kitágult és a tapasztalati tények iránti érzék az egész vonalon megnövekedett; s a tudományos módszernek ezzel a kultúrtörténeti ténnyel számolnia kell. Ezzel összefügg, hogy a skolasztikának kevés az *érzéke a valószínűségek, az átmeneti megoldások iránt*; ma egyszer fiatalos bizonyosság-vadászásba esik, és kísértésbe jut vagy vélelmeket bizonyosságnak bélyegezni, vagy pedig lemondani az ismeret határainak kitágításáról, ami kockázatok, föltevések nélkül nem sikerülhet. Erre a veszedelemre különben már Szent Tamás figyelmeztet (in II Metaph. lect. 5). A skolasztikai módszernek nem

sajátos veszedelme (minden módszer modorossággá válik, ha egyoldalúságba esik), de veszedelme a kutatásban az értelemmel szemben az érzelmi és akarati mozzanatoknak, általában a pszichikai tényezőknek, az előadásban pedig az esztétikai mozzanatoknak elhanyagolása. A legnagyobb skolasztikusok, kivált Szent Tamás, ezt a szírtet megkerülték.

A bölceleti rendszer fölépítésére nézve irányadók az általános rendszeri szempontok. Vagy száz éve Kant példájára sokan nagy igyekezettel keresik, miből kell kiindulni a bölceletnek, vagyis keresik a *bölceleti alaptudományt*. Némelyek ezt Bolzano szellemében egy a tudattényeket lehetőleg pártatlanul és pontosan leíró fenomenológiában vélik megtalálni (Husserl iskolája). Mások az ismerés tárgyainak, vagyis a fogalmak közvetlen tartalmának alapvető elemzésében (Meinong Gegenstandslehre-je, Brandenstein Ontologie-ja); ismét mások a tudományos gondolkodás föltételeit tartalmazó tiszta logikában (Pauler stb.). Azonban semmiféle ilyen kísérlet nem lépheti át a saját árnyékát; minden alapvetés már bölcelet, és ezért a rendszerben elhelyezhetőnek kell lennie.

Irodalom. Schütz A. Mi a bölcelet; Keresztény bölcelet (Örség 1936. sz. 4, 5); A. Müller Einleitung in die Philosophie *1931 (bő irodalommal). — M. Grabmann Thomas von Aquin *1926; Schütz Szent Tamás szemelvényekben 1944; Horváth S. Szent Tamás világnézete 1924; E. Gilson Le Thomisme *1923; H. Meyer Thomas v. Aquin 1938.

A különféle mai nézetek és irányok megismerésére: J. Hessen Die philosophischen Strömungen der Gegenwart *1940. R. Eucken Geistige Strömungen der Gegenwart *1909; Kulpe Einleitung in die Philosophie *1923; Pauler A. Bevezetés a filozófiába *1933 (efféle művek címeik ellenére nem kezdőknek valók). Összefoglalások; Windelband Die Philosophie im Beginn des XX. Jahrhunderts *1907; Dessoir Lehrbuch der Phil. 2 k. 1925; A. Baeumler u. M. Schröter Handbuch der Phil. 5 k. 1926 óta.

Bölceletörténet: Fr. Überweg Grundriß der Geschichte der Philosophie 5 k., nélkülözhetetlen a majdnem teljes bölceletörténeti irodalom miatt is; Windelband Lehrbuch der Geschichte der Philosophie *1924; O. Willmann Geschichte des Idealismus 3 k. 1907 (minden más bölceletörténetnek nélkülözhetetlen kiigazítója); R. Eisler Wörterbuch der philosophischen Begriffe *1927 kk. Az indus bölceletre: P. Deussen Allgemeine Gesch. d. Ph. I in 3 Teilen 1919/20. Görög: E. Zeller Die Ph. der Griechen 6 k. utolsó kiadások 1920—23; Th. Gomperz Griechische Denker 3 k. 3—4 kiad. 1922—30; Halasy-Nagy J. A görög filozófia története 1937. Középkor: M. Grabmann: Geschichte der scholastischen Methode 2 köt. 1909/11; M. de Wulf Histoire de la philosophie médiévale *1924. Újkor: M. Ettlinger: Gesch. der Ph. von der Romantik bis zur Gegenwart 1924; R. Falkenberg Geschichte

der neueren Ph 1927; K. Fischer Gesch. der neueren Ph. 10 k. 2-5 1908—23; Kecskés P. A bölcselet története 2 kiad

A legtöbb jelentős bölcselet szerző jó fordításokban. F. Metne: *Philosophische Bibliothek* (Leipzig).

Folyóiratok: Kantstudien; Philosophisches Jahrbuch der Görresgesellschaft; Logos; Skolastik Athenaeum Bölcseleti közlemények. — *Révue de métaphysique et morale; Revue philosophique de la France et de l'étranger; Revue thomiste; Revue néo-scholastique; Rivista di filosofia; Rivista di filosofia neo-scholastica.* Mind The Journal of Philosophy; The philosophical revue.

34. Hittudomány.

a. A hittudomány tárgya.

A tudományelméletnek kell foglalkoznia a hittudománnyal, mert tudományos jellegében nem egy ponton elűt a többi tudománytól és így hivatva van arra, hogy jelentős mozzanatokkal gazdagítsa a tudományelméletet. Mivel a tudományos módszer alapkövetelménye minden tárgyat szigorúan annak venni ami, és sem bele nem olvasni olyant, ami nincs rajta, sem el nem torzítani vagy mellőzni olyant, ami rajta van, azért mindenekelőtt azzal kell tisztában lennünk, minek mondja önmagát.

Már most a *hittudomány* (teologia; *Θεός* = Isten) azt állítja magáról, hogy a kinyilatkoztatott igazságnak hívő elfogadáson épült tudománya. Ez a meghatározás a következő mozzanatokat tartalmazza:

Tárgya Isten. Minden egyéb, amit még felőlel, akár igazságokban akár tényekben akár összefüggésekben, csak annyiban jön itt szóba, amennyiben Istenre vonatkoztatható (sub ratione Dei Thom. Summa I 1, 7). Tanításai nem úgy jelennek meg mint oldott kéve (disiecta membra), hanem mint egy központi nagy igazságnak megannyi sugara. Ez a központi igazság a megtestesülésben megjelent Isten. a szentpáli és szentjánosi teologia alap gondolata, a próféta igehirdetés és a szentírási bölcsesség foglalata.

Anyaga vagyis *tartalma* a kinyilatkoztatott igazságok. A kinyilatkoztatás magának az Istennek örök tudománya (*theologia archetypa*), melyet az emberekkel közöl. A kinyilatkoztatásnak közvetlenül adott tartalma hitigazságokban (dogmákban) ölt alakot, melyek analog, de igaz fogalmakkal magát az örök isteni tudást fejezik ki. A hittudománynak (*theologia ectypa*) feladata ezeket a dogmákat kiemelni a kinyilatkoztatás forrásaiból, igazolni kinyilatkoztatott voltukat, belőlük következtetéseket vonni, s a dogmákat és

következtetéseket tudományos rendszerbe foglalni, vagyis összefüggésbe hozni egymással és az Istennel.

Formai elve vagyis az a tudományos látószög, amelyből nézi a tárgykörébe eső összes igazságokat, az a szempont, mely külön jelleget ad módszerének: az igazság, amennyiben a kinyilatkoztatásból vezethető le (*verum demonstrabile ex revelatione*). Amit ugyanis Istenről vagy Istenre vonatkoztatva a világról, az emberről, a természetről vagy a történelemtől tárgyal, azt mind úgy igazolja a megokolást sürgető elme előtt, hogy közvetlenül vagy közvetve a kinyilatkoztatásból vezeti le.

A teologia tehát lényegesen *különbözik* a természeti istentantól (*theologia naturalis*), mely szintén Istenre vonatkozó ismereteket ölel föl, de csak olyanokat, melyek a merőben magára álló észből igazolhatók. Ugyancsak különbözik a vallástudománytól, mely többek közt Istenre vonatkozó vallási ismereteket is tárgyal, azonban csak amennyiben azokat a vallási élményben (*vallápszichologia*) vagy a történetileg kifejtőző vallási életben tudja kimutatni (*vallástörténet*).

A dogmatika közvetlen *alanya* a hívő elme. A magára álló elmével nem lehet elsajátítani ennek a tudománynak sem tartalmi elveit, a dogmákat, sem formai elvét; és így lehetetlenné válik a további tudományos földolgozás; hitetlen ember nem lehet teologus, legfőljebb valláskutató tudós, akinek azonban a katolikus hittudomány sajátos tartalmának és jellegének megfogásához hiányzik a megfelelő szerve (*ὄργανον λειτουργικόν*-ja); hasonlít a színvakhhoz, aki csak fizikai módszerekkel tanulmányozza a színeket. Az egyszerű hit sem elég, mert a teologia tudományos észtevékenység. Viszont a hívő elme hite útján bekapcsolódik magának az Istennek örök tudásába, és így teológiája az Isten örök, abszolút maga-tudásának lesz emberi visszafénye: *veluti quaedam impressio divinae scientiae*, az isteni bölcseségnek lenyomata (Thom.).

A hittudomány *sajátos tárgya* tehát olyan ismerés-relációk illetve tényállások, melyeket kívülről és fölülről jövő rávilágítás tesz láthatókká, t. i. Isten kinyilatkoztatása, azaz önmagáról való saját tudása, mely mint hit-kegyelem belevilágít az emberi elmébe, és így képes aztán megragadni a hitigazságokat. Ebből *következik*: 1. Nincs teológiája az olyan vallási rendszernek, mely a kinyilatkoztatást tagadja, minő pl. a liberális protestantizmus vagy a modernizmus; ezek számára csak a vallápszichologia vagy a történeti vallástudomány marad 2. A katolikus teologia *önálló tudomány*, egészen sajátos módszerrel és jelleg-

gel, melynek területét és föladatkörét nem sajátíthatja ki egy ú. n. vallástudomány. Ezért a tudományok köztársaságában elvi jogosultsága és hivatottsága van; kirekesztésével pótolhatatlan hiány támadna a tudományok rendszerében, és ezért gyakorlati jogosultsága van a tudományok üzemében pl. az egyetemen a külön hittudományi fakultásnak.

b. *A hittudomány módszere.*

A tudomány módszerét tárgyának természete szabja meg. A hittudomány tárgya a kinyilatkoztatott vallási igazságok, melyeket csak a hívő elme tud megragadni és tudományosan földolgozni. Ez a *hívő tudás* irányulhat a hit tartalmaira (*fides quae creditur*); és itt az lesz a törekvése, hogy a hitigazságokat lehetőség szerint meghódítsa az elme számára: ez a *spekulatív* föladat. Irányulhat azonban a hívés tényére is vagyis arra a magatartásra, melyben azért fogadunk el igaznak valamely tételt, mert Isten kinyilatkoztatta ki (*fides qua creditur*). Itt tehát hivatva van megállapítani az egyes hitigazságok kinyilatkoztatott voltát: *pozitív* föladat. A pozitív föladatot kétféleképp lehet megoldani: Egy hitigazságra nézve, melyet az egyházi előterjesztésből ismerünk és hittel elfogadunk, kimutatjuk, hogy a hit forrásai, a Szentírás és a hagyomány tartalmazzák; magát a Szentírást és hagyományt pedig mint kinyilatkoztatott tényeket hittel fogadjuk. Ezt szokás dogmatikai bizonyításnak mondani. De nyilván nem bizonyítás ez a szó metodologiai értelmében. Kiindulhatunk azonban abból a módszeres föltevésből is, hogy Szentírás és szenthagyomány nem hívő lélekkel elismert hitforrások, hanem egyszerűen történeti okmányok, melyekből történeti módszerrel és bölcséleti megfontolásokkal igazoljuk az egyes hitigazságokat, főként azonban Jézus Krisztus isteni küldetését és az Egyház krisztusi jellegét; és ezzel észszerű megalapozást adunk a hitigazságok egész rendszerének: *apologétikai föladat*.

A *spekulatív föladat* a hittitkok hittudományos földolgozása.

Hittitok (mysterium) olyan kinyilatkoztatott igazság, mely meghaladja az emberi elmét, úgy hogy az a maga erejéből nem tudja fölfödőzni, és ha hitével tudatába is emelte, tartalmát nem tudja bölcséleti kategóriákkal kimeríteni, azaz nyilvánvalóvá tenni; pl. azt, hogy az egy isteni Valóság három személy. E tekintetben két véglet fenyeget. Az egyik az a „gnóosztikus“ hiedelem, hogy alkalmas böl-

cselet (Hegel ilyennek tartotta a magáét) valaha észigazságokká tudja tenni a hittitkokat. A másik az a fölfogás, hogy Isten mindenestül más mint mi, és az emberi elme számára nem marad más mint vakon elfogadni a titkait, jöllehet, sőt épen mert nekünk képtelenségeknek tűnnek föl: *credo quia absurdum*. A hittudomány a két véglet között áll és azt vallja, hogy a bölcséletileg fölkészült elme a hittitkokról is meg tudja mutatni, hogy

1. azok nem *tartalmaznak logikai ellenmondást*. A hittitok tartalmát ugyanis analog fogalmakkal jelenítjük a tudatban, és azok nem annyira világosak, hogy ellenmondásba keveredjenek a logika elveivel vagy a lételmélet tényeivel és törvényeivel (1. pl. Dogm. 41. §).

2. Képes a hittitok eszméltetésére szolgáló *fogalmakat* tartalmilag kidolgozni, mint pl. a szubstancia, vonatkozás, járulék, személy, természet stb. fogalmát; s ezzel jól láthatókká teszi azokat a kapaszkodókat, melyekben az elme megfogózik, mikor a hittitokról gondolkodik. Sőt mikor gondosan megállapítja ezeknek a fogalomnak analog jellegét (pl. Istenben a személyt mint szubsztisztáló vonatkozást), több-kevesebb pontossággal megvonja a titokszerűségnek határait; elménk számára pedig nem csekély világosság, ha megtudjuk, hol végződik az ésszel fölrérhetőnek területe, és hol kezdődik a titok tartománya.

3. Jöllehet a hívó elme nem tud belelátni a titok legbelső tartalmába, mindamellett legtöbbször talál benne olyan *mozzanatot*, melyet magát nem tud ugyan levezetni észigazságokból, de *belőle logikailag le tudja vezetni* a titok többi mozzanatát (így pl. a Szentháromságot abból, hogy Istenben van két produktív eredés Dogm. I p. 415; a charitologia tanait abból, hogy a kegyelem az isteni természetben való részesedés 81. § 2). Így a hittitok mozzanatai közt belső harmóniát lehet megállapítani, különösen ha a természet rendjében találunk valóságokat, melyek hasonlóságot mutatnak a hittitok alapmozzanataival; amint pl. Szent Ágoston az emberi szellem értelmi és akarati tevékenységét fölséges módon föl tudta használni a szentháromsági vonatkozások megvilágítására (Dogm. 27. §). Ezek a termékeny hasonlóságok a *teológiai analógiák*.

4. Összefüggésbe tudja hozni az Isten titokzatos művét Isten lényegének már megismert *tulajdonságaival*, és megmutatja, hogy Istennek ésszel megismert tulajdonságaival, nevezetesen végtelenségével és szentségével egybevág, méltó az Istenhez; vagyis az Istenből mint *causa exemplaris*-ből magára a műre is vetít világosságot. Ugyanígy meg tudja mutatni, hogy egy-egy titokzatos isteni mű megfelel céljának illetőleg az ember rendeltetésének, vagy a teremtés egyetemes céljának, vagy pedig a máshonnan megismert *isteni ideáknak*. Végül sokszor meg lehet mutatni, hogy a természetfölötti tények és titkok egybe-

vágnak a *természet igényeivel*, természeti szempontok folytatásának és megkoronázásának tekinthetők.

5. A hívő elme legtermékenyebb és leghálásabb föladata a kinyilatkoztatott igazságokból biztos észigazságok segítségével *következtetéseket* levonni. Ezek a *teológiai konklúziók* (Dogm. 17. §) lépésről-lépésre föltárják a kinyilatkoztatás tartalmi gazdagságát. Ebben a tevékenységben a kinyilatkoztatott igazságok tudományos *elvekként* szerepelnek.

6. A *hittigazságok összességét tekintve* a kinyilatkoztatott tételek legtöbbjét képes az ész úgy odaállítani, mint egyetemesebb kinyilatkoztatott tételek következményeit. Ez lehetségessé teszi, hogy a kinyilatkoztatás egész tartalmát az elme néhány elvből vezesse le, vagyis bizonyítsa, és így a hit egész tartalmát összefüggő igazságok rendszerének tüntesse föl.

c. A hittudomány tudományos jellege.

Két század óta sok bölcselelő és mások azt állítják, hogy a teológia nem tudomány. A tudománynak, úgy mondják, *világosság, szabadság, élet* kell. A teológiában azonban nincs világosság, hanem vak hit, mert állításai nem nyilvánvalók, hanem ellenkezőleg „titkok“, a józan ész megszegyenítése; kutatásában és üzemében nincs szabadság, hanem a megföljebbezhetetlen egyházi tekintély kötött marsrutáival bocsátja útjára; nincs új ismereteket szülő termékenység, nincs benne haladás, hanem csak kész tételek lélektelen fölüjútása.

1. Az első kifogásuk így hangzik: Nem mehet tudomány-számba, ami anyagába *nem tud logikai nyilvánvalóságot* belevinni; a dogmákat jórészt maga a hittudomány titkokként állítja oda; ezekről tudományt akarni belső ellenmondás. De ez nem áll helyt. A hittitkokra nézve sem kell lemondani a nyilvánvalósági követelményről. A titokba nem látok ugyan bele; de ha tudom, hogy Isten szava, akkor elfogadása észszerű. S ez a *külső nyilvánvalóság* az elvekre nézve elég. A legtöbb világi tudomány sem tudja teljes evidenciára emelni elveit; még a racionális tudományok (matematika, mechanika) is definíciókból és axiómákból indulnak ki; a történeti tudományok pedig egész sereg logikába nem oldható ténnyel és összefüggéssel állnak szemben. Egyébként a hittitkoknak tartalma sem egészen hozzáférhetetlen az észnek (cf. fönt b). S ma a világi tudományokban is kezd föltűnikrekedni az a meggyőződés, hogy a valóság épen a legmélyebb mivoltában mindig rejteget egy „irracionális“ elemet, mely nem hozzáférhető a logikai elemzésnek, hanem csak az intuíciónak vagy a megélésnek.

2. A teológia *nem szabad*; útjában és eredményeiben kötve van az egyházi tekintélyhez. Ezzel szemben mindenekelőtt észbe

kell venni, hogy a *szabadság nem abszolút jó*. A szabadság minden életnyilvánulás számára csak forma, melynek értéke a tartalmától függ. A jelentősebb kérdés nem az: szabad-e valaki, hanem: mire használja a szabadságát? A tudományos tevékenység tartalmi jelentősége abban van, hogy az *igazságot* keresi. Milyké tud megfelelni ennek a föladatának, ezen dől el az értéke. Ez a föladat és cél már magában kikapcsolhatatlanul két megkötést jelent minden tudomány számára: az igazságkeresés föladata nem oldható meg a logikai törvények megtartása nélkül; továbbá az igazságnak tartozunk azzal, hogy komolyan vegyük, tehát az egyszer megismert igazság elismerése kötelez a további kutatásban. Ez a hittudósnak is a megkötöttsége. Megismerte, hogy a tanító Egyház előterjesztése födi a kinyilatkoztatást, mely föltétlen igazság, tehát az igazság iránti hódolat kötelezi arra, hogy ezt a megismert igazságot minden további kutatásban irányítóknak ismerje el. De ez voltaképen nem is megkötése a szabadságnak. Hisz a szabadságnak mélyebb fogalma ez: mindent a maga mivolta szerint értékelni, menten minden idegen szemponttól és indítéktól. Már pedig az igazságot vallani az igazságért, minden melléktéktől nélkül, olyan program, melyet a hittudós is magáénak vall; sőt több joggal, mint bárminő más tudós. Hisz az az igazság, mely őt megköti, az Istennek, az élet és szabadság Istenének igazsága. Ha ennek emberi képviselete nem mindig éri el az eszményt, és ennek következtében itt-ott támadnak nehézségek, nem szabad feledni, hogy ilyenek nincsenek kizárva a világi tudományok üzemében sem.

3. A hittudományban nincs helye új igazságok megtalálásának, és ennél fogva *nincs haladás*, és nincs tere az önállóságnak. Egész anyaga készen van adva; minden dogma egy kimúlt gondolattevékenységnek sarköve. Ezzel szemben ez a valóság: A hittudomány csakugyan nincs abban a helyzetben, hogy elvein, a dogmákon változtasson. Ezekre nézve a föladata az igazolás. Ettől azonban még nem szűnik meg tudomány lenni; mert hisz akkor a tudomány jellegét el kellene vitatni a történelemtől és jogtól is, és általában az igazoló tudományoktól. De ha az elvei mindjárt adva is vannak, benne mégis a kutatásnak és *föltalálásnak* kimeríthetetlen területe kínálkozik: egyre jobban kifejteni a dogma tartalmát, nevezetesen teológiai konkluziókban; az egyes dogmát más hit- vagy észigazságokkal vonatkozásba hozni, a dogmák adta új problémáknak szemébe nézni. A tudományos igények és ideálok mélyülése és a mindenkori apologiai és apostoli föladatok a dogmatikust is energikus együttműködésre hívják föl. A hittudomány története is rácsafol a „stagnálás“ vádjára.

Mindebből kitűnik a hittudománynak nemcsak tudomány-jellege, hanem *tudományos jelentősége* is. A hívő tudásban ugyanis találkoznak hit és tudás, és közös világot teremtenek a teológiai tudományban. De ezen a közös terti-

leten kívül is az ész nem járhat úgy, mintha nem volna hit. A hívő tudás a természeti ismerésre irányító, ellenőrző és egyben termékenyítő hatással van. Ez következik abból, hogy a hit a föltétlen igazságot öleli föl; már pedig igazság igazsággal nem jöhet ellentétbe. A kétféle igazság, a *duplex veritas* álláspontja, mely szerint lehet valami igaz az ész előtt és téves a hit előtt és viszont (Occam Centiloquiuma a 14. században; majd a 16. században sok humanista Pietro Pomponazzi-val), ellenmond az igazság fogalmának, méltatlan az igazság ősforrásához, Istenhez, és magában hordja a szélső skepticizmus csiráját.

Igy a hívő tudás egyetemes irányító és világító szerepet tölt be az emberi tudás egész területén. De *pozitív tekintetben* is a kinyilatkoztatott észigazságokban olyan *irányokat*, mintegy áramlásokat állapít meg a kutatás óceánján, hol biztosan járhat az elme. Ezzel sok meddő és fölösleges tapogatódzástól mentesíti, és biztos partra segíti ép a legnehezebb téren, a nagy metafizikai kérdésekben, melyekben a bölcelet történetének tanúsága szerint oly nagy a zűrzavar és bizonytalanság. Azonkívül sok új *problémát* ad föl a kutató elmének, és ezzel gondoskodik a haladáshoz szükséges feszítő erőkről. Így a létezés és lényeg, természet és személy különbsége, az ismeretprobléma egyeteme-sebb föllállítása, a természetben és a lélekben végbemenő csodák új meg új kérdésekkel és szempontokkal gazdagítják a bölcselő kutatást. A hívő tudásnak több szempont, szélesebb látókör áll rendelkezésére mint a hitetlennek. Végül a hívő tudás természetfölötti igazságai és szempontjai általában *élestitik a tekintetet* az érzékfölötti igazságokra; a természeti és természetfölötti szempontok szabatos különböztetése nagyobb szabatosságot teremt a tudás egész vonalán; aszketikai mozzanatai pedig jobban fölkészítik az elmét az elvont metafizikai és ismeretelméleti tevékenységre, és állandó bátyái a tudományosság eszméjének és eszményének a pragmatista kísértéssel szemben, mely a tudományt a politika, gyakorlat vagy „szociális megbízás“ függvényévé fokozza le.

A hívő tudásnak szüksége van *bölcséleti* fogalmakra, elvekre és módszerekre, és mert nem mind egyformán alkalmas, azokat melyek a legalkalmasabbaknak és legtermékenyebbeknek bizonyulnak, közvetve a többi fölé emeli, és így a századok folyamán biztos kézzel megrajzolja egy *philosophia perennis*-nek alapvonalait.

Irodalom. Schütz A. Dogmatika, a katolikus hitigazságok rendszere. 2 kötet 1944. különösen 21–23. §. Itt további irodalom.

IV. A tudomány antrópológiája.

35. A tudomány pszichológiája.

a. A tudományos kutatás pszichológiája.

A tudomány jellegének, módszereinek, osztályozásának vizsgálata eddig a logika és ismeretelmélet szempontjai szerint történt. A tudományos tevékenység azonban emberek műve, és ezért nemcsak a logika törvényei és az ismeretelmélet követelményei irányítják és jellemzik, hanem beszérvői szálait minden emberi tényező, nevezetesen lelki alkata és lelki élete, az emberközösség ténye és erői, a kultúreszmények rendje. Először a tudomány pszichológiája foglalkoztat.

Pszichológiai szempontból a tudomány ismeretszerző és ismeretalakító tevékenység. Ennek a két mozzanatnak kölcsönös viszonya sem az egyesben, sem bármely korban a tudományművelők átlagában nem állandó és a legritkább esetben összhangzatos. Nevezetesen vannak korok, melyeknek főigyekezete az előző nemzedékektől kapott tudáskincsnek hű megőrzése és továbbadása, mint a régi egyiptomiaknál, indusoknál, az alexandriaiaknál, a kezdődő középkorban. Ismét máskor az újnak keresése, a továbbépítés, gyarapítás igyekezete van a tudományos törekvések előterében, mint a 16 század óta. Az egyes tudós is vagy inkább a kész ismeretek elsajátítására törekszik (tanultság, erudíció), vagy új ismeretek lelésére, kutatására adja magát. De azért sem az egyes tudósban, sem a korokban és nemzedékekben ezek a mozzanatok nem érvényesülnek egyoldalú kizárólagossággal. A tudományörző korokat megelőzték építők, és az építőket követik őrzők: és a legkonzervatívabb korban sem szünetel az ismeretgyarapítás, ha üteme lassabb is; és a leglázasabb kutatás is áthagyományozott tőkét forgat. Mivel minden tudományos tevékenység új megismerést céloz és mindenestre belőle táplálkozik, ezért megokolt eljárás, hogy a tudományos tevékenység pszichológiáját a tudományos kérdés-föltevő és kérdés-megoldó tevékenységnek elemzésével kezdjük.

Minden ismeretszerzésnek, a tudományosnak is legmélyebb és legközvetlenebb indítéka és forrása a tudásvágy, mely magában az emberi természetben gyökerezik. *Πάντες άνθρωποι τοῦ εἶδέναι ὁρῶνται φύσει*, az emberek mind tudásra törnek természetből; ezzel a megállapítással kezdi Aristoteles a Metafizikáját. Ez nem zárja ki, hanem érthetővé teszi, hogy a tudni-vágyást az emberi kultúralet hajnalán legtöbbször a gyakorlati szükség váltja ki, és később is mindmáig hatalmasan szítják és ébren tartják nem közvetlenül a tudásvágyból fakadó indítékok, neve-

zeten a szerzett tudás gyakorlati értékelése. a 'becsvágy és hatalomvágy, a szellemi gazdagodás (műveltség szerzésének igénye) és a szellemi gazdagítás, a tanítani-akará.

A tudományos kutatás azonban igazán akkor kezdődik, mikor az eddigi tudás megtorpan egy tényállás előtt és problémát vet föl. A *probléma-állításnak* ez a *pszichológiai genezise*: A megismerés, mint tudjuk, ítéletalkotás. Az ítélet pedig egy ismerés-relációnak, egy tényállásnak elmebeli megragadása, vagyis egy tárgy határozmányának megállapítása. A tárgyat a szemlélet vagy eszmélés veti elő, és ugyanaz a szellemi késztetés, mely ítéletalkotásra szólít, arra is serkent, hogy a tárgyról az előttem ismeretes, tehát a közkeletű határozmányok egyikét állítsam. Ha azonban a tárgy tüzetesebb vizsgálata óvást emel ez ellen, ha az új jelenség nem akar beleférni eddigi ismeretkészletembe, illetőleg annak szempontjaiba, akkor ítéletalkotásom megtorpan; ami eddig biztos ismerésnek látszott, kérdéssé válik, az eddig nyugodt tárgyszemléletet kielégítetlenség, nyugtalanság váltja föl; az eddigi „így van“ helyébe lép az a sejtés vagy bizonyosság, hogy nem így van, s nyomban megjelenik a „hogyan van tehát“ kérdése: előttem áll a probléma.

Ebben az értelemben lehet azt mondani, hogy minden tudományos megismerés elindítója a *kétkedés* (Descartes) vagy a *csodálkozás* (Aristoteles). Mikor Galváni észrevette a fémrácra akasztott békacombok rángatózását, az elektromos tünetet, érthetőleg a bennük visszamaradt életerőnek tulajdonította. Mihelyt azonban Volta megállapította, hogy az elektromos tünetek békacombok nélkül is, fémeknek pusztá érintkezésére jelentkeznek, Galvani megállapítása megdőlt, és előállott a kérdés: mi okozza hát ebben az esetben az elektromos jelenségeket?

Ez a példa és a tudománytörténet sok más esete reávilágít a problémák legterjedelmesebb osztályára: A *stereotip probléma-állítás* minden tudományban úgy történik, hogy az illető tudomány legáltalánosabb szempontjait, kategóriáit kérdés állítmányává tesszük. Így a fizikában az észlelt jelenségek mérése, funkciók lefolyása, rokon jelenségekhez való viszonya, a történelemben a források megbízhatósága, a történetek genetikája a szokványos problémák kimeríthetetlen forrása.

Jelentősebb azonban a másik osztály: új észleletek és főként új szempontok, melyek a tárgyaknak eddig nem látott oldalát nyitják meg, mint volt a matematikában az analitikai vagy infinitezimális gondolat, a kémiában az oxidáció, a vegyszű megglátása, a fizikában az elektromos hullámok vagy a fénykvantumok megtalálása, a szerves és történeti tudományokban az evolúció szempontja. Főként ezek az új, nem sablónos pro-

blémák nyitnak új fejezeteket a tudományban és táplálják a tudományos haladás folyamatát. Ezeknek lelő helye azonban csakis a leleményes elme, elsősorban a lángelme. Szerencsés körülmények szolgálhatnak indítékul és kiváltó alkalomként, mint Röntgen, a hieroglif-fejtő Champollion esetében; azonban az észlelethől termékeny probléma csakis a kétkedő, csodálkozó, új mélységeket sejtő elme kérdés-tevéseiben válik. Kárba veszett tehát minden olyan törekvés, mely Ramon Lulltól Leibnizig a föltalálást rendszerbe akarta foglalni, és így ezt az „ars magna“-t, az ars inveniendi-t mesterséggként tanulhatóvá és kezelhetővé akarta tenni.

A *termékeny probléma-tevés minden tudományos kutatás gyökere*. Némi joggal mondják, hogy a tudomány számára nagyobb áldás a kérdés mint a megoldás, és az összes problémák megoldása a tudomány halála volna. De teljesen melléje fog az igazságnak az az egyoldalúság, mely a problémát önmagáért hajszolja. A megismerés célja az igazság megragadása, és az igazság ítéletekben, feleletekben jelenik meg előttünk. A kérdés értéke és jelentősége abban van, hogy feleletre utal és feleletkeresésre hí föl. A l'art pour l'art kutatás, keresés a keresés kedvéért, futás a futás kedvéért értelmetlen hajsz, a szellem méltóságát és legmélyebb igényét kikezdő ahasvérusi átok volna.

A probléma-tevés az első és döntő lépés a tudományos megismerésben. Az utolsó a megoldás. Közül van a tudomány-pszichologusok szerint a probléma „*földolgozása*“. Ez azonban nem egyenlőrangú mozzanat a másik kettővel, hanem a problémák természete szerint rendkívül különböző jellegű és lefolyású közvetítő, előkészítő folyamat. A *stereotíp*, sablónos problémák jórésze többé-kevésbé sablónos, tehát tanulással annyira amennyire elsajátítható megoldást is kínál föl, és a földolgozás itt rendszeres munka, aminő pl. egy kvantitatív kémiai elemzés, sőt egy az elméletben (Mendelejeff rendszerében) már megadott elemnek megtalálása, egy kiszámított pályájú bolygónak megtelelése (a Neptunus: Leverrier és Halle). A kutatás ebben az esetben többnyire szabatos kérdéstevésekből indulhat ki, és itt áll a tétel: jó kérdés fél felelet, prudens quaestio dimidium scientiae.

Azonban *minél inkább igazi, új problémákkal kerül szembe* a kutató, annál kevésbé lehet általános szempontok, nemhogy törvények alá foglalni a megoldás útjait. Sokszor már maga a probléma is először csak bizonytalan vonásokban, elmosódottan jelenik meg, mint nyugtalanító ösztökélés és tapogatózás, és csak miközben szerzője sok kinnal és gonddal hordozza, ilt határozottabb formát. A

megoldást egy jelentős asszociatív szabály értelmében ilyenkor hivatgatja, előkészíti, irányítja, sokszor megszűli a hordozott problémának mint föladatnak ú. n. *determináló tendenciája*, mely a tudat küszöbére szólítja a tudat mélyén szunnyadó sejtéseket, s ezek aztán a termékeny elmében feleletté tudnak alakulni. Ezért az új problémák megoldásában szinte kizárólagos, mindenesetre döntő szerepe van annak, amit képzeletnek és intuíciónak mondunk.

A „tudományos“ *intuiciót* jellemzi, hogy a huzamosabb ideig hordozott probléma megoldása egyszer csak váratlanul, közvetlen személyes cselekvőlegesség nélkül, „kívülről“, másunnan, mintegy megvilágosodás útján, bizonyos szemléletességgel, képszerűséggel jelenik meg, megfelelő érzelmi megindultság kíséretében. Rokon a művészi ihlettel. S lehetetlen kinyomozni mindannak útjait, „was von Menschen nicht bewußt oder nicht bedacht durch das Labyrinth der Brust wandelt in der Nacht“. Kéküléknek a benzolsav alkati képlete és ezzel a szénvegyületek egész kémiája egyszer hirtelen megjelent, mikor az omnibuszon ült, egy a saját farkába harapó kígyó képében. Érthető ebből például, miért tulajdonítanak a problémamegoldásban általában oly nagy szerepet az analógiának.

A megoldásnak ez a zseniális meglátása azonban akárhányszor a megoldásnak csak fele. A kérdés szabatos megfogalmazása, a megoldás igazolása, feltételeinek, következményeinek, a rokon tételek közötti helyének kijelölése sokszor még nagyon sok odaadó munkát kíván, melyet tehát szintén a „földolgozás“hoz kell számítanunk. Ilyen értelemben mondhatta *Gauss*: Eredményeim mind megvannak; csak azzal kell még tisztába jönnöm, hogyan jutottam el hozzájuk.

b. A tudományos alakítás pszichológiája.

A tudományos alakítás föladata főként a tudományos fogalom-alkotás és rendszerezés, és a tudomány belső alakjának megformálása. Ehhez csatlakozik mint másodlagos föladat a külső formálás, melynek főrésze a tudományos elemeknek megfelelő tudományos nyelvi kifejezése.

A sajátosan tudományos alakítás terén is mindenekelőtt egy *lelő föladatot* kell megoldani. Meg kell ugyanis találni azokat a megfelelő tudományos fogalmakat, bizonyítékokat, rendszerezési feltételeket és egységesítő szempontokat, amilyen volt pl. a Hertz-féle elektromos hullámok eszméje, mely hidat vert az optikai és elektromos jelenségek közé, az evolúció gondolata a fajok sokféleségének új egységesítésére, Szent Ágoston-

nak a két birodalomról (civitas Dei, civitas diaboli) való eszméje a történelmi sokféleségnek egységbe-foglalására. Az ilyen rendszerező eszméknek, valamint a bizonyítékoknak lelése épúgy probléma, mint maguknak az új tételeknek lelése, és ugyanazt a pszichológiát követi. Nevezetesen téves bizonyítékoknak, elhamarkodott általánosításoknak itt is sokszor ugyanaz a termékenyítő, helyes megoldást előhívó szerepe van, mint a tétélező új ismeretek lelésénél. Annál inkább, mert a tudományos megismerésben akárhányszor a bizonyításnak avagy rendszerbe-helyezésnek nem csekélyebb a tudományos jelentősége, mint magának az új tételnek. Azonban pszichológiai új szempontokat vet föl a tudományos fogalom-alkotás és a szó legszorosabb értelmében vett rendszerezés.

A tudományos *fogalom-alkotás* kérdésében főként Locke és Hume óta napjainkig el van terjedve az a fölfogás, hogy a *tudományos alapfogalmak*, mint ok, erő, funkció, vonatkozás, rendezés, szubstancia, szellem stb., az állatoknál is észlelhető *primitív érzéklésben forrásoznak*. Voltaképpen az ön- és fajfőntartás földataiba kimerülő állati életnek kategoriái ezek, melyeket az ember a kultúrfejlődés során egyre inkább finomított, „szublimált“, és amikor elmebeli tevékenysége elérte a tudományosság fokát, itt is alkalmazta; így lassanként tudományos értékűvé lesz, ami kezdetben csak megélt, gyakorlott, de nem tudott valami volt, hanem csak az elemi állati élettevékenységnek tudatalatti irányítója és sugalmazója.

Igy pl. a kéz tevékenységei a gondolkodás főkategoriáit szolgáltatják, amint kitűnik ilyen kifejezésekből: megfog, megragad, fogalom; ebből fejlődtek ki a fogható dolgoknak, a szubstanciának és a valóságnak kategoriái. A képezés, alakítás, leképezés az embernek sajátos tevékenységei az állattal szemben, de egyelőre az érzéki tartományban; ebből fejlődött a formának, képnek mint az anyagtól elválaszthatónak és az anyagra rávihető valaminek kategoriája. A rámutatásban és megjelölésben elő van képezve az egyeditő és általános fogalom kategoriája. Az érzékelhető osztásban és összetetésben benne vannak az egészek, részek, elemek, atomnak, továbbá a minőségnek kategoriái. A számlálás a primitíveknél még ma is a kézen történik (tizes számrendszer; hosszsmértékjelölések: arasz, öl, hüvelyk). A rendezés bizonyos tér- és időbeli rendszerességet föltételez és eredményez. A kéz a dolgokat egymás mellé, fölé, alá stb. rendezi és ezáltal a vonatkozásokra jut rá. Hasonlóképpen cselekvéseink egymásutánban folynak le és így adódik az idő fogalma. A tevékenységben megéljük a cselekvés és szenvedés különbségét és ebből kinő az ok és hatás kategoriája. Ugyancsak a cselekvés célokat szolgál és eszközöket használ; ebből

támad a célosság kategóriája. Végezetül az elfogadásnak, kézhezvételnél és visszautasításnak, elhárításnak ösgeztusai szolgálnak az érték kategóriák föllállítására. Ennek a fölfogásnak szellemében az ősemler úgy alkotja meg világképét, hogy naívvul önmagát látja és viszi bele mindenbe; minden egyes valót és minden valóságot a saját módjára lelkesített személyes énnel illetőleg énnel kölcsönhatásának fog föl; s ebből az animizmusból kifejlődik aztán idővel a szellemnek és az Istennek eszméje.

Ez a fölfogás a tudományos kategóriák pszichológiai vizsgálatából indul ki és abban a megállapodásban köt ki, hogy a tudományos alapeszmék és alapszempontok semmi egyebek, mint a mi lelki életünknek, még pedig érzéklő életünknek vetületei és szublimálásai. Pszichológiának indult, és *pszichologizmus* lett belőle; végelemzésben a tudományos kategóriák és következésképp a tudományos tételek tárgyi valóságának tagadása, szubjektívizmus; ha mindjárt azzal a megfélellyel, hogy a fejlődés során az emberi elme alkata olyanná rögződött, hogy most már szükségképp ezekben a kategóriákban gondolkodik. Ellene szól tehát mindaz, ami kimutatja az ismeretelméleti *szubjektívizmus* tévességét.

Ezen kívül az *evolucionizmus* alaphibájában szenved. T. i. azt hirdeti a megismerés terén, hogy kezdetlegesebből lesz a tökéletes, és pedig egyszerűen összerakás vagy fokozás útján. Az egész egy sor, melynek minden következő tagja valamivel többet tartalmaz mint az előző, de ez a többlet teljesen egynemű az előzővel és így végelemzésben a legelsővel. Ennek következtében a sor vége is voltaképpen a kezdet, csak más kombinációban és más környezetben. Ez a gondolat logikusan csak *két úton* vihető keresztül. Az első: a sor végén jelentkező „tökéletes” alakulat tökéletességét tagadom azzal az állítással, hogy ez csak látszat; a veleje igazában, a maga leplezetlen valóságában nem más mint a primitív jelenség, amelyből kiindult. Így tesz Freud, mikor a legszentebb eszményeket is az őskéj, a libido szublimálása-, helyettese-, átviteleként leplezi le. Ugyanígy tesz az a fölfogás, mely szerint a szellem voltaképpen a szél, lehelet érzéki szemlélete; az isteneszme voltaképpen az ősmágia babonás képzeleti alkotása. A másik út fordítva halad: A fejlődési sor végének tökéletességeit burkoltan beleviszi már az elejébe, amint azt rendkívül tanulságosan mutatja a fönti kategória-levezetés, amely pl. a cselekvési egymásután egyszerűen azonosítja az idő kategóriájával, a kézhezvételt az értékeléssel stb.

Ezen a ponton kitérünk egyúttal ennek az *evolució*s *pszichologizmusnak* *alaptévedése*: Teljesen tudatlanra veszi a levezetésre föltett kategória sajátos jellegét és szegényes (egy-két különleges mozanatra szorítkozó) analogia alapján azonosságot

állt; pl azon az alapon, hogy az értelmi megismerést fölfogásnak is mondjuk, egyszerűen azonosítja a kéz útján való megfogással. Vagyis a pszichologizmus csakis a tényállások elferdítése és megcsonkítása útján lehetséges.

Főnnáll azonban itt egy probléma, mely hivatva van épen *alapfogalmaink pszichológiai eredetére* világosságot deríteni. Az első nagyarányú kísérletet tette ebben az irányban Wundt 10 kötetes *Völkerpsychologie*-je, sajna egy alapjaiban hibás és kivitelében hiányos pszichológia segítségével. Az új pszichológia (32 b) van hivatva arra, hogy az azóta ebben az irányban is értékes munkát végző etnológiával (Tarde, Lévy-Bruhl, W. Schmid: főként a primitívek teljesítményeinek vizsgálata) karöltve új és jobb meglátásokat hozzon. Ez a munka még folyamatban van; nem érett még meg arra, hogy végleges eredményekkel számolhasson be; azt azonban már meg lehet állapítani, hogy

1. *Az elme kategóriái* az emberrel együttjáró adottságok, melyeket nem lehet levezetni másnemű adottságokból, mert egészen *más létrendűek*. Az idő kategóriája más mint az időben lefolyó események, a tér kategóriája egészen más mint az egymás mellé vagy alá rendező tevékenység, a magánvalóság kategóriája más mint a dolgok foghatósága avagy ellenállása; az okság más mint az embernek naiv maga-belevetítése a világba. Az a többlet, ami itt az érzéletekkel szemben jelentkezik, nem fokozás, nem egyszerűen egynemű mennyiségek hozzáadása; hanem más világból, az ismerés-relációk ideális világából való, amelynek egyetlen szeme és fogószerve az elme. Az érzéklés oda soha be nem hatol. Hanem igen,

2. Az elmebeli képességek épen mint képességek vannak adva, és *kifejlődésükhöz az első indítást és anyagot az érzéklés szolgáltatja* (17) Ezt aztán az evolucionizmus és pszichologizmus teljes oknak veszi. Pedig ha az emberben nincs külön elmebeli látóképeség (a skolasztikusok Aristoteles nyomán intellectus agens-nek nevezték), mely a szemléletben lappangó és érvényesülő szellemi kategóriákat mint olyanokat ki tudja emelni és meglátni, és odahelyezni ahová valók, t. i. az ismerés-relációk világába, akkor a pszichikai elemeknek akármilyen kombinálása azokat elő nem állítja. Az érzéketli anyaggal az állatok is rendelkeznek, legalább a magasabbrendűek; s mégsem jutnak el a kategóriák megalkotására.

3. Az érzéki szemlélet, mely a kategóriák megalkotásának kiindulása és anyaga, végig kíséri az embert, aki test-lelki egység. Nevezetesen a kategóriák közlése és részletes földolgozása plasztikus ábrázolást kíván; és erre legalkalmasabbak épen azok a szemléletek, melyek elvonásuknak kiinduló alapja. Innen van,

hogy a kategóriák neve sokszor kéz-tevékenységektől van; és úgy szólván *minden elvont fogalmat kísér egy szemléleti elem*, mely legtöbbször megpendül elnevezésében is, mint pl. szellem, függvény, vonatkozás. Ugyanezért lehetett nagyarányú kísérletet tenni a tudományos kategóriákat, sőt irányokat és haladási fokokat a szerint osztályozni, amint szemléleti alapjuk és szimbolikájuk a tapintás vagy a látás területéről való: H. Friedmann szerint minden tudomány keresztülmegy először a tapintási, *haptikus*, majd a látási, *optikus* fokon. A pszichológus-tákat ez a tagadhatatlan tényállás megtévesztette, és arra vitte, hogy az eszméket egyszerűen azonosították beültöztetésükkel.

4. A tudományos kategóriák számára a *legközvetlenebb* és legtermészetesebb *szemléleti alap maga az ember*, főként belső élete. Misem természetesebb tehát, mint hogy a szemléleti analógiákat és szimbolumokat az elmebeli kategóriákhoz elsősorban önmagából meríti. Pl. az okságot a saját belső (főként akarati) tevékenységének, a magánvalót a saját magánállásának, a világ abszolút okát és értelmét, Istent a maga szellemének mintájára fogja föl. Ez azonban korántsem beleolvasás és a létnek emberszabású meghamisítása; *nem antropomorfizálás*. Ellenkezőleg, a régi embernél sajátyszerűen, az elmélőnél tudatosan jelentkezik az a helyes meglátás, hogy a tapasztalás körén belül a leggazdagabb és legtökéletesebb az a lét, melyet az ember önmagában hord, tehát a legméltóbb és legalkalmasabb arra, hogy kiindulása, alapja, alakítója legyen minden létismerésünknek. Ezért az ősnépek animizmusa, a későbbiek mitologizmus, egyáltalán nem primitív léthamisítás, hanem az első nagyszabású, és persze tökéletlen kísérlet a létnek szellemi kategóriákkal való fölfogására. A primitíveknek ú. n. prologikus (logika előtti) álláspontja nem más mint a mienk, hanem mindenestül ennek a vonalán van, igaz a vonal elején. Ezen a területen azonban még sok földadat vár a módszeres kutatásra.

Sokkal kevésbé alapvető problémát érint a *rendszerzés pszichológiája*. Itt első tekintetre nyilvánvaló, hogy minden rendszerzésben van egy művészi, tehát tudománykívüli és ennyiben pszichológiai mozzanat. Legszenbetűnőbb ez a kultúrtudományokban, nevezetesen a történelemben. A historikusnak alkotó művésznek is kell lennie, ha igazán jeleníteni akarja a múltat. De nem nehéz észrevenni, hogy a geologia, botanika, sőt fizika és az elméleti tudományok, még a matematika is a rendszerzésben nagy szerepet juttat a művészi alakító tehetségnek, mind a tételek plasztikus fogalmazásában mind az „elegáns” bizonyításban és rendszerzésében.

c. A tudós pszichológiája.

A tudomány, ha kiemeljük a tudományos tevékenységből, úgy jelenik meg előttünk, mint tételeknek, igazolásoknak, következtetéseknek világa, mely független az egyesek személyes állásfoglalásától, érzelmeitől, ízlésétől, fölötte áll napi mozgalmaknak, divatoknak, érdekharcoknak, fölötte népeknek és fajoknak, politikai és társadalmi hullámzásoknak. Külön világ az, mely várja és hívja fölfödőzőit. Ezek a fölfödőzők sokszor melléje fognak; olykor elhamarkodottak fölfödéseik megítélésében; mégis az idők folyamán egyre többen tárnak föl ebből a világból. S ehhez a világhoz mint fölfödőző vagy utas az simul hozzá legjobban, aki személyes érzelmek és érdekek hullámzásától nem hanyódva, önfeladten bele tud merülni a tárgyi igazság birodalmába, akinek van értelmi szeme meglátni a tárgyak sajátos jellegét, aki föl tud emelkedni a tapasztalat köréből a tapasztalatfölöttiség láthatatlan régióiba, a konkrétumokból az általánosságba és egyetemességbe, aki semmitől meg nem zavarodva szívós vizsgálatban végig tudja elemezni a jelenségeket, végig tudja gondolni a maga tételezéseit és következtetéseit.

Ez a *homo theoreticus* azonban nem létezik. Az egyes emberek, a tudósok is, mindig csak korlátolt mértékben valószínűsítik meg az eszményt. Ezért ugyanazok az okok, melyek az embereket változatokba differenciálják, a tudósoknak is különféle típusait adják:

1. A tudományos *célkitűzés* tekintetében megkülönböztethető a kutató, elsajátító, tanító és szervező típus. A tudomány mai eszményét leginkább megközelíti a *kutató*, akit hasonlíthatatlanul erősebben érdekel az, amit még nem tudunk mint a tudomány eddigi eredményei, és mindenütt problémákat fűrkész. Ellentéte az *elsajátító* tudós, akinek eszménye a tudományos képzettség, az erudíció. Míg a kutató beéri a tudományos irodalomnak szükséges minimumával, addig az erudíció embere lehetőleg az egész szakirodalmat el akarja olvasni; érdeklődése és működése a szélesség dimenziójában halad, míg a kutató a mélybe dolgozik. Ezért többnyire ő az, aki hivatásának tekinti közvetíteni a tudományt a fiatalabb nemzedéknek; ellenben a kutató a legtöbbször épen nem eszményi tanító; viszont igen sokszor eredményes szervező: tudós intézményeket létesít és kutató nemzedéket nevel, „iskolát” teremt.

2. A tudományos tevékenység pszichológiai mozzanatai szempontjából vannak elméleti és tényvizsgáló, részletező, specializáló és átfogó, rendszerező, probléma-tévő és probléma-oldó tudósok. Persze a típus itt is főként irányt és uralkodó vonást jelent. Bizonyos, hogy némely tudós inkább hajlik tények kutatására, leírására, gyűjtésére, más meg inkább általánosításra még ugyanabban a tudománykörben is. Eötvös Lóránt a hőtant

azzal szokta kezdeni, hogy végeláthatatlan mérési eredményeket mutatott be és hangsúlyozta, hogy „ez” az igazi hőtán — szemben a hivataltársával, aki fölírt néhány alapképletet ugyanezzel a megokolással. Némileg más dimenzióban él a *probléma-tévő* és *probléma-oldozó* tudós. Az előbbi fajtából való volt Fermat, akinek számos tétele ma sincs igazolva. Rokon vele Descartes, akit zseniális meglátásainak részletes kidolgozása már nem érdekelt. Darwin viszont az által jutott oly nagy tudományos jelentőséghez, hogy az evolúciónak másoktól átvett gondolatát szívós részletmunkával elfogadhatóvá tudta tenni. Megint közel jár az első csoporthoz a *részletező* és *rendszerző* tudós típusa. A ténygyűjtő többnyire meg is tapad a tényeken; ritkán támad igénye ezeket nagyobb összefüggésekbe beiktatni. A teoretikusok általában előbb fogják át az egészet, és csak benne és általa nézik a részleteket. Közülük valók általában a bölcselek. Ha az egyetemességre való törekvés művészi tehetséggel és igénnyel, főként architektónikus igénnyel párosul, akkor megjelenik a *tipikus rendszerző*, aki minden tényről és részletről igyekszik megmutatni, hogy ennek így kell lenni és nem is lehet másképp; a tudás eddigi egész tartalmát többnyire apriórís szempont szerint fölépített kész rendszerbe szorítja bele és ezt a rendszert lezártak tekintí. Ilyen tipikus rendszerépítı volt Kant és Hegel; ilyen a mi Paulerünk és tanítványa Brandenstein.

3. Az *általános jellemtípusok* (80), kivált a konstitúciós típusok sajátosságai természetesen beleszolgálnak a tudományos tevékenységbe is. Nem nehéz észrevenni pl., hogy a ciklotím, ha tudós, inkább a mérő, leíró kísérletező természettudománnyal és történelemmel foglalkozik, és bármi a szakja, kiegyenlítésre, harmonizálásra törekszik; ellenben a szchizotím inkább teoretikus és bölcselek, a különvélemények szerzője és a vagy-vagy-nak, az irány-nak, iskolának elszánt képviselője, az egy problémának élő tudós különje. A tudománynak is vannak továbbá pl. romantikusai, akikben a fantázia, kedély, a tudásnak művészettel való átszövése, nevelő és apostolkodó akarás uralkodik (Schelling; ilyen volt a hírhedt Haeckel, ellenkező bizonygatásai dacára). Szemben állnak velük a világosan fogalmazó, tiszta módszerrel dolgozó, az önmértéket túl nem lépő klasszikus vágású tudósok, mint pl. Helmholtz. A szemléleti és elvont típus még a matematikába is behatol. Poincaré szerint szemléletiek F. Klein, Riemann; nem-szemléletiek Weierstrass, Méray.

Nem csoda, ha *népi, faji, történeti jellegek* is kiverődnek a tudományos tevékenységen. Még a legszemélytelenebb tudományokat, a matematikát, fizikát is másképp műveli a foghatót kereső, szemléletre törő „matter of fact man” angol, másképp a világos, elegáns, formára törő francia, másképp a mélységekbe sejtő német. Mindezek a típuskülönbségek természetesen nem kis szerepet visznek abban is, hogy melyik tudós milyen szakhoz és azon belül milyen problémákhoz fordul.

Tehát a tudósokban mindig van jónéhány olyan adottság, melyek kizárják a tudományalannak a tudománytárggyal, az igazságok személytelen birodalmával való teljes egybevágóságot. Ember nem közelíthet az igazsághoz teljes elfogulatlansággal. Az emberi elme sohasem lesz egészen elsímított, üres viasztábla (*tabula rasa*), melybe a tárgyi igazság kizárólag a maga vonásait írja bele. Az objektív igazság fehér fénye mindig polarizálódik és részben elnyelődik a fölvevő alannak, a tudósnak karakterológiai adottságain. Ennyiben a *tudományos föltétlenség*, előzetnélküliség (*Voraussetzungslosigkeit*) karakterológiai *lehetetlenség* és méltánytalan követelés; hisz az abszolútság igényét támasztja. Csak az az elme teljesen egybevágó az igazsággal, mely azt nem egyszerűen átveszi, hanem tételezi (cf. 55), az abszolút Szellem.

De szükségtelen követelés is; mintha t. i. nem-teljesülése *veszélyeztetné a tudomány tárgyilagosságát* és egyetemességét. Hisz egyrészt az említett karakterológiai előzetek és adottságok tudománykívüli mozzanatok, melyek csak a tényleges tudományos tevékenység területének megválasztásába, lefolyásának mikéntjébe és színezésébe folynak be, és magát a tárgyi igazságot érintetlenül hagyják. Másrészt pedig maguk ezek az előzetek és adottságok is tudományos vizsgálat és megítélés tárgyává tehetők és így elméletben kiűszöbölhetők, épúgy mint csillagászati vizsgálatoknál a légköri befolyások vagy a „személyes egyenlet” okozta eltérések.

Nem veszélyeztetik a tudomány tárgyilagosságát azok a föltételezettségek sem, melyek *szükségkép folynak a tudomány alkatából*: a logika elveinek és a már megismert igazságok kötelező voltának elismerése. Hisz a logikai elvek minden tudomány lehetőségének lényeges föltételei és biztosítékai. Épúgy a már megismert igazságoknak, pl. az axiómáknak vállalása nem egyéb mint minden tudomány végső céljának, az igazság föltétlen kötelező erejének elismerése, mely még nem ír elő semmit sem arra nézve, hogy in concreto mely tételeket kell igazaknak elfogadnom; még kevésbbé kényszerít elfogadásra.

Vannak azonban olyan tudomány-előzetek is, melyek csakugyan kérdéssé tehetik a tudomány objektív értékét. Minden tudomány végelemzésben bizonyítatlan és bizonyíthatatlan alapelveken, azaz definíciókon és axiómákon épül föl; s időnként még a természettudományokban, sőt a matematikában is (mint napjainkban), még többször a szellem-tudományokban, főként a bölcséletben az egymással szem-

benálló és egymásnak ellenmondó rendszerek és megoldások, a meddő alapelv-viták azt a gyanút keltik, hogy ép a tudomány alapjai nem-tudományos talajban gyökereznek, hanem *világnézeti, sőt végelemzésben karakterológiai rétegekből* törnek elő. Ebben az értelemben talán igaza van Fichtének, mikor azt mondja: Végelemzésben jellemünk dönti el, milyen filozófiát választunk. Ez a fölfogás, hogy minden tudományosságnak végső föltételezettsége világnézeti sőt karakterológiai, szülte a 19. század folyamán a relativizmust, mely csakis bölcséleti alapon oldható meg (16).

A tudományelőzetek kérdése, melyet különös hévvel a 19. század utolsó harmadában vitattak (a tudomány szabadsága címén), a tudománypszichológiának is kérdése. Nevezetesen azt a kötelező fölhívást intézi a tudóshoz, hogy igyekezzék egyfelől minél tüzetesebb tudomást és betekintést szerezni ezekről a karakterológiai és világnézeti megköötöttségekről, hogy lehetőleg pontosan leszámíthassa tudományos megállapításaiából; másfelől pedig iparkodjék megszabadulni minden megrögzöttségtől, balítélettől és pártállástól, „sine ira et studio“ merüljön el vizsgálata tárgyába, s teljes elfogulatlansággal, megnyitottsággal és tanulékonyssággal csak tőle magától fogadjon el irányítást és tanítást.

Nagy kutatók ezt a magatartást a maguk és mások számára nem egyszer szabályokba is foglalták, mint *Descartes* Discours de la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences 1637 c. híres művében. Ő ott *négy szabályt* tűz maga elé: 1. Soha semmit igaznak el nem fogadok, amiről teljes nyilvánvalósággal meg nem ismertem, hogy igaz. Vagyis teljes gonddal kerülöm az elhamarkodást és előítéletet és semmi mást nem veszek föl ismereteim közé, mint ami oly világosan és határozottan jelenik meg elmém előtt, hogy nincs okom kétségbevonni. 2. Minden vizsgálat alá vett nehézséget annyi részre bontok, amennyire lehet, és amennyi szükség ahhoz, hogy jobban föl lehessen oldani. 3. Gondolataimat rendbe terelem: a legegyszerűbb és a megismerésnek leginkább hozzáférhető tárgyakon kezdem, és innen lassan, fokanként emelkedem a bonyolultabbak ismeretéhez. 4. Mindenütt olyan tüzetes fölsorolásokat és általános áttekintéseket adok, hogy biztos lehessen abban, hogy semmit át nem ugrottam.

De ennél többet mond és kivált a bölcselőnek programja lehet Goethe híres előírása: Viel geforscht und viel gegründet, nie geschlossen, oft geründet; Ältestes bewahrt mit Treue, freundlich aufgefaßtes Neue; heitrrer Sinn und reine Zwecke — nun man kommt wohl eine Strecke.

Irodalom. R. Müller-Freienfels *Psychologie der Wissenschaft* 1936. H. Friedmann *Die Welt der Formen* 1930; Schütz A. *Logikák és logika* 1941.

36. A tudomány szociológiája.

a. A tudományosság szociális hordozója.

A tudományos tevékenység közvetlenül ugyan az egyeseknek, a tudósoknak tevékenysége, és alig van még egy kultúrterület, ahol akkora szerepe van az egyéni kezdeményezésnek, az egyéni tehetségnek és alkotó erőnek. Mindamellett

Már a tudományos tevékenység indítékaiba erősen beleszólnak szociális mozzanatok. Az ismerni-akarásnak főgyökere, a kíváncsiság és csodálkozás csak a közösségben tud igazán termékennyé válni, ha t. i. a csodálkozó kíváncsiságnak és kérdésnek van szociális visszhangja. Azok a gyakorlati igények pedig, melyek elindítják és sugalmazzák a rendszeresebb ismeretszerzést és ismeretgyűjtést, ú. m. építés, földművelés, kormányzás, szerszámkészítés, közösségileg föltételezett jelenségek. Minden tudományos tevékenység hatalmas lendítője, a becsvágy és hatalomvágy, közösségre támaszkodó érdekek.

A tudomány mint a tudományos tevékenység eredménye csak úgy állhat fönn az egyes tudósoktól függetlenül, csak úgy lesz „objektíváció“, ha másoknak is hozzáférhető és érthető jelekben jut rögzített kifejezésre. Amde a legegyszerűsebb és minden tudomány számára (még a legsajátosabb jel tudomány, a matematika számára is) nélkülözhetetlen kifejező jelrendszer a nyelv, mely közösségi alkotás (84), miként a tudományos nyelv is a tudományművelő közösségi csoport alkotása. Minden kifejező valakinek illetőleg valakiknek akar valamit jelezni; tehát lényegesen közösségbe van utalva.

Azonban maga a tudányszülő tevékenység is már mivel-tában, lényegében és nem melleleg vagy esetleg, szociális folyamat mind hordozóiban mind alakulásában (alább b) mind pedig közület-formáló hatásaiban (d).

A tudományt csak az művelheti eredményesen, aki élet-hivatássá teszi. Amde a sajátos-élet-hivatás az embert sajátos helyre teszi a közületben. A tudományos tevékenység így szükségkép megteremti a tudósok szociális rendjét, társadalmi osztályát. Ezt a kialakulást támogatja és formálja a tudomány haladásával elkerülhetetlenné vált munkaföl-osztás, és a tudományos tevékenység szükséges eszközeinek szükségképes közösségi alakulása, minők a könyvtárak, és megfelelően felszerelt kutató intézmények: laboratóriumok, tudományos akadémiák, egyetemek.

Maga a tudományos tevékenység is, jóllehet konkrét

hordozója az egyes tudós, mégis lényegesen szociális folyamat. Nevezetesen az egyes tudós nem veheti tudatlanra az előtte és körülötte dolgozó tudósok munkáját; nem kezdheti előlről, hanem kénytelen-kelletlen belekapcsolódik egy közösségi áthagyományozási folyamatba: átveszi az elődök és kortársak megállapításait (ha ezt nem teszi, könnyen megtörténik, hogy „fölfödözi“, ami már rég tudva van; ami gyakran megesis dilettánsokkal és magántudósokkal); mint tag beleáll a tudósok munkaközösségébe, és ha új nézetekkel kopogtat, kénytelen azokat előterjeszteni, igazolni, az ellenvetésekkel szemben védeni; így szellemi kölcsönhatásban köteles nekik polgárjogot szerezni. A tudományos továbbadás megint szociális folyamat, sőt mint iskolázás a közösségi életfolyamatban jelentős helyet foglal el.

Igy a tudós mint a tudósok társadalmi rendjének tagja sok szállal van belekapcsolva a közösségi életbe. A tudós rend mint szociális alakulat megjelenik a történelem színpadán, mihelyt létrejön a tudomány. *Kialakulása* a következő: A tudományos tevékenység közösségi föltételei először a nagy telepés kultúrákban jelennek meg. Ott szükségképp kialakul két külön társadalmi osztály, a papi rend, mint a rendszeres istentiszteletnek és vallási életnek őre és irányítója, és a hivatalnok irnok osztály mint a kormányzat nélkülözhetetlen szerve. A papi rendből természetesen nő ki az elméleti tudósok osztálya, a világnézethirdető bölcselők, a rendszeresítő és elmélyítő (spekulatív) hittudósok, a csillagászok és matematikusok. Az irnokok rendjéből támadnak az írástudók, a jogászok, filologusok, politikusok, geográfusok. A tudósok külön rendisége sokszor külsőleg is kifejezésre jut. Külön testületekké szerveződnek (pythagoreusok, a platonai akadémia, az aristotelesi lyceum tagjai, az alexandriai iskola tagjai), sokszor még külön ruhával is. A középkori egyetem szinte külön állam volt az államban. Az ilyen testületek a kapott lefetémeny megőrzését, értelmezését és áthagyományozását tekintik főfeladatuknak. Amint a kutatás lép előtérbe, ez az új föladat a tudósok szociális helyzetére is kihat: a tudósok már nem „iskola“ tagjai, hanem magánosok, — legfőljebb szabad egyesülésbe állnak, mint a 17. század közepe után keletkezett akadémiákba. Külön tanulságos bár meg nem írt fejezete ennek a szociológiának: a tudósok társadalmi megbecsülésének esélyei.

b. A szociális tényezők hatása a tudomány alakulására.

1. Maga az a tény, hogy a tudósok közösséget alkotnak, az ebből eredő „én-te“ és a „mi“ vonatkozásai és kölcsönhatásai sokféle indítást, lendítést, irányítást jelentenek a tudományos tevékenység számára: problémákat su-

galmaznak, megoldásokra ösztönöznek, tételeket őriznek ellen, föltételezéseket gondoltatnak végig, bizonyítékokat tesznek mérlegre. A tudománytörténetnek minden lapja tud arról, mit jelentettek a tudományos barátságok, levelezések, testületek, mester és tanítványok vonatkozásai, akadémiák pályatetelei és bírálati stb. a tudományos élet számára. De ugyancsak a történelem tanúsága szerint szerepel itt egy nemcsak egyéni, hanem *egyénföldötti mozzanat* is, a tudományos eszméknek és problémáknak valami sajátos külön dinamikája. Bizonyos problémák és megoldások az egyes tudósoktól függetlenül is alakulnak és érlelődnek; úgyszólván a levegőben vannak, illetőleg átítatják a tudományos talajt, és nem ritkán aztán egyszerre fakadnak föl több helyen is, mint az elsőbbségi viták (pl. Leibniz—Newton) és a többszerzőjű egyidejű fölföldözések és föltalálások mutatják, pl. a messzelátó szerkesztése Galilei korában, az élők egységének gondolata a 19. század küszöbén.

2. A közületi élet teremti meg azt a *közszellemet* és közérzést, melybe az egyes ember belenő, melyet természetesnek talál. Ez aztán döntő módon beleszól abba, hogy milyen tudományos témák, kérdések kerüljenek, sőt kerülhetnek vizsgálat alá. Így pl. a középkornak is megvolt a természetérzéke, sőt olykor meglepően meleg és közvetlen, mint remeték, Asszizi Szent Ferenc élete mutatja. Azonban akkor tudott áhítatra vagy lelki harcra indítani; de nem ösztökélt tüzetes és részletes megfigyelő, mérő és összemérő természetismerésre; mert a közszellem erre nem volt hangolva. Az orvostudomány útját lényegesen befolyásolta a régi koroknak a boncolástól való irtózása; a 18. századi fölvilágosodás teremtette közhangulatban nem tudott meggyökeresedni a történeti érzék.

Ugyancsak a közösségi szellem (melyet épen ezen a ponton maga a tudomány is befolyásol; cf. alább d) jelentős hatással beleszól abba is, hogy a kor, a tudós osztály is, *mit fogad el lehetségesnek és igaznak*. Ami erőltetés nélkül beleillik a köztudatba, azt hajlandók az emberek, a tudósok is, igaznak vallani; ami ellentétben van vele, sokszor csak véres harcok árán tud érvényesülni. A radioaktív jelenségeket eleinte a fizikusok is elutasították, mert ellentétben találták az energetikai törvényekkel; Koch bacillus-elmélete sokáig hiába küzdött a Virchow-féle irány ellen. A középkori ember rázta a fejét, mikor ellenlábassokról hallott; a 19. század fia ugyanígy tett a lourdes-i gyógyulásokkal.

3. A mindenkori közületi magatartás erőteljesen *meg tudja termékenyíteni a kutatást*. Mikor a 17. század másod-

dik felében még az előkelő női salonokban is matematikai és bölcséleti kérdések járták, és államférfiak, hadvezérek állandóan élénk figyelemmel kísérték ezen a téren az új eredményeket, ez az általános érdeklődés és visszhang hatalmas lendületet adott magának a kutatásnak is, épúgy mint még félszázaddal előbb (nálunk Pázmány korában) az általános teológiai érdeklődés hatalmas indítékot adott az apologiai és polemiai irodalomnak. A mai általános technikai érdeklődés és fogékonyság lényegesen előmozdítja a technikai tudományok haladását.

A mindenkori szellemi és történelmi szociális helyzet *még tartalmilag is befolyásolja a tudományt*, főként a szellemtudományokat. Semmiféle elméleti jogtudomány pl. nem tudja elővételezni egy sokkal későbbi kornak jogrendjét. Platon nem tudta volna megadni pl. a parlamentarizmus elméletét; épúgy a görög szellem, páratlan zsenialitása dacára és haladott matematikája dacára sem tudta elővételezni a 17. század végén kialakult fizikát. „Mert nem voltak megfelelő műszereik“, halljuk sokszor; de ép ez a kérdés: miért nem találták föl? Mikor biztos, hogy az eszükben nem volt hiba!

Sőt lehet itt még egy lépéssel tovább menni. Az újabb kutatás alkat tekintetében jelentős hasonlóságot talál a mindenkori társadalmi szervezet és ugyanannak a kornak szociológiája és világnézete között. Ilyen *alkati analógiák* volnának: a magas kultúrájú népek monarchiás szervezete és monoteizmusa, a görögök városi széttagoltsága és politeizmusa, az abszolút monarchia és a kartézianizmus (Scheler). Elvben nem kell elutasítani ilyen egyelőre inkább szellemesen állított mint igazolt analógiák jogosultságát (idetartoznak Bachofen és Spengler alapfelfogatai is). Sőt a tudománynak lényegesen szociális jellege mellett eleve várható, hogy miként az ember mindenekelőtt önmagában keresi tudományos kategóriái szemléleti alapjait és kifejezéseit (35 b), ugyanígy magasabb kultúrfokon keresheti az ugyancsak elsődlegesen megélt közösségi valóságban is. Persze itt fenyeget a szociologizmus veszedelme (alább c).

4. *A közösségi életáramlás* is sokféleképpen érezteti hatását a tudományra. *Népek és kultúrák találkozása* és egymásbaválása új célokkal, feladatokkal, módszerekkel, tartalmakkal, életerővel tudja gazdagítani a tudományt. Így az arab tudományt fölpezsdítette a göröggel való találkozása, a nyugatit az arabbal való érintkezése; a reneszánszban ilyen serkentő szerepe volt a törökök elől menekülő görög tudósoknak. Most úgyszólván szemünk láttára áramlik be a Nyugat kultúrájába, tudományába is, a Kelet, főként India szelleme.

Még egy nagyjából egyenletesen fejlődő és homogén tudományos kultúrán belül is nagy jelentősége van a *nemzedékek váltakozásának*. Nem épen abban a sablonos formában, hogy minden századot három emberöltő, három nemzedék tölt ki, és közülük a legifjabb hadilábra helyezkedik a közvetlenül előzővel szemben, de visszatálál a nagyatyák korához; az atyák és fiak harcban állnak, unokák és nagyapák megértik egymást. Bizonyos azonban, hogy erőteljes tudós nemzedék keze alatt felnő egy új, mely jöllehet vállain emelkedik, problématevéseiben és módszereiben mégis sokszor szembehelyezkedik vele, s az ellentét szítja és a kritikai szellemet élesíti az ifjú nemzedék előretörtetését kihívásnak érző idősebbnek sokszor makacsságba vesző konzervatívizmusa (Virchow—Koch; Wundt—Külpe, Harnack—Bousset). Ebben a huzakodásban nem épen ritka dolog, hogy a tanítóival ellentétbe kerül ifjú nemzedék visszanyúl a harmadik vagy negyedik nemzedék eszményéhez. Jórészt ennek tudajdonítható elejtett és elfelejtett tudósok „föltámadása” (Hegel, Bolzano, Mendel, a tudós Goethe).

Persze szót kér itt egy olyan mozzanat is, melyet megállapítani lehet, de törvénybe foglalni, racionálni nem: a tudomány haladását legjelentősebben mégis a *tudós lángelmék* befolyásolják, és azoknak megjelenése örökléstaniilag is szociologiailag is levezethetetlen valami, irracionálé. Csak annyi bizonyos, hogy vannak alkotó elmékben szegényebb és gazdagabb korok; s ezek az utóbbiak nyitnak új lapot a tudomány számára.

c. A szociologizmus.

Miként a *pszichologizmus* azt tanítja, hogy a tudományos tételek, módszerek, bizonyítékok nemcsak pszichikailag is tárgyalható erők alkotásai, hanem nem egyebek mint a pszichikai alany művei, nem pedig az alanyfölötti, tárgyi rend mozzanatai, ugyanígy a *szociologizmus* szerint a tudomány nem más mint szociális erők műve, a mindenkori szociális helyzetnek és tényezőknek vetülete. A 19. század közepén fölmerült ez a fölfogás: a tudomány (művészet és vallás is) csak a mindenkori közösségi és pedig kizárólag gazdasági, termelési helyzetnek lecsapódása, ideologia. Azóta sokan, főként szociologusok vallják több-kevesebb nyíltsággal, hogy a tudományos megismerés nem az embertől független transzcendens eszme- és értékvilágba való behatolás, hanem kizárólag közösségi, elsősorban hasznossági szempontok szerint alakuló közös megállapodás, kon-

venció, fable convenue. Ennek az álláspontnak jelentős tudománypolitikai következménye, hogy a tudományos üzemenek, a tudósoknak és tudományos intézményeknek célkitűzéseikben és állásfoglalásaikban igazodni kell a mindenkori közösségi helyzethez; hisz a tudomány szociális termék, művelése tehát méltán szociális megbízás.

Ez a fölfogás, amint első tekintetre kiténik, szubjektivizmus és relativizmus, és mint ilyen ismeretelméletileg tarthatatlan (16). De tarthatatlan szociológiailag is: a) A tudomány lényegesen szellemi alkotás, és ezért jöllehet a tudományos tevékenységnek szociális begyökérezése is van, mégis a tudományosság közvetlen létesítő alanya az ismeretkereső és ismeretszerző egyéni szellem. Ha a közösség nem szellemi egyedek együttesége volna, semmiféle szociális vagy épenséggel gazdasági helyzete nem élné és nem fejezné ki magát tudományos „ideológiában”. b) Épen a tudományteremtő egyének, a tudományos *lángelmék* szociológiailag le nem vezethetők; beleszületnek a közösségbe, de nem születnek meg közösségi erőkből. c) Az emberi közösségnek minden alakulata és folyamata, épen mert emberi, szellemi vonatkozásokban erőiben és művekben is valósul. A legmagasabb kultúrtermékek, a nyelv, jog, vallás, művészet, tudomány, politika, történelem mindenesetre a közösség művei, illetőleg pontosabban az egyes embereknek mint lényegesen közösségi valóknak művei. De nemcsak a közösség alkotásai, hanem a *közösség alakítói* is. A közösségi folyamatoknak nemcsak a végén jelennek meg, mint azoknak termékei, hanem ott állnak már a bölcsőjükénél is mint elindítók, irányítók, közösség teremtmő, alakító, fenntartó tényezők. S így a szociális állapotok, pl. a mindenkori gazdasági helyzet már föltételezik azokat az „ideológiákat”, melyeket a szociologizmus csak termékeinek akar minősíteni. A szociologizmus „filius ante patrem”.

A tudománynak ezt a közösség-alakító hatékonyságát még külön kell szemügyre vennünk.

d. A tudomány szociális hatékonysága.

Elismert tény, hogy a közösségi, közületi tudat, a mi-tudat, csoport-tudat jelentős közösség-alakító tényező (83). Ebbe belenő minden ember; és ez ős adottságként jelentkezik minden emberben, valószínűleg előbb mint az éntudat. A mi-tudatnak ezt a közvetlen, első fokát azonban előbb-utóbb fölváltja az eszmélő fok, amikor az eleinte ösztönszerű biztonsággal jelentkező és működő közösségi tudatba beleszólnak és beleszövődnek tudatos közösségi eszmék, eszmények, meggyőződések, értékelések.

Ezen a fokon lép működésbe mint *közösség-alakító tényező* a tudomány. Az ő problémái és meglátásai eleinte csak egy kis körnek nem egyszer féltve őrzött külön kincse

(ez a befentesség, *ezóterizmus* egyenest kötelező törvény volt a pythagoreusoknál, később más tudós testületeknél: „odi profanum vulgus et arceo”); de föltartóztathatatlanul kiszivárog és hovatovább közösségi gondolkodásnak, az ú. n. általános műveltségnek válik elemévé. Sőt valami kultúr-történeti törvényszerűséggel fiatal peknél, és másutt is a káprázatos eredmények virágkorában, a tudományt, a tudósokat és tudós intézményeket külön nimbus övezi: a tudomány tekintély és szociális hatalóm lesz; egyeteme miatt a középkori Párizs a „harmadik nagyhatalom” (t. i. a pápa és császár mellett); a tudósok vitái végigviharzanak a közvéleményen; uralkodók, törvényhozók és kormányzati emberek csak úgy mint gazdasági és művészi törekvések a tudománytól várnak helyeslést és irányítást; ma is az orvosnak, technikusnak, sokszor a gazdasági szakembernek szinte áhítatos tekintély jár.

Ebben a szociális helyzetben a tudomány képviselői külön föladatként vállalják a tudomány terjesztését, „*nép-szerűsítését*”, és ezzel tudatosan is fokozzák szociális hatékonyságát. Persze előmozdítják azt a folyamatot is, mely bizonyos belső törvényszerűséggel a tudomány elszocializálására vezet: amilyen mértékben terjed, oly mértékben el-tömegesedik, elsekélyesedik, elkülsőségesedik. A tudomány áldásai, gyakorlati eredményei és szociális sikerei egyre több embert csábítanak arra, hogy ezeket az előnyöket megszerezze, a nélkül hogy teljes elszántsággal vállalnák az értük járó áldozatokat.

Különösen szembetűnő a tudomány szocializáló hatékonysága a *gyakorlati alkalmazásain*. A tudomány, mint láttuk, részben a gyakorlathból született; de mindig megőrzött egy szentélyt, mely csak az igazságot kereste és akarta szolgálni, a tudományt csak a tudásért, *θεωρινῶς εἰς τὸν αἶον* művelte. De épen tekintélye és sokszor jelentős új meglátásai természetszerűen arra sarkalták a tudomány képviselőit is a kívülállókat is, hogy a tudomány jobb meglátásait az élet jobb alakítására is értéksítsék: a politikában, kormányzatban, gazdasági életben, nevelésben; főként azonban a 18. század vége óta a természettudományos megismeréseket óriási arányokban kezdték fölhasználni a természet gazdasági kiértékesítésére: a technikában.

A *technika* itt elsősorban nem *mint módszer* jön szóba, melyet a technizálás, mechanizálás neve alatt ismerünk; sem ebben az általános értelemben: „a természet alakítása a természet ismerete alapján” Hisz ebben az értelemben századok óta technikát űz a földműves, kézműves, művész. Itt

arról a technikáról van szó, mely kb. másfél százada születt meg (születése órájául James Watt gőzgép-főltalálását lehet megjelölni, 1765), az ú. n. *realtechnikáról*: az exakt tudományos természetismeret alapján a természetöröknek rendszeres, gazdaságos, célirányos fölhasználása munkaszolgáltatásra. Ez a technika az exakt természettudománnyal együtt ép az utolsó másfél században nem sejtett haladást tett, és a közösségi életnek olyan tényezője lett, melynek átalakító, sőt forradalmasító hatás tekintetében a történelemben nincs párja. Ez a technika nemcsak behatolt a szociális életfolyamat alapvető ágainak, a jav-termelésnek és jav-közvetítésnek minden zugába, hanem azokat teljesen átalakította, számukra addig nem sejtett új lehetőségeket nyitott és elsőrendű közösség-alakító tényezővé lett.

Legszembetűnőbb ez a *gazdaságban*, ahol a technika a töke szolgálatában a munkásokat egészen új helyzet elé állította (a 19. és 20. munkásmozgalmi és munkáskérdése). De a közvetítési és közlekedési technika is egészen új szociális átrétegződéseket és folyamatokat indított el és táplál folyton új erőkkel (ujság, film, rádió; a közlekedés hihetlen meggyorsulása és kiterjeszkedése szárazon, vízen, levegőben). Talán még jelentősebbek azok a nem-fogható szociális hatások, melyekkel a technika átformálta az élet-szintet (az ú. n. élet-standard-et), az életigényeket és a világnézést. Talán nem túlzás messze előre tekintő technikusoknak az a megállapítása, hogy a technika szocializáló hatása alatt alakulóban van egy nép és nemzet fölötti közösség, egy világbirodalom, melynek láthatatlan királya és meg nem írott alkotmánya a technika (a „Technocracy” mozgalma 1932 óta).

S ezen a ponton a technika már *szociális problémává* is lett. Óriás arányú rendkívül merész tudományos egyoldalúságból született, a modern exakt természettudománynak programjából, mely a valóságnak csak mennyiségi (kvantitatív) mozzanataival törődik, és egy másik végzetes nagy egyoldalúságba, a gépi termelés egyoldalúságába torkollott bele. S a gép lassan de föltartóztathatatlanul szembekerül az emberrel. Az ember, aki a gép által szolgájjává tette a természetet, maga lesz a gépnek és általa a természetnek és démoni erőinek szolgája. A gépnek és a gépi fejlődésnek öntörvényzerűsége fölborulással fenyegeti az emberi kultúrfejlődés szervességét, súlyos munkásválságokat szít, és elsőízben sejteti, hogy a tudomány, mely ennek a technikának szülője, nemcsak áldás, hanem *átok* is tud lenni. Még *magának a tudománynak* is.

Hisz a tudomány eltömegesedésével együtt máris terjed az a fölfogás, hogy a tudománynak csak annyiban van jogosultsága és becsülete, amennyiben a gyakorlatnak, kivált a technikának szegődik szolgálatába. Ennek a technikának utolsó századi egyértelmű és példátlan gyors ütemű haladása a laikusok tömegét beleringatta abba a hiedelembe, hogy itt valami természetyszerű folyamattal van dolgunk, mely nem függ lényegesen egyes eszményi emberek önföláldozó munkájától; s így lassan kivész az érzék a *tiszta, elméleti tudomány megbecsülése és föltételeinek megteremtése* iránt. Pedig a tudománytörténet tanúsága szerint a technikailag legjelentősebb tudományos fölföldözéseket a *tiszta, elméleti tudomány* iránti önzetlen lelkesedésnek nem pedig technikus törekvéseknek lehet köszönni.

Igy maga a technika készül kimosni azokat a gyökereket, melyekből kihajtott. Nem szabad azonban azt gondolni, hogy ezek a közösség-bomlasztó hatások a mivoltából fakadnak. Maga a *technikai alkotás pszichológiája* másra tanít. Minden technikai föltalálás ugyanis három mozzanatban játszódik le. A kiindulás egy természeti törvénynek és ténynek fölismerése. Ez sugall új eszmét ama fölismerésnek gépi értékesítésére. S az eszme megtalálását követi a technikai kivitel. A technika tehát természetes közvetítő a tudás és akarás között; az emberi alkotó tevékenységnek egy érvényesülési területe, rokon a műalkotással; és amennyiben a jav-termelés és jav-közvetítés szolgálatába szegődik, alkalmas arra, hogy foghatóan igazolja az embernek a *természettel szemben való felsőbbségét* (mens agitat molem) és megnemesítse a munkát. Tehát megvan az elvi lehetőség arra, hogy a technika is mindenestül beleilleszkedjék egy szerves kultúrprogramba, és így a technika-termő tudomány szociális hivatása számára is nyílhat új lehetőség.

Irodalom: M. Scheler Die Wissensformen u. die Gesellschaft 1926; E. Wechsler Die Generation als Jugendreihe und ihr Kampf um die Denkformen 1930.

37. Tudomány és világnézet.

a A világnézet mivolta és gyökerei.

A tudomány és világnézet kölcsönös vonatkozása nem egyszerű és egyértelmű. Kitűnik ez már abból, hogy lehet világnézet tudomány nélkül és viszont. Először tehát világosan meg kell látnunk, mi jellemzi a világnézetet szemben a tudománnyal és más szellemi alakulatokkal. Evégből iparkodjunk elmerülni ilyenféle jelentésekbe: keleti, görög, középkori világnézet, a reneszánsz-embernek, a fölvilágosodás korának, a mai kultúrembernek

minden életét a természet törvényei és az emberiség története szabja meg, hanem inkább megmarad a világnézetnek.

világnézete, idealista, materialista stb. világnézet. Eszmélés és egybevetés arra tanít, hogy a világnézetet alapvetően három mozzanat jellemzi. Nézet-alkotás, elméleti eligazodás az, amely a) egészre irányul; b) ennek az egésznek, a világnak és benne első-sorban az embernek és az emberi életnek értelmét állapítja meg; c) még pedig az egyén gyakorlati állásfoglalása, nevezetesen élet-alakítása céljából. Ezt a három mozzanatot külön-külön kell szemügyre vennünk.

A világnézet *egészre irányul*, a világra. Nem úgy tesz mint a tudomány és szakérdeklődés, mely mindig egy-egy léttartomány határain belül mozog, hanem elvben kiterjeszkedik mindenre, ami a tudatnak egyáltalán eléje kerül vagy kerülhet. S ezt a mindent nem úgy nézi, mint végeláthatatlan sok darabból összerakott valamit, mint valami mozaikot, melynek minden egyes kövecskéje külön megfigyelés és megítélés tárgya. A világnézetet nem a részek érdeklik, hanem az egész. Egy átfogó áttekintésbe foglal mindent, az előtte terjengő nagyvilágot és a bensejében élő kisvilágot (macro-, micro-cosmos). A világnézet nem részlettudás, hanem nézés mód, mely arra képesít, hogy bármilyen egyes jelenséget beiktassunk az egészbe, bármilyen részletnek értelmét és értékét azáltal állapítjuk meg, hogy beiktatjuk a nagy összefüggésbe. A világnézet nem kamra, hanem kulcs, mely megnyit minden kamrát. Ezt a kulcsot lehet venni az emberből, a természetből, Istenből.

A világnézet *a világnak értelmét keresi*. Mindenesetre alkot képet is a világról. De ez a kép, a világ minémiségének megállapítása értelmi állásfoglalásának nem célja, hanem legfőbb kiinduló pontja. Nem az érdekli, mi a világ és benne az ember, hanem mi az értelme mindannak, ami ott örvénylik a belsejében s áramlik és hullámlzik rajta kívül: mi végre van, merre tart, hová juthat majd.

Erről az oldalról tekintve a világnézet társaműködésébe kerül a vallásnak. Hisz a vallást alapvetően az jellemzi, hogy az egész embernek, észnek és szívnek állásfoglalása az egész léttel szemben, még pedig épen abban az irányban, hogy mi az igazi, legmélyebb értelme, ami aztán értelmet, célt és tartalmat ad az emberlétnek is. A különbség csak az, hogy a vallási állásfoglalás lényegesen a másvilágban, Istenben találja meg a létnek és életnek kulcsát, és ennek az eligazodásnak értelmében a maga egész életét Isten akaratának csillaga alá állítja. A világnézet pedig igen sokszor Istenen innén marad, és amennyiben el is jut hozzá, nem vallja teljes elméjével, egész szívével és minden erejével a lét és élet föltétlen Urának és parancsolójának, hanem inkább megmarad a világnézésnél.

Ez a világnézés azonban mégsem merőben elméleti érdeklődés. Nem olyan mint a tudomány nézése, a nézés kedvéért *θεωρητικῶς εἰσέρχεται*, hanem elsősorban a világban való eligazodás akar lenni a benne való elhelyezkedés kedvéért. A világnézet a legmélyebb mivoltában világalakításra szólít, és ezért nagy számmal tartalmaz életernormákat; s ezért nem kizárólag, sőt nem is elsősorban az elme műve; épúgy dolgozik rajta a szív, a rokon- és ellenszenv, a megérzés. A világnézetnek egyik főgyökere a vallási mellett valami sajátos világ- és életérzés.

b. Mít jelent a tudomány a világnézetnek?

Világnézet és tudomány nem fődik egymást sem egészben, sem részben. Két külön eszmei típus az, külön lét-hellyel. A fő különbségek a következők:

a) A világnézet tárgya mint láttuk, a lét egész terjedelmében és tartalmában, nem részleteiben, hanem mint egész. Viszont a tudományokat mind jellemzi, hogy a lét egészéből elhatárolnak egy tartományt, és benne megint egy réteget, az igazságnak, az ismerés-relációknak rétegét, és csak ezzel törődnek, de itt aztán minden részlettel is. b) A világnézet célja nem a világ mineműségének megismerése mint a tudományé, hanem értelmének és értékének elmebeli megragadása. c) Külön utakon járnak. A tudomány merőben igazság-megállapító és igazság-mérlegelő észműveletekkel igyekszik célja felé; elve és lelke a kutatás. A világnézet azonban eligazodást keres a mindenségben; nem akarja és nem tudja megvárni a soha le nem záruló kutató tevékenységnek sokszor amúgy is átmeneti és bizonytalan eredményeit.

Nem kutatni akar, hanem látni, eligazodni; s ezért, jóllehet elvben nem kapcsolja ki az elméleti tevékenységet, elsőbbségben részesíti a valóság megragadásának más eszközeit. Nemcsak a kutatóktól tanul, hanem a látóktól is, sőt elsősorban tőlük; azoktól, akik a lángelmének vagy a karizmás lelkiületnek szemével mélyebben néztek bele a lét összefüggéseibe, és ha mindjárt sejtésszerűen, mégis átfogó tekintettel látták és mutatták meg azt a csillagot, mely felé a lét halad. A világnézet tehát elismeri az elme mellett a sejtő, ösztönszerűen megérző, művészi, zseniális látó-érzők illetékességét. Ahol az elmélő még mérlegel, figyőben tart, ott a cselekvő egy érzelmi vagy akarati gesztussal biztos állásfoglalást szerez. Hisz eligazodást keres, cselekedni akar; és itt nem segít rajta a tudománynak természetszerű kísérője, az elméleti tétováság. Ezért döntő ismeretforrása az egyénfőlötti tekintély jellegű útmutatás, mely a multból jön és a tör-

téneti beválás erejével, sőt felülről jövő bölcseségként kínálkozik föl.

Ezért a világnézet kiváltképen *egyén-fölötti*, szociális jellegű *alakulat*. Világnézetet az ember nem alkot, hanem keres; a tudományt én ragadom meg, a világnézet engem fog meg. S ezért egészen más is az ereje és hatása mint a tudománynak. A tudomány kijelent és tanít, a világnézet parancsol és eligazít. A világnézet az egész embert akarja befogni, erőivel és ambícióival együtt; tud nyugtatni és fölkavarni, boldogítani és megsemmisíteni; de mindenképen élet- és világalakító erő, mert az életszülő mélységekben fakad.

De azért *világnézet és tudomány nem mennek el közömbösen egymás mellett*. A világnézet mindig valami *világképre* támaszkodik; és ezt segít megrajzolni a tudomány is. Sőt a nagyobb szociális befolyáshoz jutott tudomány nagyon is jelentős színeket és vonalakat visz bele. Így pl. ma a nyugati kultúrkörben elgondolhatatlan olyan világkép, mely teljesen tudatlanra veszi a természettudományok alaptanításait. Továbbá a világnézet keresi a világ értelmét, a tudomány meg a mineműségét. De hogy mi a *világ értelme*, hogyan kell benne elhelyezkedni, merre kell vele együtt tartani, azt részben épen a *mineműségéből* kell és lehet kiolvasni; kivált, ha kitűnik, hogy ez a mineműség lényegesen célos, teleologiai jellegű (56). Minthogy pedig a tudomány a világ mineműségének nem egy kérdésében illetékes feleletet ad, ma a világnézet nem veheti büntetlenül tudatlanra a megállapításait. Végül a világnézet, épen mert az ember végleges és végső eligazodása számára kíván alapot adni, nem akarhatja az emberlétet és embersorsot merő önkényre, képzelemre, álmra vagy épen tévedésre alapítani. A világnézet parancsoló tekintélye és életalakító jelentősége abban a ki nem mondott, de alattomban mindig elgondolt meggyőződésben gyökerezik, hogy a világnézet, melynek hódolok, úgy látja a világot amint van, sőt egyedül látja úgy; a többi tévesen látja. Végelemzésben tehát az *igazság eszmé-nyétől* kapja erejét és értékét, mikép a tudomány.

Ezért nem csoda, ha a *világnézeti harcok* a történelem folyamán nem szünetelnek, és épen napjainkban új erővel lángoltak föl. Ezekben a harcokban azonban az ellenfelek gyakran megfedkeznek arról, hogy az igazság megragadásának más szervei is vannak, mint a tudományos elme; t. i. a gyakorlat sugalmazta ösztönös megérzés, a langeszű közvetlen meglátás, a valósi megélése, és általában az értékelő állásfoglalás (63). Ezért ha túlzás is az az állítás, hogy világnézeteket nem lehet bizonyítani és nem lehet cáfolni, ugyancsak túlzás az a hiedelem

is, hogy a világnézeteket egyszerűen meg lehet bizonyítani és az emberekre rádemonstrálni, mint pl. egy fizikai, geológiai elméletet vagy matematikai tételt. A tényállás, mely egyúttal elvi eligazítást ad a világnézeti harc számára, a következő tételben fejezhető ki:

1. A világnézet képviselője és harcosa *meg van győződve a maga igazáról* épúgy mint a tudós. De a tudós meggyőződése (közvetlen és közvetett) logikai nyilvánvalóságon alapul; a világnézeti meggyőződés ellenben bonyolult értékelő tevékenységen fordul, melyben érzelmi, gyakorlati, tekintélyi, vallási mozzanatok visznek döntő szerepet. De jöllehet a világnézeti meggyőződés nem elsősorban és semmi esetre sem kizárólagosan tudományos nyilvánvalóságon alapszik, mégis

2. a világnézet észszerűségének és érték-kiválóságának *ésszel is igazolhatónak kell lenni* (63 b). Nevezetesen ami tudományosan tarthatatlan, nem foglalhat észszerűen helyet a világmépben, tehát az észszerű világnézetben sem.

3. Tehát *a tudomány igényelhet benne kritikai szerepet*, de csakis illetékessége területén. Nem szabad ugyanis szem elől téveszteni, hogy a világnézet kialakulásának legmélyebb gyökerei nem tudományos, hanem vallási jellegűek és a világnézet választásában szintén nem tudományos megfontolások viszik a döntő szerepet. Hogy ki milyen világnézetet választ, elsősorban azon fordul, milyen történeti és szociális miliőbe születik bele, milyen fajhoz vagy nemzethez tartozik, milyen a karakterológiai jelleme.

Nyilvánvaló tehát, hogy a tudomány csakis a maga illetékességi tartományának határáig szólhat bele a világnézetbe. Amint nem akarhat egymaga világnézetet alkotni, épúgy nem akarhat egymaga döntőbíró lenni benne. A világnézet kérdésében azok a *legilletékesebbek*, kikre teljes mértékben ráillik, amit Plotinos mondott az utódjául kiszemelt *Porphyríos*-ra próba-előadása után: „Úgy szóltál mint vátesz (aki rendelkezik a lángeszű intuíció kiváltságával), mint bölcselő (aki teljesen otthon van a tudományban) és mint hierophantes (aki az Istentől eredő örök bölcsesség titkait tudja értelmezni)“.

c. Mit jelent a világnézet a tudománynak?

A világnézet mindenekelőtt kiegészítéseket ad a tudománynak. Minden egyes tudomány ugyanis szükségkép a létnek egy tartományát veszi célba, és ezen a maga állította kerítésen nem jut túl. Az emberben azonban él *az egésznek igénye*. Az egyes tudományok csak darab látásokat tudnak

adni, melyek összegezve sem adják az egészet. Ehhez csak a világnézet tudja adni a kiegészítést, még pedig mind a három dimenzióban: Minden részletben megláttatja az egészet; föltárja azokat a mélységeket, melyekből a világ jön; és megmutatja azokat a magasságokat, melyek felé tör. Föltárja a világ értelmét, feleletet ad a honnan, miért, hová kérdésére. És pedig úgy ad feleletet, hogy nemcsak az ész akarja kielégíteni, hanem a szívét is, és az akarásnak is méltó teret nyit. Csakis a világnézet tudja *áthidalni* azt a szakadékot, amely az értelem és szív, *az elmélet és élet között* tátong.

Egy másik végzetes szakadékot is hivatva van áthidalni. A tudomány csak megállapít. Megmondja, milyen a lét az alkatában, de nem mondja meg sem azt, milyennek kell lennie, sem azt, milyenné kell tenni. *A tudomány* nem normatív jellegű; törvényeket tételez, de nem ír elő. Tehát a tudomány, míg magában van, idegenül ott lebeg a tetteket sürgető élet fölött; mihelyt azonban érintkezésbe jut a világnézettel, akár az egyes tudósban, amennyiben van világnézete, akár a világnézetes emberben, aki világmépébe fölvetett tudományos elemeket, mindjárt *részesévé válik a világnézet* lendítő, alakító, *eszményre szólító erejének*. A tudomány szociológiai tényezővé elsősorban a világnézet közvetítésével válik.

A tudomány *a világnézettől állandóan kap feladatokat*. A világnézetben sürgetés és indítás van arra, hogy megelégedés helyett a lét egész területén; tehát tételei, eszményei, követelései megvalósulások útján előbb-utóbb beleütköznek a tudományba is és elutasíthatatlanul együttműködésre szólítják. Mik a csillagok, a Hold, Nap, bolygók, hogyan viszonylanak a Földhöz és annak életéhez: ennek vizsgálatára a tudósokat mindig világnézeti érdekeltség szólította föl elsősorban; sőt az egész csillagászat világnézeti sugalmazásnak köszöni létét. Még nagyobb mértékben kell ezt mondani a történeti és jogi tudományokról. Sőt a világnézet egészen új területeket is nyit meg a tudományos kutatásnak: magának a világnézetnek kérdését. Hisz a tudomány sajátos területe az ismerés-relációk, melyek, mint tudjuk, minden létrendet át meg át szönek. Mihelyt tehát az emberi szellem birodalmában van egy sajátos jellegű terület, melynek világnézet a neve, lehetségessé sőt szükségessé válik egy új tudomány: *a világnézet-elmélet*.

A világnézet azonban *még mélyebb sugalmazást* ad a tudománynak. A lényegéhez tartozó valószínűségi tendenciák alkalmassak arra, hogy folyton új lendületet, életet sugározzanak bele a tudományos munkába; ha ernyed, fölpezsdíti; ha halódik, ele-

veníti; ha megrekedt, új medret váj számára. A történelem arról tesz bizonyosságot, hogy az emberi szellem nagyobb arányú magáraeszmélésének bölcsőjénél ott állt a *mítosz*, amelyben tudomány és világnézet még egybe volt göngyölve. Az idők folyamán mindkettő kifeslett belőle, s mindegyik a saját jellegének megfelelő fejlődésben járta a maga útját. Ezek az utak gyakran találkoztak és jó darabon együtt haladtak. Nem egyszer a tudomány gerjesztője lett a megrekedt világnézetnek; még gyakrabban azonban a világnézet nekizsendülése fölvirágoztatta a tudományt (keresztény, arab, reneszánsz tudomány). A közös eszmény marad azonban az igazság, melyet külön utakon igyekeznek megközelíteni, de egyforma kegyelettel kell tisztelniök: „Das Erforschliche erforscht zu haben, und das Unerforschliche ruhig zu verehren, ist das größte Glück des denkenden Menschen“ (Goethe).

Irodalom. S. Behn Die Wahrheit im Wandel der Weltanschauung 1924; W. Dilthey Weltanschauungslehre (Gesammelte Schriften VIII 1931; Ernst Die Weltanschauung u. ihre Problematik 1930; Schütz Katolikus világnézés (Örség 3. sz.). 1936.

NEGYEDIK RÉSZ. LÉTELMÉLET.

I. Lét és való.

38. A létrendek.

a. A lét.

Minden megismerésünk vagyis ítéletalkotásunk egy gondolatot ragad meg; s minden gondolat tényállást ábrázol (2. 4). Akár azt gondolom, hogy a tűzhányók a geológiai törés-árkok mentén találhatók, akár azt, hogy a hála az igazságosságunknak egy fajtája, gondolkodó, ítéletalkotó tevékenységem valamire irányul, valamit gondol. Ez a valami, *ami ítélet tartalma lehet*, a szó legtágabb értelmében vett lét (*ὄν*, *ens*, *Sein*).

Elég erre ráeszmélni és nyomban nyilvánvaló, hogy a lét nem mint valami egyhangú és egybefolyó szürke köd van szemben a gondolkodó énnel, hanem lényegesen *tagolt, szakozott, sokszerű*. Az első és legszembetűnőbb sokszerűséget az adja, hogy a közvetlen megtapasztalásban sok és sokféle lénnyel, valóval kerülhetünk érintkezésbe: környezetünk emberei, házak, a házakban szobák, bútorok, kertek, mezők, erdők, hegyek; minden ilyen nagyobb területen belül sok és sokféle, állat, kő, növény stb. De ugyanígy bensőnkben is állandó áramlásban és hullámozásban vonulnak el gondolatok, képzelmelek, kérdések, sejtések, aggodalmak, örömek, bánatok, emlékezések stb. Aristoteles szerint megismerésünk közvetlen tárgya mindig a konkrét egyedi való, mindig ez a valami: ez a ház, ez a fényes házfal, ez a dió, ez a diófa (*ρόδε τι*). Ebben a sokféleségben már a közönséges tudás iparkodik áttekintést teremteni, mikor csoportokba foglalja, és egy-egy csoportot közös névvel jelöl: ház, diófa, zöld, hullámozás. A tudományok aztán ezeket a csoportosításokat szabatosabbakká teszik és tüzetesebben tanulmányozzák.

A bölcselőt azonban sokkal inkább érdekli egy mélyebb, rejtettebb sokszerűség. T. i. ami az imént említett bármely csoportba tartozik, arra mindre azt kell mondani,

hogy „van“. De ugyanezt kell mondani más csoportokra és valókra is, melyek nem esnek annyira közvetlenül észlelésünk ügyébe. Így valamiképen van a Pythagoras tétele, a 2-nek 64. hatványa, a szabályos billiom-szög; vannak az erkölcsi és az esztétikai eszmények; van Isten és az ő anyagai. Bizonyos azonban, hogy nem mind ugyanabban az értelemben van. Platon rendületlenül vallotta korának szenzualistáival szemben, hogy a töle meglátott ideák is vannak; és Aristoteles észrevette, hogy *a létet mint állítmányt* többféle értelemben, *nem mindig azonos értelemben állíthatjuk* arról, aminek létet tulajdonítunk: τὸ ὅν λέγεται πολλαχῶς (Metaph. IV 2). A létnek ezt a többféle értelmét a bölcsélet a századok folyamán úgy iparkodott tisztázni, hogy igyekezett jól meglátni és megjellegmezni a létnek különféle rendjeit, úgy hogy egy létrendbe tartozóknak minősítette azokat a valókat, melyekről a létet azonos értelemben állítjuk. Ez a vizsgálat a *lételmélet*, *ontologia* nevet kapta.

A dolog *Aristotelestől ered*, a név Gocleneustól (1600 körül). A 19. század vége óta ezek a vizsgálatok egyre rendszerezesebbé és szabatosabbakká váltak és nevezetesen azon fáradoztak, hogy megragadják az egyes létrendek tárgyait és a leg-egyetemesebb határozmányait. Ezekben a vizsgálatokban tárgy (obiectum, Gegenstand, voltaképen szemben-való) mindaz, ami ítélet alanya lehet, határozmány pedig mindaz, ami ítélet állítmánya lehet (2. 4). Mindezek a tárgyelméleti vizsgálatok (a tárgyelmélet megalapítója E. Husserl után F. Brentano másik tanítványa A. Meinong † 1920) megerősítették és szabatosították Aristotelesnek és a skolasztikusoknak azt az alaptételét, hogy a lét nem egynemű; több létrend van, és nevezetesen lét és létezés nem egy dolog.

Az a lét, mely számunkra közvetlenül adva van (környezetünk, belsők) létező lét. De *van olyan lét is*, sőt nem is egyféle, *amely nem létezik*, amint mindjárt kitéfnik majd. Ezeknek a létrendeknek valóságát részben következtetéssel, részben azonban csak megmutatás útján lehet igazolni. A bölcsélet föladata a közvetlen adottságokon túl a lét gyökeréig hatolni, és az igazi bölcselő rátermettség azon válik meg, hogy az ember olyant is meg tudjon pillantani, amit nem lehet kézzel tapintani és szemmel meglátni.

b. A létrendek.

Az ontológiai vizsgálatok *négy létrendet* földtek föl és mindegyiken belül több tartományt s néhol több réteget is. Nem valószínű, hogy a következő új vizsgálatok újabb létrendeket földnek majd föl; de nagyon valószínű, hogy még nincsenek teljesen föl-kutatva és körülhatárolva az egyes létrendeken belül az összes

tartományok, még kevésbé a tartományokon belül az egyes kerületek, körzetek és a mindezeket átszelő létrétegek. Az ontológiai vizsgálatra még sok teendő vár. A létrendek s eddig megállapított tartományaik és alaprétegeződéseik a következők:

1. *A tapasztalati lét rendje.* Ez az a létrend, mellyel legközvetlenebb a kapcsolatunk. *Két tartományra* oszlik. Az egyik a külső világ, a fizikai világ, a természet, amelyben mi is benne állunk és élünk. A másik a belső, pszichikai világ, mindaz, ami tudatunkban van vagy lehet: gondolatok, érzelmek, ösztönös törekvések, akarások.

Ennek a létrendnek körébe esik mindaz, *ami tényleg vagy elvben hozzáférhető a tapasztalásnak.* Tényleg: akár érzéklés avagy belső megélés, akár a kiterjesztett érzéklés, t. i. műszerek útján (mint pl. az elektromos jelenségek). Elvben: akárhány dolog tényleg meg nem tapasztalható, és mégis kétségtelenül ebbe a létrendbe tartozik, pl. a Tejútrendszeren kívül eső csillagvilágok napjainak bolygói. Első tekintetre nyilvánvaló ugyanis, hogy ezek a dolgok a tapasztalásnak lehetnének hozzáférhetőek, és létrendi alkatuk nem más, mint a tényleg tapasztalható, észlelhető valóké.

Ezt a *létrendi alkatot* jellemzi (azonkívül természetesen, hogy lét): *a) A tapasztalati lét az időben van* (a fizikai lét a térben is); a természeti jelenségek épügy mint a lelkiek az időben folynak le. *b) Létük valós, létező lét.* Létüket ugyanis azzal mutatják meg, hogy tapasztalható módon befolyásolják egymást. Ez a befolyásolás, valósító hatékonyság úgy is jellemezhető, hogy a tapasztalati dolgok tapasztalati okságot fejtenek ki. Azt kell tehát mondanunk, hogy a tapasztalati lét jellegzetes *létformája* éppen ez a valós létezés (existentia, realitas).

Jó azt is észrevenni, hogy a tapasztalati létnek *több egy mástól jól megkülönböztethető rétege van:* a számunkra való adottságnak minemősége szerint. Az első a *közvetlenül jelenvaló lét*, amely adva van a naiv és primitív ember számára: egyszerűen van, teljességgel magátólértődő realitással, és benne adva van az ember is mint egy része. Ebben a rétegben tehát még nem történt meg a szabatos elkülönítés én és nem-én között, mint a második rétegben, az *észlelt lét* rétegében. Ez az eszmélő ember világa. aki észreveszi, hogy a világ csak úgy és csak annyiban van adva a számára, ha és amennyiben észleli; de az észleléstől függetlenül is létezik. Itt tehát az észlelő én már teljes tudatossággal szemben áll az észlelt léttel. Végül a harmadik rétegben ez az adott világ a tudományos (bölcselet azaz ontológiai, fizikai és pszichológiai) vizsgálat főladatává lesz, és így betetőződik a tapasztalati lét tapasztalhatóságának tudatosítása.

2. *A metafizikai lét rendje.* Ez a lét úgy jelentkezik az észmélő ember előtt, mint *a tapasztalati létnek magja, forrása, gyökere.*

Amióta az emberek tüzetesebben gondolkodnak a lét kérdésein, akár Indiában akár Görögországban, meglepő egyértelműséggel arra a megállapodásra jutottak, hogy ez a minket környező és a bennünk zajló tapasztalati lét nem az egyetlen lét, sőt voltaképen nem is az igazi. Csak jelenség, phaenomenon (*φανόμενον*), csak látszat (*δόξα*), sőt akárhányszor csalóka látszat (az indus maya). Mögötte, fölötte, alatta van az igazi lét, amelyből ered, és amely megjelenik és tapasztalativá válik az észlelt létben. Ezért tapasztalattúli lét (Übersein), metafizikai lét (*μέτα τὰ φαινόμενα*, a fizikai valók utáni). Metafizikai tárgyak pl. a magánvaló, forma.

Ez a lét tehát maga nem tapasztálható meg. Csak úgy nyílik meg előttünk, hogy követjük a tapasztalati lét útmutatásait és következtetünk belőlük a metafizikai létre; olyanformán mint az Atlanti óceán partjaira vetett faragott dolgokból Kolumbus következtetett egy addig nem látott, új világ embereire. Ezért ennek a létnek annyi *tartománya* van, mint a tapasztalatinak: a természet és a szellem metafizikai világa; és legalább van két *rétege*, az abszolút és a relatív metafizikai lét.

Jellemzi a metafizikai létrend tárgyait (természetesen a léten kívül): a) elvben meghaladják a tapasztalatot, de a tapasztalatból kikövetkeztethetők; b) tér, idő, tapasztalati okság fölött vannak; de ezeknek a tapasztalati határozmányoknak létforrásai és létalapjai. Ennek a létrendnek *létformája* tehát az így megjellemzett metafizikai létezés.

3. *Az eszmei, ideális lét rendje.* Ennek a létrendnek biztosan van két *tartománya*: a matematika tárgyai, a számok, sorok, egyenletek, vonalak, idomok stb. és a vonatkozások, relációk, úgymint egyenlőség, egymásután, bentfoglaltság stb. Valószínűleg ide kell sorolni mint harmadik tartományt a jelentéseket, tehát mindazt, amit vélnek, jelentenek ezek a szók: élet, gondolkodás, elmélkedem, után stb.

Egy mélyebb tekintet meggyőz, hogy ezeket a tárgyakat *jellemzi* a léten kívül: a) Az *időtlenesség és tértelenség*, kiterjedetlenség. A π vagy a geometriai sor vagy az alárendeltség nincsen sem itt sem ott; annak nincs hossza vagy magassága, öreg vagy fiatal kora. Az időbeliségnek és kiterjedettségnek vannak vonatkozásai, de maguk ezek a vonatkozások időtlenek és kiterjedetlenségnek, mint pl. a nagyság, egyenlőség, az egymásután, a folytonosság. b) A

létnek egy sajátos formája, amely egészen másfajta mint akár a tapasztalati akár a metafizikai létezés. Hisz az eszmei tárgyak nem hatnak egymásra mint a tapasztalati valók, kölcsönös befolyásolás értelmében, hanem vonatkozásban vannak egymással. Létük nem is metafizikai lét, hisz nem forrása és alapja a tapasztalati létnek; a háromról nem lehet azt mondani, hogy valamiképen is forrása és szerzője annak, ami számunkra hármashban jelenik meg, pl. három alma. Létük mégis van. Hisz lehetnek ítéletalanyok, és az így alkotott ítéletekben tényállások jutnak kifejezésre, melyek az ítéllő alanytól és annak tevékenységeitől függetlenül vannak. Ezt a sajátos létet, az eszmei lét formáját nevezzük egyszerűen *fönnállásnak*. Az eszmei létrend tárgyai nem léteznek, sem tapasztalati sem metafizikai módon, hanem egyszerűen fönnállnak.

4. Az értékek rendje.

Az eszmei létnek most jellemzett sajátos külön jellegét megsejtették már a skolasztikusok, kivált mikor az ítéletkörtönek, a kopulának, az *est*-nek mivoltáról és értelméről elmélkedtek (cf. Thom. in Lomb. I 33, 1, 1 ad 1). Az újabb tárgyelméleti vizsgálatok ezeket a sejtéseket bizonyosságra emelték. De még ma is nagy viták folynak arról, vajjon a fönt említett két illetőleg három tartományon kívül van-e az eszmei létrendnek más tartománya is; nevezetesen az a kérdés, idetartoznak-e az értékek is, vagy pedig külön létrendet alkotnak. Mi az újabb értékelmélet legkiválóbb képviselőivel (Lotze, Windelband, Rickert, Scheler, N. Hartmann) arra az álláspontra helyezkedünk, hogy az értékrend külön létrend szemben az eszmei lét rendjével (63). Erre az a döntő okunk, hogy tárgyainak, az értékeknek a másik háromtól eltűtő alapjellege és ennek megfelelően külön létformája van.

Az értékek létrendjének *tartományai* az említett bölcselők szerint a logikai rend, melynek tárgyai a gondolatok (2), az erkölcsi (jó és rossz), esztétikai (szép és rút) és a vallási (szent és nem-szent) valók világa. Mind a négy tartománynak tárgyait *jellemzik* a léten kívül a következő mozzanatok:

a) Létformájuk nem a létezés, sem a tapasztalati sem a metafizikai; hisz pl. egy gondolat, erkölcsi érték (szelídség) vagy esztétikai érték (színharmónia) nem fejt ki okozó hatást az időbeli világban és nem szerzője semmi tapasztalati létnek. De nem is egyszerű fönnállás, mint az eszmei létben, mert azt egyszerűen tudomásulveszi az ítéletalkotó elme; hanem külön létforma: az *érvényesség*. Az értékek

érvényesek. Ha közelít valaki hozzájuk, el kell ismernie, hogy valami sajátos méltóság van bennük, amely arra szólít, hogy ismerjük el és vállaljuk, nem azért mert nekünk tetszik, és nem azért és úgy, hogy teljesen a mi kényunktól függ, hogy elismerjük-e vagy se. Efféle mozzanatokat nem találunk sem a matematikai tárgyakban sem a relációkban.

b) Ép ezért az értékek nemcsak időtlenek és kiterjedetlenek mint az eszmei világ tárgyai, hanem *mindenütt ott vannak a térben és időben*. Bármikor és bármerre vetem tekintetemet ebben a világban, mindenütt ott találom változatlan érvényességükkel az értékeket.

c) Az értékeket minden más létrend tárgyaival szemben jellemzi a *polaritás*. Minden értéknek szükségképen van ellenértéke. Láttuk, a gondolatot szükségkép jellemzi, hogy igaz vagy téves. Minden igaz ítélettel szemben áll mint szükségképes ellentétülusa egy téves; minden erkölcsi jóval szemben egy rossz, minden széppel szemben egy rút, minden szenttel szemben egy nem-szent; és ezek is érvényesek — negatív előjellel. Érvényes a Pythagoras tétele és a hűség erkölcsi eszménye, de ugyanígy negatív érvényes ama tétel tagadása, mint a mi állásfoglalásunktól teljesen független nem-érvényesség; ugyanígy a hűtlenség erkölcsi jellege.

c. A létre vonatkozó legeggyetemesebb megállapítások.

Vannak olyan megállapítások, melyek bármely létrendnek bármely tárgyára érvényesek, és olyanok, melyek egy-egy létrendnek minden tárgyára érvényesek. Mivel a tudomány általában és a bölcsélet külön olyan megállapításokra törekszik, melyek lehetőleg nagy körben érvényesek, érthető, ha éppen az ontológiában a bölcselők már régen megállapítottak ilyen egyetemes tételeket. Ezek:

1. *A legeggyetemesebb lételvek*, melyeket már Aristoteles teljes határozottsággal állított föl az *ellenmondás és kizárás elvében*. Nem meglepő, hogy ezek a logikának is alapelvei; hisz minden létnek első elvei. Az ellenmondás elve mint ontologiai elv kimondja: lehetetlen, hogy egy tárgy rendelkezék egy bizonyos határozmánnyal és ne rendelkezze vele. A kizárás elve nyomatékozza, hogy ez a vagylagosság teljes és végleges: a tárgy vagy rendelkezik ezzel a határozmánnyal vagy se; harmadik lehetőség nincs, tertium non datur. Ebben burkoltan benne van, hogy *minden tárgynak van legalább egy határozmánya*. Mert hisz legalább ennek

kell róla megállapíthatónak lenni: rendelkezik ezzel a határozmánnyal, vagy: nem rendelkezik vele; s akkor ez a nemrendelkezés a határozmánya. S csakugyan ontologiai áttekintésünk arra tanított bennünket, hogy minden tárgy van, és így biztos, hogy van legalább egy határozmánya: a létformája.

2. A legegyetemesebb léthatározmányok sokat foglalkoztatták a skolasztikusokat. Kutatásaik abban a tanításban csattannak ki, hogy hat határozmány kijár minden tárgynak: ens, res, aliquid, unum, verum, bonum; való, dolog, valami, egy, igaz, jó. Ezek tehát olyan határozmányok, melyek meghaladják az egyes léttartományokat, és létszóportokat, transcendunt omnia genera entium. Ezért *transcendentale*-k. (Vegyük itt is észre, hogy Kant egészen más értelemben használja a transzcendentális szót; cf. 20 a).

Szent Tamás így vezeti le és kapcsolja összefüggésbe a transzcendentálekát: Amit az értelem először ragad meg mint legismertebbet és amire aztán visszavezet minden eszmét, az a való (*ens*). Ebből következik, hogy minden más eszmét a valóhoz történő hozzáadás útján ragadunk meg. Ámde a valóhoz nem lehet hozzáadni valamit mint rajta kívül álló mozzanatot, mint pl. a fajosító mozzanat (*differentia*) hozzájárul a nemhez. Hisz minden létmozzanat szükségképp szintén való. (Ebből bizonyítja *Aristoteles*, hogy a való, az *ens* nem *genus* *Metaphys.* III.) Csakis annyiban lehet valamit hozzáadni a valóhoz, amennyiben kifejezésre jut benne egy mozzanat, amelyet a való neve maga még nem fejezi ki. S ez kétféleképp történhetik:

1. A kifejezésre jutó létmód magának a valónak sajátos módja, a létiség foka szerint. Ha így *igeneljük* a valót, akkor a lényegét jelöljük meg és nevezzük dolognak (*res*), mely tehát nem közvetlenül a lét tényét (*actus essendi*) fejezi ki, mint a való, hanem a miséget (*essentia*). A *tagadás* viszont, mely minden valóval szemben történhetik, a külön-telenség (*indivisio*), és ezt mondja az egy (*unum*).

2. A létmód abban is állhat, hogy az egyik dolog rendelve van a másikhoz (*secundum ordinem unius ad alterum*). S ez megint kétféleképp történhetik: Először a külön-ség szempontjából. S ezt fejezi ki a valami (*aliquid*, pontosabban magyarul: másmi, *dicitur enim aliquid quasi aliud quid*; unde *sicut ens dicitur unum in quantum est indivisum in se, ita dicitur aliquid, in quantum est ab aliis divisum*). Másodszor történhetik a megfeleltetés (*convenientia*) szempontjából. Persze, ez csak úgy lehetséges, hogy van valami, ami hangolva van mindenre (*quod natum est convenire ad omnia*). S ez az emberi lélek, amely valamiképpen minden (*anima est quodammodo omnia*. *Arist. An.* III). A lélekben pedig van ismerő és kívánó képesség. A kívánó

képességnek való megfelelést fejezi ki a jó (*bonum*); hisz Aristoteles azt mondja Etikája elején: jó az amit mindnyájan kívánnak (*bonum est quod omnia appetunt*). Az értelem számára való megfelelés az igaz (*verum*). Az igaznak ugyanis épen az a mivolta, hogy értelem és dolog egybevágósága (*verum est adaequatio rei et intellectus*). S ez az, mivel az igaz többet mond a létnél. (*De veritate* I 1.)

Külön tüzetes vizsgálatnak kell majd megállapítani, hogy csakugyan mind a hat határozmány kijár-e minden létrend minden tárgyának (cf. 63. 64). De már első tekintetre világos, hogy az *ens*, a való, a lét csakugyan kijár minden tárgynak; jóllehet mindegyiknek a maga létformája szerint; az eszmei és értéklétrend tárgyai is valók, bár nem léteznek. Viszont a *res*, dolog, legalább a ma általános és a régen is túlnyomó nyelvhasználat szerint azonos a létező valamivel, sőt a tapasztalati létezővel; tehát biztosan nem transzcendentále.

Könnyű továbbá megmutatni, hogy transzcendentále, vagyis minden létrend minden tárgyának kijár a valami, az *aliquid*, még pedig a Szent Tamástól jól meglátott kettős értelemben, mint *ali-quid* és mint *ali(ud)-quid* egyaránt. Hisz ha bármely tárgy nem volna valami, akkor adva sem lehetne, tehát tárgy sem volna. A tárgyat ugyanis így határoztuk meg: ami a tudat előtt megjelenik vagy megjelenhetik. S minden tárgyat legalább egy határozmánnyal meg kell ragadni, különben nem tudunk róla ítéletet alkotni, tehát nem tudjuk megismerni. Ez a *miség* tehát, amint szükségképes jellegzete minden tárgynak, így szükségképes föltétele megismerhetőségének. S ebben az értelemben azt kell mondani, hogy *minden tárgynak van misége* (*quidditas*, *essentia*, *οὐσία*, lényeg).

S ebben az értelemben azt is lehet mondani, minden tárgy az ami, sőt szükségképen az ami, nem más mint ami.

De amikor igen sokan továbbmennek és ezt a tényállást így fogalmazzák: minden dolog azonos önmagával, és ebből külön lételvet csinálnak, az *azonosság elvét* s azt egy rangba teszik az aristotelesi ellenmondási és kizárási elvvel, a logikai szabátosság rovására az *azonosság* relációs fogalmát ott alkalmazzák, ahol annak nincs helye. Minden vonatkozáshoz ugyanis két vonatkozási pont kell. Tehát hogy valami önmagával azonos, ebben ellenmondás lappang. Az ellenmondás csak akkor szűnik meg, és az „azonosság elve“ logikailag elviselhető értelmet csak akkor kap, ha értelmi ténnyel a valamit legalább kísérletképen szembeállítom önmagával, mint (megint kísérletképen, föltétele-sen gondolt) más valamivel, és aztán megállapítom, persze a

tényállásnak teljesen megfelelően, hogy ez a szembeállítás logikailag lehetlen; tehát hagyjuk! Jobb e szerint nem beszélni azonosság elvéről; annál inkább, mert mint logikai és ontológiai elv egyaránt más síkban mozog mint az ellenmondás és ki-zárás elve

Ugyancsak egyetemes, transzcendentális határozmány az aliquid *aliud*-quid értelméből levezethető egység (*unum*), melynek értelmében minden való szükségképen egy. Ez annyira alapvető, hogy vele és a rokon szempontokkal külön kell foglalkoznunk (40).

39. A lét egységessége.

a. Létkategorikák.

A *kategorikák* Aristoteles szerint a *legegyetemesebb* állítmányok (7 c). Mivel az ítéletállítmányok léthatározmányokat tárgyaznak, azt kell mondani, hogy ontologialag a kategorikák a *legegyetemesebb léthatározmányok*. Nem egyszerűen egyetemes osztályfogalmak, törzsfogalmak, melyek alatt lehetőleg sok más fogalom elhelyezhető, hanem olyan osztályfogalmak, melyeknek tartalma léthatározmányok, köre pedig a létnek lehetőleg nagy szelvénye. A kategorikák tehát arra vannak hivatva, hogy föltárják a lét alkotát. Mindegyik megjelöl egy léthatározmányt, mely a valóknak nagy körzetét jellemzi; még pedig mindegyik olyan létmozzanatot tár föl, melyet a többi kategória még nem tartalmaz. Ebből látnivaló, hogy a kategorikák *nem állapíthatók meg aprióri*, s nem vezethetők le valami egyetemes eleve megfogalmazott elgondolásból; hanem csakis a létnek gondos elemzéséből és az elemzés eredményeinek tüzetes összevetéséből állapíthatók meg.

Ebből kitűnik, hogy a kategória egyetemessége, terítő sugara, kapacitása viszonylagos. Van legalább egy *föltétlenül egyetemes kategória: maga a lét*. Meg lehet továbbá mutatni, hogy ugyancsak korlátlanul egyetemes, minden léte felölélő kategorikák a szigorú értelemben vett transzcendentálék: a valami, *aliquid* (38 c), az ontológiai igaz, *verum* (alább c), az ontológiai egy, *unum* (40). Az összes többi kategória a létnek egy határolt területére szorítkozik. E tekintetben az előző fejtegetések (38) alapján ki lehet mondani, hogy *minden létrendnek* megvannak a maga külön kategoriai. Mindegyiknek van egy *alapkategorija*: a létformája; ezek a tapasztalati, a metafizikai létezés, az eszmei fönnállás, az érvényesség. Az alapkategória minden létrend számára megalapoz egy *alaponatkozást*, egy alapvető kap-

csolatot, mely fönnáll a létrend összes tárgyai között. A tapasztalati lét tárgyait összekapcsolja a tapasztalati okozás, a metafizikaiakat az okság, az eszmeieket alighanem a fölé-, mellé-, alárendelés, a logikaiakat előzet és következmény, a többi értékrendieket alighanem az értékhierarchia (a kutatás itt még folyamatban van).

Az alapkategórián kívül minden létrendnek vannak más kategóriái is; ezeknek fölfödése és rendszerezése a létbölcséletnek egyik legkiválóbb föladata. Az alapvető munkát itt is *Aristoteles* végezte. Az ő kategóriái részint tapasztalati, részint metafizikai létrendűek, és nincsenek még élesen elkülönítve és a maguk helyére téve. Sőt a vonatkozás kategóriája az eszmei létrendben foglal helyet (46).

Ugyancsak *Aristoteles* látta meg elsőnek, hogy vannak más kategóriák is, melyeket az jellemez, hogy nem szorítkoznak egy-egy létrendre és ennyiben transzcendentálisak; továbbá ellentétpárokból jelentkeznek, tehát mindig két területre választják szét a létet. Ezek

1. *A képességi és tényleges lét*, ens in potentia, ens actu. A *ténylegesség* olyan létmozzanat, mely egy valót a maga rendjében „megfejel“, azaz teljesebbé tesz, egy meghatározatlanságát megszünteti és meghatározottságot ad neki; actus est entitas determinans atque perficiens rem in suo ordine. Ha ezzel egyáltalán biztosítja neki a létet, akkor első fázisú ténylegesség, *actus primus* = ponens rem in suo ordine; ilyen a létezés a lényeggel szemben. Ha már meglevő valót gazdagít, másodfázisú ténylegesség, *actus secundus*; pl. a tudományosság egy emberre nézve. Ezek a fogalmak viszonylagos értelemben is szerepelnek: egy ténylegesség a következőhöz viszonyítva első, az előzőhöz viszonyítva másodfázisú; pl. az ifjúkor a gyermek- és agghorhoz viszonyítva.

A *képességiség*, potentia, potentialitas meghatározatlan lét, mely ténylegesség befogadására alkalmas; tehát léthiány, mely betölthető; pl. tudományosságra, erőnyre való képesség. Ez mindenütt található, ahol nincs létteljesség (cf. 42). Elvek: Actus non tollit potentiam, sed perficit; a teljesezés nem szünteti meg a képességiséget, hanem éppen teljessé teszi. Actus et potentia debent esse in eodem genere; ugyanazon a létvonalon kell mozogniok; a szentség-hiányt nem egészíti ki a tudományosság.

2. *Abszolút és függő lét*, ens absolutum et relativum. Az *abszolút* a lét teljessége (végtelen való), melyben nincsenek léthiányok és meghatározatlanságok (actus purus:

színlét), mely épen ezért minden bölcséleti gondolatmenet számára szükségképesnek és teljes tartalmúnak bizonyul, szemben a *viszonylagos* léttel, mely tartalmilag nem teljes és létmódját tekintve nem szükségképes. Az abszolút lét a magában megálló, magaokoló lét; a viszonylagos csak az abszolútban találja megokolását: nélküle nem volna. Aristoteles bölcséletének sarkalatos tanítása, hogy a létnek semmiféle rendjében nem lehet a viszonylagos lét során vég nélkül keresni a megokolást, hanem ki kell kötni egy abszolútumban; a regressus in infinitum lehetetlen (cf. 52. 53. 55. 56).

b. A lét analogtája.

A lét rendekre tagolódik. Mindegyiknek olyan a létformája, mely nem az egyetemes létfogalom specifikálása. A lét nem a legfelső genus, melynek fajai, mintegy képviseleti példányai a tapasztalati, metafizikai, eszmei, értékszerű lét. Már Szent Tamás szabatosan megállapította (38 c), hogy amit a léthez hozzáadunk (determinálás útján), az nem fajosító mozzanat, hanem maga is lét. A helyzet tehát nem az, hogy pl. a tapasztalati létrend tárgyainak kijár mint legfelsőbb nem a lét és ehhez mint megszorító jegy hozzájárul az időbeliség, miként ahhoz hogy rózsza hozzájárul a pircsság; hanem itt az időbeliség hozzátartozik a lét lényegéhez, miként az érvényesség az értéklét lényegéhez. Tehát maga a lét, a gyökerén, oszlik meg létrendi létformákra.

Mindamellett nem szabad azt gondolni, hogy a lét szét-hull mint az oldott kéve külön tartományokra, melyeknek nincs közük egymáshoz. A lét, a rendekre való tagolódás dacára is *mélyen egységes*.

Ennek az egységességnek a *gyökere* az a tény, hogy minden tárgynak kijár a lét, a való mint határozmány; nem azonos értelemben (*univoce*), mint épen most láttuk, nem úgy, mint a különféle rózsafajtáknak mindnek kijár a rózsavolt; a lét nem legfelső genus. De nem is merőben különböző értelemben (*aequivoce*). Hisz legegységesebb tartalma benne van mindabban, amit a lét állítmányával illetni lehet; mindet jellemzi, hogy a tudat számára adva vannak, vagy lehetnek. Különben nem is volna szabad őket létnek nevezni. Következésképp a *lét fogalma analog fogalom*; bizonyos tartalmi hasonlóság, arányosság alapján állítjuk. És az analogia pontosan arányító (analogia proportionalitatis), nem merőben tulajdonító (attributionis seu proportionis cf. 8 b).

Tehát a lét általános fogalmához adott megszorítások (véges, végtelen stb.) nem fajalkotó különbözőségeket, hanem egy részük magának a lét fogalmának bizonyos vonatkozások szerinti kiélezése, mint a *transzcendentálék*, melyek ép azért magától a léttől és egymás közt csak szempont szerint különböznek. Más részük a magában elmosódott létfogalomnak csak élesebb megvilágítása *ellentétpárok* szerint, melyek között mindig valós különbözőség van (abszolút és függő, képesség és ténylegség); s ez a kontrér ellentét, mely ezeket az analog értelmű léteségeket mindig két ellentétes pólusra választja szét, egész lét-tartalmuk minden mozzanatának meghatározásánál is érvényesül.

A lét analógiájáról szóló tanításnak döntő jelentősége van az istentanban; rajta fordul a *hittudomány*nak mint tudománynak *lehetősége* (Dogm. I 315).

A létanalógiában gyökerező *létegységnek legszembetűnőbb következménye* és jele, hogy a *létrendek egymásra vannak hangozva*. A metafizikai lét a tapasztalatnak forrása, az eszmei, nevezetesen a vonatkozás minden létrendet és léttárgyat behálóz, az értékrend minden lét értelmét tárja föl. Mindezeknek az összefüggéseknek a maga helyén tüzetesen utána járunk. Itt egy ponton mutatjuk ki, mely a lét és a valami után a harmadik transzcendentálét adja:

c. A létigazság.

Az *igazság* az elmének és a dolgoknak egybevághósága, *adaequatio rei et intellectus*. Ha gondolatunk megegyez a dologgal, vagyis ha a dolgot olyannak gondoljuk, amilyen, akkor *logikai* igazsággal van dolgunk. Ez az igazság elsődleges jelentése, az ítéletek illetőleg gondolatok alapvető jellemzéke (4 b). Másodlagosan, ha a dolog megegyez a maga eszméjével, vagyis azzal a gondolattal, melyet a dolog mivoltáról alkotnunk kell, akkor *ontologiai* igazságról beszélünk. Ilyen értelemben mondjuk: igazgyöngy, igazi arany, igazi fejedelem, igazi betörő-típus.

Az *ontologiai igazság átfogó létmozzanat*, transzcendentale; ami lét, az igaz, ens et verum convertuntur. Minden dolognak van ugyanis léttartalma, misége, van legalább egy határozománya, és ezért minden dologról alkotható a mivoltát hűségesen ábrázoló ítélet. De akkor a dolog vele vonatkozásba is hozható, és vele szükségkép egybevág, vagyis ontologiailag igaz.

Ontologiailag tehát a létigazság, a tárgy mivoltának, az első ontologiai tételnek folyománya. Metafizikailag így igazolható: Minden dolog végelemzésben Isten teremő eszméjével vág egybe. Ő kigondolt mindent, s mindenhatóságánál fogva mindent úgy valósít meg, amint elgondolta. Tehát minden dolog egyezésben

van az Isten értelmében levő örök teremtfői gondolatával; és ezen a címen igaznak is kell mondanunk; *res naturales dicuntur verae secundum quod assequuntur similitudinem specierum quae sunt in mente divina* (Thom. Summa I 16, 1; cf. Verit. 1, 2). Elménk képes elvonó, összehasonlító és összetevő tevékenysége által a dolgok teremtfői eszméit megismerni (ha nem is okvetlenül eszmél arra, hogy azok isteni teremtfő eszmék), *képes megalkotni a gyöngy, arany, fejedelem stb. eszméjét, és aztán ezekhez hozzámérheti az eléje kerülő dolgokat*. S amikor megállapítja, hogy a dolgok egyeznek ezekkel az eszmékkel, ontologiai igazságot állapít meg. Az ontologiai igazság tehát magukban a dolgokban van; hisz a dolgok maguk rátermettek arra, hogy mikor eszméjükkel összemérjük, vele egyezésben találjuk. De szükség van az elmének erre az összemérő tevékenységére a végből, hogy igazságuk annak rendje és módja szerint kitűnjék; *veritas ontologica fundamentaliter et virtualiter est in re, formaliter in intellectu*. Ebből következik, hogy

A hamisság nincs magukban a dolgokban, hanem csakis megítélésünkben. A színész hamis Hector, de igazi színész (*Aug. Solil. II 10*); a hamis fog igazi porcellán, a talmi ezüst igazi pakfong. *Res per se non fallunt, sed per accidens* (mellesleg); *dant enim occasionem falsitatis eo quod similitudinem eorum gerunt quorum non habent existentiam* (Thom. Summa I 17, 1 ad 2). Vagyis: egy dolgot csak akkor találhatunk hamisnak, ha valami látszattól félrevezetve másnak ítéljük, mint ami (mint a székeley ember: úgy elnézem ezt a csutorát, azt hiszem, hogy kenyér, pedig hát sajt). Tehát csak ítéleltalkotásunkban, logikai tevékenységünkben van illetőleg lehet hamisság.

Analog értelmű az *erkölcsi igazság*: beszédünknek és viselkedésünknek egyezése belsőkkel; *adaequatio sermonis et intellectus*. Ez tehát a kifejezésben, jelzésben valósuló igazság: *veritas signi*.

40. A valók egysége.

a. Az átfogó (transzcendentális) egység.

A lét nem úgy tárul a tudat elé, mint egyszínű szürke ködgomoly, hanem a legváltozatosabb tagozottságot mutatja. Elménk képes is arra, hogy a lét nagy komplexumából egy-egy tagot kiemeljen, magában is szemügyre vegyen és megismerjen annak ami, pl. egy fenyőfát, hegycsúcsot. De már a következő pillanatban tud másra terelődni, más fát, más hegyet tud szemügyre venni, és azt is megismerni annak ami; nemcsak, hanem egyben azt is meg tudja állapítani, hogy amit utóbb észlelt, nem azonos azzal, amit előbb szemlélt: *ez a fenyőfa nem az a fenyő, ez a fenyő nem ez a ház*. Az azonság és nem-azonság avagy különbözőség a

megismerés alapvető szempontjai; általuk állapítjuk meg az egységet és többséget a valókban. Amint Szent Tamás mondja: *Primum quod in intellectum cadit, est ens; secundum vero est negatio entis; ex his duobus sequitur tertio intellectus divisionis* (a mástól való különbözőség értéke; azáltal ismerem meg valamit mástól különbözőnek, hogy megállapítom: *ez nem az*). *Quarto autem sequitur in intellectu ratio unius, prout sc. intellegitur hoc ens non esse in se divisum* (Pot. 9, 7 ad 15).

Tehát *egy* az, ami magában nem hord megosztottságot, különbözőséget, és mástól el van választva; *unum est ens indivisum in se et divisum ab alio.*

Látnivaló, hogy ez az egység, pontosabban egységesség csak a valók benső osztatlanságát jelenti; s ezért nem ad hozzá pozitívumot a valóhoz, hanem csak azt állapítja meg, hogy magában megosztatlan; vagyis negatívumot jelent: kizárja az osztottságot, a többséget. Ami minden többséget teljesen kizár, az nemcsak egységes, hanem egyszerű, simplex. Ahol egy valóságban befül is van többség, ott összetettségéről beszélünk.

Az *összetettség* lehet *fizikai* (compositio physica), mikor egy dologon rész részeken kívül van (partes extra partes), melyek a természet erőivel és törvényei szerint egymástól elválaszthatók. Ez végelemzésben az anyagból és formából való összetettségben gyökerezik. A *metafizikai* összetettség metafizikai lételemzőkkel alakul: létezés és lényeg, magánvaló és járulék; s végelemzésben a képesség és ténylegesség összetettségén alapszik. A *logikai* összetettség logikai lételemzőkkel alakul: nem- és faj-alkotó különbség, fajiság és egyedi vonások.

Ami összetett, az részekből áll. A *részt* az jellemzi, hogy önmagában nem teljes a léte; léthiánya arra utalja, hogy egészhez tartozzék, s ezt a hiányt csak az egész tudja kitölteni; a rész „in potentia” van az egészszel mint „actus”-al szemben. Ebből érthetők a következő *theorémák*: *Simplicia sunt priora*; az egyszerű dolgok előbb vannak: elemek. *Totum est prius quam partes*; az egész előbb van mint a részek (26 c). *Totum capit naturam suam partium* *Et pars est in toto, et totum est in suis partibus*. *Omnis pars naturaliter plus diligit totum quam seipsum*. *Bonum totius est bonum partium*.

Minden való egységes. Egység ugyanis annyi mint megosztatlanság. Már most minden való vagy egyszerű vagy összetett. Ámde ami egyszerű, az tényleg és képességileg osztatlan; ami pedig összetett, annak mint olyannak nincs léte, amíg részei szanaszét vannak, hanem csak miután megalakult az összetettség, vagyis a részek összefogása. Tehát *minden lény annyiban egy, amennyiben van; unum-*

quidque sicut custodit suum esse, ita custodit suam unitatem (Thom. Summa I 11, 1 c). Az összetett való egységességének alapja tehát az, ami a részeket ténylegességbe emeli. Ez minden létrendben más, a létformája szerint (cf. pl. 49). Ez a tény megoldja ezt a nehézséget: a létmozzanatok sokasága mellett hogyan állhat fönn a való egysége, és az egység mellett a létmozzanatok sokasága.

Minthogy az egységesség nem ad létmozzanatot a valókhöz, hanem csak a meg-nem-osztottság szempontját emeli ki rajtuk, ezért az egységesség maga a lét az osztatlanság szempontjából tekintve: ami van az egy, ami egy az van; *ens et unum convertuntur*. Az egységesség tehát átfogó létmozzanat: *transcendentale*.

b A nem-átfogó egységek.

Az egységesség, a létnek ez az átfogó meghatározottsága alapul szolgál arra, hogy más vonatkozásokban is beszéljünk egységről. Minthogy azonban ezeknek az egységeknek alapja nem magának a létnek egységessége azaz osztatlansága, hanem csak a lét bizonyos csoportjainak olyan osztatlansága, mely csak más valóságokhoz való viszonyításban mondható egynek, azért ezek az egységek relatív egységek nevét viselik. A legjelentősebbek:

1. A *számszerű egység*, *unitas numerica*, mely a számláló művelet eredménye és a számnak meg a sokaságnak alkotja elemét. A számszerű egység tehát a mennyiség kategóriáján épül föl; és ezért mondhatta Aristoteles: *ὅν ἐστι τὸ ἓν* (= *unum transcendentale*) *ἀριθμός* (cf. 44 b).

2. A *logikai egység*: egységes logikai művelet eredménye; ilyen egy fogalom, egy ítélet, egy következtetés, egy fölosztás, egy rendszer.

3. Az *esetleges valós egység* (*unitas per acciden*s): mikor több egységes való valamilyen valós vonatkozás (tér- vagy időbeli folytonosság, rendeltetés) következtében alkot egységet. Ez lehet sztatikai, pl. egy kert; vagy dinamikai, pl. egy gép működése; lehet *fizikai*, pl. ház, hegy, erdő; vagy *erkölcsi*, pl. iskola, haza; általában a társas közületek. Analógiája az állati közösségek: falka, raj.

4. Az *egyetlenség*, *unicitas*, *unicum*, annak a valónak jár ki, melyből létmozzanatainak összességét tekintve nincs több. Ez az egyetlenség kijár minden létező egyednek; s ezt is szokás szám szerinti, numerikus egységnek nevezni. Kijár továbbá a világegyetemnek és Istennek, csak azzal a lényeges különbséggel, hogy ha a létezés tényétől elvonatkozunk, az így meg-

maradó létartalom a teremtményeknél megismételhető: el lehet gondolni két teljesen egyforma embert, Isten tudna teremteni egy másik ugyanilyen világegyetemet, mely csak a létezés tényében volna más, mint a mostani; a létezés ténye volna egyetlenségének kizárólagos alapja. Istennél ilyen elvonatkozás lehetetlen (cf 52); következésképp az ő egyetlensége teljes és föltétlen; második Isten lehetetlen.

c. *Különbözőség és különböztetés.*

Az egységességet elménk azonosító és tagadó művelettel a többséggel szemben emeli ki. A többség alapul szolgál a különböztetésre. Minthogy az egységességnek és többségnek különböző fokai vannak, a többség észbeli megállapításának, a *különböztetésnek is fokai vannak*. A különböztetést a bölcselek régóta a gondolatfejtés és tanítás elsőrendű eszközének tekintik (qui bene distinguit, bene docet); és ezért érthető, ha az évszázados tárgyalások során az irodalomban a fokok és elnevezések tekintetében némi összevisszaság támadt. A kérdésnek és az irodalomban előforduló elnevezéseknek kellő megértésére a következő skéma látszik legalkalmasabbnak:

Distinctio			
cum funda- mento in re	1. logica	} ratiōis	{ ratiocinantis
	a) minor		
	b) maior	} ratiōis	{ ratiocinatae
	2. virtualis		
	a) minor		
	b) maior		
	2a) formalis (Scotus)	} realis	
	3. metaphysica		
	4. physica		

1. Leggyöngébb különbözőség és különböztetés a merőben észbeli (distinctio logica seu mentalis), mikor vagy minden tárgyi indíték és alap nélkül csak maga a dologot fontoló elme állapít meg többféleséget, pl az a 12, mely 3×4 ; és az, mely 2×6 : dist logica minor; vagy pedig nem ugyan maga a dolog, de legalább külső vonatkozások kínálnak föl több szempontot; pl ugyanaz a fölület konkav vagy konvex, a szerint, hogy melyik oldalról nézem: mentalis maior.

2. Az értékszerű különböztetés és különbség (distinctio vir-

tualis), mikor a magában egy dolog több mással ér föl; még pedig vagy úgy, hogy ama több érték csakugyan különböző lényeken is tud valósulni, pl. egy ember két hivatalt lát el; az emberi lélek szellemi és állati: dist. virtualis maior; vagy pedig a több érték szabatosan különbözik ugyan, mindegyik fogalom tartalma kívül esik a másikán, de mindegyik egyenlő az egészszel, mint pl. a transzcendentális tulajdonságok: más az igaz, mint az egy, de ugyanaz az egy dolog igaz és egy (dist. virtualis minor). Ilyen esetben, ha egy tulajdonságot kifejezetten előtérbe állítunk (formaliter et explicite), a másikat burkoltan és a háttérben valljuk (in obiecto et implicite). Így különböznek a katolikus igazság szerint az isteni tulajdonságok egymástól és az isteni valóságtól.

A merő észleges és értékszerű különböztetés az értelem műve (distinctio rationis), az egyik merőben a fontoló értelemnek, a másik a dologtól irányított értelemnek különböztetése (dist. rationis ratiocinantis et ratiocinatae). Szemben áll vele a dologi, valós különböztetés (distinctio realis, mikor a különbözőség nemcsak az értelem működésének eredménye, hanem az értelemtől függetlenül a dologban is megvan. Még pedig:

3. *Metafizikai* különbözőség és különböztetés akkor forog fenn, mikor a különbözőség tagjai fogalmilag szabatosan kizárják egymást, az egyik más, mint a másik, és egyik sem azonos az egészszel; ha mindjárt a valóságban nem is találjuk szétválva őket. Így különböznek az emberi lélekben értelem és akarat; egy létező valóban lényeg és létezés (45 c). A virtuális és a metafizikai különböztetés határai nem húzhatók meg élesen, úgy hogy sokan nem is állítanak föl itt két fajtát, hanem mindkettőt a virtuális alá foglalják (distinctio cum fundamentó in re).

4. *Fizikai* a különbség (distinctio physica), mikor a különböztetés mozzanatai a természet erői és rendje szerint szét is választhatók, mint pl. a test és lélek.

Duns Scotus ezekkel a különböztetésekkel nem érte meg, hanem a virtuális és a reális közé beiktatta az új *formális* különböztetést (distinctio formalis): formalitások (nem formák, melyek valós különbséget alapoznak meg cf. 49), melyek az értelem különböztető tevékenysége előtt és attól függetlenül is megvannak a valón, anélkül azonban, hogy azért megannyi külön dolgot jelentenének. Így különböznek az Istenségtől az isteni tulajdonságok *Scotus* szerint (cf. Dogm. I 29 § 2).

Irodalom a 38—40-hez: A. *Meinong* Untersuchungen ü. Gegenstandstheorie u. Psychologie 1904; M. *Heidegger* Die Kategorien- u. Bedeutungslehre des Duns Scotus 1916; H. *Rickert* Der Gegenstand der Erkenntnis 1925; *Brandenstein* B. Grundlagen der Philosophie I 1926; Bölcséleti alapvetés 1935; G. *Söhngen* Sein u. Gegenstand 1930.

II. A tapasztalati lét kategóriái.

41. A minőség.

a. Az észleleti kategóriák.

Mikor arról van szó, *mik a tapasztalati lét legegyetemesebb határozmányai*, mindenekelőtt arra kell eszmélnünk, hogy ez a létrend számunkra közvetlenül adva van: dolgok és emberek, én és nem-én, benyomások és élmények, tarka változatosságban. Ha már most kérdezzük magunktól, mi az, amit minden észleletünkben ott találunk, azt kell felelnünk: az első mindenestre a „valami”; amerre vetjük lelkünk tekintetét, mindenütt *ez* a valami és *az* a valami tűnik élénk. Ez azonban, amint láttuk, minden létnek legegyetemesebb határozményá; nem külön kategóriája a tapasztalati létnek.

Hanem igenis, abban a világban, mely közvetlen adottsággal ott hullámszik és zajlik körülöttünk és bennünk, minden valamit okvetlenül valamilyennek tapasztalunk. Itt a valami hangos, színes, illatos, nedves, kemény, vagy (ha emberről van szó) kedves, vig, kiállhatatlan, okos, ravasz. Az észlelettől elválaszthatatlan a minőség; ez ad neki tartalmat, teltséget. Egy rangban van vele a változás, és a változástól elválaszthatatlan az időbeliség. Az észleleti lét mint szünet nélküli áramlás jelentkezik előttünk és bennünk. Minden pillanatban valamilyen, és a következőben már másmilyen. És ez a minős, időben változó világ úgy bontakozik élénk, mint beláthatatlanul gazdag szétrakottság; egymás mellett, egymás fölött és alatt halmozódnak a minőségek és esnek a változások. A tapasztalati világ lényegesen kiterjedt, térbeli. Tehát *minőség, változás, tér- és időbeliség* az észleleti kategóriák.

Ezekkel a kategóriákkal a tudományos kutatás kezdet óta sokat foglalkozik. Hisz érzéklés útján jutnak tudomásunkra, és így kezdet óta érdekelték a *pszichológiai* vizsgálódást; és a 19. századi pszichofizika sok új észlelettel gazdagította ezen a téren a tudásunkat. De ugyancsak kezdet óta a bölcselkedés is rávetette magát, és alapigyekezetéhez híven buzgón kereste ezeknek a tapasztalati kategóriáknak mint jelenségeknek, azaz mint tudatunk előtt megjelenő valóságoknak a rejtett gyökerét, mélyebb mivoltát; vagyis *metafizikailag* tárgyalta. A 17. század óta fellelendő *ismeretkritika* is különös előszeretettel rajtuk gyakorolta magát. A pszichikai, metafizikai, ismeretkritikai vizsgálattal azonban nem tartott lépést a módszeres kategóriás, *ontológiai* kutatásuk: kategóriás jellegük, alkatuk, kölcsönös vonatkozá-

saik, tagolódásuk vizsgálata. Ez a kutatás bizonyos általános, ma még vitás megállapításoknál nem jutott tovább. Elméletük még át meg át van szöve metafizikai és ismeretkritikai elemekkel. A következő tárgyalás, mely ennek a könyvnek főadatához híven, itt is a kutatásnak mai állásába akar bevezetni, kénytelen számot vetni ezzel a tudománytörténeti ténnyel. Az olvasó pedig jól teszi, ha majd az általános metafizika (47–52) tanulmányozása után még egyszer ide visszatér.

b. A minőség mivolta.

Minőség, qualitas Aristoteles szerint minden olyan határozomány, melynek értelmében a dolgokat valaminőknek mondjuk (*τὸ ποῖον*). A szó tágabb értelmében tehát idetartoznak mindazok a határozományok, melyekkel érzékiségünk „minősíti” az észleleti világot: a hangok, színek, ízek, alakok; a nagy és kicsiny, alacsony és magas, tág és szűk is. Szűkebb értelemben azonban csak azok a határozományok minőségek, melyek a mennyiséggel szemben minősítik meg a valót; pl. zöld, piros; ízes, keserű; kemény, lágy; bölcs, ingerlékeny. *Jellemzi őket három mozzanat:*

1. Legtöbbjének van egyszerű ellentétje; qualitates plerumque *habent contraria*; pl. bölcs, oktalan; ingerlékeny, nyugodt.

2. A minőségek fokozhatók, qualitates *admittunt magis et minus*; amint ez kifejezésre jut rendes nyelvi jelölésüknek, a tulajdonságnévnek fokozhatóságában. A magánvaló nem fokozható. Aki ember, nem lehet emberebb (főnevek nyelvtani fokozásban melléknév jellegűek; pl. minél kurtább, annál kutyább). Nem fokozhatók a számok sem; ami több, vagy kevesebb mint három, már nem három.

3. A dolgokat hasonlóknak és nem-hasonlóknak elsősorban minőségük alapján mondjuk; qualitates *sunt fundamentum similitudinis et dissimilitudinis*.

A minőségek körzetének ontológiai tagolódása közvetlenül adódik magának az észleleti világnak tagolódásából. Az észleleti világ én és nem-én (én és „világ”) tartományaira oszlik, és e szerint a minőségek is külsők és belsők, *fizikaiak*, mint pl. hangok, színek és *pszichikaiak*, mint pl. okos, nehézkes, általában a karakterológiai vonások (79). Más szempont szerint lehet beszélni *állandó* és *átmeneti* minőségekről. Állandók pl. a testek fajsúlya vagy vegyi összetétele, a jellemvonások; átmeneti egy hangulat, egy test hőfoka. Rokon ezzel az osztályozással az, mely szerint némely minőség a dolog lényegéből foly: *attributum*, pl. a testnél a kiterjedtség; más meg esetleges állapotából, pl. a test külső idoma. Ezt nyilván már metafizikai megfontolás sugalmazza (cf. 48). Mindenesül a metafizikán tájékozódik Aristoteles híres osztályozása, melyet egyben nagy gya-

korlati és tudománytörténeti jelentősége miatt tüzetesen kell ismertetnünk.

c. *A minőségek fajai Aristoteles szerint.*

1. Főlkészültség és készség, *dispositio et habitus, δαδουσις καὶ ἐξίς.*

A *főlkészültség* közvetlen és átmeneti elrendezettség egy teljes ténylegesség (tökéletesség) befogadására. Ez vagy tevőleges (*dispositio activa*), mikor pl. valaki ugrásra, beszédre készen áll; vagy szenvedőleges (*passiva*). Ez ismét lehet pozitív, mikor az elrendezettség mintegy eléje megy a befogadandó létmozzanatnak; így van főlkészülve a föl-szántott föld a mag befogadására. Lehet merőben negatív, amikor egyszerűen csak nem vet akadékos, non ponit obicem, mint pl. a kisgyerek a keresztségnak.

A *készség*, habitus (se habere, bírni magát; cf. jól bírja magát; tehát: magabírás) állandó főlkészültség, mely a természet-szerű cél érdekében vagy ellenére készíti föl a valót; habitus est dispositio difficulter mobilis secundum quam bene aut male disponitur dispositum secundum se aut secundum aliud; pl. rögtönző, úszó, gépíró készség.

A készségek tehát úgy jelentkeznek, mint *tehetségek* (cf. alább) *módosításai*, melyeknek következtében a készségekkel rendelkező való a megfelelő tevékenységeket könnyebben, biztosabban és egyben kevesebb ráélméléssel, szinte gépiesen is el tudja végezni, sőt végzésükre bensőleg készítetve (ha nem is kényszerítve) és hajlamosítva van. Készségek tehát csak olyan valókbán támadhatnak, melyekben vannak tehetségek, vagyis tökéletesíthető tevékenységi elvek, még pedig olyan tehetségek, melyek nem egy irányban vannak rögzítve. Hisz a megszokás, a készség második természetté válik; amely lény egy tevékenység-módra már le van kötve, nem ölthet második természetet; így pl. az oxigén kémiai természete, az elektromosság.

A készségek lehetnek a) eredet szerint *velünk születettek*; pl. zenei, matematikai „tehetség”; *készen adottak* (habitus infusi): természetfölötti jóra való készségek (cf. Dogm. II 81. § 1) és *szerzettek* (habitus acquisiti). b) Terület szerint vannak *értelmi és akarati, jóra és rosszra* való készségek. A jóra való akarati készségek az *erények*; virtus est habitus bonus quo recte vivitur et nemo male utitur. c) Jelleg szerint vannak *tevőleges és befogadó, szenvedőleges készségek* (habitus *operativi et receptivi*). Tevőleges készségek az erények, befogadó készségek pl. tanulékony-ság, engedelmes lelkület; a Szentlélek ajándékai; művészi hangolhatóság és szólíthatóság.

Különös figyelmet érdemelnek a *szerzett készségek*. Saját-

ságos, okaiban eddig ki nem fürkészett lelki törvény, hogy ha a tehetségeket *gyakoroljuk*, azaz minden egyes tehetség számára jellemző más és más időközben megfelelően működtetjük, készséggé fejlődnek. Ez nem történhetik másképp, mint hogy minden tett nyomot hágy, mely egyrészt ugyanarra a tevékenységre való késztetést tartalmaz, másrészt pedig erő-többletet halmoz föl gyorsabb és biztosabb végzésére. Így a készség a múltból a jövő számára erőt halmoz föl; le présent est chargé du passé et plein d'avenir (Leibniz), és utat mutat, mikép lehet kicsiny kezdésekkel nagy eredményekre jutni; le génie c'est la patience. A szerzett készségek és általában az erények adnak állandóságot a jellembe és termékenységet meg nagyarányú teljesítőképességet a tevékenységekbe. A *nevelés* főfeladata: minél rendszeresebben készségekkel szerelni föl az embert. Az erkölcsi jellem ilyen készségek foglalatja.

2. A tevőképesség avagy tehetség és tehetetlenség, *potentia activa et impotentia*. A *tevőképesség* az a létmozzanat, mely közvetlenül tevékenységre szereli föl az embert, illetőleg a valót. A tehetetlenség, képtelenség (pl. képtelen vagyok most gondolkodni, járni) csak a tehetségnek igen alacsony foka, nem új mozzanat. A tevőképesség tehát az a lételv, melyből közvetlenül kisarjadnak a tevékenységek; *potentia est principium quo agendi proximum* (ellipszises kifejezés: principium quo sc. agitur; cf. status quo, conditio sine qua non; s a használat utóbb egy szónak tekintti). A távolabbi elv, melyből sarjadnak a tevékenységek, a természet; *natura est principium quo agendi remotum*. Tehát a természet a tevékenységek elve; alanyuk az önálló való, a magának-való (cf. 48 c); *principium quod agendi est suppositum*; *actiones sunt suppositorum*. A magának-való közvetve természete által tevékeny, a természet pedig tehetségekben fejt ki tartalmát.

Herbart és utána egy időben főként pedagógusok *tagadták a tevőképességeket*, mert szerintük tudatunk csak tevékenységekről értesít; a tevékenység mögött meghúzódó képesség szerintük beleolvasás a valóságba. De bizonyos, hogy tehetségek fölvétele nélkül nem boldogulunk; lehetetlen, hogy valaki kitűnően hegedüljön, vitakozzék, írjon, ha erre nincs tehetsége. A modern pszichologia rehabilitálta a tevőképességeket, sőt a differenciás lélektan létjogát onnan veszi, hogy vannak képességek, melyek nem ugyanazok mindenkiben. Amit Herbart és mások (Wundt) a képességek ellen fölhoztak, az jórészt a fenomenalizmusnak a szubstancia-fogalom ellen fölhozott nehézségéből táplálkozik (48 b). Csakugyan tévedés volna azt hinni, hogy a tevőképesség szó megmagyaráz valamit vagy új ismeretet nyújt; az csak logikai követelmény és a tapasztalat metafizikai

betetőzése. Történt többször hiba azzal is, hogy kellő megokolás nélkül vettek föl új meg új képességeket. A *képességek különböztetésére* pedig már a skolasztikusok kimondották a helyes elvet: a képességeket a belőlük fakadó tettek szerint kell különböztetni, ezeket pedig formai tárgyuk szerint. *Potentia ordinatur ad actum*. Unde oportet rationem potentiae accipi ex actu ad quem ordinatur, et per consequens oportet quod ratio potentiae diversificetur ut diversificatur ratio actus. Ratio autem actus diversificatur secundum diversam rationem obiecti (Thom. Summa I 77, 3 c; cf. Quodl. 10, 3, 5). Ezért más képesség pl. az emlékezet mint a fantázia, más az értés mint az akarás képessége, más a matematikai mint a nyelvi képesség.

Elvek. Esse est propter operari (örökké a világ sem áll; de amíg áll és amíg él, ront vagy javít, de nem henyél). Agere est nobilius quam pati, nemesebb, különb dolog tenni mint elszenvedni.

3. A befogadó, elszenvedő képesség és elszenvedés, *potentia passiva et passio*, *ποιότης παθητική, πάθος*. A befogadó-képesség az a képesség, melynek következtében egy való be tudja venni, el tudja szenvedni azt, amit egy másik való a tevékenysége által végbevisz rajta; így van érzéklő képesség az emberben, hevíthetőség, villamoszthatóság a testekben. Az elszenvedés pedig a befogadó valón ilyenformán létrejött állapot: egy érzéki benyomás, közölt hő vagy elektromos állapot.

A tevő- és elszenvedő képességek által a valók egymással kölcsönhatásban állnak és alkotnak egy világegyetemet. Minden lény a maga mivoltának megfelelő tevékenységekre képes, de nem azon túl: nihil agit ultra suam speciem, az almafa nem terem diót, a bojtorján nem hoz fűgét; s viszont minden befogadó lény a reá gyakorolt hatást a maga mivoltának megfelelően veszi be és dolgozza föl (tehát ennyiben nem egészen, nem „csak” szenvedőleges): quidquid recipitur, recipitur secundum modum recipientis. Ez az elv egészen általános érvényű: ugyanaz a tény különböző emberekben egészen különböző hatásokat vált ki; más szemmel nézi az erdőt a költő, a vadász, a fakereskedő.

4. Idom és alkat, *figura*, *σχήμα και μορφή*. Idom első sorban a kiterjedt valók külső elrendezettsége; pl. egy ember termete, egy fa alakja; másodsorban belső elrendezettsége, *alkat*, struktúra, szerkezet, melynek következtében pl. a kristályos test jellegzetesen különbözik a nem-kristályostól, a növényi sejt az állattitól, a polimorf vegyületek molekulái egymástól. Ebből látnivaló, hogy az idom illetőleg alkat nem merőben külsőséges valami, és igaza van Szent Tamásnak, mikor ezt a minőséget első sorban tartja alkal-

masnak arra, hogy a dolgakat egymástól különböztesse és hasonlóságuknak szolgáljon alapul (in VII Phys. lect. 5).

Átvitt értelemben struktúráról, alkatról beszélhetünk a nem-kiterjedt valóknál is (pl. jellem-struktúra, egy kor művelődésének struktúrája).

Megjegyzés. Az atomizmus kezdettől fogva arra törekszik, hogy minden jelenséget mennyiségi mozzanatokra vezessen vissza: a különbözőségeket csak az atomok nagysága, helyzete, száma, mozgási sebessége stb. adják. Ennek a törekvésnek, a *kvantitatív világnézet* uralomra-juttatásának kezére jár Galilei és Newton óta mechanista tudományosményével a modern természettudomány, és vele karöltve az újabb fiziológia, mely nevezetesen a színeket, hangokat stb. csakugyan rezgésekre, tehát mennyiségileg meghatározható mozzanatokra viszi vissza.

Am képességek, készségek, idomok fölvétele nélkül semmiféle rendszer nem boldogul. Ezek pedig minőségek. Ha aztán némely minőségnek sikerül is mennyiségileg meghatározható okozóját megtalálni (színeknél éterrezgések), ebből még nem következik, hogy tartalmuk ama mennyiségi mozzanatokban ki is merül; sőt ha nincsenek legalább a befogadó lényben minőségileg különböző és megjellegzett képességek (ú. n. specifikus érzék-energiák), akkor létre sem jöhetnek éterrezgésekből a tőlük annyira elütő minőségek. Tehát a kvantitatív tudományos törekvések józanul nem irányulhatnak a minőségek kiszorítására, legföljebb a *nélkülözhetetlen minőségi világfölfogás kiegészítésére*; Newton fényelmélete mellett tehát *van* helye Goethe színelméletének.

42. A változás.

a A változás mivolta.

A változás ép olyan egyetemes határozománya a tapasztalati létnek mint a minőség, és éppannyira elválaszthatatlan tőle. A madárdal, mely behallatszik szobámba, hol erősödik, hol gyöngül, s minden szólama minden pillanatban más; a nap-sugár, mely ugyanakkor beszüremkezik, folyton más árnyalatokat fest a bútorokra; és közben folyton jönnek-mennek bennem képek, érzések, emlékek, gondolatok.

Miben áll a változás? A bölcselő ezzel is úgy van, amint Szent Ágoston az időről mondta: Ha nem kérdezed tőlem, tudom; ha kérdezed, nem tudom. Semmi sem annyira mindennapos ismerősünk a megélésben mint a változás, és semmi sem annyira idegen és tusakodó, mikor fogalmakba akarjuk szorítani. Aristotelesnek van róla két híres meghatározása. Egyik sem igazi meghatározás; burkoltan tartalmazza ugyanis, amit meg kellene határoznia. De mindkettő találóan jellemzi és betekintést ad mélységeibe.

1. A változás átmenet valamiből valamibe; *πᾶσα μεταβολή ἐστὶν ἐκ τινος εἰς τι*. Ez a jellemzés tehát azt mondja, hogy minden változásban három mozzanat szerepel: a kezdőpont (terminus a quo sc. incipit motus), a végpont (terminus ad quem sc. pervenit) és ami a kettőt összeköti: az átmenet, a mássá-válás, vagyis pontosan maga a változás, amelyet tehát nem lehet definiálni; azt meg kell élni, közvetlen szemléletben meglátni.

Még egy jelentős dologra tanít ez az aristotelesi megjellemzés: Változásról nem beszélhetnénk, ha a végpont mindenestül ugyanaz volna, mint a kezdőpont; az értékek, számok nem változnak. De akkor sem lehetne szó változásról, ha a végpont mindenestül más volna mint a kezdőpont; hisz akkor nem mondhatnók, hogy valami átment egyik fázisból a másikba. Az abszolút kezdés, a teremtetés és az abszolút vég, a megsemmisülés nem változás, hanem sajátos jellegű metafizikai valóság (60. 61). Ezt a tényállást juttatja kifejezésre a skolasztikus tétel: *Quidquid movetur, quantum ad aliquid manet, quantum ad aliquid transit, ami változik, némely létmozzanatában marad, némelyben mássá válik*.

Ebből következik, hogy a változás kezdő és végpontja viszonylagos; pl. a falevél sárgulása hol kezdődik és hol végződik? A közönséges életben többnyire egy gyakorlatilag jelentős mozzanat szolgál kiinduló és végpontul; pl. születés-halál. A tudomány számára azonban súlyos föladat a magában folytonos változási folyamatban a fázisok elkülönítése, pl. a szervezet mikor betegszik meg, mikor van vége a betegségnek?

2. A változás a képességi valónak az a ténylegesülése, mely meghagyja képességi állapotában; *motus est actus entis in potentia in quantum adhuc in potentia*. Mit akar ez jelenteni, megmondja egy szemléltetés. Nézem a fölöttem keringő repülőgépet. Amikor először meglátom, a Duna fölött van és a Mártonhegynek tart. Nincs ott, de oda készül; ehhez a célponthoz viszonyítva képességiségben van. Amikor odaér, ez a képességiség ténylegesül. Közben bármely pillanatban figyelem, ott van, ahol előbb nem volt, de ahová tartott, készült, és még nincs ott, ahová tart. Tehát minden pillanatban ténylegesül, teljesül, aktualizálódik, ami az előzőben még képességiség, kezdés, készülés, potencialitás volt; és ugyanakkor készül, csirázik, ami a következőben teljesül.

Könnyű ezt a tényállást kielemezni minden más változás-

ban is; próbáljuk így megelemezni az elsáppadást, kipirulást; egy ének végigéneklését, egy beszéd elhangzását. Nagyobb összefüggésekben ugyanez a helyzet: a magban csíraszerűen ott van a fa, a növekvés minden fázisa egy lépés, egy teljesítési mozzanat a teljesen kifejlődött fa felé. A gyermekben ott lappang már a férfi (the child is father of the man); korosodása megannyi közeledés feléje.

Ezek a példák szemléltetik azt a tényt is, hogy minden változás fejlődés, vagyis olyan sorozat, ahol minden tag tör egy valamiképp szándékolt, tehát jobbnak tartott következő felé. A változás folytonos aktualizálódás, vagyis kezdések befejezése, készülődések teljesevé, tehát ennyiben „tökéletesevé”. A változásnak ebben az aristotelesi elgondolásában van bizonyos létoptimizmus (cf. 64. 57).

Ez az elmélés azt is világosan mutatja, hogy a képesség, a *potencialitás* nem merő elgondolás, nem eszmei lét mint a lehetőség (45 e), hanem valóság, a létezési rendnek sajátos jellegű mozzanata (39 a). Az actus-potentia-tan Aristotelesnek egyik legmélyebb bölcséleti gondolata, mely nélkül a bölcselő elme tehetetlen volna a változás jelenségével szemben, és amelyet nemcsak a biológia (cf. 58), hanem az exakt természettudomány sem nélkülözhet (a fizika beszél potenciálokról, potenciális, helyzeti energiáról).

A változásoknak Aristoteles *négy fajtát* sorolja föl: 1. *Helyváltozás*, motus localis, κίνησις κατὰ τόπον: az óramutató, a Nap járása, a ló futása. 2. *Minőségi* változás, megmásulás, alteratio κατὰ τὸ ποῖον; ἀλλοίωσις: elpirulás, falevél sárgulása, víz forrása. 3. *Mennyiségi* változás, növekvés és csökkenés, αὔξησις καὶ φθίσις: sport-labda fölfúvódása, épülő fal emelkedése. 4. A *szubstanciás* változás: új lények keletkezése, növény, állat születése, vegyület keletkezése, meglevők pusztulása: generatio et corruptio, γένεσις καὶ φθορά.

b. A változás valósága.

A változásnak mint jelenségnek *létezése* tagadhatatlan: Und wenn sie dir die Bewegung leugnen, geh ihnen vor der Nas herum (Goethe). De bölcséleti földolgozása egészen *sajátos nehézségek* elé állítja a bölcselő elmét. A nehézség *logikailag* abban gyökerezik, hogy elménk a valóságot fogalmakba gyűjti; a fogalmak pedig mint a logikai rend tárgyai változatlanok; tehát szöges ellentétben állnak a változással, mely ilyenformán mintegy kisiklik az elme fogalmi ölelése alól. Ezért mondotta Herakleitos: Nem lehet kétszer leszállni ugyanabba a folyóba. *Metafizikailag* a nehézség abban áll, hogy ami változik, pl. egy égő fa-

hasáb, egy magával tusakodó ember lelkülete, minden következő időpontban más, és mégis ugyanannak kell lennie, hisz különben nem mondhatnók, hogy ő változik.

Ezt a nehézséget *Herakleitos* (hasonlóképen Hegel) úgy akarta megoldani, hogy csak a változást tekintette valósnak; nyilván súlyos tények elhanyagolásával. Hisz bizonyos, hogy a változások közepett is valami marad, az újabb természettudományos fölfogás szerint a tömeg és energia mennyisége, vagy legalább a világkonstánsok: a fényhatáskvantum és a fénysebesség; továbbá a változás törvényei meg típusai. Az ellentétes póluson keresték a megoldást az *eleáták*, *Xenophanes* és *Zenon*: csak a lét van, a változás pedig nem-lét; hisz csak útban van, tehát nincs. A régi és új atomisták szerint is csak változatlan atomoknak térbeli változatai vannak. Ez ellen azonban erőlyesen tiltakozik öntudatunk, mely közvetlen átélésben a változások árjába van beleállítva.

Aristoteles számot vetett a tagadhatatlan tényekkel: a változás folyamán valami marad (*eleáták*), és valami mássá lesz (*Herakleitos*); *quidquid mutatur quantum ad aliquid manet, quantum ad aliquid transit*. A változásban lappangó logikai és metafizikai problémát pedig az *okok elméletével* oldotta meg. Szerinte ugyanis minden változás keletkezés; hisz a változás során létrejö valami, ami nem volt. Ha pedig létrejön valami, azt létre kell hozni. S ezt teszi a létesítő ok, *causa efficiens*. A létesítő ok „valamit” hoz létre, amit ésszel meg lehet fogni, ami eszmét, vonatkozás-komplexumot fejez ki: formai ok, *causa formalis*; s azt valamin hozza létre: anyagi ok, *causa materialis*; és valami végett hozza létre: cél-ok, *causa finalis*. Ha pl. szék készül, azt asztalos (valósító ok) készíti megfelelő szerszámokkal alkalmas fából (anyagi ok), a fadarabokat megdolgozza és összerakja úgy, hogy szék legyen belőlük, és ne kerítés vagy ketrec (formai ok); amikor dolgozik, akkor állandóan az a gondolat lebeg előtte, hogy ülésre alkalmas dolgot hozzon létre (cél-ok; cf. *Metaph.* I 3; *Thom. in II Phys. lect. 10*).

Irodalom. A. Trendelenburg *Logische Untersuchungen* I³ 1870.

43. A tér.

a A tér mivolta.

A tér kérdésében négy nagy problémának számai futnak össze: 1. Mi jellemzi a teret úgy, amint tudatunk előtt megjelen, minden velejárójával együtt; ez a tér *fenomenológiája*. 2. Mi az a valóság, melynek következtében beszélhetünk térről és térbeli vonatkozásokról; vagyis mi a tér? Ez a tér *metafizikája*. 3. Tér-képzeink és fogalmaink hogyan viszonylanak a valósághoz: a tér *ismeretkritikája*. 4. A tér szemlélete és képzele hogyan jön létre az emberben a pszichikai fejlődés folyamán: a tér *pszichológiája*. Ezt az utóbbi kérdést itt ki kell kapcsolnunk (cf. Elsenhans-Giese: Lehrbuch der Psychologie 1939 § 14).

A tér mivoltára nézve a bölcelet folyamán két szélső nézet merült föl. A *szélső realizmus* szerint a tér olyan, amilyennek a naiv szemlélet tartja: nagy üres tartály, melyben elhelyezkednek a testek illetőleg a világ. E szerint a tér egy a testektől és világtól független valóság, és megmaradna akkor is, ha testek egyáltalán nem volnának. Így már a görög atomisták, továbbá Platon, ki a teret az ósanyaggal azonosítja; Newton, aki végtelennek, teremtetlennek és elpusztíthatatlannak tartja, és ennek értelmében Isten mérhetetlenségével azonosítja. A szélső *idealizmus* viszont a térnek tudatunktól független valóságát tagadja, és azt tanítja, hogy a térbeliség csak az ismerő alanynak egy aprióris üres formája, melynek segítségével a tapasztalás anyagát egymásmellettségbe rendeljük. Így Kant és Herbart; hasonlókép a legtöbb „metageometrikus”: Gauss, Bolyai, Riemann.

Az *Aristotelesen* (Phys IV) és Szent Tamáson (in Phys, in Cael) tájékozódó elmélet, mely egyben a szélső realizmusnak is cáfolata, a teret így fogja föl:

Az első adottság, melyre minden térbeliség támaszkodik, a kiterjedtség. A *kiterjedtség* a testek mennyiségének következménye; t. i. a mennyiségnek, a gyökérszerű egymásmellettségnek három dimenzió szerint elrendezett halmaza (cf. 57).

A kiterjedtség következtében minden testről azt kell mondanunk, hogy van térfogata (volumen) és hogy van valahol. Ez a kettő együtt kiteszi a test *belső helyét*: ubi, ubicatio, locus internus. A belső hely mint a kiterjedtség közvetlen következménye és kifejezése, a testtől el nem választható és azt mindentüvé elkíséri.

A belső hely külső határai, melyeket a testtől függetleneknek és mereveknek kell gondolnunk, adják a *külső*

helyet, locus externus; amilyen pl. az őrhelyén kitartó pompeji katona alakját még híven föltüntető láva-üreg, vagy elkorhadt ásatagok geológiai nyomai. A külső helyet jellemzi, hogy más testekhez való viszonyítással határozzuk meg, amennyiben minden pontját egy önkényesen fölvet koordináta-központból kiinduló három koordináta-tengelyre vonatkoztatjuk; minden térbeli pontnak helyét a tér három-méretűségének megfelelően három koordináta határozza meg. A testet nem kíséri el, nem tapad belé, hanem a test távozásával ottmarad, következésképp egyenlő térfogatú más testtel is kitölthető.

A külső helyek együttesége adja a valós teret. Ha ezt a valós teret testek nélkül gondoljuk, tehát csupán mint testek elhelyezkedési lehetőségét, vagy bizonytalan, elmosódott kitöltöttséggel elképzeljük, akkor ideális térről beszélünk.

b. A tér valósága.

Kant szerint a tér az a szemléleti forma, mely a tapasztalható sokfélét megfogja és egymás mellé rendezi. Nem a dolgok kiterjedtek, hanem mi vagyunk kénytelenek a mi-voltukban ismeretlen dolgokat térben szemlélni.

Kantnak azonban *nincs igaza*. Nem igaz, hogy a térbeliség a szemlélésnek szükségképes formája; a hangokat pl. kiterjedtség és térbeliség nélkül érzékeljük. A Kant-féle idealizmussal szemben megmutattuk általában, hogy a tárgyi nyilvánvalóságnak tárgyi valóság felel meg; tehát a tér is valós. Ha érzéklésünk apriórís természetűe késztetne is térbe helyezni a világot, még mindig nagyon lehetséges volna, hogy a világ maga is térben van; sőt ez volna a legtermészetesebben kínálkozó magyarázási lehetőség, melyet megerősít az a körülmény, hogy tér-szemlélésre egyszerre több érzék is vezet: a látás és a tapintás.

Kant okai nem nyomósak: a) Ha nem volna meg bennünk a tér apriórís szemlélete, semmit sem tudnánk a térbe helyezni. Ámde a lélektan arra tanít, hogy a tér képzelet, különösen a mélységi dimenzió irányában, lassan alakul ki az érzéklés fejlődésével, és a tér eszméje absztrakció, melyről a legtöbb embernek sejtelve sincs. pedig térben érzékel. b) Ha minden testet megsemmisültnek gondolnánk is, tért mégis kellene gondolnunk; ez tehát szükségképes és egyetemes, és így nem lehet tapasztalás terméke, hanem okvetlenül természetünk velejárója. Azonban amiről Kant beszél, az az ideális tér; és erre nézve tegyük különbséget: az ideális teret elképzelni nem lehet testek nélkül,

elgondolni azonban lehet; és akkor szükségképesnek is kell gondolni; de ez a szükségképesesség minden absztrakt eszmének jár, tehát nem bizonyít semmitsem a valóság ellen és az aprioris eredet mellett.

A fönt vázolt térelmélet módot ad néhány sokat tárgyalt tér-kérdés megvilágítására.

Van-e üres tér? Aristoteles szerint *nincs*, hanem a tér folytonosan ki van töltve anyaggal (continuum-elmélet); az atomisták szerint legalább az atomok között van üres tér. Ez az utóbbi elmélet azonban fölteszi, hogy a tér a testektől független valóság; és ezt nemcsak nem lehet bizonyítani, hanem magában is lehetetlen. Az atomisták szerint ugyanis minden hely kétszer volna kitöltve: térfogatos testtel és a tőle függetlenül létező valós térrésszel. Tehát a valós tér, minthogy nem egyéb a külső helyek összességénél, folytonosan ki van töltve testekkel; ahol nincsenek testek, ott legalább testek erőhatásai, erőmezők vannak.

Véges vagy végtelen-e a tér? Az *ideális tér* mint kiterjedt testek befogadási lehetősége, mindenestre határtalan; lehetetlen olyan nagyra gondolni, hogy még nagyobbá ne válhatnék. Ez azonban csak *képességi végtelen*, és nem tényleges, mint Newton gondolta. A tér mint kiterjedtség lehetsége is a testek velejárója és nem isteni tulajdonság; járulék és nem magánvaló. *A tényleges tér véges*; hisz csak ott van, ahol testek vannak. Ám a világegyetem véges (59), tehát a tér is az. Mi van ott, ahol már nincsenek égitestek? Ennek a kérdésnek voltaképen nincs értelme, mert ottan-ság csak a világegyetemben van, vagyis ott, ahol testek vannak. A kérdés azt a lappangó gondolatot rejti, hogy a világ határain túl sötét, üres tér terjeng; tehát az ideális teret összetéveszti a valósággal. Továbbá a világ alakját hallgatólag zártnak tekinti; pedig más kérdés a világ végessége és más az alakjának kérdése. Az elsőre van biztos feleletünk, a másodikra nincs (cf. 59).

Lehetséges-e más, több- vagy kevesebb-méretű tér mint a háromméretű? Mi az egy-, két-, négy- és általában az n -dimenziós teret kénytelenek vagyunk belekonstruálni a három-méretűbe. Ezért az egy- és két-méretűről még van szemléletünk (pont-lények a vonalon, vonallények a fölületen). Már a negyedik dimenzióval csak fikció segítségével tudunk megbirkózni: az időt vesszük negyedik dimenziónak. Minden magasabb méretű tér csak matematikai absztrakció: n -dimenziós halmaz, melyet azonban nem tudunk térbelileg értelmezni. Ezért teljesen oktanak többek közt az a hiedelem, hogy van negyedik dimenzió, mely esetleg megmagyarázza a *spirítiszta jelenségeket*: három dimenzióra zárt szekrénybe belenyúlhat valaki a negyedikből épűgy, mint a két dimenzióra zártba, pl. háromszögbe belenyúlhat valaki a harmadikból (Zöllner, Fechner). Ezzel azonban nem mondtuk azt, hogy a három-méretűség szükségkép velejár az érzéki ismeréssel illetőleg a testi valósággal. A tér ugyanis teljesen Isten-

nek szabad alkotása (cf. Dogm. I 336), és így esetleg lehetséges más dimenziókban is. Bizonyos továbbá, hogy lehetséges a térnélküli lét; a szellemek, eszmék, értékek nem térben vannak.

c. A jelenlét.

Belső helyénél fogva minden test van valahol a térben, vagyis elfoglal egy külső helyet, melyet más test is elfoglalhatna; és viszont ő is más külső helyet is elfoglalhatna. A testnek a tényleg elfoglalt külső helyéhez való viszonyát nevezzük jelenlétnek, praesentia. Mivel nemcsak testi lények lehetnek vonatkozásban a hellyel, a jelenlét kérdését kiterjeszthetjük más, nem testi lényekre is. Ez a jelenlét általában kétféle lehet: Erő szerint, *virtualiter* van jelen egy való ott, ahová ereje ér; a tanító tantermében, a fejedelem országában, a lámpa a megvilágított helyen. Szubstancia szerint van jelen egy lény azon a helyen, melyet kiterjedtsége tölt ki.

A szubstanciás jelenlét háromféle lehet: Körülíró, praesentia *circumscriptiva*: a kiterjedt test jelenléte külső helyén; itt a test egy részének megfelel a helynek egy része, más részének a helynek más része, az egész testnek megfelel az egész hely; pars in parte et totum in toto. Szellemi módon, *definitive* van jelen a szellem vagy szellemi valóság a működési területén; pl. a lélek a testben, a gravitációs törvény az anyagban. Itt az egész való kitölti az egész helyet és egészen kitölti annak minden részét: totum in toto et totum in qualibet parte. Ezen a módon van jelen Krisztus is az Oltáriszentségben (Eucharisztia 1938 p. 131). A betöltő jelenlét, praesentia *repletiva* Istennek jár ki (Dogm. I 336).

A jelenléttel kapcsolatban két probléma merül föl:

Lehetséges-e távolbhatás, actio in distans? Ez azt jelenti: hathat-e egy test ott, ahol nincs jelen szubstanciája szerint; még pedig úgy, hogy hatóereje a közbenső térrészeket nem győzi le, nem jár végig rajtuk folytonosan egy a teret kitöltő anyag közvetítésével. Vagyis arról van szó, az erők tudnak-e lépésben is járni (ürt hagyva a lábnyomok között), vagy pedig kénytelenek csiga módjára folytonos nyomon járni? Szent Tamás a föltett kérdésben a tiszta szellemekre, az angyalokra nézve igennel felel (Summa theol. I 52—3).

Úgy tetszik, általánosságban is *igennel kell felelni*. Nem arról van ugyanis szó, hathat-e egy test ott ahol nincs; mert nyilvánvaló, hogy azt nem teheti. De a jelenlét nemcsak szubstanciás lehet, hanem erő szerinti is; és akkor nem lehet bebizo-

nyítani, hogy ha egy ilyen való hatni akar erőbirodalma területének valamely pontján, a közbenső pontokat is mind végig kell járnia. Továbbá a testek átmenő erőhatásai voltaképpen mind távolbahatások. Ha kezem odább tol egy könyvet, az erőhatásnak a kezemről át kell mennie a könyvre. A könyv pedig velem nincs igazi folytonosságban (continuum reale, *συνεχής*), hanem csak tapasztalati folytonosságban (continuum phaenomenale, *αἰστούμενον*), melynek érintkező határai egyszerre vannak ugyan, de nem esnek egybe (Arist. Phys. IV 1). Tehát a két határ közt van egy minimális távolság, és ezt a tőlem kiinduló erőhatásnak át kellett ugrania. De akkor elvben lehetségesnek kell lennie a nagyobb távolságra való átugrásnak is; hisz magis et minus non mutat speciem; a miség kérdésében nem számít a több vagy kevesebb.

Lehetséges-e, hogy egy való egyszerre több helyen legyen (bilocatio s általában *multilocatio*)? A többhelyűség, illetve pontosabban többjelenlétűség többféle lehet:

A *folytonos* sokhelyűség (*multilocatio continua rei definitive praesentis*) nem egyéb mint a definitív jelenlétű való térbeli vonatkozása; az ilyen való egészen jelen van egy határolt helynek egészében és egészen minden egyes részében. Így van jelen a lélek a testben, a törvény (pl. gravitáció törvénye) az anyagban. A definitív jelenlétű valónak *megszakított* sokhelyűsége (m. *discreta rei definitive praesentis*): a definitív jelenlétű való egy határolt tér-egésznek több pontján egyszerre úgy tud hatni, hogy a közbenső részeken nem jár végig. Ez a definitív jelenlét közvetlen folyománya és új problémát nem tartalmaz.

A *testek* sokhelyűsége (*multilocatio rei circumscriptive praesentis*): ha egy test, pl. oszlop, ember egyszerre több helyen van. Erre nézve bizonyos, hogy elméletileg lehetséges az *oszcilláló* többhelyűség. Ha egy test több egymástól elkülönült szemlélő előtt a pszichikai percepció idejénél (látásnál 10 ezred-másodperc) gyorsabban észrevétlenül váltogatja jelenlétét, érzékeink ezt a megszakított jelenlétet folytonosnak fogják föl. Az igazi, sztatikai sokhelyűségben azonban sokan ellenmondást látnak. Mindenesetre lehetetlen is, hogy egy való egyszerre több helyen ellenmondó határozományokkal legyen jelen (egyik helyen erősnek, másikon gyöngének). De nem látszik lehetetlennek, hogy összeférő határozományokkal ugyanaz a test egyszerre több külső hellyel legyen vonatkozásban. Krisztus szentségi jelenlétét ez a kérdés nem érinti (Eucharisztia p. 131).

Irodalom. D. Nys La notion d'espace 1922; A. Müller Die philosophischen Probleme der Einsteinschen Relativitätstheorie 1922.

44. Az idő és a mennyiség.

a. Az idő mivolta és valósága.

Az időre nézve visszatérnek ugyanazok a kérdések, melyeket a tér vetett föl, és ugyanazok a feleletek, nevezetesen a szélső realizmus (Plotinos és Newton) és idealizmus (Kant), akik mellett a középúton járó aristotelikusok a következő tanítást képviselik:

Minden folyamat tart valameddig, és ezt a *tartamot* egymásutánság mozzanatai töltik ki folytonosan. Minden változást az jellemez, hogy mostani fázisa nem azonos az előzővel és következővel, de folytonosan átmegy az előzőből a következőbe. A változásnak ez a jellegzetes egymásutánsága, mely arra képesít, hogy az egyes mozzanatokat számbavegyük, azaz megolvassuk és egymással szemben elhelyezzük, adja az időt; *tempus est numerus motus secundum prius et posterius* (Arist. Phys. IV 10). Az idő tehát elválhatatlan a változástól; minden változás időben foly le. Az idő kategóriája ép ezért sokkal egyetemesebb mint a téré; sok teremtettség lény nincs lényegileg térben (szellem), ellenben minden változás és változási lehetőség, tehát minden teremtmény időhöz van kötve. A tér is az időben van; fordítva nem. Minden változás időben folyt le; még pedig természetesen mindegyik a maga idejében; ebben Einsteinnek igaza van. Ez a *belső idő*.

Egy belső időfolyamat kezdő és végpontja határol egy *külső időt*, vagyis olyan tartamot, mely alatt lefolyhatott volna egy ugyanilyen tartamú más folyamat is. A külső idők együttesége adja a *valós időt*. Ha a valós időt a benne együttesen, egymás mellett és egymás után lefolyó folyamatoktól elvonatkoztatjuk, akkor kapjuk az *ideális időt*, mely *elképzelésben* bizonyos elmosódott jellegű változással van kitöltve, nevezetesen saját énünknek szüntelenül csobogó gondolat-folyamával (in te anime meus, tempora metior! Aug. Conf. XI 25); az *elgondolásban* pedig nem más mint a változások lehetsége. Mint ilyen egyenletesnek, azaz minden tartamában egyenlő lefolyásúnak és a konkrét változások fölött állónak van gondolva; tehát arra is alkalmas, hogy a *valós időnek mértéke* legyen.

A gyakorlatban egy az egyenleteshez közelítő mozgást (a Föld forgása, inga lengése) tekintünk időmértéknek. Ez az ideális idő illetőleg reális helyettesítője, t. i. az egyenletesnek fölvett

mozgás képesít arra, hogy a folyamatokat időtartam tekintetében összevevessük, s megállapítsuk, hogy az egyik gyorsabb, a másik lassúbb, az egyik egyenletes, a másik egyenletelen vagy nem-egyenletesen változó. Ez az idő mint a változások általános lehetősége természetesen független a mi elgondolásunktól és egyéni tudatállapotainktól, és ennyiben tárgyi jellegű. Más az így tőlünk függetlenül, egyenletes változáson mért idő, és más a mi alanyi időértékelésünk: a *pszichológiai idő*, melyet az jellemez, hogy az eseményekkel nagyon megrakott tartamokat gyors lefolyásúnaknak éljük át, az üreseket lassúnak; a visszaemlékezésben fordítva értékelünk.

Az idő e szerint egyméretű, irányos, folytonos mennyiség, melynek léttartalma az egymásutániság. Mert *folytonos*, érvényesek rá a folytonos mennyiségekre vonatkozó megállapítások, nevezetesen a végnélküli oszthatóság. Mert *egy-dimenziós*, viszonylatai egyszerűbbek, mint a térvizonyok; nem lehetséges többféle aritmetika, amint lehetséges többféle geometria. Mult, jelen és jövő az időnek nem dimenziói, hanem folytonossági jellegének tartalma. A *jelen* csak határfogalom: az a pont avagy határ, melyben a mult szüntelenül átmegy a jövőbe (a pszichológiai jelen kb. két másodperc). Mert *irányos*, ú. n. vektormennyiség, ezért nem homogén mint a tér. Elemei nem cserélhetők föl; az idő nem fordítható meg. Állandóan és változhatatlanul megy a multból a jelenen keresztül a jövőbe; a ma nem tehető meg tegnappá, a mult nem jövővé; *factum infectum reddi nequit*.

Az időre nézve *Kant* ugyanazt vallotta mint a térre nézve, hogy t. i. az érzéklésnek aprióris formája, melyet mi olvasunk rá a létre. Azonban a tér alanyisága ellen és tárgyisága mellett szóló érveken kívül a *változás valósága is bizonyítja az idő tárgyiságát*. Csak azt kell megengedni, hogy a változástól elvonatkozva, az időnek nem felel meg semmi realitás. Az a lét, melyben változás nincs, időtlen lét.

Az idő és tér szolgáltatja a valós alapot a számlálás és mérés számára, vagyis arra, hogy a tapasztalati világot lényegesen *mennyisnek*, kvantitatívnek is kell mondanunk (nemcsak minősnek, kvalitatívnek). A tapasztalati világ mennyisége viszont útmutató és kiindulás arra, hogy az elme a matematikai tárgyak világába emelkedjék (45).

b. A mennyiség mivolta és fajai.

A mennyiség arra a kérdésre felel: mennyi, quantum, *τὸ πῶσον*. Mennyi: erre a kérdésre úgy tudunk felelni, ha a kérdéses valóságot megolvassuk vagy megmérjük. Amit meg lehet olvasni (számlálni), az *szakaszos* mennyiség (quantitas discreta), pl. egy kosár alma, kalapácsütések. Amit meg kell mérni, hogy mennyi-voltát megállapíthassuk,

az *folytonos mennyiség* (quantitas continua); pl. egy vég vászon, egy beszéd tartama.

A mérés abban áll, hogy két egynemű mennyiséget összehasonlítunk, összemérünk, hosszúságot hosszúsággal, időtartamot időtartammal; az összemérés viszonyszáma a mérték. Egyszerűség kedvéért a megméréndő mennyiséget egy állandóbb jellegű és egységnek fölvelt egyneműhöz mérjük hozzá, és ezt mértékegységnek nevezzük; s a mérés alkalmával megolvassuk, hány mértékegységgel egyenlő a megméréndő. A mérés tehát végelemzésben szintén számláláson fordul meg; de súlyos fizikai és matematikai problémákat takar (cf. 30 c).

Számlálni ott lehet, hol vannak megolvasható létmozzanatok, vagyis olyan létmozzanatok, melyek egymástól különböznek, s mindegyik magában (transzcendentális értelemben) egy. A számlálás abban áll, hogy a megszámlálásra szánt létmozzanatokat egymás között mind egyenlő értékűeknek tekintjük; mindegyiket mint egységet vesszük, és egy sajátos szintetikus lelki tevékenységgel ezeket a homogén egységeket összefoglaljuk (45 b). A megolvassás eredménye a szám, még pedig a természetes szám: *egységek lezárt foglalata*. A szám-alkotó egység nem azonos a transzcendentális egységgel, mely mint láttuk, nem egyéb, mint maga a lét; a számot pedig a számláló elme alkotja meg, amennyiben (legtöbbször a megszámlálásra kerülő valók útmutatása nyomán) fölfödözi az eszmei rendben (45). A szám egységekből áll, és *egy utolsó egység* lezárja; pl. $5 = 4 + 1$; ez által az utolsó egység által kapja a szám mástól különböző jellegét, számbeli fajiságát; ultima unitas dat speciem numero (Arist. Metaph. I. 3).

Egységeknek le nem zárt foglalata sokság, halmaz (Menge); multitudo est id quod est ex unis quorum unum non est alterum (Thom. in Metaph. VIII).

Végtelen szám e szerint contradictio in adiecto. T. i. csak azt jelenthetné, hogy egységeknek lezárt foglalata nincs lezárva. A szám mindig számlálás eredménye. Ám a számlálás úgy történik, hogy a számláló elme egységet egységhez ad hozzá; következésképp bármikor hagyja is abba, számlálásának eredménye egy első egységből kiinduló s egy végső egységgel lezáruló művelet; tehát véges. Azonban a számlálást lehet tetszés szerint tovább folytatni; minden n -ről lehet $n + 1$ -re menni. A számlálás tehát minden adott vagy gondolt határon túl folytatható; vagyis képességgileg kimeríthetetlen, vég nélküli, infinitum potentiale. Ennélfogva a természetes számsor, minden számlálás eredményének gondolati foglalata, szintén kimeríthetetlen (*potentialiter infinitum*). Lehetetlen benne megadni olyan szá-

mot, melyen túl ne lehetne menni; de minden benne megadható és elérhető szám véges.

Nem ilyen nyilvánvaló a dolog a sokságnál. Minthogy fogalmához nem tartozik hozzá a lezárttság, csak egységeknek bizonyos rendezettsége, *nem nyilvánvaló, hogy valós egységek végtelen halmaza lehetetlen*. Így Szent Tamás (I 46, 2; Opusc. 23 De aeternitate mundi contra murmurantes); Cantor. Vele szemben Platon, Albertus Magnus, a ferences és molinista gondolkodók, a matematikus intuicionisták azt vitatják, hogy a ténylegesen végtelen sokság (*multitudo actu infinita*) ellenmondást tartalmaz, következésképp lehetetlen. Am ha nyilvánvaló is, hogy a számláló, azaz egységet egységhez fűző elme mindig csak számra, tehát véges valamire jut, nem lehet bebizonyítani, hogy az abszolút Elme, mely nem egymásután, hanem egyszerre, egy aktussal fog át minden megismerhetőt (Dogm. I 350), nem látja egyszerre és tényleg az összes természetes számokat, az összes lehetséges embereket stb. Tehát a transzfinit számok hívei igenis dolgoznak végtelen halmazokkal (Cantor). De ha tényleges végtelen halmazok vannak az isteni értelemben, akkor megint nem lehet bebizonyítani, hogy ilyen halmazokat az isteni mindenhatóság a teremtés rendjében is meg nem tud valószínűsíteni. Csak az lehetetlen, hogy az ilyen halmaz akár valamely tagjában, akár a maga egészében a szó teljes értelmében abszolút legyen (cf. 60).

Akik a tényleg végtelen halmaz logikai lehetsége ellen érvelnek, rendszerint azzal vétenek, hogy félrevezetve a matematikai szimbólumtól, a végtelent (∞) úgy kezelik, mintha szám volna.

c. A folytonos mennyiség.

Folytonos (quantitas continua) az a mennyiség, melyben bármilyen két szomszédos rész érintkező határai azonosak; *οὐρεχῆ ὅν τὰ ἔσχατα ἐν* (Arist. Phys. IV 1). Ilyen mennyiség három van: a kiterjedtség, a tér és elemei: egy asztal lapja, ennek egy éle; a változás és az idő (víz folyása, gőzsíp sípolása); az erő-intenzitások, valenciák: hőfok, gravitációs, elektromos potenciál.

A folytonos mennyiséget jellemzi a *vég nélküli oszthatóság*; egy egyenes megfelelezhető, ez ismét és így tovább. Gondolatban ennek az osztási műveletnek nincsenek határai; hisz minden osztási eredmény egy az osztott egésszel egynemű, tehát folytonos mennyiség, mellyel a művelet újra kezdhető. Tehát akármilyen kicsiny részekhez jutunk az osztással, azok ha a gyakorlat számára már pontszerűeknek is vehetők, valójában mégis mindig egyneműek az egésszel. Egy egyenesnek ilyen kicsiny pontszerű része

még egyenes, s lényegesen különbözik egy ellipszisnek vagy körnek pontszerűen kicsiny részeitől; következésképp az egyenes, kör vagy ellipszis-szelet belőlük újra összerakható. Ez a tény az alapja az infinitezimális (differenciális és integrális) számítás fizikai alkalmazásának.

Ez azonban *nem mondja azt, hogy a folytonos mennyiségek végtelen kicsiny részekből vannak összerakva*. A vég nélkül folytatható oszthatóság képességi végtelen; felel-e meg ennek tényleges végtelenség, vagyis ez az osztás elvégzettnek gondolható vagy gondolandó-e, azonos a tényleg végtelen sokság kérdésével. Mi tehát azt mondjuk, hogy Isten elméjében minden continuum számára az osztás el van végezve, azonban véges elme számára nem végezhető el. Következésképp az infinitezimális elemek határfogalmak, s a velük való műveletek csak azért adnak a valóságnak megfelelő eredményt, mert határfogalom jellegűket számbavesszük.

A folytonos mennyiség számunkra nincs végtelen sok atomszerű elemből összerakva, következésképp nem állítja elménket és érzéseinket ama föladat elé, hogy ezekből a (nem létező) atomszerű elemekből ismét összerakja. Ha ugyanis így volna, végtelen műveletet kellene elvégezni, mit véges tehetség el nem bír, és így soha a folytonosnak tudatára nem jutnánk. Ezt nem veszi figyelembe az *eleai Zenon* okoskodása: A meseszerű versenyben Achilles sohasem éri utól a teknőst, mert először meg kellene tennie útjának felét, még előbb ennek felét, és előbb ismét ennek felét, és i. t. Tényleg ugyanis a térbeli folytonosságot nem kell a végtelenbe menő felezés eredményeinek, az atomszerű kiterjedés-elemek végtelen számú összerakásából összeállítanunk, hanem szintén folytonos mozgással, tehát egyenművel mérjük ki.

Irodalom. D. Nys La notion de temps *1925; Schütz A. Az örökkévalóság 1937 (2. szám). J. Volkelt Phänomenologie u. Metaphysik der Zeit 1925. Ezenkívül 30. irodalma.

III. Az eszmei lét.

45. Az eszmei lét alkata.

a. Az eszmei létrend valósága.

Mikor elemeztük a lét rendjeit, találtunk egyet, melynek jellege kétségtelenül más mint a tapasztalati és metafizikai létezés, és más mint az értékrend érvényessége. Létformáját jobb kifejezés híján egyszerű fönnállásnak neveztük. Pontosabban mi ennek a létrendnek sajátossága szemben a másik hárommal, legélesebben akkor mutatkozik meg, ha tanulmányozzuk ennek a létrendnek legjellegzetesebb tartományán, a *matematikai tárgyakon*.

Matematikai tárgyak az aritmetikai tárgyak, úgymint a számok, még pedig tő-, tört-, negatív, képzetes, komplex számok, halmazok, sorok, determinánsok, funkciók stb.; továbbá a geometriai tárgyak: pontok, vonalak, fölületek, testek, geometriai terek stb. Ezekről a tárgyakról biztos, hogy *nem tapasztalati tárgyak*. Jóllehet a tapasztalatra alkalmazzuk (44 b, c), mégsem lehet azt mondani, hogy maga a szám, pl. a három mindig valamiknek a száma; egy egyenes egy létező testnek, pl. egy kvarckristálynak éle. Mintha tehát a matematika tárgyai nem volnának egyebek, mint a tapasztalási mozzanatok elvonása (absztrakciója és általánosítása, s ebben az értelemben „fogalmak“). Mindenekelőtt ugyanis biztos, hogy a tapasztalati valóságban nem találunk két teljesen, identikusan egyenlő tárgyat; már a sztoikusok észrevették, hogy nincsen két egyforma falevél sem. A matematikában ellenben tetszés szerinti számmal találunk ilyeneket; pl. $1 = 1$, $3 = 3$, két vagy akárhány egyenlő kört, háromszöget stb. A létező valóságban nem lehet továbbá értelmet adni az ilyen műveletnek: $1 - 1 = 0$; hisz a létező valóság tárgyai sohasem hatnak egymásra úgy, hogy kettőből semmi lesz. De tovább az effélének: $3 + 4 = 7$ szintén nincs megfelelés a valóságban. A 7 a matematikában új tárgy a 3-al és 4-el szemben; ellenben 3 alma meg 4 alma csak alma. Azt meg épen elég említeni, hogy a matematika tárgyai nincsenek tapasztalati ok-sági kölcsönhatásban és nincsenek az időben, miként a tapasztalati tárgyak.

Ebből következik: A matematikai tárgyak föllelésében, eszmei meglátásában nagy heurisztikai szerepe van a tapasztalati valóságnak. *Pszychikailag* a számok eredetileg csakugyan valaminek a számai. Ez azonban csak a lelésnek, számkotásnak útja, nem a meglelt számok alkati jellegzése. Továbbá a számokról vannak fogalmaink, legtöbbször a valóságból elvonva; de a számok maguk nem fogalmak.

Azt sem lehet mondani, hogy *a szám levezethető az időből*; hogy „az algebra a tiszta időről való tudomány“ (Hamilton), és párhuzamosan a geometria a térről való tiszta tudomány. Mert a számok és geometriai alakulatok nincsenek az időben, sem a térben (hol volna pl. a kör?) és attól teljesen függetlenek. Nincsen semmi fogódzópontunk arra, hogy bármilyen időhatározmányt (pl. gyors, lassú múlás, mult, jövő stb.) alkalmazzunk pl. a π -re, az ikozaéderre. Ami a matematikában látszólag egymásutánt jelent, a sorok illetőleg sorozatok, a funkciók (pl. $y = f(x)$), melyek a független x változó minden értékének behelyettesítésével egymásután fölveszik minden lehető értéküket), ott az az egymásután csak a mi számláló és behelyettesítő tevékenységünkben van. A matematikában a sorozatok (pl. a természetes számsor) és a funkciók értéktartománya együtt vannak; bár mi nem tudjuk áttekinteni, és egyes szeleteit is csak egymásutánban tudjuk bejárni.

Ebből következik: *Nem lehet azt mondani, hogy a matematikai tárgyak tételezés eredményei*, mintha a számok számlálásnak, a geometriai alakulatok konstruálásnak volnának szülöttei („a számok szabad alkotások: Dedekind). A számlálás ugyanis épúgy mint a szerkesztés pszichikai műveletek; eredményük nem lehetnek időtlen és egészen másjellegű tárgyak. A számlálás, mérés, szerkesztés a matematikai tárgyakat csak megtalálja, de nem alkotja meg.

De azt sem lehet mondani, hogy a matematika tárgyai értékrendi valóságok, nevezetesen *logikumok*, mint a logicisták többször hirdetik. Először is a matematikai tárgyakat lényegesen jellemzi, hogy tartományukban mindig kiválaszthatók és vizsgálhatók tárgyává tehetők tetszésszerűen számmal identikusan egyenlő tárgyak, pl. annyi 4^2 -at vagy egyenlő átmérőjű kört vehetnek össze, ahányat akarok. A logikum tartományában ez lehetetlen. Ott minden tárgy, azaz minden gondolat, csak egyszer van. Itt csak azt az egy gondolatot sokszor tehetem ítélet tartalmává; de az mindig ugyanaz az egy gondolat. A logikában tehát az azonosság (helyesebben *azon-ság*) elve uralkodik; a matematikában az egyenlőség (és egyenlőtlenség) elve. Ebből foly egy más jelentős különbség: A logikában ami nem azonos, az más; az azonsággal szemben áll a különbözőség. A matematikában az egyenlőséggel szemben áll az egyenlőtlenség; és ez mindig a több vagy kevesebb matematikai értelemben. A logikai többféleségeket és kapcsolja, pl. az ember test és lélek; s ez az *és* nem szünteti meg a két kapcsolt valóság külön-ségét. Ellenben a matematikai + úgy kapcsol, hogy egészen új valami jön létre; a $4 + 3 = 7$ -ben a 7 új a 4-el és 3-al szemben, olyanformán mint a kémiai vegyület új valami az elemeivel szemben. Végezetül a logika tárgyait jellemzi az érvényesség, még pedig igazság és tévesség létformájában. A matematika tárgyaira ezeket a kategoriákat nem lehet alkalmazni; 3, az egyenes nem igaz és nem téves. Persze róluk illetőleg tényállásaikról lehet ítéleteket alkotni; s ezek már logikumok. De ez nem teszi logikummá magukat a tárgyakat, épúgy mint ez a kék virág itt előttem nem lesz logikum azáltal, hogy ítélet tárgyává teszem.

A matematikai tárgyak jellege tehát világosan mutatja, hogy van egy létrend, melynek létformája egy a tapasztalati vagy metafizikai létezésről és az érvényességtől szabatosan különböző fönnállás; egy „*van*“, mely időtlen és kiterjedetlen, mint a metafizikum szemben a fizikummal; de nincs mindenütt jelen időben és térben, miként az értékek. Ezt a fönnállást eszmei, ideális létnek nevezzük. Ezzel egyrészt nemlegesen azt akarjuk kifejezni, hogy nem érvényesség; de igenleges értelemben azt is akarjuk jelezni, hogy ez az a lét, melybe először Platon hatolt bele, mikor meg-

pillantotta az ideák világát, mint a tapasztalati világ fölött álló valamit.

Ezzel máris jelezve van, hogy a *hozzá vezető út* nem a tapasztalás; de nem is miként a metafizikában a következtetés (47 c), hanem sajátos szellemi meglátás; szem kell hozzá, mint Platon mondotta Antisthenes-nek (3 a). Husserl óta szokás ezt *fenomenologiai* eljárásnak, módszernek nevezni. Ez t. i. éppen abban áll, hogy egy-egy tárgyat vagy tárgy-osztályt úgy vizsgálunk, hogy a vizsgálásnál teljesen elvonatkozunk a létezésről (azt „zárójelbe tesszük“) és iparkodunk teljesen elmerülni a mivoltába (cf. 33 c).

Ezt a módszert a fenomenologusok nagy eredménnyel alkalmazták főként a jelentések, *nóciók* terén (kivált Scheler: szimpátia, ressentiment, bánat, a hős, a vezér stb.). Ebből következik, hogy a *nóciók*, amelyekben fölismerjük az ítéletelemeket, az eszmei létrendnek egy tartománya. A jelentéseket, *nóciókat* ugyanis az jellemzi, hogy azokat nem tapasztaljuk, sem ki nem következtetjük, hanem „rájövünk“, rányitunk, rátalálunk, részint szóknak részint tapasztalati dolgoknak útmutatása, fölszólítása nyomán. A jelentések tehát részben szók „értelme“, az amit gondolkodó illetőleg lelki szememmel látok, ha azt mondom: égszínké, rózsa, Sokrates; részben tapasztalati dolgok jelentése pl. a kék, melyre utal engem ez a búzavirág, „a“ rózsa, melynek gondolására illetőleg lelki látására fölszólít engem „ez a“ rózsa itt a kezemben. Amit a régiek miségnek, lényegnek mondtak és vizsgáltak, az ebből a tartományból való.

A harmadik tartomány ebben a létrendben a *relációk* világa. Itt mindenki természetesen elsősorban azokra a jelentésekre gondol, amelyekre utalnak bennünket efféle szók: mellett, között, egyenlő, hasonló, bent, kint stb. A relációk azonban magukban nem jelentések, jóllehet azokká válhatnak, mint általában bármely létrendnek bármely tárgya. A jelentéseket, *nóciókat* jellemzi mindig egy iránymutató mozzanat (determináns), mellyel egy valami, t. i. a jel kimutat önmagából; a jelentés mindig valamit jelent. Ellenben a reláció épúgy mint a matematikum fönnáll magában, iránymutató nélkül.

b. Az eszmei és a létezési lét.

Jóllehet ez két külön világ, mégsem lehet azt mondani, hogy teljes elszigeteltségben állnak egymással szemben. Hisz bizonyos, hogy mindenekelőtt a *tapasztalati tárgyak*

számlálhatók, mérhetők, geometriai alakulatok szerint alakíthatók és csoportosíthatók. Még inkább azt kell mondanunk, hogy a legkülönbélebb vonatkozásokban állnak és jelentéseket hordoznak. Ha az eszmei létrend tárgyait gyűjtőnévvel eszméknek (ideáknak) nevezzük, röviden azt mondhatjuk: minden tapasztalati tárgy eszme-hordozó. Már most milyen ez a viszony? Mikép lehet a tapasztalati világ eszmehirdető és eszmehordozó?

Ebben a kérdésben eligazít a *homogén és heterogén fogalmának tisztázása* (a kifejezések: *ὁμός* = azonos; *ἕτερος* = más; *γεν* a *γίνομαι*, *ἐ-γεν-όμην* = lesz, válik igének töve). S ez a tisztázás legbiztosabban úgy sikerül, ha ott vesszük vizsgálat alá, ahol a legjellegzetesebben lép előnk, a matematikai és tapasztalati lét szembenállításában.

A matematika és csak a matematika tárgyait jellemzi, mint láttuk, hogy tetszés szerinti sok közülük identikusan egyenlő. Ez csak úgy lehetséges, ha ott, ahol egy matematikai tárgy van (nem térbeli, hanem eszmei értelemben), pl. a 3, vagy a 3 cm átmérőjű kör, még tetszés szerinti sok hely van a velük teljesen egyenlő és ezért velük mindenestül fölcserélhető 3 illetőleg 3 cm átmérőjű kör számára. Ez más szóval annyit jelent, hogy a matematikai tárgyak régiója, úgyszólván a médium, melyben ezek a tárgyak vannak, mindenestül és mindenütt azonos alkati: minden pontján számtalan hely van és minden pontja bármely mással fölcserélhető. Vagyis *a matematikai médium teljesen* azonos nemű, *homogén*. E mellett a matematikum médiumának persze rendezettnak is kell lennie; különben nem lehetnének benne számok és geometriai alakulatok. S ez a rendezettség az „ennyi” és „annyi” szerint valósul, vagyis mennyis jellegű. A tapasztalati világ médiumát ezzel szemben az jellemzi, hogy minden pontján csak egy hely van, és annak tárgyai egymással föl nem cserélhetők. Itt és most csak egy könyv fekszik, és nem lehet itt és most egy más vele egyenlő. A tapasztalati világban minden tárgy egyed, és minden egyed kimeríthetetlen sok határozománnyal rendelkezik; individuum ineffabile. Más szóval *a tapasztalati világ* minemősége a *teljes* másneműség, *heterogeneitás*.

Már most láthatjuk, hogy *a matematikai tárgyak*, melyek teljesen (abszolút értelemben vett) homogén médiumban vannak, maguk *viszonylag homogének*. Azaz itt tetszés szerinti számban találhatók tárgyak, melyek teljesen egyenlők, vagyis azonos határozományokkal rendelkeznek; és minden tárgy, a nem egyenlők is, kimeríthető számú határozománnyal van megjellegezve. A relációkról és jelentésekről pedig szintén azt kell mondani, hogy jöllehet itt nincsenek teljesen egyenlő tárgyak, mégis mindegyik kimeríthető számú határozománnyal rendelkezik.

Ebből az a jelentős következmény foly, hogy *az eszmei világ* az ő viszonylagos homogeneitásával illetőleg heterogeneitásával és *a tapasztalati világ* az ő abszolút heterogeneitásával csak úgy hozhatók földözésbe, ha a tapasztalati világ abszolút heterogeneitását redukáljuk, egyszerűsítjük. Ha nem vesszük tekintetbe a kimeríthetetlen számú határozományoknak azt a csoportját, melynek következtében nincsenek köztük teljesen egyenlők, más szóval, ha homogeneizáljuk a tapasztalati valóságot, akkor a matematikai valóságok médiumának szintjére hoztuk, és a tapasztalati valók akkor matematizálhatók. Ha egy fásor fáinál nem veszmem tekintetbe, hogy élők, fák, létezők, egyedek, akkor megolvashatom.

Ha a *geometriát* akarjuk alkalmazni a valóságra, már nem szükséges ez a teljes homogeneizálás. Itt meg lehet hagyni a kiterjedési mozzanatokat; a napsugárnak, az eső testnek meghagyhatjuk az irányát és pályáját, mikor azt akarjuk róluk mondani, hogy útjuk vektor, irányított egyenes. A tapasztalati világ közelebb áll a geometriaihoz, mint az aritmetikaihoz; innen van, hogy bizonyos határok közt geometriailag kezelhető, amint teszi a matematikai fizika és a technika.

A *relációk és nócik* tapasztalati alkalmazására még kisebb fokú homogeneizálás szükséges. A relációk és nócik viszonylagos heterogeneitása miatt itt sokkal nagyobb a rokonság. Elég tehát elvonatkoztatni a tapasztalati való kimeríthetetlen számú határozományai közül azoktól, melyek egyeditenek, és máris alkalmazhatók a nócik is, a relációk is; pl. két fának egymásmellettisége, ennek a vadgesztenyének fa-volta.

Ezen a ponton azonban az alkalmazás már akárhányszor átlép a tapasztalati világon keresztül a *metafizikai rendbe*. Tanulságosan szembetűnik ez azon a három jelentős ponton, ahol a középkor óta a bölcselek tüzetesebben vizsgálták az eszmei és a létezési rend találkozását, t. i. az univerzáléknak, a lényeg és létezés, lehetőség és valóság viszonyának kérdésében.

c. Az univerzálék kérdése.

Minden tapasztalati egyed olyan léttartalmi mozzanatoknak is birtokosa, melyek más egyedekben is megvannak; Péter is, Pál is ember; az emberek érzéklő lények is stb. Vagyis a faj- és nemalkotó létmozzanatok közösek ugyanannak a fajnak illetőleg nemnek összes egyedeiben. S kér-

dés, vajjon ez a közös léttartalom, a nemiség illetőleg fajiság (az egyetemes fogalmak, az universale-k tartalma) mikép létezik. *Ez az universale-k kérdése*, melyet Windelband mindmáig a bölcsélet egyik legjelentősebb problémájának minősít. A középkor szívós gondolatmunkával három megoldási kísérletet értelt ki:

A *realizmus* (platonizmus) szerint az univerzálék az egyedek előtt, tőlük függetlenül is léteznek annak rendje és módja szerint, a maguk egyetemességében, mint ideák (pl. az állatiság, a lóság); az egyedek ezeknek csak valamilyen tükrözései: *universale ante rem* (res = individuum).

A *nominalisták* (főként Occam Vilmos) szerint az egyetemes, a nem és faj mint ilyen semmiképen sem létezik, hanem elménk összehasonlítás alapján bizonyos hasonló létmozzanatokot összefoglal egységes gondolatokká (ezért ez az elmélet conceptualizmus is) és közös névvel lát el. Valójában tehát csak egyedek vannak; ezek után az egyetemes az összefoglaló elme gondolatában és az azt kifejező névben (ezért nominalizmus), sőt sok bölcselő szerint csakis a névben van meg (flatus vocis): *universale post rem*. Az empiristák (17 b) általában nominalisták.

Szent Tamás és Aristoteles szerint az egyetemes léttartalom, a nem és faj nem létezik magában, az egyedek előtt és fölött. Ez ugyanis a létnek fölösleges kettőzését jelentené; az ideákról nem tudunk mást mondani, mint amit az egyedekből absztraháltunk. De nem is merő gondolat vagy épen név; hisz minden gondolat-művelet csak akkor logikailag megokolt, ha valóságra támaszkodik; tehát csak akkor szabad több egyed közös létmozzanatait gondolatban vagy névben egybefoglalni, ha a valóságban is egységes kötelék fűzi egybe. Ha az univerzálék merőben nevek volnának, lehetetlen volna a tudás, mely az egyedeket csak nemi és faji mozzanatok által ismeri meg; nem ezt az oroszlánt, vasdarabot írja le a természetrajz, hanem az oroszlánt, a vasat. Az egyetemes tartalmak tehát magukban az egyedekben valósulnak (*universale in re*); érték szerint ott van az universale a fajhoz tartozó minden egyedben, de annak rendje és módja szerint az értelem elvonatkozó képessége emeli ki; *universale est virtualiter in re, formaliter in intellectu; mérsékelt realizmus*.

Ennek az elméletnek színe előtt fölmerül a kérdés: mi teszi a fajjal szemben egyeddé az egyedet? Ez az egyediesítés elvének (*principium individuationis*) kérdése (cf. 49 c).

d. *Lényeg és létezés.*

Minden létező egyedben különbséget kell tenni a létezés ténye (esse simpliciter, actus existendi, Dasein) és a létartalom (essentia, Sosein) között. A létartalom arra a kérdésre felel: mi ez a dolog, és a definíció tartalmát teszi. A létezés ténye pedig ennek a tartalomnak helyet ad a létező világban, ponit rem extra causas. Híres nagy kérdés a skolasztikusok közt, *milyen különbség van a lényeg és létezés közt?*

Itt természetesen *nem arról van szó*, vajjon a két fogalom közt van-e különbség. Hisz ez nyilvánvaló. Hanem ez a kérdés: Ha szemügyre veszünk egy létező valót, pl. ezt az embert, aki már létezik, tehát létesítő okai körén már kívül áll, s egyben az emberség teljes létartalmával rendelkezik, mikép különbözik ebben az emberben a létesítő okok körén immár kívül álló emberség (essentia) attól a ténytől, melynek következtében ez a minden mozzanatában kész és létesítő okainak hatás-körén kívül helyezett emberség létezik (existentia)? Vagyis arról van szó: *egy létező valónak teljes és valós egyedi lényege között és létezése között milyen a különbség?*

Suarez és iskolája (a molinisták) azt állítja, hogy ez a különbség csak észleges, még pedig értékszerű; distinctio inter essentiam et existentiam est virtualis. *Szent Tamás* (De ente et essentia 5; Gent. II 52—4) és iskolája (cf. *Del Prado* De veritate fundamentali philosophiae christianae 1911) szerint a különbség valós; természetesen nem különbség, szétválasztottság értelmében, hanem két metafizikai valóság különbözősége értelmében: distinctio realis metaphysica, non physica. Ez a nézet fejezi ki ebben a kérdésben az igazságot:

a) *Valós metafizikai különbözőség* akkor forog fön, ha a különbözőség tagjai fogalmilag szabatosan kizárják egymást, ha az egyik más, mint a másik és egyik sem azonos az egészszel; ha mindjárt a valóságban nem is találjuk szétválasztva őket. Már most a létartalom magában tekintve az eszmei rendbe tartozik; nem egyéb mint meghatározottságok foglalata, egységes eszme, a meghatározás tartalma. A létezés pedig egészen más rendbe tartozik. Könnyű egy teljes létartalmat, pl. egy tearózsát létezés nélkül gondolni. A létező dolognak meghatározását bármint forgatjuk, nem tartalmazza a létezés tényét, mint Husserl is helyesen meglátta. A *létezés nem tartozik a létartalomhoz*, mint annak egy jegye, hanem a létartalomnak a valóságba való kihelyezése. egy actus ponendi, mely a tartalomhoz magához semmit sem ad hozzá.

b) *Ha egy konkrét létezőben lényeg és létezés között nincs valós különbség, az szükségkép végtelen és egy.* Minden lény ugyanis annyit kap a létezésből, amennyit mivoltánál fogva be tud fogadni; ha rózsza létesül, rózsalétet kap, ha fecske, fecskelétet; a lényeg körülhatároltságának megfelel a kapott létezés. De ha nem más a lényeg, mint a létezés, akkor a létezés van (*esse est, esse subsistit*); nem a rózsza vagy a fecske van, hisz rózsza és „van” közt teljes azonosság áll fenn. De így nem lesz itt semmi tartalmi korlátozottság, hanem az a való mindent tartalmaz, ami létezhetik: végtelen, és ép ezért szükségképpen csak egy: a lét csak egy. *Esse subsistens oportet esse infinitum quia non terminatur ab aliquo recipiente* (nem határolja körül lényeg, mely létezését kap; Thom. Gent. II 52). *Rei quae est suum esse, competit esse secundum totam essendi potestatem* (Gent. I 28). Ez nyilván a lételjesség: Isten Aki a tapasztalati lényekben tagadja a valós különbséget létezés és lényeg között, kénytelen a teremtményeket isteníteni (panteizmus); legalább is nem tud gyökeres különbséget vallani Isten és a teremtmény között.

c) Vannak valók, melyek mivoltukban *metafizikai összetettséget* mutatnak. Így az ember testből és lélekből áll, az emberi lélek értelemről és akaratból. Ha már most nincs valós különbség lényeg és létezés között, akkor minden egyes ilyen metafizikai komponens külön létezik: mindegyiket külön létezési tény (*actus*) helyezi ki a létesítő okok körén kívül; vagyis külön lény. Már pedig önálló valók nem alkotnak más mint esetleges egységet; *ex ente et ente fit unum per accidens*. S ilyenformán ezek a valók nem igazában, metafizikailag egységesek, hanem csak önálló egyedek halmazatai; ami nyilván nem igaz. Ha azonban van valós különbség lényeg és létezés között, akkor ezek a metafizikai alkotórészek, melyek együttvéve egy miséget alkotnak (test és lélek embert, értelem és akarat lelket), a maguk tartalmi teljességében már fönnállnak, mikor egy létezési tény megadja nekik azt az önállóságot és hatékonyságot, mely jellemzi a létezését. Tehát lényeg és létezés úgy viszonylanak, mint képesség és ténylegesség; a kettő közt valós ugyan a különbség, de egymásnak vannak szánva, a létezés a való egységét nem robbantja föl; *in omni creato essentia differt ab eius esse et comparatur ad ipsum sicut potentia ad actum*, mondja Szent Tamás (Summa I 54, 3).

e. Lehetőség és valóság.

A lehetőséget, *possibilitas*, jól meg kell különböztetni a *képességigtől*, *potentia transcendentalis* (cf. 39 b), *potentialitas*, és ezt ismét a *tehetőségtől*, *potentia praedicamentalis* (cf. 41 c).

A lehetőség kétféle. Bensőleg (*possibilitas intrinseca*) lehetséges az, ami elgondolható; így lehetséges egy más világ mint ez, gyémánthez, háromezer emeletes ház, a földet átmérőjében

átszelő vasút; vagyis a benső lehetőség fogalom vagy fogalom-halmaz, melynek jegyei együtt gondolhatók, összeférhetők, egymást ki nem zárják. Külsőleg lehetséges (possibilitas *extrinseca*) az, ami megvalósítható. Ehhez szükséges *a*) a belső lehetőség; ami elgondolhatatlan, megvalósíthatatlan. *b*) Létező való, melynek van képessége a megvalósítására; tehát a háromezer emeletes házhoz építő. *c*) A fönnálló világrend törvényeibe és ható erőibe való beleilleszkedés; ezen az okon a háromezer emeletes ház külsőleg nem lehetséges. Az abszolút ok, Isten számára azonban külsőleg minden lehetséges, ami belsőleg az (53).

A lehetőségre nézve nyilvánvaló, hogy az eszmei, ideális rendben van. S itt az a kérdés: *milyen alapon beszélhetünk lehetőségekről?* Nem a külső lehetőség a probléma; hisz erről nyilvánvaló, hogy alapját létesítő okokban, végelemzésben Isten létében kell keresnünk. Hanem az a kérdés, milyen alapon beszélünk elgondolhatóságokról; miért lehetséges, elgondolható a gyémánthegy és nem gondolható el a perpetuum mobile?

Sok keresztény gondolkodó Szent Ágostonnal (főként Lib. arbit. II 8, 12) úgy gondolta, hogy a dolgok elgondolhatóságának közvetlen alapja az Isten. Hisz a lehetőségek *a*) örökkévalók és változatlanok; ha az egész világ elpusztulna is, a maga egészében és minden valójában lehetséges maradna; *b*) kimeríthetetlenek. A létezők mindig véges számmal vannak; lehetséges azonban minden létkörzetben végtelen sok van (cf. létező és lehetséges emberek); *c*) gondolkodásunk zsinórmértékai. A dolgok nem azért lehetségesek, mert gondoljuk, hanem fordítva, azért gondolhatók, mert lehetségesek. A lehetőségek mint abszolút zsinórmértékek és eszmények ragyognak fölöttünk. Mikor azt mondjuk: ez az ember nem elég nemeslelkű, ez az idom nem egészen szabályos, egy előttünk lebegő tökéletes normához mérjük hozzá. Ám ezekkel a vonásokkal csak az isteni értelem rendelkezik, következésképp valahányszor ilyen normák szerint ítélünk, és a dolgokat lehetségeseknek vagy lehetetleneknek tartjuk, azaz ama normával egyezőeknek vagy meg nem egyezőeknek, végelemzésben Isten gondolataihoz (Platon *τοπος νοητός*-a, az örök eszmék gyűjtőhelye) mérjük. Ezen sarkallik a Szent Ágoston-féle istenbizonyítás: vannak örök igazságok; ezek csak örök Elme gondolatai lehetnek.

Azonban *erre az elméletre nincs szükség*. Mi gondolható el és mi nem, azt a tapasztalatra támaszkodó absztrakció mondja meg. Az ellenmondás elve értelmében ugyan a nyílt vagy lappangó ellentétben levő jegyek kizárják egymást; azonban mik *nem* zárják ki egymást, mik nem contradictorium-ok, mikor minden tapasztalati dolog voltaképen

ilyenek foglalatja (a meggy kerek = nem-piros, és egyben piros = nem-kerek), azt csak a tapasztalásból elvont jegyek összemérése mondja meg. Minthogy ez az elvonatkozás eltekint a létezésről, és csak jegyek és jelentések kölcsönös vonatkozásait tartja szem előtt, természetesen, hogy az így nyert gondolatok kimeríthetetlenek és szükségképesek, hisz az eszmei rendnek tárgyai, melyeket jellemez a tér- és idő-fölöttiség. Az absztrakció ezeket nem alkotja, hanem csak fölfödözi.

A *Szent Agoston-féle elmélet* úgy amint elő volt terjesztve, *nem is áll helyt*. Ha minden lehetőséget és általában minden tapasztalati ítéletet csak úgy alkothatnánk meg, hogy a tapasztalatot hozzámérjük az örök eszmékhez, akkor azokat az örök eszméket ismernünk kellene (lehetetlen fölismerni egy vonatkozást annak tagjai nélkül); tehát Istent valamikép közvetlenül kellene értelmünkkel látnunk. Ezt tanította több keresztény gondolkodó (az *ontologisták*), azonban a tényekkel ellentétben. Igaz azonban, hogy ha keressük a *lehetségek elégséges végső okát*, azt csak az *isteni értelemben találjuk meg*. Lehetséges ugyanis az, ami elgondolható. Az elgondoláshoz már most nem szükséges ugyan, hogy az én elmém létezzék, de szükséges, hogy létezzék egyáltalán elme; különben nem lehetne elgondolhatóságról beszélni. *Etiam si intellectus humanus non esset, adhuc res dicerentur verae, in ordine ad intellectum divinum*. Sed si uterque intellectus, quod est impossibile, intellegeretur auferri, nullo modo veritatis ratio remaneret (Thom. Verit. I 2). Az eszmei rend is az Abszolútumban gyökerezik.

Teljesen hibás nyomon járnak azonban, akik nem az isteni értelemben, hanem az *isteni akaratban* keresik a lehetőségek végső forrását (Descartes; előtte Occam). Mintha Isten akaratí szavával megtehetné azt, hogy $2 \cdot 2 = 5$ legyen, a kör szögletes legyen! Ez a szkeptikus és fölforgató fölfogás a lét analogiájának tagadásából fakad. Fölteszi, hogy Isten nem abszolút értelem, azaz megvalósult logika, hanem önkény-való, akit semmiféle oksági és létkapcsolat nem fűz a tőle megalkotott világhoz (cf. 52, 55, 56).

Az eszmei rendben kell elhelyezni a *nem-lét* fogalmát is. A nem-lét fogalmát *tagadó ítélet teremti meg*. Ha egy dolgot tudatom számára próbálok a lét gondolatával ábrázolni, és ez nem sikerül, nem-létet állapítok meg; pl. eldörögő nincs. A nem-lét e szerint eszmei lét. Mi felel meg neki a létező valóságban? Ott nincs megfelelője; a nem-létet magam olvasom bele a valóságba azáltal, hogy bizonyos gondolataimról ítéletben azt találom, hogy nem felel meg nekik valóság. A *nem-lét* tehát *nincs*. Ebben igaza van

Empedoklesnek szemben az atomista Demokritosszal, aki-
nek egyik sarkalatos tétele: τὸ ὄν οὐ μᾶλλον εἶναι ἢ τὸ μὴ ὄν,
a „mi“ nem kevésbbé van, mint a semmi (a középkori német
misztikusok szerint Ichts-Nichts). A nem-lét kategóriáját
elménk viszi a valóság elé azzal, hogy ítélet-alkotó tevé-
kenységének körébe von minden létet; de ép ezért alkal-
mazásának a valóságban megalapozottnak kell lennie.

46. A vonatkozás.

a. Mivolta.

A vonatkozás, relatio, τὸ πρὸς τι, valamihez-valóság;
relatio est, cuius esse est ad aliud se habere; pl. közelség,
egyenlőség, hasonlóság; szolga-volt, fiúság; egymás mel-
lett, egymás után. *A vonatkozás elemei:* a határpontok, az
alap és maga a vonatkozás.

Minden vonatkozásban van egy dolog, mely a vonat-
kozást hordozza, a vonatkozás *kiindulópontja*, subiectum,
(terminus a quo); pl. a fiúság vonatkozásában a fiú; és
van egy másik dolog, melyre irányul; pl. a fiú az atyához
van irányítva; ez a vonatkozás *véggpontja* (terminus ad
quem). A kettő együtt a vonatkozás két határpontja; mint-
egy két pillér, melyeken a vonatkozás mint boltozat nyugszik.

A vonatkozásban kell lennie egy létmozzanatnak, mely-
nek alapján köze van egymáshoz a két határpontnak. Ez
a *vonatkozási alap*, fundamentum relationis, lehet maguk-
ban a határpontokban, és akkor a vonatkozás valós, relatio
realis; pl. a fiúban a nemzettség, az egyenlőségben a meny-
nyiség mértéke, az okságban az okozó tevékenység. Lehet
ez az alap elménk tevékenysége, és akkor merőben észlel-
ges a vonatkozás; pl. mikor egy dolog és a jele közt ma-
gunk állapítunk meg vonatkozást, mint az arab számjegyek
és a számok közt.

Maga a vonatkozás pontosan abban áll, hogy két határ-
pontnak köze van egymáshoz, egyik a másikhoz van iga-
zítva: „esse ad“, hez-ség. Ez a hez-ség támaszkodik a két
határpontra, és valós vonatkozásokban bennük egy hatá-
rozott létmozzanatra is, mely benne van a határpontokban
(„esse in“ relationis). De formális léte nem az a vonatkozási
alap, hanem a két határpont között mintegy ott lebegő ösz-
szekötő lét.

*A vonatkozási lét, az „esse ad“ miképp különbözik a valós
vonatkozásokban a vonatkozási alaptól, az „esse in“-tól?*

Látnivaló, hogy a kettő nem azonos; ha két rúd egyenlő, az egyenlőség alapja mindegyikben egy mérhető mennyiség, magát az egyenlőséget a kettőnek egymáshoz való közelítése adja meg. Ebből sok tomista Caietanussal azt következteti, hogy a vonatkozás és annak alapja közt *valós a különbség*, és ennél fogva a vonatkozási lét, az „esse ad” és a vonatkozási alap, az „esse in” két külön létiség. S ennek az álláspontnak igaza van. A vonatkozási alap maga még nem vonatkozás; hisz egy bizonyos hossz még nem egyenlőség, egy bizonyos minősültség még nem hasonlóság; tehát a vonatkozási alaphoz valaminek még hozzá kell járulnia, hogy vonatkozás jöjjön létre. Ám a valós vonatkozásokban ez a valami nem merőben gondolatművelet; hisz gondolkodásomtól függetlenül is egyenlő az a két rúd, hasonló az a kép az eredetihez; jóllehet a vonatkoztató alanytól függetlenül a vonatkozás maga formálisan nincs kiemelve (Thom. Pot. 7, 9; Summa I 13, 7).

Ez természetesen *nem jelenti azt, hogy a vonatkozási lét valós létmozzanattal gazdagítja a vonatkozás határpontjait*. Hisz ami a vonatkozásból a határpontokban van, azonos a vonatkozási alappal; ha valaki máról holnapra egy hódító alattvalója lesz, eddigi léttartalmán nem esik változás. A vonatkozási lét, az „esse ad” szabatosan a két határpont között áll, azok bármelyikének illetőleg vonatkozási alapjának megszűntével megszűnik. Ezt a tényállást jól meglátták a skolasztikusok, és úgy fejezték ki, hogy a vonatkozás léte „gyöngébb” mint más lét, relatio est debilioris esse inter omnia praedicamenta. Azt azonban nem látták meg világosan, hogy ennek mi a mélyebb oka: a vonatkozás, a valós is, más létrendű mint a többi kategória, melyeket ők vizsgálatuk tárgyává tettek; nem a létező, hanem az eszmei létrend tárgya.

b. A vonatkozás fajtái.

1. Kategóriás és átfogó vonatkozás, *relatio praedicamentalis et transcendentalis*. A kategóriás vonatkozás léttartalma kimerül a hez-ségben, tota eius essentia absolutur per „esse ad”; ez relatio „secundum esse”. Azok a vonatkozások, melyeknek léttartalma más mozzanatokban merül ki, de vonatkozási mozzanatokat is tartalmaznak, átfogók; pl. a tehetség a szubstanciához való vonatkozást is tartalmazza, bár nem ebben merül ki a léte; ez relatio „secundum dici”.

2. *Valós és észleges* a vonatkozás, a szerint amint valós vagy merő észlénnyek között forog fönn.

3. *Szubstanciás és járulékos* vonatkozás. Az eddig tárgyalt valós vonatkozások járulékos vonatkozások; hisz alapjuk vagy mennyiség (egyenlőség és egyenlőtlenség), vagy

minőség (hasonlóság és különbözőség) vagy cselekvés és elszenvedés; pl. okság. Tehát a szubstanciák nem szolgáltatnak vonatkozási alapot; csak a kinyilatkoztatás tanít ilyenekről a Szentháromságban (cf. Dogm. I 420 kk.).

4. *Homogén és heterogén* vagyis vegyes vonatkozások. Homogén a vonatkozás, ha tagjai illetőleg vonatkozási alapjai ugyanabban a létrendben avagy léttartományban vannak; ilyenek fiúság, egymásmellettség, fogalmi fölé- és alárendeltség, egy indulat lefolyásában az előbbség és utóbbság. Heterogén vagy vegyes a vonatkozás, ha tagjai illetőleg alapjai különböző létrendekben vannak, különösen ha a vonatkozás alapja az egyik vonatkozásban valós, a másikkban nem. Ilyenkor támadnak az egyoldalú vonatkozások; pl. az ismerés vonatkozása az ismerő alanyban valós, a tárgyban nem; egy fa nem változik azzal, hogy meglátom. Ilyen a Teremtő és teremtmény viszonya: a teremtmény mindentől függ a Teremtőtől, de fordítva nem (Dogm. I 332).

5. *Szimmetrikus és aszimmetrikus* vonatkozások. Szimmetrikus, nem-irányos a vonatkozás, mikor tagjai egyenlő értékűek és fölcserélhetők; pl. barátság. Aszimmetrikus, irányos, mikor minden tagjának megvan a meghatározott változhatatlan helye: elsőbbség, atyaság (az atya nem lehetne ugyanabban a vonatkozásban fiú is).

c. Az ellentét.

Az ellentét (oppositio, antithesis) a legjelentősebb vonatkozások közül való. A legrégebb bölcseleti sejtések egyike, hogy a lét ellentétekben van fölépítve. Már a *pythagoreusok* állítottak föl ilyen ellentét-jegyzéket: páros páratlan, egy sok, jobb bal, férfi nő, egyenes görbe, világos sötét. A görög természetbölcselek szerint a hideg és meleg, száraz és nedves, nyugvó és mozgó adja a természetet. Platon lét és nem-lét ellentétéből eredeztet mindent. Aristoteles is ellentétekben állítja föl kategoriáit: magánvaló másónvaló (járulék), minőség mennyiség, hely idő.

Már a felsorolt példákbl látni, hogy az ellentétesség *homogén* vonatkozás: tagjai egy létsíkban vannak; és *kölcsönös*: ha ellentétben van az egy a sokkal, akkor a sok is az eggyel. Az ellentétességet *tartalmitlag* jellemzi, hogy két tagja kizárja egymást: a világosság nem sötétség; és mégis rokonságban vannak. Van valami, amiben megegyeznek, különben nem volna közük egymáshoz. Már Aristoteles meglátta, hogy az ellentétpárokat mélyebb mozzanat köti felsőbb egységekbe; s ezt abban találta, hogy a két ellen-

tét egy *felsőbb genus speciei*: habitus et privatio sunt in eodem genere, a minőség és annak hiánya (pl. világosság és hiánya: sötétség) közös nem alá tartoznak. Azonban akárhány ellentétpárnak mindmáig nem sikerült megtalálni a felsőbb nemét.

Mivel az ellentét végpontjait rokonság fűzi egybe, egymásra vannak utalva, egyik a másik nélkül nem áll fönn; és ezért békeségben meg tudnak lenni egymás mellett, mint hegy völgy, atya fiú. De mert ellentétek, a létezés rendjében sokszor kizárják egymást, kivált ha egyazon hordozóban ütköznek egymásba: csak az egyik állhat fönn, a másiknak hátrálni kell; harcban állnak egymással; az ellentét ellenkezéssé válik: vezetők és alattvalók a közösségben, folyamat és alakulat (szervezet) az élőben, ész és szív az emberben.

Az ellentét *fajai*, melyeket a bölcselő elmélés már régen észrevett, az *ellenmondó*, kontradiktórius és egyszerű, kontrér ellentét. Az ellenmondó ellentét a logikum léttartományában áll fönn (14). A *kontrér* ellentét elsősorban a minőségek körzetében található. Ha minőségek határos sorozatot alkotnak, a sorozat két határa kontrér ellentétben van; pl. fehér fekete (közben van a szürke végeláthatatlan sok változata), hideg meleg, világos sötét, lassú gyors elméjű. Ezeket tehát jellemzi, hogy folytonos átmenetekkel az egyik ellentétből át lehet jutni a másikba. Már Herakleitos úgy fogta föl a létet, hogy az folyamat (*πάντα ρεῖ*), amelyben folyton az ellentétjébe megy át minden létmozzanat, még pedig ellenkezések közepett (s ez a harc szüli a létet: *πόλεμος πατήρ πάντων*): az élet a halálba és a halál az életbe, s így minden létfázisban minden vonalon együtt van a kettő (példánkban élet és halál), természetesen különböző fokú keveredésben. Ez a *dialektikai ellentét*, melyet Hegel az ő hatalmas bölcséleti rendszerének alapfogalmává tett.

Az ellentét benne van a lét alapstruktúrájában. A legalapvetőbb ellentét tárgy és határozmány; nyomába lép az azonság és másság, egy és nem egy. Ezek tehát átfogó, *transzcendentális ellentétek*. Ezenkívül minden létrendnek, léttartománynak és létretegnak megvannak a sajátos ellentétjei. Azonban ezek az ellentétek, főként kölcsönös összefüggéseikben még nincsenek kellően tanulmányozva; amint a vonatkozások elmélete általában még sok föladatot jelent a bölcselő kutatásnak.

Az ontológiai vizsgálatok nyilvánvalóvá tették, hogy az értékrend alapstruktúrája ellentétes, és ebben a létrendben a sajátos ellentét az *értékpolaritás* (62), melyet az jel-

lemez, hogy kimerítő és kizáró: az értékrend minden tárgya szükségkép helyt foglal az egyik póluson (pl. a gondolat vagy igaz vagy téves), és a két pólus közt szakadék van: nem lehet egy semleges övön átsiklani az egyik végpontról a másikra. Ebben lényegesen különbözik a *fizikai* polaritástól, melynek van semlegességi zónája (a negatív és pozitív mágnesesség közt). Megint más a *bio-pszichológiai* polaritás, ahol egy élettartalom két kiadásban valósul, mind-egyik pólusba sajátos létmozzanatok vannak sűrítve, de nem hiányzanak teljesen az ellenpólus sajátosságai sem; csak a kettő együtt adja a teljes valóságtartalmat és csak a kettőnek erőjátéka, antagonizmusa biztosítja az életfolyamat termékenységét és egészségét. Ilyen az embervolt megoszlása férfi és nő között, a közösségi élet megoszlása egyes és közösség, vezetők és vezetettek, ifjabb és öregebb nemzedék, tömeg és elit stb. között. Az ember egyéni életét is a *karakterológiai* polarítások adják (80).

Szent Ágoston azt mondja: Deus ordinem saeculorum tamquam pulcherrimum carmen ex quibusdam antithetis honestavit, Isten a világot úgy alkotta mint valami nagyszerű költeményt: ellentétekkel ékesítette föl (Civ. Dei XI 18). S annyira mély és szükségképes ez az ellentéteesség, hogy minden létnek leg-mélyebb gyökeréig ér. A hittudomány arra tanít, hogy az *isten* Valóság és Élet is ellentétekben, a személyes hármasság ellentételeiben fejtőzik ki (Dogm. I 420—9).

d. A vonatkozások valósága.

Az igazságot itt két szélsőséggel szemben kell megállapítanunk. Az ismeretkritikai *idealizmus*, főként Kant azt tanítja, hogy minden vonatkozás csak elménk műve; a vonatkozás mint törzsfogalom elménk törvénye, melynek segítségével a tapasztalati mozzanatokat rendbe szedjük; elménk műve és nem a valóság útja, hogy ok és okozat, egymásután és egymásmellett, kölcsönhatás és függés vonatkozásában látjuk a világot. Ezzel szemben azonban tény, hogy elménk minden állásfoglalásától függetlenül más a zöld mint a piros, tehát a különbözőség viszonyában vannak; ez az ember elménktől függetlenül atya a másiknak és í. t. Nem lehet továbbá akármilyen vonatkozásba tenni a dolgokat; az oksági viszonyt pl. nem lehet megfordítani; a világosság nem gyújtja meg a gyertyát. Különben Kantnak ez a tanítása csak ismeretelméletének egy alkalmazása; tehát annak általános elbírálása alá esik.

Viszont a *relativizmus* (Comte, Hegel, Spencer, Renouvier) a vonatkozást megteszik főkategoriának: Ami van, az mind viszonylagos, a dolgok egymástól függenek, egymást föltételezik; és ugyanígy ismerésünk is egyrészt csak vonatkozásokat ragad

meg a létből, másrészt pedig maga is relatív. Ezzel szemben bizonyos, hogy *van nem-relatív, s ennyiben abszolút lét* és ismerés is.

Az *abszolút* a relatívnek ellentéte; metafizikailag jelenti azt, ami önmagában van, és logikailag, ami önmagában megismerhető. Az abszolút lehet minden tekintetben abszolút, ami minden léttől minden szempont szerint független; ilyen csak egy lehet, az abszolút Magától való (52). Minden egyéb abszolútum csak bizonyos szempontból az (*absolutum simpliciter et secundum quid*); így pl. a magánvaló a járulékhöz, a mester-ok az eszköz-okhoz képest; az ismerés rendjében az előzet a következőkéhez képest.

Már most *a vonatkozás nem lehet a végső kategória*, vagyis a lét nem merül ki vonatkozásokban. Minden vonatkozás máshoz való igazodást jelent. Ámde nem igazodhatik minden máshoz; mert a mindenen kívül nincs más. Következésképp van valami, ami nem igazodik lényegesen máshoz. Vagyis van abszolútum, különben nem volna relatívum sem; épúgy mint nem volna járulék, ha nem volna szubstancia (48 b). Sőt tovább kell mennünk: ha ismerésünknek nem volnának abszolút jegecesedési pontjai, vonatkozásokat sem foghatnánk föl. A vonatkozás ugyanis mindig valaminek vonatkozása; ez tehát mint határpont, legalább a vonatkozáshoz képest abszolút; így pl. abszolút minden alany az állítmányhoz képest.

A relativizmus alaptétele tehát tarthatatlan. Igaza van neki azonban abban, hogy *a dolgok sokszoros vonatkozásban állnak egymással*; függések és kölcsönhatások sokszoros vonatkozásai fűzik egybe a természetet és társadalmat, úgy hogy minden egyes ember és minden egyes természeti lény ezerféle vonatkozás vég- s kiindulópontja (*relatio unius ad unum, unius ad plura, plurium ad plura*). Ezért csakugyan lehetetlen akár az emberiség, akár a természet méltatása vonatkozások nélkül. A vonatkozások közt különös jelentősége van a jel és jelzett vonatkozásának. *Ismerésünk*, mely a valóságtól kapott benyomásokon veszi kezdetét, természetesen belekerül a vonatkozásoknak ebbe a sűrű hálójába. De túlzás volna ismereteinknek az ismerő alanytól függő mozzanatai miatt azoknak tárgyiségát vagy akárcsak transzcendenciáját is tagadni vagy kétségbe vonni (16).

Irodalom. A. Horváth Die Metaphysik der Relationen 1914; R. Guardini Der Gegensatz 1926; N. Hartmann Der Aufbau der realen Welt. Grundriß der allgemeinen Kategorienlehre 1940.

ÖTÖDIK RÉSZ.

METAFIZIKA.

I. Általános metafizika.

47. A metafizika problematikája.

a. A metafizika földadata.

Már ismételtén volt alkalmunk jelezni, hogy a metafizika területe külön létrend, mely nem tapasztalható, de létező valót tartalmaz. A tapasztalaton túl van az eszméknek és értékeknek rendje is; de tárgyaik nem léteznek. Hogy pontosan megállapíthassuk, mi voltaképpen a metafizika tárgya és földadata, vegyük szemügyre azt a tapasztalati, észleleti világot, melynek határain túl terül el a metafizikum birodalma.

A *tapasztalati lét* a közvetlen adottságok világa: a honi tájak, hegyei, síkságai, folyói, rétjei, falvak és városok, emberek és állatok életükkel és tevékenységükkel, és mindebben mi, folytonos kölcsönhatásban vele, hol kapunk tőle, hol mi adunk neki. Ez a világ alapvonásaiban ugyanaz mindenki számára, gyermek és felnőtt, primitív és tudós számára. Hiába csillagász valaki, ebben a világban neki is keleten kél a Nap és nyugatnak tart. Hiába filozófus valaki és azt tartja Schopenhauerrel, hogy a világ csak eszme (Welt als Wille u. Vorstellung), ha megéhezik, nem eszméket eszik. Itt tehát nincsenek tudományos álláspontok és irányok.

Pedig a tudomány tanulmányozza ezt a világot is. A *természettudomány és pszichologia* a maga módszereivel keresi tárgyaiknak alkatát, az ontologia vizsgálja egyetemes jellegüket (cf. 38, 39). De ez a két tudománykör *nem meríti ki* azokat a problémákat, melyeket föléd a tapasztalati világ. Ha a biológia még oly tüzetesen ismerteti is az életjelenségeket, marad a kérdés: Honnan jönnek az életjelenségek? Önmagában, velejében mi az a valami, ami növényben, állatban, emberben mint „élet” jelentkezik? Ha a pszichologia meg is jellemzi a tudatélet összes jelenségeit és elénktárja összefüggéseiket, még mindig elénk mered a kérdés: Mi áll e jelenségek mögött? Mi az, aminek erejében vagyok az aki vagyok, miközben tudatjelenségeim folyton változnak?

Ezek a kérdések *kiutalnak a tapasztalat világából*. A természettudományos megállapítások, ha elektronokról, x-kromoszómákról, elektromos hullámmyalábokról beszélnek is, nem visznek ki az észleleti világból. Ha nem is tudom érzékeimmel megfogni, még sincs kétségem aziránt, hogy elvileg megtapasztalhatók. A természettudományok nem vezetnek ki az észleleti világból. Ellenben a metafizika megállapításai, a szubstancia, cél, ok vizsgálata más világba visz, ahol nincs már helye látásnak, hallásnak, tapintásnak.

Itt nem úgy van, mint új természettudományos megismerések esetében: átlépjük a régi határokat, új tájakra jutunk, de ugyanazon a térképen. Itt *új dimenzióba* érünk. Tárnákba ereszkedünk, mint Goethe Faustja; oda ahol szti letik és csirázik az, ami a fölszínen megtapasztalható: in das Reich der Mütter. Ezt a mozzanatot jelzi ennek a tudománynak a neve „metafizika”: *μέτα τὰ φυσικά*: az érzékelhető, megtapasztalható valóság után, a természet mögött föltáruló valóság. Eredetileg Aristotelesnek fizikai művei után megjelent elvtudománya, melyet ő alapbölcsületnek nevezett, *πρώτη φιλοσοφία*, kapta ezt a nevet az első kiadójától, rhodosi Andronicustól (Kr. e. 70 k.).

Ez tehát a metafizika *feladata*: föl kutatni és föltárni a tapasztalati világban megjelenő valóság magvát és gyökerét; megállapítani, hogy voltaképpen mi az, ami az észlelésben megjelenik mint szín és hang, mint hatás és ellenhatás, mint alak és folyamat. Mivel az észleleti világnak két tartománya van, a természet és lelki világ, a metafizikának is két tartománya van, a természet és a szellem metafizikája. De vannak olyan tárgyai is, melyek minden észleleti lét nyújtotta metafizikai problémára vonatkoznak: az éntől független külső világ létezésének kérdése (melyet mi már a megismerés transzcendenciájával kapcsolatban tárgyaltunk 19. 20), továbbá a magánvalóság és okság kérdései, az általános metafizika témái.

Mindebből valamint tudományelméleti fejtegetéseinkből kitűnik, hogy a metafizikának nem közvetlen célja *világnézetet* adni (37) és föltárni a lét legmélyebb értelmét (ezzel az érték-elmélet foglalkozik, főként a vallásbölcselet). De hibásan fogják föl rendeltetését azok is, akik abban látják a hivatását, hogy ellenmondástalan rendszerbe összefoglalja és ahol kell, föltételezésekkel kiegészíti a szaktudományok általános érdekű megállapításait. Ez az összefoglalás ugyanis nem vinne a metafizikai világba, hanem megmaradna az észleleti rendben.

b. A metafizika tagadása.

Amióta eszmélnek gondolkodó emberek, azóta él bennük az a meggyőződés, hogy *van* végső valóság, minden létnek legmélyebb forrása és igazi mivolta. Sőt meglepő egyértelműséggel azt is vallják, hogy ez a végső valóság nem a jelenségek világa, hanem mögötte kell azt keresni. E tekintetben nincs különbség keletiek és nyugatiak közt; a hindu vedanta-bölcselők itt egyetértenek Herakleitos-szal és Xenophanes-szel meg Platonnal. Mindig akadtak azonban metafizika-tagadók is. Ezeket két csoportba lehet sorolni. A régiebb és népesebb a pozitivisták csoportja; újabb és egyben önhittebb az az iskola, mely Kantra hivatkozik.

A pozitivisták empirizmust vallanak (17). Minden ismeretet a tapasztalásból, érzéklésből vezetnek le, és így következtetések maradnak, mikor azt mondják: A léthez nincs más kulcsunk mint a tapasztalás; tehát nincs olyan lét, mely ne volna hozzáférhető a tapasztalásnak; a metafizikum fikció. Csak a kidolgozásban különböznek ettől a metafizika-tagadó ősi pozitívizmustól azok a modernek (bécsi iskola, Carnap), akik az érzéklésen kívül elismerik a formai logikai törvényeket is, ha azt vallják, hogy az igazi tudományos megismerés nem egyéb mint a tapasztalás sugallta axiómák és definíciók kifejtése és átalakítása; végelemzésben újat nem tanít, hanem csak azt mondja ki részletesen, ami burkoltan már benne van az elvekben (tudományelméleti tautologizmus); tehát ebből a körből kitörő, a tapasztalaton túlmenő, új világba nyitó, metafizikai megismerésnek nincs helye.

Azonban a pozitívizmus, mint láttuk (17), *tévesen ítéli meg* a megismerés eredetét és természetét. Hibás ismeretelemzése alapján hibás ismeret és tudományoszményt állít föl. Csak a matematikával dolgozó természettudományos megismerésnek akar helyt adni. Minden egyéb ismerést „metafizika” címén elutasít. Pedig legkiválóbb képviselői (E. Mach, W. Ostwald, Carnap) sem árulják el, hogy tisztában volnának vele, hogy voltaképpen mi a metafizika. Ez csattanósan kitűnik abból, hogy a metafizika ellen harcolnak és maguk is metafizikát űznek, a nélkül persze, hogy észrevennék. Hisz egy értelemmel vallják, sőt bizonyítják, hogy ez a mérhető és matematizálható jelenségvilág a végső adottság; rajta kívül nincs valóság. Ám ez a megállapítás nincs adva a tapasztalati világban. Ez nem volt és nem is lehet soha észlelés tárgya; ez metafizikai tétel. Ezek a tautologisták többnyire igen tanult természettudósok, de tájékozatlan és naiv filozófusok.

Ugyanilyen álmetafizikusok a Kantra hivatkozó *kriticismus* hívei is. Kant a főművében fölteszi a kérdést: Wie ist reine (azaz tudományos) Metaphysik möglich? S felelete: sehogyan sem lehetséges. A megismerés, vagyis a tudomány csakis a szemlélet segítségével lehetséges (és a szemlélet formái, tér és idő, aprióri adva vannak). A metafizikumokról, minő Isten, lélek, magánvaló (Ding an sich), nincs megismerésünk. Ezek gondolatok, vagyis a megismerés egységesítését célzó normatív szempontok, de nem szemléleti alapú, a valóság megismerését nyújtó, konstitutív ismeretek. Tehát a tudományos metafizika lehetetlen.

Pedig amikor Kant a megismerés szükségképes előzeit apriórís formákban látja, amikor megállapítja a Ding an sich létezését és egyben elvi megismerhetetlenségét, átlépi a szemléleti világ határait és metafizikai megállapításokat tesz. Amikor pedig csak a szemléleti alapon álló megismerésnek enged tudományos értéket, ismeretelméleti egyoldalúságba és tévedésbe esik (20).

Ebben az agnoszticizmusban osztoznak vele azok az újkantianusok, akik Windelbanddal és N. Hartmannal elismerik, hogy vannak metafizikai problémák, de tagadják, hogy azokra feleletet lehet adni. Ők nem vetik el a metafizikát; sőt előkelő helyet adnak neki a bölcselkedésben. De beérik azzal, hogy a végére járnak a genetikájuknak (vagyis hogyan keletkeztek), elemzik az értelmüket és bírálgatják a bölcsellettörténet nyújtotta megoldásokat: *aporetikus metafizika*. Ennek a skepticizmusnak, melyet elvben elutasítottunk (18, 20), külön szemébe nézünk az egyes metafizikai kérdések tárgyalásánál.

Egyébként Kant élős kritikája nem „a” metafizikát éri, hanem annak egy irányát, a deduktív metafizikát (alább: c). Ezt sem szabad figyelmen kívül hagyni, mikor ma is léptenyomon beletűközünk abba a bölcséleti közhelyé lett kijelentésbe, hogy Kant óta végleg lehetetlen a metafizika mint tudomány.

c. A metafizika módszere és irányai.

Az idők folyamán a metafizikai kérdések megoldására több irány alakult ki. Mindnek az az alap gondolata, hogy a metafizikum nincs adva a tapasztalatban, tehát a hozzávezető út sem lehet a tapasztalás. Azonban, hogy logikailag és metodikailag milyen ez az út, arra nézve nagyon különbözők a nézeteik. Az így keletkezett irányok méltatása tehát egyúttal a metafizika helyes módszerét is megvilágítja.

1. Az *axiologiai metafizika* hívei azt vallják, hogy a legegyetemesebb metafizikai elvek, melyek sugallják az összes metafizikai részlet-megállapításokat, nem a létismerő elméleti érznek, hanem

a létértékelő elmének ($\tau\omicron\acute{\alpha}\xi\iota\omicron\nu$ = érték) műve. Hogy van alapvető metafizikai valóság, Szellem, minden észleleti létnek alapja és forrása, azt valamilyen elemi hittel, természetesen nem vakhittel, de mégis valami közvetlen megérzéssel kell vallani; s csak ennek világánál derül világosság létünk minden egyéb kérdéseire is. Így tanított Szent Agoston és középkori követői, Szent Anzelmmel az élükön, kiknek metodikai alapelve: higgy, hogy érthess (*credo ut intelligam*). Ezen a vonalon áll az újak közül R. Eucken, P. Wust, O. Spann. Ismeretelméletileg ez a fölfogás a tradicionalizmus tözsomszédságában van (18 b), és a metafizika tudományos megalapozásánál nem jöhet szóba. A tudomány elvei ugyanis csak észigazságok lehetnek.

2. A *dedukciós metafizika* éppen ellenkezőleg arról van meggyőződve, hogy az ész világa, melynek törvényeit a logika tárja föl és legkövetkezetesebben a matematika alkalmazza, a legteljesebb egyezésben van a valóság világával, annyira, hogy a metafizika tételeit is egyetemes észelvekből le lehet vezetni, akár a matematikát: *more geometrico*, amint ennek a metafizikának atyja Spinoza ígérte, aki a magánvaló (szubstancia) definíciójából levezette egész metafizikai rendszerét. Ugyanígy gondolták Kant után és az ő óvásai dacára Fichte, Schelling és Hegel. Akárhányan hajlandók idesorolni az aristotelesi metafizikát is. De alaptalanul, mint a következő tárgyalásunkból majd kiténik.

Ez az irány abban hibáz, hogy kiindul egy vagy több elvből, melyekről azt állítja, hogy nyilvánvalók; de nem igazolja. S így kiindulása nem tudományos megalapozás, hanem önkényes tételezés, akárcsak az axiológiai metafizikusoknál. Fő tévedésük azonban az a hiedelmük, hogy a mi gondolkodásunk törvényei azonosok a lét törvényeivel, és hogy így a létet le tudjuk vezetni gondolkodásunkból (ismeretelméleti racionalizmus); holott elménk tényleges minemősége a fordított útra utal bennünket: a tapasztaláson kell kezdenünk (17). Ebből és az axiológiai elindulás tarthatatlanságából következik, hogy a *metafizika módszere nem deduktív*.

3. Az *indukciós metafizika*. Ezt hirdetik a 19. század második fele óta azok a természettudományokon tájékozódó gondolkodók, akik mint bölcselek a kritikai realizmusnak hódolnak: Fechner, Wundt, E. Hartmann, Külpe, Driesch.

Mind egyetértenek abban, hogy a természettudomány mellett szükség van metafizikára, melynek tárgya nem valamely szakterület, hanem a valóság a maga egészében. De mert tárgya a valóság, módszere sem lehet más mint a többi valóság-tudományé, az indukció, annál inkább, mert Kant megmutatta, hogy a deduktív metafizika sohasem le-

het tudomány. Minthogy megállapításait a tapasztalat útján nem lehet ellenőrizni, a metafizika tételei mindig csak többé-kevésbé valószínűek.

Azonban akik ezek közül nemcsak programot adtak, hanem tényleg metafizikát alkottak, mint Hartmann, Wundt, Driesch, tételeiket nem természettudományos indukcióval állapították meg, hanem egészen úgy mint a metafizikusok kezdet óta, a többi négy módszer egyikével vagy vegyest. S ez nem is lehet máskép. Az indukció a tapasztalati világ ontológiai struktúrájában megalapozott természettudományos módszer, mely soha ki nem visz a tapasztalási világból más létrendbe. A metafizika tárgya pedig a tapasztalástúli lét. Tehát *módszere nem lehet induktív*.

4. Az *intuíción metafizika* legismertebb képviselője H. Bergson (jól tájékoztat kis írása: Bevezetés a metafizikába). Alaptanítása: A valóság lényege a folytonos változás, fejlődés. Fogalmaink pedig változatlanok. Tehát hiábavaló igyekezet volna velük befogni akarni a Proteus-szerű valóságot. Ennek csak egy módja van: az az értelmi együttérzés, együttélés, amellyel elménk belehelyezkedik a valóság áramlásába és így közvetlen megélésben megragadja. Ez pedig intuíció. Ugyancsak intuícióra utalnak a metafizikus fenomenologusok is: Scheler és Heidegger.

Azonban ez az intuíció először is nem értelmi megismerés, hanem érzelmi és értékelő mozzanatok sugallta megélés, tehát nem alkalmas arra, hogy tudományos megismerés hordozója legyen. Továbbá: nem éri el a metafizikumot. A metafizika ugyanis a tapasztaláson túli valóságba akar behatolni. Ámde az intuíció a tapasztalásba tapad bele; minél szorosabban hozzá-simul az együttélésben, annál inkább. Ugyanezért nem lehet a metafizika módszere az absztrakció sem, mely szintén csak a tapasztalati valóságban lappangó mozzanatokot emeli a tudatba (17 c), de nem visz rajta keresztül új világba. Az egyedül helyes utat járja

5. A *redukciós metafizika*. Ez az irány lelkiismeretesen számot vet azzal a ténnyel, hogy a metafizika tárgyainak lényeges vonása a nem-tapasztalhatóság. Tehát nem hozzáférhető olyan módszernek, melynek nemcsak kiindulása, hanem kikötője is a tapasztalás: indukció (reá támaszkodó hipotézisek is), intuíció, absztrakció. De épen, mert a metafizikum nincs közvetlenül adva, nem jelenség, nem lehet módszere a dedukció sem, mert hisz nincsenek adva a dedukció első elvei. Útja csakis az lehet, hogy kiindul a tapasztalás, észlelés adataiból, ezeket következménynek te-

kinti, még pedig egy rejtett, a tapasztalás számára hozzá nem férhető valóság hatásainak és megjelenéseinek, és bizonyos rajtuk jelentkező mozzanatok útmutatása nyomán következett arra a rejtett, mag- és forrásszerű valóságra; a tapasztalatot visszavezeti (reducit) metafizikai gyökerére. Ebben a visszavezető következtetésben *segéd módszerei* az indukció, absztrakció, intuíció, dedukció.

Mivel a metafizikum mint mag és gyökér valósul az észleleti létben mint hatásaiban, az észleleti lét minden mozzanatába és vonatkozásába bele van szöve a metafizikum. A metafizikai redukció első föltétele tehát az észleleti valóságnak minél tüzetesebb ismerete. S mivel ezt elvben a természettudomány és pszichológia közvetíti, ebből nemcsak az következik, hogy ezeknek a tudományoknak sajátos módszere, az indukció hű segítője a metafizikusnak, hanem egy sokkal jelentősebb követelmény: a metafizika *elválhatatlan kapcsolatban van a természettudománnyal* és a pszichológiával (a bölcelettörténet is megerősíti ezt a metodológiai levezetést). A bölcelet többi ága (természetesen leszámítva a tudományelméletet) független a szaktudományoktól.

Ha a metafizika az elindulásban igénybe veszi az indukciót, sajátos kategóriáinak megelézésében nélkülözhetetlen szolgálatot tesznek neki az absztrakció, sőt az intuíció, a fölépítésben pedig a dedukció.

Irodalom A. Müller Einleitung in die Philosophie *1931; J. Hessen Die Methode der Metaphysik 1932. D. Mercier Méta-physique générale ou Ontologie *1923; J. Geiser Einige Haupt-probleme der Metaphysik 1923; B. Brandenstein Grundlegung der Philosophie III 1927; Pauler A. Metafizika 1938. *Suarez* Disputationes metaphysicae 1626.

43. Magánvaló és járulék.

a. Mivoltuk és kölcsönös viszonyuk.

A *magánvaló*, magánálló (cf. magánhangzó; szubstancia, *οὐσία πρῶτη*) olyan való, mely magában fönnáll, és nem szorul másra mint tartó alanyra: ens existens in se et non in alio tamquam in subiecto intrinsecae inhaesionis; pl. én, az az éneklő madár, ez a virágzó fa, az a futó ló. *Járulék* (máson-, mással-való; cf. mássalhangzó; accidens praedicamentale, *συμβεβηκός*) olyan létmozzanat, mely nem áll fönn magában, hanem másra szorul, mint tartó alanyra: ens non

existens in se, sed in alio tamquam subiecto intrinsecae inhaesionis; pl. az én bánatom, gondolatom, annak a madárnak az éneke, a fa virágzása vagy helye, a ló futása.

A magánvaló szerepe a járulékkal szemben három mozzanatban valósul:

A magánvaló a járulékokat hordozza, tartja, birtokolja. Viszont a járulékok a magánvalóra támaszkodnak, a magánvalóéi. Az én gondolatomnak, beszédemnek, alkatomnak, egészségi állapotomnak én vagyok a hordozója, tartója, birtokosa; nélkülem ezek nem volnának. Még nem alakult meg a „csokai” múzeum, hol őrzik azt a gondolatot, mely Petőfit bántotta, azt a vörös fonalat (vezéreszmét), mely végigvonul a történelmen. A magánvaló marad; a járulék jön-megy; gondolataim, hangulataim jönnek-mennek, én maradok. De nem egészen szabatos beszéd, ha valaki Kanttal a szubstanciát a járulékok állandó hordozójának mondja. Ez az állandóság ugyanis csak viszonylagos; bizonyos járulékokat túlél, de nem okvetlenül egy-egy mélyebben járónak eltűnését; egy mélyebb sérülés az élő magánvalónak elpusztulása lehet.

A magánvaló összefogja, egységesíti járulékait; teszi, hogy ez a kiterjedtség, idom, színhalmaz, életfolyamat stb. együttvéve az az egy almafa. Épen erről lehet megállapítani, hogy a tudatunk előtt terjedező lét síkján egy másoktól különböző magánvalóval van dolgunk, hogy állapotai, tulajdonságai, tevékenységei egybeszővődnek, mintegy egymásba válnak s mint lét- és tevékenység-centrum elkülönülnek a környezettől.

A magánvaló a járulékok forrása és gyökere, úgy hogy a járulékok belőle sarjadnak. A szubstancia egy valónak magja, mely a járulékokban hajt ki; mintegy létbimbó, mely a járulékokban fesel ki (Thom. De ente 7; cf. Suarez Disp. XVIII 3, 4). Ebből érthető, mikép vannak benn a járulékok a szubstanciában („inesse” accidentium): nem úgy mint a mazsola a kalácsban, hanem mint a szőlővessző a tőkében; belsőlegesen beléptapadnak (substantia est subiectum intrinsecae inhaesionis accidentium). Egybeszővődésük, egymásbaválásuk és begyökézésük onnan van, hogy a magánvalóságnak ugyanazon egy tövén fakadnak. Tévesen látják tehát az itt fönnforgó viszonyt, akik olyanféleképp gondolják a járulékokat, mint a bábura aggatott ruhát, vagy mint a szilárd mag körül elhelyezkedő és lehámozható rétegeket.

Ennek a tényállásnak két jelentős következménye van: a) A magánvalót a járulékokból meg lehet ismerni; hisz nincs más léttartalma, mint amit járulékokban fejt ki. Mi van egy magba rejtve, akkor tűnik ki, ha sudárba szökken b) A magánvaló a változásoknak nem merőben szenvedőleges, passzív alomja, hanem gyökeresen tevékeny. Hisz a járulékoknak hordozója; nemcsak, hanem egyben gyökere is; s ezért a tevékenységekben

maga a szubstancia tevékeny. Túllő azonban a célon Leibniz, mikor a magánvalóságot a tevékenységben keresi. A magánvalóság ugyanis magánállás, fönnállás, esse in se, és nem tevékenység; *a magánvaló tevékeny, de nem tevékenység.*

A magánvaló és járulék létmódja tekintetében azt kell mondani, hogy a kettő között *analogia* viszonya forog fönn. Hisz a magánvalónak kijár a magában való lét, a járuléknak a másban való; a kettő kizárja egymást mint ellenmondó ellentét. Ezért egyik a másikra vissza nem vezethető. A járulék létisége magában gyöngö, a szubstancia támaszára szorul; *accidens non tam est ens, quam ens entis*, nem annyira való, mint inkább való a valón. Ebből logikusan következik, hogy a járuléknak nincs önálló létezése sem, hanem csak a szubstanciája tényében. Különben is, ha minden járuléknak is önálló létezése volna, akkor mind-egyik külön való volna, s a magánvaló nem volna egy lény; *impossibile est, quod unius rei non sit unum esse* (Thom. III 17, 2 c). Igaz, ebből az következik, hogy a járulékok változása magát a szubstanciát érinti. De a szubstancia nem is az a változhatatlan metafizikai kavicszem (*Wirklichkeitsklötzchen*), aminek sok kritikusa tartja.

Magánvaló és járulék közt valós különbség van (*distinctio realis*). Magánvaló és járulék úgy viszonylanak egymáshoz, mint tartó és tartott, *birtokos és birtok*, egységesítő és egységesített. Ez a kettő pedig élesen kizárja egymást; két külön dolog.

Nem lehet erre azt mondani, hogy ha gondolatban kiemelem a járulékokat, semmi sem marad; tehát nincs köztük valós különbség, *a szubstancia magában nem más, mint a járulékok összessége.* Mert ez a föltevés *nem egészen biztos*; ha a birtok elúszik, nem következik, hogy a birtokos világgá megy. Bár ezt biztosan nem tudjuk; hisz egyrészt a fönnálló világrendben nem tudjuk egy lény összes járulékait megszüntetni, másrészt pedig szubstanciákat csak a járulékokon keresztül tudunk megállapítani. De ha a föltett esetben meg is semmisülne a szubstancia, még nem következne, hogy azonos a járulékok összességével. Hisz rendeltetése a járulékokat hordozni és létben tartani; ha ezek megszűnnek, megszűnnék rendeltetése; érthető volna tehát megsemmisülése; ha a mór megtette kötelességét, a mór mehet.

Továbbá rengeteg tapasztalat bizonyítja, hogy *a valókon történnek változások*, sokszor igen mélyrehatók. *S közben mégis megmaradnak*; a fa megnő, téli álomba merül, s mégis ugyanaz a fa; az ember gyermekből férfivá lesz, közben gyökeresen megváltozhatik az étellel szemben való eligazodása, s mégis

ugyanaz az ember marad (ezen alapszik az erkölcsi felelősség). Ebből is nyilvánvaló, hogy mások az állapotok és folyamatok, és más azok hordozója és birtokosa.

Ebből következik, hogy *logikailag nincs lehetetlenség szubstancia és járulékok tényleges szétválasztásában*; nevezetesen nem ellenmondás a szubstancia nélküli járulék létezése, mint azt Szent Tamás oly finoman megállapítja: A járulék lényege az, hogy kijár neki a másban-lét, és nem az, hogy tényleg másban van; *accidens est res, cui debetur esse in alio*. Ezért az eucharisztia titkában nincs logikai lehetetlenség (ef. Eucharisztia 113. kk.).

b. A magánvaló létezése.

Magánvalók létezése a *Platon-Aristoteles-féle bölcseltnék sarkitétele*. Spinoza csak egy, abszolút szubstanciát ismert el; Hume és Kant a szubstanciákat megismerhetetleneknek és bizonyíthatatlanoknak tartotta. A 19. századi pszichologusok közt egyidőben közmeggyőződés volt, hogy csak a tevékenységek és állapotok végső valóságok. Ugyanabban az időben a fizikusok meddő dolognak tartották a szubstanciák keresését épúgy mint az okok keresését. Ezekkel szemben az igazság a következő.

Járulékok vannak, tehát magánvalóknak is kell lennie. Hogy járulékok vannak, állandó, egyetemes és közvetlen tapasztalás mutatja. Szín, hang, hő, íz, fájdalom, öröm, akarás stb. mindig úgy jelennek meg tudatom előtt, mint valaminek vagy valakinek, tehát hordozónak meghatározottsága és birtoka. De minden nem lehet másban mint hordozó alanyban; hisz a mindenén kívül nincs más. Tehát kell lenni legalább egy valaminek, ami nincs másban, mint hordozó alanyban; legalább egy szubstanciának kell léteznie.

Tárgyilag nyilvánvaló továbbá, hogy kiterjedtség, szín, csak mint valaminek kiterjedtsége és színe, gondolat, tett csak mint valakinek gondolata és tette gondolható el. Ennek nagy bizonyysága a *nyelv*. A szubstanciátagadó bölcselők is így beszélnek: ez az én álláspontom; ennek az énekesnek kitünő hangja van. Sőt a személyesítésre való egyetemes és mély hajlandóság (mítosz, költészet, közmondás: a guta kerülget) nagy bizonyság, hogy az ember a tevékenységeket el nem tudja gondolni tevékeny való nélkül.

Tévedés volna azonban azt gondolni, hogy csak egy szubstancia létezik. *Spinoza* ugyan vallotta ezt, de csak azért, mert a szubstanciát így határozta meg. Per substantiam intellego id quod in se est et per se concipitur; hoc est id, cuius conceptus

non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat. Magánvaló az, ami magában van és önmaga által fogható föl; azaz, aminek a fogalma nem szorul más dolog fogalmára, amelyből alkotni kellene azt. Ilyen lény persze csak egy van, az abszolút való. Szubstanciát azonban kell gondolnunk mindenütt ott, hol a határozmányoknak oly együtteségét találjuk, mely tartalmában és tevékenységében egységes önmagában, és viszonylag önálló a környezettel szemben. Mert ennek a léttartalmi és tevékenységbeli egységnek és önállóságnak elégséges oka csak az lehet, hogy a lét, mely ama jelenségek alapjául szolgál, maga is egységes és viszonylag önálló. Ám ezt nevezzük magánvalónak. A gyakorlatban nem mindig könnyű megállapítani, hol van szubstanciával dolgunk és hol van elhatárolva másoktól. De biztos, hogy ilyenek az énen kívül más ének, továbbá a magasabbrendű állatok és növények.

A *szubstancia-tagadók* ezzel szemben azt tanítják, hogy csak sokszoros tapasztalat alapján létrejött megszokás (Hume), vagy elméneknek egy aprioris törvényszerűsége készítet bizonyos jelenségek számára egységesítő hordozót fölvenni (substantia phaenomena). Ámde magánvalókat nemcsak képzelünk és föltételezünk, hanem ilyenek elménktől függetlenül vannak: a) Egységes léttartalom és tevékenység épúgy nem gondolható el valósan egységes létalap nélkül, mint eredményes nagyszabású hadművelet egységes vezetés nélkül. b) Öntudatom előtt közvetlenül nyilvánvaló, hogy én szubstancia vagyok. c) A *fenomenalizmus alapgondolata* általában és érvei a jelen kérdésben nem állnak helyt. A szubstanciák léte ellen támasztott főbb *néhézségek* ugyanis a következők:

1. *Ha gondolatban egymásután elemeljük a járulékokat*, végül semmi sem marad; tehát minden lény egyenlő a határozmányainak összegével, és szubstancia számára nem marad hely. Erre az imént (a) hallottuk a feleletet.

2. A *szubstancia-fogalom fölösleges*. Senki sem tudja megmondani, mi a járulékoknak az a rejtett magja, melyet magánvalónak hívnak; s ezért egy dologról semmivel sem tudok többet mint előbb, ha azt mondom róla, hogy magánvaló. Ezt a fogalmat tehát egy termékenyebbel, pl. az actio vagy funkció fogalmával kell fölcserélni. Erre ez a felelet: A szubstancia fogalma nem akar heurisztikus fogalom lenni; hanem az a metafizikai gondolkodásnak nélkülözhetetlen követelménye. Empirikus kutató tudatlanra veheti, ha kedve tartja, mint pl. a cserepező a ház lakóit; de nincs joga tagadni. A szubstanciának annyit emlegetett megismerhetetlensége tekintetében pedig különbséget kell tenni: a szubstancia léttartalmát, vagyis lényegi mozzanatait a járulékaiból meg lehet ismerni. A szubstancia magánállása pedig persze hogy nem léttartalmi mozzanat, és így nem gyarapszik léttartalmi ismeretünk, ha azt mondjuk valamire, hogy mint magánvaló létezik. De ez az ismeret sem meddő, amint kitűnik

pl. a lélek szubstancia-voltának jelentőségéből (cf. 77 a); ebből t. i. következik halhatatlansága

3. Ellenmondás, hogy egy magában változatlan és állandó *létfordozónak* ellenmondó és változó *határozmányai* legyenek. Ezzel szemben láttuk: a szubstancia-fogalom lényege az, hogy határozmányok hordozója és önálló birtokosa; s nem az, hogy állandó. Sőt minthogy minden valónak csak egy létezése van, a járulékok változása legbensőbbben érinti magát a szubstanciát is. Ebben ellenmondást csak az találhat, aki a változást általában ellenmondásnak tartja és az eleai Zenonnal tagadja.

c. A magánvalóság fajai és fokai.

A skolasztikusok Aristoteles nyomán mindenekelőtt különböztetnek első- és másodfokú szubstanciát (*substantia prima et secunda*). A magánállás a fönt meghatározott értelemben a létező egyedi valóknak jár ki. Ezeknek nincsen alanyuk sem a létezés sem a gondolat rendjében, hanem ők maguk más valók hordozói és állítások alanyai; a szín a narancson van és a narancsról mondjuk ki. A faji és nemi gondolatokat, pl. narancs-volt, ember-volt az jellemzi, hogy nincs alanyuk a létezés rendjében; hisz mikor vannak, önállóan vannak; de igenis van az ítéletalkotás rendjében; pl. Péter ember. Ezeket nevezte el Aristoteles másodfokú szubstanciáknak (*deútega oúta*), szemben a konkrét egyedi magánvalókkal. Platon az ő rendszere szellemében éppen fordítva járt el; szerinte az önállóan létező eszmék az elsőrendű valók.

Ebből érthető, hogy a *szubstancia fogalmát* miért veszi a *skolasztikai irodalom* is sokszor azonosnak a lényeggel (faji, sőt egyedi lényeg). Mivel a természet szó sokszor nem akar mást mondani, mint a dolog mivoltát, lényegét a tevékenység oldaláról tekintve (a közönséges életben is sokszor azzal mentik az emberek a tettüket: nem tehetek róla, ilyen a természetem), ezért szubstancia, lényeg (essentia) és természet (natura) sokszor azonos jelentésűek.

Az elsőfokú szubstancia teljes, *substantia completa*, ha az önálló létezéshez minden tartalmi mozzanat megvan benne; pl. ez az ember, ez a fa. Nem-teljes, *incompleta*, ha van bizonyos önállása, de mivoltánál fogva arra van szánva, hogy más létmozzanattal együtt alkosson egy valót; pl. emberi lélek. Az elsőfokú szubstancia továbbá lehet egész- és rész-szubstancia (*substantia totalis et partialis*); pl. egy fa és ága, egy ember és füle.

A magán-állás foka szerint az eddig megjellegzett magánvaló fölött áll a *magának-való* (suppositum, hypostasis): az a teljes magánvaló, mely mással nem léphet léteegységbe; *suppositum est substantia completa incommunicabilis*; pl.

én, ez a fa, az a zerge. Az eszes magának-való *személy*; persona est suppositum rationale, seu „rationalis naturae individua (egységes) substantia“ (Boëthius). Metafizikailag tehát a személy az a való, mely értelmével és akaratával, öntudattal és önelhatározással képes átfogni önmagát, és ezzel közvetlenül mutatja létiségének és tevékenységének zártkörűségét; mintegy kezében tartja létét és tevékenységét, és rendelkezik önmagával: sui compos, sui iuris; és ép ezért felelős is. A magának-való a tevékenységek végső alanya: actiones sunt suppositorum.

Tévedés volna azonban azt gondolni, hogy az észnek tényleges használata, a tényleges öntudatosság hozzátartozik a *személyiség lényegéhez* (Descartes, Günther); hisz a gyermek, az alvó ember, sőt az eszméletét és öntudatát veszített ember is még mindig igazi személy.

A tapasztalat csak olyan magánvalókat vezet eléink, melyek tartalmukban teljesek és létükben önállók, tevékenységeknek és folyamatoknak zártkörű centrumai, vagyis nem egyszerűen magánvalók, hanem maguknak-valók. A *magánvalóság és a magának-valóság* (sustantialitas et subsistentia seu supposalitas) *kölcsönös vonatkozásáról* aligha is lett volna a bölcselőknek indítása elmélésre, ha a kinyilatkoztatás bizonyosságot nem tenne, hogy az Úr Krisztusban két teljes szubstancia van, isteni és emberi, azonban csak egy személy. Minthogy itt a teljes tartalmú létező ember-szubstancia természetszerű személyesség, tehát magának-valóság nélkül létezik, nyilvánvaló, hogy szubstancia és suppositum között különbség van. Ezért a hittudósokat sokat foglalkoztatja az a kérdés: miben áll ez a különbség; vagyis mi az, aminek a szubstanciához hozzá kell jönnie, hogy személy, magának-való legyen? (cf. Dogm. I 612—15).

A magánállás legmagasabb foka a *magától-valóság*, aseitas. A magától-való nemcsak fönnállásában, hanem minden létmozzanatában is teljesen a maga erejében áll; nemcsak belső konstitutív okoktól nem függ, hanem külsőktől sem; létének mind tartalmát, mind módját mindenestül a maga erejének köszönheti, magától bírja. Az önállásnak ez a legmagasabb foka csak az abszolút Valónak jár ki (52). Minden egyéb magánvaló önálló ugyan a járulékhöz viszonyítva, bizonyos fokban önálló más magánvalókkal szemben is (bár sokszoros kölcsönhatásban van velük); de gyökeresen függ létének minden mozzanatában Istentől. A teremtetett magánvalók másodlagos, függő, viszonylagos magánvalók.

Az önállás, magánállás tehát nem mindenestől azonos értelmű, hanem analog fogalom; fokai a következők:

magánvaló (substantia); létmódja a *magánvalóság* (substantialitas);

magának-való (suppositum, hypostatis, subsistentia sensu concreto); létmódja a *magának-valóság* (supposalitas, subsistentia sensu abstracto);

magától-való (ens a se, esse subsistens); létmódja a *magától-valóság* (aseitas, ipsa subsistentia; cf. Dogm. I 308—16).

A járulékok fajai:

1. A *kilenc aristotelesi járulék* (cf. 7 e).

2. *Abszolút és relatív járulék* (accidens absolutum et relativum). Abszolút járulékok a mennyiség és minőség, melyek pozitív tartalmú létmozzanatokot jelölnek meg. A viszonylagos járulékok pedig csak a magánvalónak máshoz való vonatkozását mondják ki; közelség, mögöttség stb. magában nem jelent pozitív létgyarapodást (46).

3. *Abszolút és modális járulék*. Ebben a szembeállításban abszolút az a járulék, mely közvetlenül a magánvalót gyarapítja létmozzanatokkal; pl. a mennyiség. Modális az, mely közvetlenül az abszolút járulékot módosítja és csak ennek közvetítésével a magánvalót; pl. az idom, szín, közvetlenül a kiterjedtségen van; tehát ezek mintegy másodrangú járulékok; modalitas est accidens accidentis. *Spinoza* modus-fogalma összefügg az ő panteista szubstancia-fogalmával.

Irodalom. J. Hessen *Das Substanzproblem in der Philosophie der Neuzeit* 1932.

49. A formai ok.

a Az aristotelesi okok.

A változás bölcséleti földolgozásában lappangó antinómiát Aristoteles a négy ok elméletével igyekezett megoldani (42 b). Az okság problematikája, mindmáig a bölcseletnek leghevesebben megvitatott területe, mindig az aristotelesi elgondolásokból indul ki és oda tér vissza. A következő tárgyalásnak is elsősorban az a feladata, hogy az aristotelesi ok-elméletet ismertesse és méltassa.

Mindenekelőtt meg kell állapítanunk, hogy a négy aristotelesi ok nyilván *nem teljesen egyenlő rangú és azonos tartalmú*. Kettő közülök, az anyagi és formai, arra szolgál, hogy egyesülésük adja a való mivoltát. Ezért ezek belső, alkotó lételemek, causae intrinsecae, causae essendi. A másik kettő, a valósító és cél-ok arra szolgál, hogy a valót létbe segítse; tehát kívülről hatnak: causae extrinsecae, causae fiendi. Azonban mind megegyeznek abban, hogy valóságok, melyektől a dolog léte függ.

Az ok fogalmával rokon az elv és alap fogalma.

Az *elv*, *principium*, Szent Tamás szerint valamilyen igazítotttságnak, még pedig mint neve is mutatja, elsőbbségnek, és aztán valamilyen függésnek mozzanatát tartalmazza (in V Metaph. lect. 1). Az *elv* t. i. mint viszonyos fogalmat föltételez egy folyományt: principium et principiatum. Minden ok egyben *elv*; de nem minden *elv* egyúttal ok; pl. a pont a vonalnak *elve*, de nem *oka*; a Szentháromságban az Atya a Fiúnak *elve*, de nem *oka* (cf. Dogm. I 413).

Az *alap*, *ratio*, szempont, mely valamit megmagyaráz. Az okok tehát rációk; a belső okok megmagyarázzák, megokolják a valók mivoltát, a külsők a létezésüket. De nem minden ráció egyben ok; pl. az állatban az élet az érzéklésnek egyik alapja, de nem mondjuk egyúttal okának is. E három fogalom közti különbség, mint látni való, olyan árnyalatszerű, hogy a legtöbb tárgyalásban nem jön tekintetbe. Nevezetesen a megokolás, a ráció-adás a változások világában egybeesik az ok-adással.

b. Anyagi és formai okság.

Mikor szék készül, az valamiből készül, és ez az *anyaga*; s valamivé lesz (székké, azaz ülésre szánt bútordarabbá), és ez a formája.

Amiből a szék készül, azok a fadarabok olyanok, hogy lehetne belőlük más is: ajtó, pad, palánk, ketrec; az anyag tehát *közömbös*, mintegy nem-törődömséget tanúsít a sorsával szemben. Továbbá azok a fadarabok, melyek most székké lettek, előbb deszkák, lécek voltak, utóbb lehetnek megint más: az anyag a változások közepett marad, az anyag az a *közös* valami, ami átmege a régi állapotból az újba. Azután: ugyanazok a fadarabok, melyekből a szék készül, elviselik, elszenvedik, hogy a mester megdolgozza, megfaragja és összeszerkessze. Ezzel szemben nem fejtenek ki ellenállást (kivéve azt, mely a természetükben adva van); de nem is járnak a mesternek kezére: az anyag *szenvedőleg viselkedik*. Egyet mégis megtesz: a megdolgozást, mely *formát* ad neki, *elfogadja és aztán hordozza*; és így a formával együtt alkotja a dolgot. És ebben áll *okási szerepe*. *Materia est id in quo recipitur forma, et ex quo fit quod generatur*; az anyag az, ami befogadja a formát, és amiből lesz az ami keletkezik.

A *formai ok* *ép ellenkezőleg viselkedik*; az anyagoknak poláris ellentéte. Hogy a fadarabokból szék legyen, ahhoz az egyes darabokat megfelelően meg kell faragni, és aztán valami megfelelő rendbe össze kell illeszteni. Ez a kettő együtt, tehát vonatkozásoknak és minőségeknek egy-

séges foglalata alkotja a formát; ez teszi a széket székké és különbözteti meg mástól; forma est quo ens est id quod est. Ennek következtében a forma

1. *nem közömbös*, hanem rátartí. Nem engedi, hogy belőle mást csináljanak, hanem inkább elpusztul (mint „a gárda meghal, de magát meg nem adja”); ha megbolygatom a szék szerkezetét, vagy zsámolyt csinálok belőle, megszűnik szék lenni.

2. Ezért a forma a változásban az a mozzanat, mely adja a mássá-válást. *Nem marad meg*, mint az anyag, mely tud új meg új formát ölteni; hanem egyszerűen helyt ad új formának: generatio unius est corruptio alterius; az egyik keletkezése a másiknak pusztulása.

3. A forma *nem szenvedőleges*, hanem ellenkezőleg: ő diktálja rá az anyagra, mi legyen belőle (szék-e vagy kerek), és kifelé is hatékonyan mutatkozik: ellenállást fejt ki az anyagnak nekieső új formákkal szemben. Amit a dolog művel, azt formája által műveli: a szék mint szék fogadja az ülőt; omne ens agit per suam formam.

4. A forma ráveti magát az anyagra, rádiktálja a maga tartalmát, megszünteti közömbösségét, megadja neki a létteljességet, és így *a dolgot az anyaggal együtt azzá teszi, ami*. S ebben áll a forma *oksági jellege*. Ez azonban világosabbá válik a következőkből.

c. *Ösanyag és lényegadó forma.*

A mesterséges emberi alkotások elemzéséből az anyagra és formára nézve nyert ismerteket és szempontokat Aristoteles kiterjesztette a változás egész birodalmára.

Minden egyes természeti lény, egy aranyrög, igazgyöngy, galagonyabokor, ló, ember, égitest *két alkotó elvből van összetéve*: az egyik közömbös, szenvedőleges, meghatározatlan, alkalmas és kész arra, hogy befogadjon és hordozzon akármilyen formát; a másik pedig a közömbösséget megszüntető cselekvőleges, határozott valami és rávési a maga mivoltát a határozatlan és akármivé válni képes anyagra, olyanformán mint a pecsétnyomó vésete a lágy viaszra, a pénz verete az aranylemeze. S miként a pecsétet a viasz és a belényomott véset alkotja, miként a pénzdaráb a lemezből és a reá nyomott veretből áll, úgy minden egyes természeti lény áll egy akármivé válni képes, az egyes formák iránt közömbös, de bármilyen formának befogadására

kész meghatározatlan anyagból: *ösanyag*, *materia prima*, *ἕλη*, melyet ez a merő képességiség, szenvedőlegesség és meghatározatlanság jellemez; és áll lényegadó formából: forma substantialis, *μορφή*, mely tartalmilag minőségek, mennyiségi és vonatkozási meghatározottságok egységes foglalata.

Az *ösanyag* mint merő képességiség és meghatározatlanság magában nem létezhetik. Egy lényeg-adó forma hozzájárulása szükséges, hogy megkapja azokat a lét-meghatározottságokat, melyekkel aztán kihelyezhető a létbe. Tehát az anyag mikor létezik, már formát hordoz: fa, arany, levegő stb.: *materia secunda*, szemben az első, az *ösanyag*-gal. Azonban minden ilyenformán már a létezés fokára emelt anyag-mennyiségben benne van egy határozott adag, mennyiség (*materia quantitate signata*) a közös, közömbös, meghatározatlan *ösanyag*ból.

Ezen az alapon Aristoteles szerint a *keletkezés és mulás*, *generatio et corruptio*, így történik: Bármilyen lényben a lényget adja a forma; az anyag képes és alkalmas volt bármilyen más formát befogadni, vagyis mássá lenni, mint ami tényleg lett. Tényleg azonban csak egy formát kapott, s a többinek hiányával van, melyekre szintén lett volna fogékonysága. Ez a hiány, *privatio*, *στέρησις*: *carentia formarum in eo quod est in potentia ad formam, est privatio* (Thom. I 66, 2). Bizonyos külső létesítő okok képesek úgy hatni, hogy a forma már nem tudja magát tartani az anyagon; ha pl. a fát tűz hatásának teszem ki, ez a forma, a fa-ság megszűnik, és a ható okok természetének megfelelő más forma ejti hatalmába ezt az anyag-mennyiséget; olyanformán, mint ha egy pecsétet megmelegítettünk, és aztán új nyomót ütünk rá.

A formáknak ez a szűnése és keletkezése azonban voltképpen nem megsemmisülés és újjáteremtés, hanem a természeti oksági szöveteknek velejárója. Az anyag magában nem formált; de mintegy méhében hordja mint képességiségeket az összes formákat, s a természeti okság a képességileg, potentialiter ott szunnyadó (és nemcsak lappangó) formák közül a természetének megfelelő ki tudja csiholni az anyagból; *formae proprie non fiunt, sed educuntur e potentia materiae*.

Mindhogy az *ösanyag* képességileg magában hordja valamennyi anyagi formát, elvben a bármikép megmínósított, formált anyagból bárminő mást elő lehet csiholni. Gyakorlatilag csak meg kellene találni a módját a régi forma előzésének és a megfelelő új forma előhívásának. Ez a meggondolás szolgált alapul be a 18. századig az arany-csinálásnak, a *bölcsek köve* keresésének. Mikor aztán a 20. század természettudománya azonos ösatomokból (elektronokból, pozitronokból, neutronokból) gon-

dolja fölépítettnek az anyagot, és így megint kísért az aranycsinálás lehetősége, föléled Aristoteles gondolatának analógiája; de csak analógiája: a maiak ősatomja és Aristoteles ősanynaga ügyszólván csak névrokonok.

Nem nehéz az előzők után észrevenni, hogy *anyag* és *formai ok* nagyjából egyértelmű a képességiséggel és ténylegességgel. Első tekintetre nyilvánvaló, hogy az anyag képességiség, potentialitas; a lényeg-adó forma pedig ténylegesség jellegű és szerepű valóság. De a két utóbbi fogalom egyetemesebb. Mindenütt, hol egy lény nincs birtokában mindannak, amire képessége van, mindenütt, ahol léthiányok tátonganak, van képességiség; és e léthiányoknak minden kitöltése ténylegesség.

A lények e szerint össze vannak téve képességiségből és ténylegességből, a valamivé válható „semmi”-ből és a valamiből. Helyüket a lények rangsorában e kettőnek viszonya határozza meg. A rangsornak legalján van egy létiség, melyben mint olyanban nincs semmi ténylegesség; mintegy a megtestesült képességiség: az ősanynag. A másik póluson van egy való, melyben semmi képességiség nincs; maga a létteljesség, a szín-lét, actus purus: Isten. Minden egyéb valóban van léthiány, üresség, képességiség, melyet átvitt értelemben lehet és szokás anyagságnak nevezni; épúgy bármilyen ténylegesülést, tehát nemcsak a lényegadást, lehet formának nevezni (*formae accidentales*).

Ez a fogalom-átvitel lehetővé teszi, hogy mindenütt ott beszéljünk anyag és forma alkotóelvéről, ahol van egy magában többértelmű meghatározatlan létiség, melyet egy meghatározó létmozzanat kiemel a határozatlanságból. Ilyen viszonyban vannak magánvaló és járulék, abszolút és modális lét, lényeg és létezés, tehetség és tevékenység; sőt tovább: nócio és ítélet, ítélet és következtetés, rész és egész; szentségi elem és szentségi szó (cf. Dogm. II 355 k). Ezek mind *analog értelemben anyag és forma* vonatkozásába hozhatók; és így alkalmazhatók rájuk a fent vázolt szempontok is.

A *ferences iskola* (Halesi Sándor, Bonaventura) túlment ezen az analógián, és Szent Ágoston nyomán azonosnak vette az anyagot és képességiséget. Szerinte a teremtmények nemcsak képességből és ténylegességből vannak összetéve, hanem valósággal anyagból és formából. Nevezetesen a fényt gondolták alkalmasnak arra, hogy bármilyen teremtetett valónak lét-alomjaul szolgáljon Hangsúlyozzák, hogy ez az anyag nem egyenmű, hanem minden lényrendnek a rangjának megfelelő anyag jut; az anyagoknak és emberi lelkeknek egészen másnemű az anyaguk, mint a testi valóknak. Ez az egész fölfogás azonban nem szabatos. Zavaró dolog ugyanis szellemi valóknál anyagról beszélni

d. *Forma és egység.*

Az aristotelikusok szerint a forma az összetett létezők belső egységének elve. Ellenben a külső egységnek, az *egyediségnek elve* a testtel rendelkező létezőkben a *mennyisített anyag*; *materia sub quantitate dimensiva est principium individuationis* (Thom. Opusc. 25 de principio individuationis; cf. Quodlib. 1, 2).

Ennek a jelentős szenttamási tételnek ez az értelme: Minden létező való *egy* abban az értelemben is, hogy egyed. Minden egyed egy léttartalomnak, lényegnek hordozója, mely magában egy ugyan, t. i. *egy* fajeszme (45 d), de természeténél fogva alkalmas arra, hogy számos egyednek alkossa léttartalmát. Főlkínálkozik tehát a kérdés: Mi által egyediesül ez a faji lét-tartalom? Milyen létmozzanatként kell tulajdonítani, hogy az ember most ez az ember, a diófa most ez a diófa? *Suarez*, kit *Leibniz* követ, azt mondja: *Unaquaeque entitas est per seipsam individuationis principium*, minden valóság önmaga által egyediesül (Disp. V 6, 1). De ez csak egyszerű tény-megállapítás: minden létező egyed. *Szent Tamás* ezzel szemben nem tér ki a mélyebb probléma elől: mi által egyed az egyed? Felelete jelentős vitákra vezetett.

Azt mondja: a való meghatározásában nincs benne az egyediség, tehát az egyeditő létmozzanat járulékos valami. De mégis mélyen érinti a lényegét is; hisz egy lényre nézve nem esetleg és nem járulékos dolog az a körülmény, hogy ez a való. Tehát az *egyeditő mozzanatként a lét alkotó elveiben kell gyökereznie*.

Hol kell keresnünk ezt a mozzanatot? A formában nem lehet, hisz ez a léttartalom, mely természeténél fogva sokszorosítható, sok egyénnek alkotja vagy legalább alkotja léttartalmát. Sőt ha sorban vesszük a járulékokat, kitűnik, hogy nincs ellenmondás két olyan lénynek elgondolásában, melyek mindenben azonosak. De ezek is egyben különbözni fognak: az egyik itt van, a másik ott. Tudjuk azonban, hogy a helyben-valóság, a jelenlét, az itt-lét a mennyiségben gyökerezik. Ebben kell tehát keresnünk az egyediesítés mozzanatát is: minden testi való azáltal válik létező valóvá, hogy a formája hatalmába keríti a rendelkezésre álló őanyag-nak egy meghatározott részét, és azzal legbensőbb egységre lépve, megalkotja ezt a lényt. S ez a formától mennyisített őanyag-porció, *materia quantitate designabilis*, *materia signata*, okozza egyrészt, hogy a való már most ez és nem más, és hogy nem közölhető mással;

és adja belé azokat a vonásokat, melyek az egyediséget mint olyant jellemzik.

Ennek a meggondolásnak tapasztalati *bizonyítéka* az a tény, hogy csakugyan mennyiség szerint határozzuk meg az egyedeket; ennek a diófának más a helye, magassága, idomja, mint a másiknak. Szent Tamás tanításának az az érdekes következménye van, hogy ahol a forma nincs vonatkozásban az anyaggal, mint a *tiszta szellemeknél*, az angyaloknál, ott a való pusztán azáltal egyediesül, hogy létesül; hisz ott nincs egyediesítő forma-befogadó anyagmennyiség (De substantiis separatis 8; Quodl. 2, 4). Tehát az angyalok is egyedek, de minden egyes angyalnak léttartalma kimeríti a faj léttartalmát, minden fajból egy egyed van. Ott nincs anyag, melyből a létesülő forma tetzés szerinti sok alkalommal kanyaríthatna magának egy-egy meghatározott mennyiséget, és így sok egyedben sokszorozódhatnék. Egy pecsétnyomó sok pecsétet üthet, ha sok viasz áll rendelkezésre; ha azonban nem volna egyáltalán viasz, akkor egymagában maradna. Platon szerint az ideák is így léteznek; mind-egyikben kimerül a faji tartalom.

Viszont a létező való belső egységének elve a lényegadó forma. Ezt a tanítást Szent Tamás mint sarkalatos újítást szegzi szembe a régibb, különösen a *ferences iskolának* ama tanításával, hogy egy valóban lehet több lényegadó forma, nevezetesen, hogy egy összetett valóban a részek formái is teljes érvényben vannak, de egy uralkodik fölöttük. Ő ezzel szemben így okoskodik: minden létező egy; ens et unum convertuntur. De a létezés ténye nem tesz egyebet, mint hogy a létesítő okok körén kívül helyezi a valót és nem ad hozzá semmit a léttartalmához. Ám egy dolgot a létezés tényének befogadására alkalmassá a formája teszi; hisz a forma adja a lét-meghatározottságokat. Következésképp a forma adja az egységet is. (Quodl. I 6).

Ebből *következik*: Ha egy valóban több lényegadó forma van, akkor az voltaképen nem egy való, hanem egyes valók halmaza. Továbbá ahol igazán egy valóság van, pl. az emberben is, az ami a lényegadó formával szemben áll, vagyis anyagi ok jellegű, képességiségben van. nem rendelkezik külön lényegadó formákkal. Ez a szigorúan logikus metafizikai állásfoglalás némi nehézség elé van állítva a mai természettudomány színe előtt, mely kutatja a vegyületekben az elemek főlsszabadulásának módját, a szervezetekben, az emberben is a szervezeti alap-egységeknek (sejtek, szövetek) és a kémiai egységeknek létezési módját (cf. 78 d).

Szent Tamás két főnti tétele (az egyediesítés elve a mennyisített anyag és a lényegadó forma egy), úgy amint ismertettük, az aristotelesi *hilemorfizmus* következetes továbbgondolása. Magá-

ban ebben a hilemorfizmusban azonban gondosan el kell különíteni két réteget. Az egyik a természettudományos; s ezt természetesen hozzá kell mérni a mai, annyival haladottabb természetismerethez (57. 58). Ide tartozik főként az *ősanyag* tana. A másik az általános lételméleti, ontológiai réteg. Ide tartozik főként a *forma* tana. Hogy az egységes valók egységességének van metafizikai gyökere, melyet alakító, struktúráló, építő, determináló elvnek, tehát aristotelesi értelemben formának kell minősíteni, azt fényesen igazolja a biológiai és pszichológiai téren ma diadalmasan tért hódító holisztikus fölfogás. Azonban a forma exakt tartalmáért kemény munka folyik. Maga Aristoteles és középkori követői általában csak analógiákkal jellemezték és a platonai ideák módjára valamilyen létező, reális képeknek, mintának fogták föl. A mai bölcselő kutatás előtt nem kétséges, hogy ezek eszmék, az eszmei létrend tárgyai, t. i. egységes vonatkozásrendszerek, melyeknek pontos megállapítása szaktudományos föladat, a létezőkön történő valósulása pedig súlyos metafizikai probléma (cf. 55).

Irodalom. H. Friedmann *Die Welt der Formen* 1930; F. Kuntze *Der morphologische Idealismus* 1929.

50. A létesítő ok.

a. Fogalma és fajtái.

A létesítő, valósító ok, *causa efficiens*, az a *való*, mely *tevékenysége által valósít*; id a quo aliquid fit. Így én egy elhatározással végét vethetem tétlenségemnek, oka vagyok elhatározásaimnak; kigondolok egy úti tervet; bánatot indítok lelkemben; a tűz oka a víz fölforrásának, a vízgőz fészülése a gőzgép járásának stb.

Nem nehéz belátni, hogy egy-egy jelenségnek, műnek, alkotásnak létrejöttéhez igen sok valónak valósító tevékenysége szükséges, melyek épenséggel nem egyforma jelentőségűek és tartalmúak. A székét készíti az asztalos, de készíti a fűrészt és gyalu is; sőt a gyalupad és napvilág is; beleszól tehát a szerzőkészítő is, de még az is, aki az asztalos ételéről gondoskodik; hisz táplálkozás nélkül nem volna ereje dolgozni. Nem volna nehéz megmutatni, hogy mindenütt, ahol létrejön valami, rendkívül *bonyodalmas okszövedék* van működésben, melybe végelemzésben bele van vonva az egész természet. Ebből az okszövedékből (*causa totalis*) a következő jelentős okcsoportok (*causae partiales*) emelkednek ki:

Rang tekintetében:

1. Első-, másod- stb. rendű okok (*causa primaria, secundaria*, etc.) a szerint, hogy becslésünk szerint az okozat létrehozásában milyen rangot foglalnak el; köztük rende-

sen egy a főok. A szék létrejöttének elsörendű oka az asztalos; már az inasa vagy gyaluja másod- vagy még alsóbb-rangú ok.

2. Közvetlen és közvetett ok, *causa immediata et mediata*. A közvetlen ok az okok szövedékének sorában időben vagy térben közvetlenül érintkezik az okozattal. A közvetettek az oksorban hátrább állnak, és azáltal van részük az okozatban, hogy a közvetlen okokra hatnak; pl. az asztalos és gyaluja közvetlen okok; étele, a gyalu készítője közvetettek; bérgyilkosságban a bérenc közvetlen ok, a fölbujtó közvetett. Ez a példa azt is mutatja, hogy *a közvetlen ok nem szükségképpen főok* (a bírói ítélet sem tartja annak). A közvetlen és közvetett okokra vonatkozó elvek: *Causa causae et causa causati*; aki az oknak oka, az okozatnak is oka. *Qui trahit truncum, trahit ramos*; aki vonszolja a törzset, vonszolja az ágakat is. *Si radix in vitio est, et rami*; ha a gyökérben baj van, az ágakban is van baj.

3. Mesterok és eszközök, *causa principalis et instrumentalis*. A szék készítésénél az asztalos mesterok, a fűrész és balta eszköz; ugyanígy író és toll, szónok és beszélő szervek. *Az eszköz két rendbeli tevékenységet fejt ki:* a) természetszerűt, azaz olyant, melyre a maga természeténél fogva képes: a fűrész vág, a toll vonásokat tesz; b) *a mesteroktól eredőt*, mely kettős: mindenekelőtt *mozgatás*, amennyiben az eszköz a maga formájának megfelelő tevékenységet nem tudja önmagától kifejteni, hanem csak ha a mesterok indítja; azután *irányítás*, melynek következtében az eszköz azt a művet létesíti, melyet a mester akar; a fűrész indításra is csak vág; hogy széket faragjon, ahhoz a mesternek állandó irányítására van szükség. Így a mű mindkét oknak alkotása; egészen a mesteroknak és egészen az eszközöknek műve. A mesterok azonban a főok, egyszerűen az ok; az eszköz csak bizonyos szempontból oka a műnek, arra hivatva, hogy a mesteroki tevékenységét átvigye az anyagra.

A mester- és eszközökság tana *Szent Tamás rendszerében döntő szerepet visz*. Teremtő és teremtmény, kegyelem és természet, szentelő Isten és szentségek, sugalmazó Szentlélek és szentíró problémáját ennek segítségével oldja meg (cf. a Dogm. megfelelő helyeit).

4. Ok és föltétel, *causa et conditio*. A föltétel nem pozitív tevékenység által foly be a műbe, hanem adja a valósító okok működéséhez szükséges elrendezést. Így az asztalos működésének föltétele, hogy fa és szerszám érintkezzenek, hogy világos-

ság legyen. A kiváltó ok, *removens prohibens*, pl. ágyú elstűtése, zsillip megnyitása szintén nem egyéb, mint közvetlen föltétel.

5. Első ok és másodfokú okok, *causa prima* et *causae secundae*. Az első ok az abszolút Való: minden lét teljessége és minden tevékenység ősforrása, ön-ok abban az értelemben, hogy senkire és semmire nem szorul, sem lét sem tevékenység dolgában. Minden egyéb ok tőle függ létében, fennállásában és tevékenységében; ezek a másodfokú, teremtet okok. Ez a különbségtétel gyökeres, és az oksági vonatkozás megértéséhez elengedhetetlen (cf. 52).

Hatékonyasági mód tekintetében vannak fizikai és erkölcsi okok, *causa physica* et *moralis*.

A *fizikai ok* saját erejében hozza létre az eredményt, akár közvetlenül akár mint eszköz; az *erkölcsi ok* azáltal fejt ki valósító tevékenységet, hogy a jó vagy rossz eszméjét állítja a lélek elé. Aki kezénél fogva húz valakit, fizikai okként működik; aki hívja, csalogatja, aki kér, figyelmeztet, félemlít, erkölcsi okként működik. Trahit sua quemque voluptas; kis gyereket dióval, bárányt zöld gallyal lehet húzni (August). Aki rábeszél, tanácsot ad, kérlel, folyamodik, szintén erkölcsi okságot fejt ki.

Az erkölcsi okság körébe tartozik az alkalom, *occasio*; azaz olyan körülmények, melyek előmozdítják a szabad ok tevékenységét; alkalom szüli a tolvajt. Tehát az alkalom más mint a föltétel, és más mint a valósító ok; csak szabad okoknál szerepel, még pedig erkölcsi ható minőségében. A föltétel bármi más oknál is szerepelhet, és közvetlenül nem foly be az okozatba, még erkölcsi ható minőségében sem.

Ok és okozat összefüggése tekintetében van

1. Szükségképes és szabad ok, *causa necessaria* et *libera*. A szükségképes oknak természete szabja eléje hatékonyságának módját, mértékét és tartalmát; tehát egyenlő körülmények közt egyenlő eredményt hoz létre. Nem így a szabad ok (76).

2. Azonos- és különmemű ok, *causa univoca* et *aequivoca*. Azonos memű az ok, ha önmagával egy memű okozatot hoz létre, mint pl. az élők nemzésében: omne ens generat simile sibi (minden élő hasonlót nemz); „csak sást nemznek a sasok”. Különmemű az ok, ha más memű okozatot hoz létre; ha pl. gyáva nyulat szülne Nubia párdúca, ha életelenből élő keletkeznék (*generatio aequivoca*); ha valaki azt gondolná, hogy véres erőszakkal, bűnös merénylettel szebb társadalmi jövőt teremthet.

3. Szándékszerű és véletlen ok, *causa per se* et *per accidens*. Ha egy való a természetének megfelelő és ennyiben szán-

dékolt okozatot hozza létre, akkor szándékszerű, természetszerű az ok, causa per se. Ha más okok illetőleg körülmények közbejötté miatt nem a szándékszerű okozat jön létre, hanem más, akkor beszélünk körülmények véletlen találkozásáról, esetleges eredményről illetőleg okról: causa per accidens. A tavaszi nap szándékszerűen fakaszt rügyeket, és a fagy közbejöttével véletlenül teszi tönkre a gyümölcstermést. Ebben az esetben a nap, és általában a természetszerű ok a kérdéses eredménynek volta-képen nem oka, hanem a tulajdonképeni okok a közbejött mo-zzanatok. Szabad okok nem ritkán hoznak létre szándékuk elle-nére járó okozatokat; a vadász nem a vadat, hanem a hajtót lövi meg; tanításon nem okul, hanem elalszik a hallgató.

b. A létesítő okság elve.

Ami történik, annak szükségkép van létesítő oka; (*nihil fieri sine causa*: Aug. Ord. I 4, 11); más szóval, ami változik, azt egy más lény változtató tevékenysége változtatja. Ez a legegyszerűsebb valóság-törvény, melyből foly az okság szabálya: Ahol egy előzetre szabályosan beáll egy következmény, ott az előzet és következmény ok és okozat viszonyában áll; ez minden induktív következtetés alapja.

Minthogy az okság elve minden valóság-megismerésnek alap-törvénye, nagyon sok vizsgálódásnak, magyarázásnak, sokszor félreértésnek és támadásnak volt tárgya. Még ma is főként három téves fölfogás járja: Hume szerint az okság nincs adva a tapasztalatban. Ott csak szabályszerű egymásutánok vannak adva, melyekbe aztán megszokás alapján az oksági hatékonyságot mi olvassuk bele, saját akaratunkból indulva ki Kant szerint az okság értelmünk természetében gyökerező szempont, ismerés-forma, melynek segítségével az időrendi tapasztalatokba ok és okozat egymásutánját vesszük bele. Sok újabb természetbölcse-lő szerint az okság meddő egy elv. Abból nem gyarapszik az ismeret, ha pl. azt mondom, hogy a nehézkedés oka a nehézség-erő. Sokkal fontosabb tudnom, hogy a nehézkedés jelenségei a Newton-féle gravitációs törvényt követik. A jelenségeket tehát ne oksági, hanem funkciós viszonyba állítsuk (E. Mach). Az utóbbi fölfogás ellen nem teszünk kifogást, ha nem akar ex-kluzív lenni. Ha igen, akkor a másik kettővel közös elbírálás alá esik; közös alapgondolatuk az, hogy az okság viszonya nem tárgyi valami, hanem mi olvassuk bele a valóságba. Ezzel szemben az okság tárgyi valóságát bizonyítjuk:

a) Vannak okok és oksági viszonyok, melyeknek való voltát kétségtelenül bizonyítja öntudatunk tanúsága. Így bizonyos, hogy elhatározásaimnak, bizonyos gondolataim-nak magam vagyok a szerzője; bizonyos tettek tölem indul-

nak ki. Analogia útján aztán látom, hogy hasonló oksági összefüggés van más emberek lelki és testi világa közt, sőt köztem és köztük is, amikor pl. tettem közvetítésével a magaméihoz hasonló jelenségeket idézek elő bennük (köz-löm s ők fölfogják gondolataimat, érzéseimet).

b) Az okságot általában nem mi olvassuk bele a világba, hanem *maga a valóság parancsolja* ránk tárgyi nyilvánvalósággal. Először is *nem minden egymásutánt* tudunk ok és okozat egymásutánjának fölfogni; pl. nap és éjszaka egymásutánját. Aztán: ok-ismeret alapján bizonyos határok közt tudunk *uralkodni a természetben*; tehát az igazodik az okság törvénye szerint. Végül vegyük ezt a meggondolást: Ha valami az imént nem volt és most van, akkor vagy azt kell gondolnom, hogy ennek kell most lennie, vagy hogy nem kell lennie. Ha kell lennie, mindjárt föltámad a kérdés: miért kell; ha pedig nem kell lennie, mindjárt azt kérdelem: mégis miért van? Elménk nem tud elzárkózni e kérdések elől, sőt ezek a kérdések öntenek elménkbe lelket. Az állat ok-talan, nem keres okot; az ember ok-os, ok-kereső való. Más szóval: az okság elve a *megokolás elvének* logikai következménye. Érvénye független attól a kérdéstől, *analitikai ítélet-e* az okviszonyt tárgyazó ítélet (ami nem valószínű).

Humenak igaz van abban, hogy a tapasztalás nem értesít okságról, hanem csak egymásutánról. Ám a tapasztalás nem az egyetlen ismeretforrás; az oksági viszony metafizikum; tehát elvben hozzáférhetetlen a tapasztalásnak. *Kantnak* meg abban van igaza, hogy az okság megismerése benső tapasztalatunkból, lelki okságunk átéléséből indul ki. Ez nem csoda, hisz itt állunk szemben a tökéletesebb oksággal. Az *újabb természettudósok*nak meg abban van igaza, hogy az nem ismeretgyarapítás, ha azt mondom: a nehézkedést nehézkedési erő okozza (v. ö. Molière orvosát: az ember azért álmossodik el, mert álomgerjesztő szubstanciák támadnak benne). Közvetlenebb és tartalmasabb okokat méltán keres a természettudomány; de az ő számára is az okság nélkülözhetetlen heurisztikai elv. Ha a legújabb elméleti fizika elvben megenged változásokat, melyek ok nélkül esnek (a természettörvény statisztikai fölfogása értelmében), csak arra gondolhat, hogy itt nem működik az okság szabálya.

c. A létesítő oksági viszony elemei.

A létesítő oksági viszony három mozzanatot tartalmaz: ok, okozat és a kettő összefüggése. Ez az *összefüggés* nem egyszerűen oknak és okozatnak időbeli vagy éppen szabá-

lyos egymásutánja, hanem az okozatnak az októl való valós függése, eredése, az oknak valós hatékonysága, valósító tevékenysége, mely a ható okban valósító erőt föltételez. Ez a *valósító tevékenység* ok és okozat kölcsönös távolsága tekintetében lehet átmenő, *actio transiens*, midőn az ok hatékonysága rajta kívül levő valón érvényesül, mint pl. a víz forralásánál, építésnél, rábeszélésnél. Lehet aztán bennmaradó, *actio immanens*, mikor a tevékenység eredménye a hatóban marad; pl. látásnál, akarásnál.

Az *átmenő hatékonyság* tekintetében Aristoteles és Szent Tamás (Ar. Phys. III 3; Thom. in III Phys. lect. 4, 5) azt tanítják, hogy a valósító tevékenység a tevékenység-befogadó alanyban van; *actio est in passo*. Ha a biliárd-golyó lökést kap, a lökés nem a dákóban van, hanem a golyóban. Minden okozó hatás ugyanis változás; ám a változás a változóban van. Az ok mint ok tehát nem változik, hanem változtat. Ha mégis úgy tesz, mintha a hatás, a változás a változtatóban volna, már csak azért is, mert tevékenység közben kimerül, mintegy kiadja erejét, ennek az a magyarázata, hogy a hatás ellenhatást vált ki, melyet le kell győzni. Hatás és ellenhatás, azaz hatás és elszívás találkozhatnak egy mozzanatban, egységet alkotnak, és ennek alanya a befogadó alany; *actio et passio conveniunt in una substantia motus* (Thom. I 28, 3 ad 1). Ugyanez a meggondolás érvényes a bennmaradó tevékenységre is. Nem szabad ugyanis feledni, hogy ott is a tevékeny valónak egy része hat a másikra, és a tevékenység csak az egész tekintetében bennmaradó.

A *létesítő okság*, úgy amint a belső és külső tapasztalásra támaszkodó metafizikai elemzés elének tárja, *nehézségeket tartalmaz*. Nevezetesen Aristoteles és Szent Tamás szerint a változtató ok mint ilyen (*appellatione formali*) nem változik; tapasztalás szerint azonban a változtató (*appellatione materiali*) igenis változik: a golyót lökő dákó maga is lökődik. Továbbá a változtató erő mint olyan nem fogyatkozik meg a változtató tevékenység közepett; hisz a változás a változóban van; tehát úgy tűnik föl, hogy a valósító ok fogyhatatlan és ennélfogva örök. Aztán: minden létesülés valamiképen új lét, legalább járulékos; tehát teremtésnek látszik. Végül a változtató tevékenység az okban van és a változás az okozatban; tehát úgy tűnik föl, mintha itt egy járulékos létiség az egyik hordozóról átugornék a másikra, és közben hordozó nélkül maradna. Ezek a meggondolások arra bírták Brandensteint, hogy csak a szellemnek tulajdonít okságot; tehát minden okozás szigorúan bennmaradó.

Szent Tamás a nehézségeket *azzal oldja meg*, s ez az egyedül lehetséges megoldás, hogy ő szerinte a *tapasztalati okság*, a belső (tudati) csakúgy mint a külső (természeti), *lényeges kiegészülésre szorul az abszolút okság részéről*;

nemcsak amennyiben a másodlagos okok létrejöttükhöz első okot követelnek, hanem amennyiben az az abszolút teremtő tevékenység, mely a valókba valószínű erőket öntött és azokat létben tartja, minden egyes esetben tevékenységüket is teremtő módon kíséri, azokat merő képességiségből ténylegességbe lendíti, mindegyiket a maga természetszerű tevékenységére indítja, abban kíséri és az eredményre rávezeti, ráalkalmazza.

Ez Istennek a teremtett okokkal való együttműködése, melyet a kegyelmi együttműködéstől való megkülönböztetés végett természetinek szokás nevezni (*concursum Dei naturalis*; cf. 61). E nélkül a tapasztalati okság érthetetlen maradna. A teremtett valók nem működhetnek, ha nem kapnak indítást; és ez vég-elemzésben Istenhez vezet (cf. 60). Ebből persze szükségképpen következik, hogy Isten minden teremtett való tevékenységének oka, amennyiben erejét tevékenységre indítja és ráalkalmazza; *Deus est causa actionis cuiusvis rei naturalis ut movens et applicans virtutem ad agendum* (Pot. 3, 7).

Messze túllő azonban a célon *Malebranche*, aki Descartes hatása alatt azt tanítja, hogy a teremtményekben nincs valószínű erő, és minden valószínű tevékenység közvetlenül és kizárólag Istené; a teremtmények neki csak alkalmul (*occasio*) szolgálnak arra, hogy ő maga fejtsen ki velük kapcsolatban erőhatásokat; ezért ez a rendszer *okkaszionalizmus*. Ennek a fölfogásnak ellene mond öntudatunk, mely énünket közvetlenül tevékeny valóznak bizonyítja; ellene mondanak lehetetlen következményei: a szabadakarat tagadása; sőt a világ valószínűségének tagadása; hisz minden lény annyiban való, amennyiben valószínű.

Elvek és tételek. Posita causa ponitur effectus, sublata causa tollitur effectus; ha van az ok, van a hatás; ha megszűnik az ok, megszűnik a hatás. Nihil agit nisi in quantum est actu; minden annyiban hat, amennyiben ténylegességben van. Propter quod unumquidque tale, et illud magis (a tüztől van más dolgok melege, tehát a tűz maga annál inkább meleg). Omne unum in multis ab una oportet esse causam; ami sokban egy, annak az oka is egy. Nullus effectus est nobilior suis causis; a hatás nem különbözik az oknál Qui potest maius, potest et minus; aki a többre képes, a kevesebbre is képes. Effectus sequitur debiliorem partem causae; az eredmény az ok gyöngébb mozzanatához igazodik.

Irodalom. J. Hessen *Das Kausalprinzip* 1928; J. Geyser *Das Prinzip vom zureichenden Grunde* 1929; *Das Gesetz-der Ursache* 1933.

51. A cél-ok.

a. Mivolta és valósága.

Cél az, ami végett valami van vagy történik, *id est finis*. Cél-okról és célosságról elsősorban az akarat tevékenységével kapcsolatban beszélünk; s itt a cél értékes eszme, mely valamely folyamat végén valósul, de már a folyamat kezdetétől fogva annak mozzanatait úgy irányítja, hogy a végén testet ölt az eszme; *finis primus in intentione, ultimus in executione*; pl. házépítés.

A cél azzal bizonyul oknak, vagyis *fejt ki oki tevékenységet*, hogy kívánatossá teszi magát, sajátos indítást ad a vágyó képességnek; *sicut influere causae efficientis est agere, ita influere causae finalis est appeti et desiderari* (Thom. Verit. 22, 2).

Ezzel azonban nagy *probléma* van fölvetve: Lehet-e és milyen jögon lehet az akaró lényeknek, tehát a tapasztalás világában az embernek körén túl célokról és célosságról beszélni?

Descartes és Leibniz csak *külső célosságot* ismertek el, vagyis a célosságot a célszerűséggel, hasznossággal vették egynek. Szerintük a természetben annyiban van célosság, amennyiben az ember föl tudja használni. Az *újkantisták* és más antropológisták azt állítják, hogy a cél csak elménk természetében gyökerező fogalom; nem a valóság kategóriája, hanem elménkek néző szempontja, melynek irányítására az oksort nem a változtatás menetének irányában nézzük, hanem fordítva, a végéről. Ha gondolatban elővételezem a búzakalászt, mondhatom, hogy a csirázó búzaszem fejlődésének célja az érett kalász (így Wundt is).

Am ezzel szemben áll, hogy a) nem minden vég cél; a halál az életnek vége, de nem célja; egy lábtörés a korcsolyázásnak lehet következménye és vége, de nem volt célja. Ha tehát adott esetben a véget egyúttal célnak minősítjük, azt nyilván maga a valóság követeli. b) Célról t. i. mindig és csak akkor lehet beszélni, ha a kezdő állapotnál értékesebb az az állapot, mely felé a folyamat halad; ha továbbá ez a vég egységes a kezdő és közbülső állapot sokszerűségével szemben; s végül ha ezt az egységet széthúzó tendenciák ellenére is kivívja; ha pl. sok ember működéséből végül előáll egy épület.

A *természeti célosságban mindenesetre van titokzatosság*. A cél mindig a folyamat végén valósul; mikép hathat tehát már a folyamat elején? Hol és hogyan van a célgondolat a megvalósulás előtt? Hogyan van a búzaszemben a kalász? Ez a nehézség arra utal, hogy a természeti történések egy célkitűző abszolút szellem irányítása alatt állnak (cf. 56).

b A cél-okság fajtái.

1. Belső és külső cél, *finis intrinsecus* et *extrinsecus*. Belső az a cél, melyet egy lény a természeténél fogva valósít meg. Aristoteles és Szent Tamás szerint minden lényben, nemcsak az értelmesekben, van igyekezet, irányulás, intenció (Aristoteles szerint *δρμή*) arra, hogy a mivoltának, létformájának megfelelő tevékenységeket kifejtse, s ezzel kibontakoztassa formájának teljes tartalmát és a természetének megfelelő eredményeket hozza létre. E szerint minden létező való úgy van, mint a költő az emberről mondja: In Jedem lebt ein Bild deß', was er werden soll. So lang er das nicht ist, wird nicht sein Friede voll. A forma mint a célosság gyökere, kifejtőzése és kifejezése entelechia (ἐντελέχεια = ami önmagában hordja a célját).

E fölfogás által a célosság, a teleologizmus a természetnek velejárójává lesz, és nem merőben külsőséges és szórványos jelenség. A szörny-alakulatok és véletlenek pedig csak emberi meggondolás szempontjából tekinthetők ilyeneknek; magukban véve különféle okok találkozásai; s csak ha önkényesen egy oknak tulajdonítjuk (causa per accidens), tűnnek föl céltalan alakulatoknak. A természet nem alkot szeszély és véletlen szerint, οὐδὲν γάρ ὡς ἐντυχὲ ποιεῖ ἡ φύσις (Arist. Cael. II 8).

Ebből az a jelentős következmény is foly, hogy a célosság a valósító okságnak nem konkurrens. A célosság (teleologia) problémáját sokszor ebben a szellemes formában teszik föl: azért van-e szárnya a madárnak, hogy röpködjön, vagy azért röpködjön, mert szárnya van? Ez a fogalmazás a kérdést éppannyira félreismeri, mintha valaki azt kérdezné: azért készül-e a festmény, mert a festő ecsetje csinálja, vagy azért van festő és ecset, hogy fessen. A valóság ugyanis ez: Mindkettő szükséges; a cél-ok mint irányító-és vezető, s valósító okok mint a cél-okságban kifejeződő eszme megvalósítói. A cél-okság nem arra van hivatva, hogy a valósító ok-sornak esetleges hézagait kitöltse; hanem külön rangú, más síkban mozgó, és ezért másra vissza nem vezethető valóság (31 a).

2. Rokon fölosztás: a mű és az alkotó célja, *finis operis* et *finis operantis*. A mű célja, mely a *finis qui* (intenditur) nevét is viseli, a lények természetével van adva. Az alkotó célja, *finis cui* (res inservit) értelmes lénynak célkitűzése, mely lehet ismét

3. Első- és másodrendű, *finis primarius* et *secundarius*;

4. Közvetlen és közvetett, *finis immediatus* et *mediatus*. Ennek a két utóbbi fölosztásnak értelme ugyanaz, ami a

valósító okok hasonló fölosztásának. Ezekre vonatkozó tételek: Si finis est possibilis, possibilia sunt media; ha lehetséges a cél, az eszközei is lehetségesek. Qui vult finem, vult media; aki akarja a célt, az eszközöket is vállalta. Ius ad finem dat ius ad media; akinek joga van a célhoz, joga van az eszközökhöz. Natura uno utitur ad plura; a természet egy berendezését több célra használja (pl. a szájat). Natura delectatur paucissimis; a természet szeret kevés eszközzel dolgozni (cf. a természettudományos minimum-elveket).

Az alkotó célokat követő szellem az egymásnak alárendelt közbülső célok során (ahol egy közelebbi cél egy távolabbinak eszköze), végelemzésben egy *végző célt* kénytelen kitűzni, mely már nem eszköze egy még távolabbinak. Lehetetlen és ellentmondás ugyanis mindent más kedvéért tenni; kell tehát lenni valaminek, amit önmagáért akarunk. Ez a végcél, a *teleologiai abszolútum*, amelyre Aristoteles is Szent Tamás is fölépti etikáját (65).

c. A mintaok.

A mintaok, *causa exemplaris*, az az *eszme*, melynek utánzatakép alkotja meg az értelmes alkotó a művét; idea est forma quam aliquis imitatur ex intentione agentis determinanti sibi finem (Thom. Verit. 3, 1). Mintaokok minden emberi tevékenységben szerepelnek; különös jelentőségük van azonban a műalkotásban (cf. 69 a).

Platon ideái mint tiszta tökéletességű örök eszmények a tapasztalati valóságnak ősmintái. A keresztény gondolkodók, főként *Augustinus* és Ps. *Dionysius* Platon gondolatát úgy helyesbítették, hogy a teremtmények ősképei, *παράδειγμα*, Isten örök teremtetői gondolatai, vagyis a teremtés konkrét terve. *Aristoteles*, aki a természeti, és nem az emberi tevékenység okait kutatta, a négy ok mellett nem sorol föl külön mintaokot. Későbbi bölcselek is sokat vitatkoznak azon, vajjon külön okfaj-e (Joannes a s. Thoma) vagy nem.

Nem oly nehéz azonban belátni, hogy igaza van *Szent Tamás*nak, mikor a mintaok okságát *egyrészt cél-okságra* vezeti vissza. Az eszmény ugyanis, mely szerint alkotok, vonz és irányít mint cél-gondolat; forma exemplaris habet quodammodo rationem finis (Verit 31 c). *Másrészt pedig formai ok* jellegű. Hisz szerinte kell alakulnia a valóságnak. De nem belső forma, mint a szubstanciás forma, arra hivatva, hogy az anyaggal együtt alkossa meg a valót a maga mivoltában, hanem külső forma; nem a műben van, hanem az alkotóban.

52. Az Abszolútum.

a. Az Abszolútum valósága.

A tapasztalati valók mögött állnak a magánvalók, a tapasztalati folyamatok mögött az okok mint metafizikai gyökerük és forrásuk. Ez azonban *a metafizikumnak* csak első, a tapasztalati valósághoz *legközelebb eső rétege*. A bölcsellettörténet egyetemes tanúsága szerint az az értelmi szólitás, mely arra hív föl, hogy a tapasztalati lét alapján mögötte és fölötte álló metafizikumra következtessünk, arra is készítt, hogy a tapasztalati lét és a metafizikai szubstanciák és okok végső forrását keressük, olyan Valóban, mely minden valóság ősforrása és ősgyökere és egyúttal minden elmélő kérdés végső felelete.

Azt állítjuk már most, hogy *van abszolút Való*, vagyis léttartalom tekintetében végtelenül tökéletes, létezése módjára nézve pedig minden más valótól független, magától való lény. Az abszolút Való *szellem*, azaz gondolkodó és akaró személyes való (54), és *transzcendens*, vagyis egészen és mindenestül más mint a világ. Ezt az abszolút Valót a vallás Istennek vallja (73).

Tételtünket *tagadják* a következő elméletek:

Az *agnoszticizmus*, mely azt tanítja, hogy biztos ismeretünk nem terjed a tapasztalás világán túl; akár azért, mert csak tér- és időszemléleti anyagra van berendezve (Kant), akár azért, mert minden tényleges ismeretünk csak tapasztalati elemek kombinációja (pozitivizmus; Comte, Spencer)

A *tradicionalizmus*: A szóbeli tanítás szüli az elvont gondolatot, s így csak élő tanítás, az elődöktől eredő hagyomány, végelemzésben Isten őskinyilatkoztatása vezethet a vallás-erkölcsi alapigazságok ismeretére (Bonald, Bautain, Lamennais stb.). Némi rokonságban van ezzel az állásponttal a *teozofisták* fölfogása: a kiváltságos tiszta-látók közvetlenül megérzik az Istent, a többiek ezeknek a vezetőeknek hisznek.

A *materializmus*; t. i. az a világnézet, mely szerint az abszolút Való az anyag; a nagy természet, valamint a lelki élet csak az anyag erőinek megnyilvánulása vagy eredője (Kraft und Stoff). Ennek a fölfogásnak hódoltak régen Epikuros és követői, kik a véletlennek juttattak nagy szerepet a világ keletkezésében; újabban a 18. századi enciklopedisták (különösen La Mettrie, Holbach), a 19. század 60–70-es éveiben néhány természettudós, mint Vogt, Büchner, Haeckel, kik a világ keletkezésében a fizikai törvényeket és a mechanikai okokból eredő fejlődést hangsúlyozzák.

A panteizmus. Alapgondolata, hogy csak az önmagától való, abszolút lény van; a világ a maga egészében és egyes lényeiben az egy abszolútul valónak megnyilvánulása, külseje, vagy pedig önkifejtésének egy fokozata. Vagyis a mindenség egyetlen egy való, és ez maga az istenség (*τὸ πᾶν ἐστὶν ὁ Θεός*). Főhirdetői az indusok, az újplatonikusok, Spinoza és Hegel. Materializmus és panteizmus megegyeznek abban, hogy a létet egyetlen (*μόνος*) valónak tekintik: *monizmus*.

b. Az Abszolútum igazolásának logikája.

Az Abszolútumhoz vezető gondolatmenetek a következő logikai állomásokon haladnak át:

1. *Az elégséges megokolás logikai elve* (principium rationis sufficientis) azt követeli elménktől, hogy csak elégséges logikai megokolás alapján fogadjon el igaznak bármilyen ismeretet. Ami a tudat előtt mint adottság, mint lét jelentkezik, arra nézve az elme fölteszi a kérdést: miért van? És ha azt találja, hogy az a lét nem okolja meg magamagát, akkor másban keresi a megokolást. Ámde nem lehet minden lét megokolását másban keresni; mert formális ellenmondás, hogy minden mással legyen megokolva. Hisz a mindenen kívül nincs más. Tehát, *ha van lét, mely megokolást igényel, akkor van olyan lét is, mely magamagát okolja meg.*

*Magamagát okolja meg az olyan lét, mely a) tartalom tekintetében egyesít magában minden logikai és etikai értéket; a merő igazság nem hagy megoldatlanul egy logikai kérdést sem, és a merő szentség, vagyis az erkölcsi értékség semmiféle erkölcsi kétségnek nem hozzáférhető. Az a lét, mely csak igazság és a tiszta igazság, csak szentség és a teljes szentség, magában hordja önigazolását; annak önmagában van létjogosultsága. Csak a darab lét, a tökéletlen, hiányos lét kiált hiányosságának megokolása után, melyet csak rajta kívül lehet megtalálni; a hiány korlát, mely kívülről kényszerül rá a létre. b) Létezése módját tekintve független minden más léttől, vagyis minden lehetséges tetterőnek birtokosa; mert különben fönnállásában más lényre szorul. Ez pedig az abszolút lét. Tehát, ha teljes következetességgel alkalmazzuk a tudatban adott létre a megokolás elvét, eljutunk az abszolút léthez: *Ha van egyáltalán valami, kell lenni abszolút létnek is; különben az elégséges megokolás logikai elvének nincs elég téve.**

Ezt a következtetést elfogadják a materialisták és panteisták (monisták) is. De tagadják az agnosztikusok és tradícionalisták. Mindkettőt megcáfolja az ismeretelmélet (18 b. 20).

2. Tudatunk megállapítja, hogy van valami, t. i. leg-

alább az én és a nem-én; az okság elve pedig követeli, hogy a létező lét okát létezőben keressük. Ennek értelmében így következtetünk: Ha van valami, van abszolút való; ámdé *van valami létező; tehát* ennek elégséges okaként *van abszolút létező való.*

Következésképp *téves az idealista panteizmus* (Hegel), mely a merő gondolatot, a törvényt teszi meg legfőbb valónak. A merő gondolat ugyanis a maga nem-létezési fönnállásában nem lehet létező lénynek elégséges oka; az elégséges okság elve ugyanis az ok és okozat egyenlőrangúságát követeli: nem lehet kevesebb valóság az okban, mint amennyit találunk az okozatban. Minden eszme csak akkor válik hatékonyrá, ha *létező* egyén magáévá teszi és tevékenysége céljául tűzi ki. Téves az ú. n. *ontologiai istenbizonyítás* is, mely az Isten fogalmából akar a létére következtetni, ezzel az okoskodással: Isten olyan való, melynél nagyobb nem lehet gondolni; ám a gondolatnál nagyobb a létező; tehát Isten létezik. Ez a következtetés *μετάβασις εἰς ἀλλό γενοϋς*; a merő fogalomból csak logikai halálugrással lehet a létezés rendjébe átlendülni.

3. *Az abszolút létező szellem.* Ez foly az okság elvének következetes alkalmazásából: a) Van a tapasztalati világban szellem (pl. a gondolkodó én); minthogy pedig az ok nem tartalmazhat kevesebb valóságot az okozatnál, a tapasztalati szellem abszolút okának szellemnek kell lennie. b) Vannak a tapasztalati világban elemek, melyek csak szellemi oknak lehetnek okozatai: a törvény és célirányosság (55. 56). A szellem létezése módját tekintve csak *személyes* lehet: személyesség nélkül ugyanis az ismerő és akaró tevékenységnek nincs központja és irányítója (54 a).

Következésképp *téves a materializmus*, mely különben önmagára cáfol, mikor kínálja magát. Az igazság nevében és jogcímén követel ugyanis elismerést; az igazság pedig idő- és térfölötti, anyagtalan való.

4. *Az abszolút szellem transzcendens*, vagyis mind léttartal-mában mind létezése tényében mindenestül más mint a világ. Ezt lehet igazolni az okság elvével: A világ ugyanis, akármilyen oldalról tekintjük, semmikép sem hordja magában megokolását, hanem kiutal önmagából abszolút valóra mint okra. Mindenekelőtt a lét és létesülés szempontjából (60). A világot alkotó lények keletkeznek; a keletkező lények mástól lettek. Önmagától keletkezni, ez összeférhetetlen az okság elvével; okozni ugyanis annyi, mint cselekedni; cselekedni pedig csak az tud, ami létezik; ha pedig létezik, már nem kell létesülnie. Ám ha a világ lényei egyenkint mind mástól lett lények, akkor a maguk összességében is; az azonság elve értelmében ugyanis egy egész nem rendelkezhetik olyan tulajdonságokkal, melyek a részek tulaj-

donságainak ellenmondanak. Tehát a magától-való nem azonos a világgal, amely mástól-való. Továbbá a világ formáját adó törvénytörvényesség és a világfolyamatot irányító célirányosság csak abszolút értelemben és akaratban leli elégséges okát; ám ez nem lehet a világ. Következésképp *téves a monizmusnak panteista formája* is; az abszolút Való és a világ nem úgy viszonylanak egymáshoz, mint szubstancia és járulék, hanem mint alkotó és mű.

5. Ha van a világtól független abszolút szellem, az mint minden létnek forrása az én alkotóm is, és mint minden érték foglalatja és birtokosa (cf. 64) összes törekvéseim és tehetségeim egyedül megfelelő végcélja; tehát vallás vonatkozásába léphetek vele, sőt kell lépnem (71, 73). Alapvető erkölcsi követelés ugyanis, hogy a gyakorlati magatartás az elméleti megismeréshez igazodjék. Az abszolút szentségnek is magától értődő követelése, hogy minden tőle való lény őt vallja első okának és végső céljának, mindegyik a maga természetének megfelelő módon, tehát az ember értelmes módon, vagyis vallás gyakorlása által. *Az abszolút való mint a vallási élet központja: Isten.*

Következésképp *nincs igazuk a liberálisoknak* (Jacobi, Schleiermacher, modernisták), mikor azt állítják, hogy az Isten elméleti megismerhetőségének nincs gyakorlati jelentősége; sőt káros, amennyiben zavarja a vallási élménynek, az Isten „megérzésének” közvetlenségét. Minden élmény ugyanis elsősorban a tartalmától nyeri értékét; ám az élmény-tartalom gondolat, melyet csak az ismerő folyamat biztosít.

c. Nehézségek.

Az abszolút Való elméleti megismerésének tagadói ez ellen a logika ellen főként a következő *nehézségeket* szokták fölhozni:

1. Az *okság elve nem vezet ki a világból*. Hisz csak azt követeli, hogy minden keletkezőnek legyen oka; és így legföljebb egy, a maga erejében fönnálló végtelen világra enged következtetni (Strausz). Erre ez a *feleletünk*: Az okság elve nem akármilyen, hanem elégséges okot követel; nemcsak az egyes, hanem az összes keletkezők számára. Minthogy ezt az elégséges okot nem találja meg bennük, sem külön-külön sem együtt, azért kénytelen rajtuk kívül álló valóra következtetni; különben le kellene mondania a teljes, megnyugtató megokolásról.

2. Az istenbizonyítás Istent mint ok nélküli valót állítja oda, ami által *a kozmologiai rejtély helyébe teologiai állt*. Miért kell az okozott lények sorában épen Istennél megállni, és miért nem szabad kérdezni: Istent mi hozta létre? Egyben azonban kimondja a maga halálos ítéletét. Ha Isten

minden törvény és megokolás fölött áll, akkor a logikai törvénynek sem hozzáférhető és a gondolkodás számára nem érhető el (Kant, Lotze). Am a mi Abszolútum-igazoló gondolatmeneteinkben (cf. 55. 56. 63 is) Isten nem megokolatlan rejtély, hanem a legteljesebb logikai és etikai megokoltság, árnyék nélküli világosság az ész és az értékelés számára. A tudományos istenkeresés nem akármilyen oknál állapodik meg, hanem csak a maga-okoló abszolút Valónál. Ép ezért az abszolút Való nem is törvényen kívül álló, hanem minden törvényszerűség és észszerűség megvalósultsága és forrása; a *πρωτον λογικόν*.

3. A *végtelen személy ellenmondás*: a személyes való korlátolt egyed más egyedekkel szemben (Hartmann és a panteisták általában). Azonban bizonyíthatatlan állítás, hogy a személyesség metafizikai mivolta elhatároltság. A személyesség ugyanis a szellemi valónak létmódja; a szellemi való tudásban és akarásban átfogja nemcsak a tárgyi világot, hanem önmagát. A személyesség tehát elsődlegesen a szellemi magánállást jelenti (cf. 54 a), és a léttartalom végtelenségével már azért sem összeférhetetlen, mert a tapasztalati személyiség (ember) is elsősorban nem másokkal szemben való elhatároltságot, hanem szellemi magánállást és központiséget, értelmi és akarati magabírást jelent, mely léttartalom tekintetében végnélküli lehetőségeknek áll nyitva. Az ember tartalmi tökéletesedésének lehetnek korlátai, de nincsenek határai.

Ebből egy jelentős, vallásilag is jelentős gyakorlati következmény foly: *Az abszolút Valónak, Istennek létezése tárgyilag nyilvánvaló igazság; ebből azonban nem következik, hogy alanyilag is mindenesetben könnyen nyilvánvalóvá tehető*; vagyis nem következik, hogy akárkire könnyen és biztos eredménnyel rá is lehet bizonyítani. Isten léte ugyanis nemcsak elméleti, hanem kiváltképp gyakorlati kérdés is; elismerése a legmélyebben életbe vágó következményekkel jár. Ezért nem csoda, hogy akiknek bármi okon érdekük a föltétlenül szent és igazságos Istennek nemlétezése, könnyen elzárkóznak az istenbizonyító szempontok elől. Annyival inkább, mert Isten léte csak közvetve nyilvánvaló igazság; a közvetett nyilvánvalóság pedig nem fekszik rá a lélekre ellenállhatatlan mechanikai súllyal, hanem csak erkölcsi hatékonysággal szólít elfogadásra (cf. 28 a). Ezért sok mai bölcselő is húzódozik; szerintük Kant mondta itt ki a végső szót.

Jóindulatú emberekkel is megtörténhetik, hogy keserves élet-tapasztalatok legalább ideig-óráig zavarba hozzák őket Isten létét

illetőleg; főként kemény csapás súlya alatt: ha volna Isten, ezt nem engedhette volna meg. Mindezekben az esetekben tehát az istentagadás vagy kételkedés lektüzdése alig érhető el istenbizonyítás útján. A bizonyítás ugyanis észhez szól, de azért készséges akaratot és szívet is kíván, mely a kérdéses igazság gyakorlati velejáróit hajlandó vállalni. Az istenbizonyítással szemben éppen itt támadnak nehézségek: a szív, a szenvedély, az élet-tapasztalat köréből. Ebből érthető, hogy a magukban nyomós istenbizonyítékok sokszor miért nem bizonyulnak elégségeseknek arra, hogy konkrét esetben istenismeretre vezessenek.

d. Az abszolút Való mivolta.

A fönt vázolt gondolatmenet nemcsak azt igazolja, hogy van abszolút Való, van Isten, hanem utat nyit mivoltának megállapítására is. Régtől fogva *három* ilyen utat jellemeznek az Abszolútum-valló gondolkodók.

1. Az *állítás útja* (via affirmationis, causalitatis). Mint-hogy Isten a teremtmények teljes oka, nevezetesen minta-oka is, a teremtmények léttartalmi mozzanatait szabad, sőt kell a teremtmények is tulajdonítani; nem ugyan teljesen azonos értelemben (univoce), amit tilt Isten végtelensége és abszolútsága; de nem is kétértelmű módon (aequivoce), mint a nominalisták (Occam) tanították. Minthogy ugyanis Isten a teremtett dolgoknak minta-oka, az összes teremtett valóságok és azoknak minden léttartalmi mozzanata Isten lényegének egy-egy képvonása, s ezért szabad őket ebben a képes értelemben, a hasonlóság alapján (analogice) Istenre átvinni. Még pedig az ú. n. *egyszerű* tökéletességeket, melyeknek eszméje nem tartalmaz fogyatkozást (jóllehet a teremtett lényekben sohasem valósulnak meg tökéletesen), minők ész, szentség, élet, egy, erős stb., forma szerint is szabad átvinni Istenre. A *vegyes tökéletességeket*, melyeknek már eszméje is tartalmaz tökéletlen mozzanatokat (pl. a következtetés nem olyan tökéletes értés, mint a közvetlen látás; illat, tenger, rózsa, meleg stb. érzéki, tehát anyagi mozzanatokat tartalmaznak), csak azzal a gondolattal szabad átvinni, hogy Istenben megvan ezeknek a teremtő eszméje és teremtő ereje; más szóval Istenben értékük és tiszta tökéletességük szerint (virtualiter et eminenter) vannak meg. Általuk eleven, gazdag és a közvetlen tapasztalat színeiben élő fogalmat lehet adni Istenről (cf. az öszörvetségi Szentírásnak, Assisi sz. Ferencnek Istenről való beszédmódját).

2. A *tagadás útja* (via negationis). Minthogy Isten más, mint a tapasztalati lények, t. i. végtelen és teljességgel transzcendens, azért joggal szabad rőla tagadni a tapasztalati meghatározottságokat. Hisz a tapasztalati tulajdonságok mind végesek, mind mástól való létnek határozmányai; Isten pedig magától való és végtelen. Ez az út nagyon alkalmas arra, hogy megsejtsesse Isten megközelíthetetlen fölségét, s a teremtményektől gyökeresen külön-

bőző kimeríthetetlen mélységű mivoltát; mintegy áthatolhatatlan sejtelmes éjszakába burkolja Istent (nox mystica), melyben annyira szeretnek elmerülni a misztikusok: Isten nem „akarat“, nem „én“, nem „élet“ stb.

3. A *fokozás* útja (via eminentiae). Ez abból a megfontolásból táplálkozik, hogy Isten oka ugyan a teremtett világnak, de mérhetetlenül meghaladja. Ami tökéletességet e világon látni, az hasonlíthatatlanul magasabb fokban van meg őbenne, és még ezen kívül nem sejtett gazdagságok és mélységek. Ezen az úton tehát a világ tökéletességei fölé emeljük Istent, és azt mondjuk róla: erőfölötti, észfölötti, több mint a lét, több mint élet, mint szent, sőt mint való, stb.

Az istenismerés *három útjának használata* a következő:

Mindegyik úton elő lehet állítani egy csoport állítmányt, melyek Isten mivoltáról szólnak, és a *három állítmánysor együtt* lehetőleg minden oldalú fogalmat ad Istentől. Az így nyert isteni állítmányok a kifejezés módja szerint tagadók, állítók és fokozók. E három állítmánysor *viszonyát* Szent Tamás szellemesen így jellemzi: a negatív istenismerés helyettesíti a nemet az isteneszmében; általa ugyanis Istent minden nemen kívül helyezzük. A fokozó ismerés mintegy a faj-alkotó jegyet (differentia specifica) helyettesíti; a minden teremtett kiválóságon fölülemelkedő végtelenség ugyanis leginkább jellemzi és különbözteti meg és jellegzi Istent a teremtményekkel szemben. Végül az állító mozzanatok mintegy sajátos és esetleges jegyeknek tekinthetők (notae propriae et accidentales). Nem kevésbé szellemesen hasonlítják mások (Pázmány) az istenismerés három útját a három fő művészetnek dolgozási módjához. A tagadás útja úgy tesz, mint a szobrászat: eltávolít valamit és ezáltal vési ki a mintát; az állítás, mint a festés, pozitív színekkel alkotja meg a valóság hasonlatosságát; a fokozás pedig miként a költészet nagyítás által iparkodik megfelelő eszmét adni fölséges tárgyáról.

Mind a három utat *egyszerre* kell járnunk, valahányszor bármilyen teremtett tulajdonságot akarunk átvinni Istentre. Minden esetben szükség van ugyanis arra, hogy kiigazítsuk és Istenhez méltóvá nagyítsuk. Így minden isteni kiválóság e három út találkozásában van.

Tehát a helyes istenismerés metafizikai alapja az a tény, hogy a világ Isten teremtménye eszméi szerint alakult és így tükrözi az ő valóságát. Benső rokonság forog fenn Isten és a világ között, melynek következtében a világ meghatározottságai közvetlenül utalnak az abszolút isteni kiválóságra, mint a relatívumnak szükséges abszolút ellenpólusára. A *lét analógiája* az

a hágsó, mely a világból biztos fölvisz Istennek annyira más világába. Ez a szenttamási gondolatvilág sarkpontja

Irodalom. Schütz A. Az Istenbizonyítás logikája 1913; Dogmatika I 288—99; R. Garrigou-Lagrange Dieu. 1928; F. Sawicki Die Gottesbeweise 1926.

II. A szellem metafizikája.

53. A szellemiség világa.

a. A szellemiség jellemzőit.

Ősi meggyőződése az eszmélő embereknek, nemcsak a bölcselőknek, hogy az ember két világot hord magában, a természet és a szellem világát. Mi jellemzi ezt a szellemi világot, mely szemben áll az anyag és a természeti élet világával? Mivel ez közvetlenül a bensőnkben, a tudatunkban tárul elénk, itt kell először megfognunk. Azután kérdezhetjük, hogy az itt megállapított vonások megtalálhatók-e másutt is, a tudatvilágunkon kívül.

A szellemet mind tartalmi mind formai szempontból kell jellemeznünk. *Tartalmilag* a szellem ész és akarat. Az ész már most a tárgyi oldalról tekintve eszmék és eszmények, törvények és normák világa. Az alanyi oldalról ezeknek megfelel az eszme- és eszmény-alakító elgondolás, a törvény- és norma-tételező megítélés és a belátás. Mindezeknek az elemeknek és mozzanatoknak együttessége az igazság és szépség birodalma. Az *akarat* tárgyi tekintetben értékek és kötelességek, erkölcs és jog. Ezeknek az alanyi oldalon megfelel az értékelés és megilletődés, az ú. n. magasabb érzelmek, fontolás és választás, alakítás és létesítés. Ez a jósnak és szentségnek, a tetterőnek világa.

Formai tekintetben a szellem bensőség és tudatosság. A szellem az értékeket magábaveszi, birtokává teszi, még pedig egészen sajátos módon. Amit megismerésben és elgondolásban, értékelésben és lelkesedésben magáévá tesz, az sajátjává válik a nélkül, hogy az ő létét megtámadná, és a nélkül, hogy ő annak a léteben kárt tenne. Az elgondolás és értékelés mindenesztől átjárja az értékeket, átvilágítja, átfogja és beemeli a tudatvilágba, ebbe a sajátos világba, a nélkül, hogy független, önálló fönnállásukban legkevésbé is megváltoztatná. A tudatban minden ismeret és érték az énre van vonatkoztatva, minden elgondolás és akarat az én tevékenysége; ott kölcsönösen átjárják egymást a nélkül, hogy zavarnák vagy csökkentenék egymást. Ennek a sajátos egységnek alapja, hogy mind az énben találkoznak;

nem úgy, mint vonalnyaláb a metszési pontban, mérő külső találkozás formájában; hanem együtt vannak egy élő és éltető tudategységben, éntudatban, mely minden gondolatnak és értéknek természetszerű befogadóhelye és egyben rendezője.

Ennek a rövid jellemzésnek színe előtt föl lehet vetni a kérdést: lehet-e találni egy mozzanatot, mely az itt föl-tárt vonásoknak gyökere, és ebben az értelemben *a szellemiségnek lényege?*

Erre a kérdésre a nagy gondolkodók évezredek óta meg-lepő egyértelműséggel felelnek. Aristoteles szerint a szellemet gyökeresen jellemzi *az értés*; az a Való, amelyben a szellemiség a legteljesebb fokban érvényesül, Isten az értés értéke, *νόησις νοήσεως*; azaz értésben mindenestül átfogja önmagát. Nem akart lényegében mást mondani Descartes, mikor az embert gondol-kodó lénynak minősítette és bölcsekedése sarkallójává ezt a tételt tette: Cogito, ergo sum; gondolkodom, tehát vagyok; gondolko-dásban valósulok.

E mögött azonban egy mélyebb igazság húzódik meg. Az az értés, amelyben Aristoteles és már mestere, Platon megjelölték a szellemiség lényegét, öszerintük nem az emberben fakadó és fakasztó, önmagából kinövő és alkotó tevékenység, hanem meglátás, megtudás; egy fölöttünk álló, felsőbb világgal való kapcsolódás, benne való részesedés. Platon ezt az ideák világának nevezte; a mai részletezőbb és szabatosabb bölcselelő vizsgálat értékrendnek mondja. S ez a szellemiség lényege: *megnyitottság és fogékonyság az értékek iránt*. Szellemiség ott van, ahol van érzék az igaz, jó, szép, szent iránt, ahol fölcsillan valami ezekből az értékekből mint eszmény és norma, mint tevékenységek célja és tartalma, mint teljesítmények és művek verete.

b. Szellemiség és természet.

Az *evolucionizmus*, mely mindent alulról akar magyarázni, a tökéletest a kezdetlegesből, a szintézist az elemekből, általában a felsőt az alsóból, a szellemiséget is alsóbb létrétegekből akarja levezetni. A *materializmus* az anyagból, a *biologizmus* az életből, a *pszichologizmus* a mérő pszichikumból, érzéklés-ből, képzetből, érzésből, ösztönből akarja megmagyarázni a szel-lemet. Azonban egészen téves nyomokon járnak.

A *természetet* jellemzi az, amit általában anyagszerű-ségnek mondunk: a térben való szétrakottság, az áthatolha-tatlanság és ellentállás, a részekből-állás és halmozódás; továbbá a merőben külsőséges egység, mely ebből a halmo-

zásból, egymásmellé-rakásból ered, és az a sajátos tompultság, sötétség, mely a tudat és nevezetesen az éntudat hiányából ered. A természet alakulataiban és folyamataiban is érvényesülnek törvények, de ezekről maga a természet nem tud; ott is vannak értékek, de azokat ott semmi nem méltányolja. Ép ezért a természet sem a maga egészében, sem a részeiben nem árul el semmit a tudatosságnak abból a legszembetűnőbb jeléből, melyet a lelkiismeret szavának mondunk.

Szellem és természet, úgy amint a jellemző és összevető tudat előtt jelentkeznek, két külön világot jelentenek, melyek ép ezen a síkon, a tudottság és megjellemzettség síkján, a fenomenológiai síkon egymásra vissza nem vezethetők.

A naturalista evolucionizmusnak a megalapozottság *némi látszatát* adja az a tény, hogy a szellemiség ott, ahol közvetlenül megjelenik előttünk, az emberben csakugyan testi állapotokkal, életfolyamatokkal, pszichikai elemekkel van összeszőve. Azonban ezek csak arra a kérdésre jogosítanak: hogyan viszonylik létezésében az emberi szellem ezekhez a tényezőkhöz (78). S ez más mint az a kérdés: léttartalmilag, jellemzéseikben azonosak-e a szellemi jelenségek a természetiekkel? Erre a kérdésre minden időnek nagy gondolkodói mindmáig egyértelműleg nem-mel felelnek, és Aristotelessel azt vallják, hogy a szellemiség nem a természetből nő ki, és nem is a természet vetülete vagy tükrözése (ezt az emberi szellemre nézve tüzetesen kimutatjuk 75—78), hanem kívülről jön; nem a természet otthonában támad, hanem *az ajtón keresztül (θύραθεν)* jön be.

c. A szellemvilág tagolódása.

A szellemiség jelemzékeit megtaláljuk nemcsak abban a világban, melyet az ember fölfödöz a maga tudatában. Hisz ez a világ határozottan kiutal önmagából; pl. amikor szellemi tartalmakról, célokról, értékekről beszélünk, olyan valamit tárgyalunk, ami rajtunk, éntünkön kívül van. Megokolt tehát a kérdés: hol, milyen létformákban található szellem. S ez persze az elé az új kérdés elé állít: hogyan viszonylanak egymáshoz a szellemi lét különböző formái?

Ujabbban szinte közkeletűvé lett N. Hartmann osztályozása, mely a szellemi létrendben megkülönböztet *szubjektív, objektív és objektívtól szellemet* illetőleg pontosabban szellemi régiót, réteget. A fenomenológiai tényállást ez az osztályozás jól juttatja kifejezésre.

E szerint a szellemiség elsődleges tartománya illetőleg rétege az, melyet jellemzésünk alapul vett: a szellemiség, amint személyekben, én-tudatosságban, az énré való vonatkoztatottságban valósul. Hartmann erre való tekintettel nevezi szubjektív szellemnek, sokszor személyes szellemnek. A szubjektív szellem elnevezése félreérthető, amennyiben a mai bölcséleti nyelvhasználatban a szubjektív sokszor az objektívnek, tárgyilag valóságosnak tagadása. A Kant előtti bölcséletben a subiectivum annyit jelentett, mint a subiectummal, azaz a hordozó valóval kapcsolatos valami. S ez a jelentés felel meg a tényállásnak, melyet szabatosabban jellemzünk, ha *magánálló szellemről* beszélünk. Egy mozzanatot azonban jól kiemel a szubjektív szellem elnevezése. T. i. energikusan kifejezésre juttatja azt a tényt, hogy az éntudatunkban föltároluló szellemiség kiutal önmagából egy az énen túli valóságba; ha van szubjektívum, akkor van objektívum is; ha van szubjektív szellem, van objektív szellem is.

S mi ez az énen túli, nem személyes, nem magánálló, nem szubjektív, hanem *objektív szellem*? Elsősorban mindezenekre az *értékrend*, az igaznak, jónak, szépnek, szentnek világa, melynek vállalásában fölismertük a szubjektív szellemiség lényegét. Hartmann azonban nem erre gondol, hanem olyan jelenségekre és folyamatokra, melyeket a közösség és a történelem életében jeleznek a *nyelv, tudomány, művészet, vallás, erkölcs, politika*. Ezekben megtaláljuk csakugyan a szellem alapjellemzékeit, nemcsak a tartalmiakat, amennyiben pl. a művészetben a szépnek, a vallásban a szentnek értéke valósul meg; hanem ott vannak a formaiak is; tudatosság, bensőségesítés, én-vonatkoztatottság nélkül nyelv, vallás, politika stb. sem mint tevékenység sem mint mű nem volna elgondolható.

Azonban az is bizonyos, hogy ennek a tudatosságnak nem adekvát, kimerítő hordozói azok az egyének, akik alkotják a nyelvi, politikai, vallási stb. közösséget. Vallás, nyelv, tudomány stb. mint folyamatok és alkotások olyan jelenségek, melyekbe az egyén belejut, s melyeken nő és valósul a szellemi élete; a tudományt elsajátítja és legföljebb valamivel tovább viszi, a vallási tanításokat magáévá teszi és legföljebb terjeszti vagy mélyíti. Rajtuk és általuk emelkedik az értékvilágba. Ezek *egyénfölötti* valóságok. De valamikép *közösségfölöttiek* is. A nyelvet pl., vagy a vallási tanrendszert, a tudományt, nem tudjuk maradékok nélkül levezetni abból, hogy összerakjuk az egyes emberek nyelvalkotó és nyelvgyakorló, vallási, tudományos tevékenység-

gét. Mi a kultúrszellemben ez a többlet, és mi a hordozója, ez szociológiai és történelmi kérdés (83 86 88).

A szellemiség harmadik régióját, az „objektivált” szellemet alkotják azok az emberi művek, melyek a szellemet anyagba rögzítik; főként írásművek és a képzőművészet alkotásai. Magukban, létrendi mivoltukban ezek a természetbe tartoznak: beírott papír, festett vászon, faragott márvány. De azok a határozományaik, melyek emberi műalkotás eredményei, az írás, faragás, alkalmasak arra, hogy más emberek számára szellemet közvetítsenek, még pedig ugyanazt, mely alkotóikat élte. Így ezek a művek a szellemiséget függetleníteni tudják személyes hordozójuktól, mind fönnállásában, mind fönnmaradásában. Dante szelleme él és hozzánk szól a Divina Commediát tartalmazó könyvekből ma is, mikor már régen elköltözött, akit „annyi éven keresztül soványított szent költeménye”.

Látni való, hogy az „objektivált”, tárgyasult szellemiség csak analog értelemben szellem, a magánálló és a kultúrszellemmel szemben *másodlagos*, sőt esetleges. Nem minden, ami a magánálló és a kultúrszellemhez tartozik, kap tárgyas rögzítést; sőt elgondolható, hogy egyáltalán nem jut monumentális kifejezésre. A kérdések, melyeket fölvet a léte, a *kifejezés és értelmezés* problémái (cf. 82).

Irodalom. P. Wust Die Dialektik des Geistes 1932; N. Hartmann Das Problem des geistigen Seins 1933; Jánosi J. A szellem problémája 1934.

54. A magánálló szellem.

a. A szellemi magánállás.

A szellemi magánállás létformája a személyesség. A személy *ontologiatlag* az eszes magának-való, suppositum rationale (48 c). Itt számunkra az a döntő mozzanat, hogy a személy létformája az önálló magánállás, a magának-valóság. S azt állítom, hogy *van magánálló szellem*.

N. Hartmann különböztet „lebegő” és „támaszkodó” szellem közt (schwebender, aufsitzender Geist), és kijelenti, hogy nekünk csak támaszkodó szellemről van tudomásunk. A szellem, amint számunkra adva van, bele van gyökerezve az időbe: születik, változik, erősödik és gyöngül és meghal. Ezt azonban legföljebb a *merő jelenségek stíkján* lehet mondani, és ott sem fejezi ki a teljes tényállást. Hisz tagadhatatlan, hogy a szellemiség, amint tudatéletünkben eléinktárul, össze van szöve testi életünkkel és annak eshetőségeivel. De épen tudatunk tár élénk nem

időleges szellemi mozzanatokat is: szellemiségünk tartalmai, az elvek és eszmények függetlenek az időtől. Tehát eleve nem lehet azt mondani, hogy minden szellemiség támaszkodó, vagyis anyagra és életre támaszkodik.

A metafizikai síkon pedig egyenest tarthatatlan az az állítás, hogy csak támaszkodó, másonvaló szellem van, magánvaló szellem nincs. A szubstancialitás elve értelmében ugyanis a léterők rendjében nem lehet minden való más-onvaló; ez ellenmondás (48 b). Tehát kell lenni magánvalónak. Ámde a szellemiség határozmányai teljesen más jellegűek mint az anyagiak; tehát kell lenni magánvalónak, mely hordozza, birtokolja, egyesíti ezeket a szellemi határozmányokat; vagyis kell lenni szellemi szubstanciának. Más kérdés, hány ilyen szellemi magánvaló van és hol kellilyent fölvennünk.

Erre az első biztos eligazítást megadja a *személyességnek* léttartalmai, *teleologiai jellemzése*. Az ember mint eszes való csak csirában, előlegezésben személyiség, épúgy, mint embervoltával, melyet a bölcsélet úgy határoz meg, hogy „eszes állat” (animal rationale), csak hivatást és képesítést, mintegy beléptijegyet kap az ész világába; amíg azonban kemény erőfeszítéssel abba bele nem nőtt, addig csak a külsőbön tipeg-topog. A személyiség is akkor bontakozik ki azzá, ami, amikor közvetlenül belegyökerezik a tartalmi szellemi világba. Akkor lesz igazán személlyé az ember-egyen, mikor belecsatlakozik az értékek világába, mikor kezd tudatosan és következetesen Istenből és Istenben és Istennek élni; és amily mértékben otthonossá válik abban a világban, oly mértékben gyarapszik személyessége, az a sajátos gazdag, egységes bensőség, mely „én” és egyben magában hordja és magáénak vallja azt is, ami „nem-én”.

Ebből az is kitűnik, hogy a *személyiség a szellemi magánállás szükségképes létformája*; ha van magánálló szellem, az szükségképen személy. Mi a szellem legjellegzetesebb tevékenysége? Láttuk, a *vonatkoztatás* (75). S mi a vonatkoztatás? Mindig két végpontnak egységbe-hajlítása: az ítélemben alany és állítmány egységbefoglalása, az értékelésben érték és értékelő állásfoglalás egysége stb. Ha tehát nincs egységes ítélő, mely két ellentétet úgy tud egységbe foglalni, hogy megmarad a két végpontnak külön jellege, akkor nincs megítélés, nincs értékelés; általában nincs vonatkoztatás. Nem is szólva arról, hogy akkor nincs az alanyra való visszavonatkoztatás, mely az eszmélésben,

értékelésben, éntudatban eo ipso benne van. A szellem nem egymás mellé rakott elemek halmaza, mint egy körakás vagy szekér, hanem ellenkezőleg, rengeteg elemnek az éniségre vonatkoztatott és benne valóságot öltött egységesítése, eleven fakadó és fakasztó pontja.

Ebből egyúttal látható, mi az egyediség és személyesség viszonya: *Mint egyén* az ember még egy darab természet; a természeti szükségesség acélszálai kötik bele mint részt a világ-egyetem egészébe. S mert mint eszes valónak van magáraeszmélése, ezt a bekapcsolást kötöttségnek, rabságnak szenvedi. *Mint személynek* azonban belenyílik lelke az értékek világába, melyet élete természetszerű tartalmának áhít és vall. S ugyanakkor már benne van egy örök nagy közösségben: teljes jogú és felelős polgára az örök szellem-birodalomnak. Ha egymagában élne is, sem volna embersziget, „monas“, hanem Robinson, kit számkivetésbe is követ és lépten-nyomon kísér egy százados kultúrának láthatatlan nemzedéksora. S ahány ember tudatára ébred az ő személyességének, mind beleiktatódik ebbe a hiánytalanul megszervezett és örökéletre szóló szellemi birodalomba. Mind vállalja annak alkotmányát, törvényeit, kötelezettségét: az abszolút értékek szolgálatát, Isten szolgálatát.

Tehát a személyesség az emberben a szellemiség záloga és exponense, és legsajátosabb tulajdona, kincse. Ezzel szemben a bölcsélet történetében kísért az a fölfogás, hogy az egyediség és velejárója, a tudatosság az egyetlen, ami igazán sajátunk; ellenben szellemiségünk és velejárója, a *személyességünk egyénföltre, közös* valami. Vívódásaim, meglátásaim, emelkedéseim az enyéim; ellenben azok a nézetek, eszmények, problémák, melyekbe szellemiségem által beleemelkedem, mindenkiéi. A tiszta szellemiség tehát egyénföltre. Így tanított valószínűleg *Arisztoteles* (a *ποῦς ποιητικὸς* egyéni); biztosan így értelmezték a középkori arabok, az *averrhoisták*. Ez a gondolat kísért a *marburgiai* „Bewußtsein überhaupt“-jában (16); ezt sejteti Hartmann is.

A valóság ez: Az értékrend, a gondolattartomány is, csakugyan föltötte áll az emberi szellemnek (de nem egyáltalán a szellemnek; cf. 64). De ebből nem lehet logikusan azt következtetni, hogy az a szerv, mely megragadja, a magánálló személyes szellem, szintén egyénföltre. Ellenkezőleg: én azt az egyénföltre igazságot és problémát csak az én eszemmel tudom meglátni, a közös eszményért csak az én lelkeimmel tudok hevülni; s csak az én szellememmel tudok beleemelkedni a föltötte álló szellemi értékvilágba és részesedem méltóságában. Egyéniség és személyesség egy vonalon vannak; és a személyesség az egyediségnek legmagasabb foka.

b. *A szellemi magánvalók birodalma.*

A szellemi magánvalók rangok szerint tagolt birodalmat alkotnak, melynek legalsó rendjét teszik az emberek mint szellemi valók. Hézagtalan következtetéssel be lehet bizonyítani, hogy *minden ember szellemi magánvaló* (77), és az emberi szellem-valók egy fajt alkotnak, nem létrangokba sorakoznak, nem hierarchiába, hanem csak fokozati rendekbe. Ugyancsak nyomos gondolatmenetekkel be lehet bizonyítani, hogy a szellem-hierarchia csúcán van az egy *abszolút Szellem* (55. 56), Isten.

Vajjon az abszolút Szellem és az emberi szellem közt vannak-e az embernél magasabb rendű szellemek? Vagy pedig a szellemek birodalma olyan piramis, melynek csak az alapja és a csúcsa van benépesítve, a közepe meg lakatlan? Az emberi gondolat ebbe nem akart beletörődni. A legkülönfélébb vallások egyértelműleg meg vannak győződve, hogy vannak ilyen *közbülső szellemek*, melyeknek ép a vallási élet jelentős szerepet juttat. De bölcselők is hajlandók voltak ehhez a fölfogáshoz állni.

Aristoteles és középkori követői természetbölcséleti meg gondolások alapján vallották, hogy vannak „tisztá”, azaz testetlen szellemek, az aristotelesi hilemorfizmus értelmében anyag-nélküli „formák”, *formae separatae*. Létükre *Aristoteles* így következtet: A változtatásoknak szükségképes végső oka a „változatlan ősváltoztató” (60). Am változtatni és közben nem változni, erre csak a cél-ok képes; a szép kilátással kecsegtető hegycsúcs hegymászásra indít, de maga nem indul. Azonban a cél csak úgy tud mozgatni, hogy ha akad szellem, mely megragadja és utána indul. Mivel a világmozgató csak mint cél mozgat, kell lenni szellemeknek, melyek (öröktől fogva!) az ősmozgató felé törtetnek szent vágyódásban. Ez a törtetés szükségképpen a „legtökéletesebb” mozgásnak, a körmozgásnak alakját ölti (olyanformán, mint az esti bogarak körül röpködik a gyertyalángot). És a szellemeknek ez az örök keringése aztán magával sodorja a hozzájuk legközelebb eső égi szférát (a „középkoriak és *Dante coelum empyreumát*) és közvetve aztán a többi szférát, a csillagokat, bolygókat és végül a Földet és mindent, ami rajta van. Ha nem volnának tiszta szellemek, nem volna változás. Hasonló meg gondolás, de az okság elemzésére támaszkodva (50 c) hasonló következtetésre bírta *Brandensteint* (Bölcséleti alapvetés).

Azonban *Aristoteles* okoskodásának természetbölcséleti alapja biztosan téves, *Brandenstein* metafizikai elindulása kérdéses. Nem is mutat a tapasztalati világ semmi olyan létmozzanatot, melyből szellemek létre kellene következten. Nevezetesen nem sorol-

hatók ide a teozofistáktól és spiritisztáktól kiaknázott jelenségek (szellem-megjelenések, másvilágból eredő közlések, materializálások); részint, mert ha másvilági szellemekre kellene ama jelenségeket visszavezetni, megholt emberek lelkeire is lehetne gondolni; főként azonban, mert annak a fölfogásnak alig van valami valószínűsége, hogy a spiritiszta jelenségek elégséges okul másvilági szellemek beavatkozását követelik (cf. *Schütz Örökkévalóság* p. 198 kk.; *Dogm.* I 76, 85).

De a tapasztalati és metafizikai világ fölkinál nem egy mozzanatot, amelyekből *szabad* szellemekre következtetni. Ennek a következtetésnek eredménye tehát csak nagy valószínűség.

A világ rendjéből és tökéletességéből Szent Tamás (Summa I 50, 1; Gent. II 46) így érvel: Isten a világot azért teremtette, hogy mint az ő tökéletességének utánzata kiválóságának hirdetője és megtestesítője legyen. Ámde Isten léttartalmának végtelen tökéletességét a világ nem tudja kimerítően utánozni; megközelíteni csak azáltal képes, hogy a valóknak lehetőleg gazdag változatosságát teremti elő; tehát, ha nemcsak anyagi, nemcsak anyag és szellem között összekötő, hanem merő szellemi lényeket is hoz létre. Isten egységét pedig ez a sokszerűség azzal tükrözi, hogy bizonyos egységes gondolat, rend fűzi egybe őket. S csakugyan azt látjuk, hogy a látható világ lényei az alaktalan anyagtól a kristályos anyagon keresztül a növények és állatok egyre tökéletesedő rendjein át az ember felé konvergálnak, aki anyagi és szellemi való egyszerre. Ez a rangsor immanens következetességgel arra terel, hogy betetőzését merőben szellemi valók alkossák. Bennük a teremtés, mely az anyagban legmesszebb eltávolodott létmód tekintetében az Istentől, itt ismét egészen közel jut Alkotójához, aki tiszta szellem.

A későbbiek ehhez hozzáfűznek egy *teleologiai megfontolást*: A teremtés a rendeltetését, Isten dicsőítését csak az eszes teremtményekben éri el teljesen, mert csak ezek képesek Istent formálisan föl- és elismerni (61 c). Ha már most az ember az egyetlen szellemi való a teremtett mindenségben, egyrészt nagyon szegényesen van képviselve épen a legkiválóbb teremtetési eszme, a szellem; másrészt nem lesz, aki az ember előtt rejtve maradt szépségek és általában a mindenség arányos méltatása által dicsőíti majd Istent.

Ha aztán akár bölcselő meggondolások alapján valószínűnek, akár kinyilatkoztatás alapján biztosnak tartjuk a tiszta szellemek létezését, tisztán *bölcselő módon kutat-hatjuk mineműségüket*, ismerő és akaró életük természetét,

tagolódásukat, kölcsönös viszonyukat, a mindenségben elfoglalt helyüket és szerepüket.

Az idevonatkozó megfontolások módszerileg két irányban haladhatnak. Elindulhatnak a tapasztalati szellemiség irányában, és akkor az ember-szellem analógiájára építik föl az „angyal”-világ bölceletét, mint tette Duns Scotus. Kiindulhatnak a tiszta szellem eszméjéből, és azután deduktív úton vezetik le feleleteiket. Nagyjából így tett Szent Tamás. Ezek az elgondolások, amennyiben a részletkérdésekbe mennek (pl. mi a tiszta szellemek ismeretköre, vagy az anyagvilág fölötti hatalma), csak többkevesebb valószínűséggel rendelkeznek. Azonban sok termékeny szempontot vetnek föl, és alkalmasak arra, hogy a bölcselőnek kitágítsák és mélyítsék a látóterét. Nevezetesen Szent Tamás végzett e téren hatalmas, bölceletileg még ki nem aknázott munkát (Summa I 50—68, 106, 107; Verit. 8; De substantiis separatis). Hogyan viszonylanak ezek a bölcselkedések a hittudomány megállapításaihoz, erre nézve cf. Dogm. I 485—511.

c. Szellem és természeti valóság.

A szellem tagadása ma már idegen hang a bölceletben, nem úgy mint volt a 19. század második felében. Annyira nyilvánvalóvá tették a fenomenológiai vizsgálatok, hogy az más világ mint a természet. Azonban két súlyos tévedés ma is kísért. Az egyik tagadja a szellemi magánállást (fönt a). A másik ezt nem teszi, legalább is ezt a kérdést nem feszegeti, hanem tévesen állapítja meg a természethez való viszonyát. Az utolsó emberöltőben erre nézve két nézet jutott nagyobb jelentőséghez. A gyökerük közös. Abból az antrópológiai megállapításból indulnak ki, hogy az emberi tevékenység két létrétegből fakad; az egyik az életréteg, a *bios*; a másik az észréteg, a *logos* (cf. 81). A *bios* által az ember beegyezőkerezik az egy-mindenbe, a természetbe; onnan szív egészséget, gazdagságot, közvetlenséget, termékenységet. A *logos*, a szellemiség rétege adja bele az emberi életbe a rendet, fegyelmet, rendszert, a célokat és terveket, a számítást és technikát.

L. Klages szerint mindez öldösi az életet, a pszichét, kiirtja az emberből a közvetlenséget, az ösztönös biztonságot; helyébe teszi a számítást, a technizmust, pusztítja az életet és természetet (pl. a technizmus erdőirtásai, tájcsúfításai); mindent tudatosít és ezzel gáncsot vet a képekben, szemléletességben látó megélésnek, művészi alakításnak, és meddő gyárszerűségbe fojtja a psziche fakadó őstermékenységet; Der Geist als Widersacher der Seele (Klages főművének címe).

M. Scheler ennyire nem megy. De mivel szintén biológista,

ő is csak a bios-nak, az ösztönös közvetlenségnek tulajdonít igazi termékenységet, termő, alkotó erőt. Az igazi alkotó, új gondolatok nem tudatos fontolgatásnak köszönik létüket, hanem mint képek és szemléletek fakadnak vitális mélységekben; a nagy alkotó lendületek nem fontolt akarások, hanem elemi hevületek, melyek szenvedelmességgel támadnak és sodornak. Ellenben „a tett halála az okoskodás”. A szellemnek ezekkel a teremtető őserőkkel szemben mindössze az a szerepe és ereje, hogy irányít: a teremtetési őserőket célok elé fogja. Alkalmazkodik hozzájuk, megleseli a kedvező pillanatot s mivoltuk és törvényeik tiszteletben tartásával fölhasználja őket. Az észnek ez az ügyes fogása („die List der Vernunft”: Hegel) kelti aztán azt a látszatot, mintha a technikát, sőt a kultúrát is a szellem teremtené. Pedig a szellem meddő és tehetetlen; nem terem, csak rendszerez.

Ez a fölfogás *három végzetes egyoldalúságból* táplálkozik.

Mindenekelőtt *egyoldalúan állapítja meg* a tudatunkban jelentkező *szellemiség lényegét*, mikor benne csak célkitűző, eszközválogató és rendező tényezőt lát. A szellem ezzel szemben megnyíltság és fogékonyság az egész értékvilág iránt. Az igaznak, jónak, szentnek, szépnek minden faja és foka, minden dinamikája és hívása bele tud áramlani, és tudja közölni vele gazdagságát és erejét. Ha az emberi szellem ezt a felső világot nem maga alkotja, nem találja ki, hanem csak megtalálja, csak azt bizonyítja, hogy nem abszolút; de nem akadály arra, hogy e fölfödözö tevékenységben a vállalkozás, kockázat és fölfödözés minden termékeny feszülését megélje.

Egyoldalúan értékeli a szellemet, amikor az eszmével szemben a szépnek, az ítélettel szemben a megélésnek, a tudatos fontolással szemben a megézésnek, az elhatározással szemben a szenvedélynek, az elméléssel szemben a márnak tulajdonít elsőbbséget, az értékskálán is. Érthető ez mint visszahatás a 19. századi liberális technizmus és racionaláló mechanizmus ellen; azonban végelemzésben itt mégis csak beleesik a gyakorlatban abba az alulról-magyarázásba, melybe mint materializmust elvben elutasít.

Ez a biologista szellem-értékelés egy mélységes *belső ellennondásban szenved*. Szerzői mégis csak a biosnak, a merő természetnek tulajdonítanak metafizikai elsőbbséget is. Kéges megvallja, hogy a szellem utóbb osont be (*óvatosan* mondja ő is Aristotelessel), hogy aztán fojtogassa az életet. De hinnen „tört be” a szellem? Ha az élet szülte önmagából, akkor miért hozta létre ezt a gyilkosát vagy legalább

is élősdijét? Ha az élet szellem nélkül annyival különb, hogy ma is vissza kellene oda menekülnünk, akkor miért lépett ki ebből a boldog ösegyeségből a boldogtalanító kettősségbe? Erre a biologizmus ezt feleli: így van; nem tudjuk, honnan, miért; vállalni kell a biosnak és logosnak ezt a kettősségét és viselni kell tragikumát (a ma annyit emlegetett „tragikus“ világnézet). Ez azonban a létértelmezés csődje. Ha pedig az élet nem magából szülte a szellemet, hanem úgy osont be, kívülről, ajtóstul, akkor nyilván egy más világnak küldöttje, és akkor az élet világa mellett, sőt talán ellene, léteznie kell a szellem világának. Vagyis akkor van magánálló szellem, melynek van ereje belenyúlni a bios létrendjébe. S akkor ott vagyunk az abszolút szellem kérdésénél.

Láttuk, hogy az Abszolútum csak mint szellem gondolható (52). Hogy azonban teljes világossággal kitűnjék, mennyire nem a természettől és az élettől idegen, mennyire nem vele szemben ellenséges és mennyire nem meddő valóság a szellem, az abszolút Szellem valóságát két gondolatmenetben metafizikai következtetéssel is igazoljuk. Ekkor egyben az is kitűnik, hogy a biologista szellem-értékelés csak úgy volt lehetséges, hogy *metafizikai egyoldalúsággal a tapasztalati szellemet abszolútizálták*.

55. Az abszolút Értelem.

a. A törvényszerűség.

Az első metafizikai következtetés, mely abszolút Szellemre vezet, *nomologiai* meggondolás: a mindenségben egyetemesen és alapvetően érvényesülő törvényszerűségből (*νόμος* = törvény) következtet abszolút törvényhozóra. Ezt a rendkívül jelentős és termékeny, még agnósztikusok (Kant, Lotze) előtt is becsületben álló gondolatmenetet a következő mozzanatokban fejtjük ki:

Törvényszerűség a szó tágabb értelmében elemeknek egymásra való vonatkoztatása, vagyis elemek sokasága a vonatkozás egységében. Minden törvényszerűség úgy jelenik meg előttünk mint gondolat, mely különböztetésnek (elemek megállapítása) és vonatkoztatásnak (a megkülönböztetett elemek összevetése) egysége. Törvényszerűség minden valóság, mely logikai ítéletnek lehet tartalma. A törvényszerűség által válik értelmettév a lét.

A törvényszerűségnek két fajtája van: a sztatikai és a dinamikai, a létartalomnak és a léttévékenységnek törvényszerűsége. A sztatikai törvényszerűség, a nyugvónak tekintett lét nagy tör-

vényszerűsége az, hogy minden egyednek van jól meghatározott léttartalma, azaz határozományok összessége, melyek mint létmozzanatok vonatkozásai jelennek meg; pl. ennek a vasdarabnak kémiai tulajdonságai, ennek a tigrisnek természetrajza; ennek az embernek a pszichogramja. Ennek köszönhető, hogy a lények nem térnek ki Proteusként az elme elől, hanem megjellemmezhetők. Az egyedek fajokba, a fajok nemekbe, ezek ismét felsőbb nemekbe sorakoznak; minden faj és nem jól meghatározott léttartalommal rendelkezik. Ennek köszönhető, hogy a valók világa nem ejt zavarba az egyedi alakulatok vége-láthatatlan sokféleségével, hanem rendszerezést és leíró tudományokat tesz lehetővé. Hisz a tudományok általában nem az egyedet, hanem a fajt és típust keresik.

A létevékenység pedig, a *dinamikai* megfontolás, a szó szoros értelmében vett törvényeknek hódol: minden egyed nemcsak logikai szálakkal van belefűzve nemek és fajok hálójába, hanem sokféle reális vonatkozással van másokhoz csatolva, okok és okozatok szövedékébe belekapcsolva.

Mind a sztatikai mind a dinamikai törvényszerűségeket *két formai mozzanat* jellemzi: a) *A viszonylagos állandóság*: a fajok és típusok tartják magukat az evolúció árjában is; a történések folyamán a törvények önmagukhoz hívek maradnak, ha mindjárt sokféle kombinációba lépnek is, ahol az alsóbbak gyakran belesugároznak a felsőbbekbe; az érzéklés pl. elősegíti, de zavarja is az értelmi ismerést, a kémiai folyamatok az életfolyamatot. b) *A hasonlóság és rokonság*. Észrevétlen átmenetek vezetnek egyedről-egyedre, fajról-fajra, esetről-esetre, törvényről-törvényre, alsóbbról-felsőbbre, és ezáltal az egész mindenség úgy jelenik meg mint törvényszerűségek hiánytalan kozmosza és hierarchiája, mint sokdimenziós, szakadás nélküli, sűrű térhálózat, melynek minden egyes pontjából ezer meg ezer szál vezet a szomszédoshoz, észrevétlen átmenetekkel; a sokságban megtestesül az egység és ezáltal létrejön a harmónia, a rend.

A mindenség egyedeiben és együttességében sok irányú, *egyetemes és lényeges*, a dolgok legbensejében gyökerező *törvényszerűségeket mutat*. *A törvényszerűség területei és jelenségei*: a természet, a lélek világa és az ismerés világa, vagyis a tárgyi és alanyi világ egysége az igazságot kifejező ismerettségben.

A természet és a lelki világ sztatikai és dinamikai törvényszerűségének annyi tanuja van, ahány természet- és lélektudomány alakult ki az idők folyamán. A leíró tudományok elsősorban sztatikai, a magyarázóké főként dinamikai törvényszerűségeket tárnak föl, és mind abból a föltevésből táplálkoznak, hogy a mindenség érthető valami. A szigorú törvényszerűség mint minden tudományos tevé-

kenység aprióris föltevése (axiomája), és mint a tudományos tevékenység aposzteriórís eredménye: ez a 16. században meginduló modern tudományos tevékenységnek főbűszkesége és bűmulatos eredményeinek titka.

A törvényszerűségek új világát nyitja meg a *megismerés világa*. Az az ember, aki maga is egy tagja a kozmosznak, és mint ilyen a kozmikus (fizikai, biológiai és pszichikai) törvények uralma alatt áll, ennek a kozmosznak tartalmát földolgozza képzetekké és eszmékké, vonatkozásait tudatba emeli és igazságokként megkülönbözteti a merőben alanyi tudatalakulatoktól. S ezzel titokzatos értelmi mását teremti meg a mindenségnek; az értelmi kategoriák és a létkategoriák egybevágának; a matematika megvalósul a természetben és a mechanikai megfontolások megvalósíthatók a külső világban. Az ítélet- és fogalom-alkotásnak még eddig jobbára kifürkészetlen törvényei és mintái, valamint az igazságnak tudósoktól is csak alig sejtethő kritériuma rendelkezésére állnak minden embernek (cf. 18).

b. A törvényszerűség megokolása.

A törvényszerűség megokolást követel. És a *törvényszerűség oka csak törvényhozó lehet*. Minden törvényszerűség ugyanis ítélet; az ítélet pedig szellemi termék. Tehát csak szellem műve lehet. T. i. minden törvényszerűség különböztetés és vonatkoztatás, elemek megállapítása és azok egyesítése. Már pedig a különböztetés, mely az egységet nem rontja le, s az egyesítés, mely az elemeket a maguk elem-voltában óvja, szellemi tevékenység (75), és csak elgondolásban (ítélő tevékenységben) valósulhat meg. A legelemibb logika is azt mondja: A törvény törvényhozót, a gondolat gondolkodót, az egység egységesítőt, a rend rendezőt, a harmónia összhangosítót követel. Ezért a világ rendezője *csak szellemi való lehet*.

Ez a következtetés még világosabban megmutatja nyomosságát, ha szembesítjük azokkal az irányzatokkal, melyek a *törvényszerűségnek más magyarázatát* keresték: a materializmus-al és az idealista panteizmussal.

A *materializmus* a törvényszerűséget a mechanikai történeusből vezeti le: A természet végtelen sok próbálgatás után, évmilliók fejlődéseknek alig észrevehető lépéseiben valósítja meg azt, amit törvényszerűségként kutatunk és bűmulunk.

Am a) az elméleti lehetőségek száma sokszorosan végtelen: végtelen sok atom végtelen sokféleképen léphet kombinációba. Tehát végtelenül sok lépés kell, míg a lehetőségekből eljut a világ

a jelen ténylegességbe; vagyis egyáltalán nem jut el. A valószínűségsszámítás is megmutatja, hogy végtelen lehetségek végtelen sok kombinációja nem vezet ki a kaoszából a kozmoszba. Épen ez jellemzi a tényleges világrendet, hogy mérhetetlen sok lehetőség közül egyet valósít meg. Ez arra vall, hogy a jelen világrend sok lehetőség közül kiválasztott rend; ám a kiválasztás szellemi tevékenység; tehát a világ szellem műve. b) A legszélsőségesebb mechanikus *materializmusban is szerepelnek szellem-követelő föltevések*: a lehetségek és a mechanikai történések is törvények; tehát érthetetlenek törvényhozó nélkül. Továbbá a materializmus alapföltevése szerint az atomoknak egymáshoz semmi közük; és amint megindul a történetes folyamata, egymásra hatnak, összetevődnek, értelmes képletekbe verődnek. Tehát mégis van egymáshoz közük. Így a materializmus ellenmondáson épül. c) A materializmus súlyos *logikai hibát* követ el, mikor az anyagból próbálja magyarázni a törvényt: a sokból az egyet, az anyagból a gondolatot, a részekből az egészet, a tehetetlenségből a tettet, a kaoszából a rendet, általában az alsóbból a felsőbbet. Itt a következtetés sokkal messzebb megy, mint az előzetek engedik; pedig az okozat semmiesetre sem tartalmazhat többet, mint az ok.

Az *abszolút idealizmus (Hegel)* elismeri a mindenség törvényszerűségét, de azt az abszolút ideának dialektikai önkifejtéséből magyarázza. Ámde a mindenség nem abszolút dialektikai önkifejtőzés, hanem *szabad elgondolás* és rend-megállapítás műve; nem lehet a tényleg létező valóságokat matematikai módon levezetni (cf. 47 c). Továbbá az idea, az elvont gondolat nem lehet a világ törvényszerűségének magyarázója. A *merő gondolat* mindenekelőtt *erőtlennek* bizonyul rend teremtésére; mert hisz a rend rendezést kíván, a gondolat pedig mint érték nem rendelkezik a létezés rendjébe nyúló erővel (63). Az eszme magában vértelen; világmozgató ereje nincsen; az eszmék is csak úgy válnak történelmi, azaz ember-mozgató tényezőkké, ha magukévá teszik vezéreik és tömegek, vagyis létező valók. Nem az idea rendez, hanem az a személyes valaki, akinek vannak ideái.

c. Az abszolút törvényhozó.

A világegyetem törvényszerűségének végső oka csak abszolút Értelem lehet.

Nem lehet az *empirikus szellem*, mint a transzcendentális idealizmus (Kant) gondolta, mely azt tanítja, hogy a törvényszerűséget az emberi elme vetíti bele a mindenségbe. Kant szerint is az elme normákkal rendelkezik, ú. n. kategóriákkal, melyek a megismerés transzcendentális föltételei. Ámde ezeket az elme nem találja ki, hanem megtalálja magában; adva vannak az ember számára, mint tőle független, föltötte álló és őt kötelező normák. Mikép dolgozzuk föl a valóságot szemléletekbe és fogalmakba, az nem tőlünk függ. Tehát ennek a fogalom- és ítélet-

alkotó törvényszerűségnek: a kategoriáknak, a megismerés transzcendentális föltételeinek nem magunk vagyunk a szerzői. Az igazság kritériuma is mint fölöttünk álló és minden megismerésünket irányító hatalom jelentkezik; tehát nem eredhet magától az emberi szellemtől.

De más véges szellem sem lehet a világegyetem törvényszerűségének szerzője. A törvényszerűség ugyanis nem a létre kívülről ráaggatott szórványos valami, hanem a létet a maga egészében a legmélyén járja át minden irányban és vonatkozásban. Más szóval, amint lét lehetetlen lét-tartalom nélkül, épúgy léttartalom lehetetlen létmeghatározottság vagyis törvényszerűség nélkül. Következésképp a leg-*elemibb* léthatározmányok vagyis *törvényszerűségek csak a léttel együtt* voltak megadhatók; annyiival inkább, mert vonatkoztatni, rendezni csak azt lehet, ami fölött rendelkezik a rendező.

Továbbá a világegyetem törvényszerűsége *elégséges* okot követel. Ám ez az *elégséges ok csak abszolút Értelmem* lehet. Mert minden egyes törvényszerűség mint gondolat gondoló értelmet követel. Ez az értelem a törvényszerűség mozzanatait (a részek különböztetését és a vonatkozások egységét) vagy magából meríti, vagy nem. Ha teljesen magából meríti, ez annyit jelent, hogy senkire és semmire nem szorul, mikor kigondol és vonatkoztat; vagyis rendelkezik a tartalmi létnek teljességével és a létezés függetlenségével, azaz abszolút; és minthogy abszolút való csak egy lehet, tehát ez az abszolút értelem azonos az abszolút léttel. Ha pedig nem meríti magából, akkor legalább részben mástól kapja. Ám hogy minden értelem másra szoruljon gondolatalkotásában, vagyis törvény-megállapításában, ellenmondás; „minden” értelmén kívül ugyanis nincs „más”.

A nomologiai megfontolás tehát az Abszolútumot, Istent igazolja, mint

abszolút törvényhozót, aki mérték, szám és súly szerint rendezte a világot. Törvények megtestesítéseként, kozmoszkként kerül ki a világ Isten kezéből; tehát alkalmas is arra, hogy hirdesse őt és ismeretére vezessen. A külvilágban érvényesülő szigorú és kifürkészhetetlen törvényszerűség zálog arra, hogy az egyes emberi élet és a történelem nem kevésbé bölcs törvényszerűség uralma alatt áll.

Isten nemcsak szigorú törvényszerűség korlátai közé szorít mindent, hanem *művészettel teremti*. Gondolatai ideák; tökéletes tartalomnak szép formában adnak kifejezést, a világ alakulatainak ősképei, melyeket az emberi ismerés a tudatban újra alkot, és így Istent mint a szépség ősforrását ismeri meg.

A nomologiai megfontolás igazolja Istent *mint ősigazságot*, minden igazság kigondolóját, megvalósulását és világosságát. Minden igazságon és ítéletalkotáson átragyog az örök értelem világossága, mely tárgy és alany, ítéletalany és állítmány különböztetése és intenciós egyesítése által, az objektív és szubjektív világ összerendezése által teszi lehetővé minden igazság megismerését; de csak azért, mert ő maga az obiectum-nak és subiectum-nak, a vonatkoztatás elemeinek és magának a vonatkozásnak ősegyisége. Ez Szent Ágoston gondolata (Gen. litt. IV 4, 8 Civ. Dei XI 10; cf. 45 e).

56. Az abszolút Akarat.

a. A célosság valósága.

A második metafizikai következtetés, mely abszolút Szellemre vezet, teleologiai meggondolás. A teleologia *elemei a cél és a célirányosság* (51).

A célosság végelemzésben mindig *akaratra megy vissza*. Csak értelem képes ugyanis elővételezni gondolat alakjában a még meg nem valósult célt; ezt a gondolatot értékelni, azaz tevékenysége tartalmává és zsinórmértékévé tenni pedig csak akarat képes (cf. 76).

A célosság *különbözik a törvényszerűségtől*, attól a fajtájától is, melyet célszerűségnek neveznek. A célszerűség ugyanis különböző mozzanatoknak egybevágósága, összerendezettség; tehát eredmény. A célosság ellenben valóság: tevékenységeknek vagy történéseknek határozott iránya, mely a sor végén a kezdettel szemben fölismerhetően tökéletesebb valóság-tartalmat mutat föl. Célszerű egy óra, célirányos az óra előállítására irányuló tevékenység. A célszerűség legtöbbször célirányos tevékenységek eredménye; de lehet utólagos beleolvasás is. A célszerűség összerendezés, és formálisan rendező értelemre utal; a célosság ellenben értékelő és céltudatosan irányító akaratra vall. E szempontok figyelembe vételével a *teleologiai abszolútumbizonyítás* a következőképen alakul:

A *célosság egyetemes jelenség a mindenségben*. A *világegyetemben*, az élettelen anyag világában csak úgy, mint az élők világában minden lénynek a mivoltát kifejező eszme megvalósítására irányul a tevékenysége.

Az *élettelen* világban az elemek vegyületekbe, az elemek és vegyületek stabil formákba, az egész fizikai világ egyensúlyi helyzetbe törekszik. Az anyagkomplexumoknak a tapasztalat számára hozzáférhető világa a kezdetleges kaoszból kozmoszba fejlődik; az egyes égi testek és azok összessége a kozmikus folyamatoknak egymást követő álló-

másain áthaladva, megvalósította a mostani „világot“ (*κόσμος*), melynek szépségét és harmóniáját, tehát a kezdő állapotnál annival értékesebb voltát a csillagászat oly beszédesen hirdeti. Az *élők* világában az egyes valónak a kezdő sejtállapotból a teljes lét kibontakozásig célirányosan haladó fejlődése kézzelfogható; nemkülönben az elért fejlődési fokon a lét- és fajfönn tartást szolgáló célirányos (az állatnál ösztönös, az embernél fontolt) tevékenységek, melyek mint célravezető eszközök alkalmazásai sokszor bámulatba ejtenek állatoknál és növényeknél is (geo- és heliotropizmusok, falevelek viselkedése melegben és hidegben). Az élők egészében alsóbbrendűekből egyre felsőbbrendűekbe való fejlődést tesz valószínűvé a mai természettudomány. A *mindenség rendjei* pedig úgy vannak egymáshoz viszonyítva, hogy az alsóbbak felsőbbekért vannak (az anyag az életért, a növények az állatokért, az állatok az emberért) és az alsóbbak tudják támogatni és előkészíteni a felsőbbek kialakulását (59 b).

A *tudat világában* a célirányosságnak két rendje tárul föl. Mindenekelőtt az ember *formális célos tevékenységek végrehajtója*, amennyiben tud célokat mint olyanokat megfogalmazni, kitűzni és tevékenységeinek zsinórmértékévé tenni. Azután pedig *felsőbb teleologia törvénye és hatalma alatt áll*, amennyiben az erkölcsi föladat kötelelességként jelen meg előtte: kötelezettnek tudja és érzi magát arra, hogy egész életét, összes tudatos tevékenységét az erkölcs követelése szerint alakítsa. E kötelezettség *tényét* kétségtelenné teszi az ember számára a „kell“ és „van“, az érdem és sors, bűn és jótett világos különböztetése a tudat világában. *Felsőbbségét* pedig bizonyítja a lelkiismeret szava, mely készlet és sarkal, hogy minden hasznossági és kényelmeségi szemponttól függetlenül a köteletség hívására hallgassunk, az erkölcsi föladatra állítsuk be az egész életet és az egész embert; s megvesztegethetetlenül az erkölcsiség normája szerint ül törvényt az elkövetett tettek fölött (cf. 65 b). A tapasztalat világán belül az emberben zárul be a *lények rendjeinek teleológiája*. Az emberben bensőségesül, válik tudatossá a többi világ, és az ember etikai élet-kialakításában szentelődik meg minden egy abszolút érték, az erkölcsi jó számára.

A teleologiai világszemlélet ellen a *pozitivistá bölcselet kifogást* emel:

a) A célokat mi olvassuk bele a természetbe (cf. 51 a).

b) A célok az emberi önzés vetületei: célszerűnek ítéljük a világfolyamatot, mert hasznosnak találjuk a természet sok berendezését. Ám az aristotelesi bölcsélet célosságának semmi köze a hasznossághoz. Az a teleologia, melyet mi kimutattunk (cf. 51 a), nem emberi szempontokat, hanem magában a folyamatokban fölkinálkozó szempontokat vesz zsinórmértékül, és ép ezért eleve kikapcsolja az opportunizmus, utilizmus illetve optimizmus és pesszimizmus kérdését. Nem abban áll a teleologia, hogy az élő lények (kivált az ember) gyönyörét fokozza, hanem abban, hogy eszméket valósít.

c) A mai tudományos természet-szemlélet minden történés számára kimutat egy *zárt mechanikai ok-sort*, és nem hagy hézagokat, melyeket cél-okoknak kellene kitölteni (Paulsen). De mint láttuk (51 a), a teleologiai fölfogás a mechanikai ok-sor zárt-ságát nem teszi fölöslegessé, hanem egyenest föltételezi.

b. A célosság megokolása.

A teleologia mint minden valóság *elégséges megokolást* sürget. Ezt *nem adja meg a tapasztalati teleológiák rendje*.

Az *ásványok és növények* ugyanis nem rendelkeznek semmi-féle akarattal, mely nélkül pedig a teleologia meg nem érthető. Célokat valósítanak, anélkül, hogy tudnának róluk; világos jelül, hogy számukra a teleologia nem önelhatározás eredménye, hanem adott törvény. Az *állatok* sokszor meglepően célirányos ösztönös tevékenységeikben elárulnak ugyan az eszközök alkalmas használatára való képességet; de semmi sem mutatja, hogy célfogalmakkal is rendelkeznek (nem mutatnak igazi haladást).

Az *ember* viszont formális teleologiai történések kezdője és végrehajtója ugyan. De nem magyarázza meg a természet teleológiáját, melyet csak fölhasználni, de nem megállapítani vagy megváltoztatni képes (mesterséges növény- és állattenyésztés; a természet erőinek technikai fölhasználása). Nem magyarázza meg a saját teleológiáját sem, mert a benne valósuló alapvető teleologia, egész életének etikai beigazítása, mint adottság áll vele szemben, melyen változtatni nem tud, mely alól nem tudja magát lelkiismeretben emancipálni; a lelkiismeret és a kötelesség szava mint szuverén törvényhozó áll fölötte. Ezt a tényt a Kant-féle erkölcsi autonomizmus sem tagadhatja.

Tehát a világegyetem teleológiája csak *világfölötti akarat*-ban gyökerezhet. Ez a világfölötti akarat *nem lehet a jelenségek világa mögé rejtőző világ-lelke* a monizmus értelmében.

Nem magyarázza meg a teleológiát a *materialista monizmus*. Az anyag és a merőben mechanikai történés ugyanis vak; wo rohe Kräfte sinnlos walten, da kann sich kein Gebild gestalten (Schiller). Ennek csattanós történeti bizonyítéka a tiszta darvinizmusnak mint mechanikai evolúció-elméletnek kudarca. Mellesleg meg kell jegyezni, hogy az evolúció gondolata a maga

elvontságában nem alkalmas a teleologia magyarázására, legfőljebb konstatálására. Mert ha még oly kicsiny lépésekben és még oly hosszú időközökben történik is a fejlődés, ha az igazi haladás (ahol t. i. minden következő lépés közeledést jelent egy végerértékhez), elégséges megokolása értékelő és irányító erőt követel; s ilyen csak szellemi valósító erő, vagyis akarat lehet. A lépések kicsinysége vagy lassúsága nem valósító ok, hanem csak jelenség.

Nem magyarázza meg a teleológiát a *panteista monizmus*. Nem idealista alakjában; mert az absztrakt törvényszerűség csak össz-rendezettséget mond ki, de nem tartalmaz célra-irányító erőt. A merő törvény a célosságot kijelenti, de nem valósítja; ahhoz a létezés rendjébe belenyúlni tudó létező és létesítő erő, akarat kell. Ugyanezért az etikai rendben a Kant-féle imperativus categoricus és az újkantisták aprióris etikai formái (65 a) nem magyarázzák meg az erkölcsi rend kötelező mozzanatát; kötelezni, felelősségre vonni, személyes önátadásra bírni csak létező való, még pedig személyes való képes. A reális panteizmus is tehetetlen a teleológiával szemben: az erkölcsi kötelezettséget és odaadást csak személy követelheti. Egyébként, ha a világ csak a rejtett istenségnak önkifejtőzése vagy megnyilvánulása, akkor az erkölcsi tudat: jó és bűn, képesség és kötelesség, léletsors és érdem, teljesítmény és lelklismeret kettőssége létre sem jöhet.

A világ teleológiájának elégséges magyarázata tehát *csak abszolút akarat* lehet. Mert a *teleologia* nem a lét hátára aggatott köpenyeg, hanem transzcendentális tulajdonság (cf. fönt: a). Tehát tartalma, jöllehet nem mérül ki benne a lét, attól mégis elválaszthatatlan, s azért *csak a lét-tel együtt volt adható*; következésképp csak a lét szerzőjétől eredhet, akit étiológiai megfontolás (60) abszolút Létesítőnek, nomológiai meggondolás (55) abszolút Értelemnek minősít.

Továbbá minden egyes teleológiai jelenség okként célkitűző és célra irányító akaratra utal. A közvetlenül kínálkozó (empirikus) akarat célirányos tevékenységében nem magától-való; vagy azért, mert a céleszmét nem maga gondolta ki, vagy azért, mert a célos vonatkozást mint adottságot kénytelen venni; vagy azért, mert a célrairányítás erejét nem magától veszi; tehát kiutal önmagából. Ámde *nem lehet minden célirányos való mástól irányított*; nem lehet minden célosság mástól való; ez ugyanis ellenmondás. Kell tehát lenni olyan célosságnak, mely minden eszménynek értékmérőjét magában hordja, és minden célra irányító erőt magából merít. Ez az abszolút Akarat.

c. Az abszolút Szellem mint Akarat

1. *Tökéletes*, vagyis minden érték foglalata és ősképe. Ez aprióri következik abszolútságából, a posteriori pedig abból, hogy a világ teleológiája ilyen célkitűzöt és irányítót követel. A világ teleológiája ugyanis föltétlen értéket valószínűsít meg: eszméknek kozmoszát (rendezett világát), a gazdagságnak és szépségnek megszámlálhatatlan fokozataival és változataival.

Ezen nem változtat a *diszteleologia* (szörnyalakulatok; csirapazarlás; szenvedés és halál). Mert egyrészt ezek egyenként szintén célos jellegűek; a teratologia (szörnyalakulatok tanulmányozása) is tudomány. Részint csak az emberi szemlélet számára diszteleológiák ezek; így a szörnyszülöttek és a csirapazarlás a kalmár utilitarista fölfogás szellemében; a világ ugyanis Istennek leleményességét és eszme-gazdagságát is hivatva van feltüntetni. Részint pedig fölolvadnak egy felsőbb harmóniában (szenvedés és általában a rossz), melynek pozitív mikéntjét nem egyszer csak látókörrünk korlátoltsága nem engedi átértenünk (cf. 73).

2. *Szent személyiség*. Az embert ugyanis erkölcsi cētra állítja be; az erkölcs pedig a legszentebb cél. S kötelezi az embert arra, hogy a legteljesebb odaadással, egész egyéniségének latbavetésével szolgálja őt. Ez csak úgy lehetséges, ha személy, akinek akarata parancs, és ennél fogva tud kötelezni; és ha abszolút, azaz teljesen kielégítő élettartalom tud lenni az ember számára. Különben ugyanis a teljes önátadás erkölcsileg megokolatlanná, jogtalanná válik; csak az követelheti az egész ember fönttartás nélküli önátadását, aki a személyes való abszolút érték-igénylését ki tudja elégíteni. Ha az abszolút Szellem nem volna a tiszta szent igazság, melynek teljes bírása képes egyedül kielégíteni az embert, kiáltó érthetlenség maradna ép a legtökéletesebb tapasztalati teremtmény, akit sem a tűnékeny természet, sem az érzéketlen absztrakt törvény nem tud kielégíteni.

Az ember csak úgy talál elég erőt az erkölcsi földat teljesítésére, ha valóságként hódolhat annak a meggyőződésnek, hogy élete, küzdelme és áldozatai egy személyes való jelenlétében folynak le, aki tudomásul veszi minden lépését, érti minden baját, méltányolja minden igyekezetét, meghallja minden kiáltását, kész és képes bűnös lelkének és bűnbánó szívének megbocsátani. A személytelen erkölcsi törvény és a mechanikai világrend vak és süket az erkölcsi küzdelem drámájával szemben. Nélküle nem volna hol

elhelyezkedni az embernek erkölcsi földadatával; hontalanná válnék a lelke épen legnemesebb igényeiben és készleteseiben. Főként ezen a vonalon jelenik meg az Abszolútum mint vallási Érték, mint *Isten*.

3. Isten a *lét és akarat összhangja*: abszolút érték és abszolút értékvalósító egyben; minden célosságnak forrása és valósítója, minden célirányulásnak középpontja, az erkölcsi eszmény és valósultság abszolút egysége.

Az erkölcsi életföladat megvalósítása ugyanis csak úgy lehetséges az ember számára, ha biztosítva van az erkölcs végső diadala. Erény és boldogság, erkölcsi magatartás és jutalom a tapasztalati világban nem esnek egybe; sokszor nagyon is szétágazók az útjaik. Hogy az erkölcsi rend és a boldogulás rendje, jellem és léletsőrs valaha találkoznak, vagyis az *erkölcsi szempontok győznek* az egész vonalon, arra csak Isten a kezeség. Szentsége ugyanis kezeség arra, hogy akarja, és mindenhatósága arra, hogy tudja diadalra juttatni az egyesben és az egész mindenségben az erkölcsi szempontokat. Az absztrakt erkölcsi törvény vagy az apriórís erkölcsi forma, ha még oly kategorikusan parancsol is, erre képtelen, mert erőtlén; a természet illetőleg a tudattalan egyminden még inkább; mert erkölcsi szempontok iránt érzéketlen. Személyes szent Isten nélkül tehát a világegyetem a legnemesebb és legértékesebb törekvéseknek és eszményeknek csak nagy temetője volna.

Irodalom az 55., 56. noz. Schütze Isten a történelemben 4. 1943 (2-4); Az örökkévalóság 1937 (2. 3) és az 52. irodalma.

III. A természet metafizikája.

57. Az anyag.

a. Az anyag nyilvánulása.

Ezeket alapvetően tanulmányozza a fizika, mechanika és kémia. E tudományok eredményeinek áttekintése arról győz meg, hogy az anyag megnyilvánulásai és ennél fogva tulajdonságai két csoportba oszthatók: vannak *nyugvók* és *tevékenységek*. Ezt a kettősséget fejezi ki az anyag és erő nem egészen szabatos fogalom-párja is; megalapozza az a metafizikai tény, hogy a nyugvó tulajdonságok közvetlenül a térrel, a tevékenységek az idővel függenek össze. A szaktudományok tanításait földolgozó bölcselőnek mindenik csoportnál lehetőleg a tulajdonságok gyökereit kell föl kutatni és ezekből levezetni magukat a tulajdonságokat.

A *nyugvó jellegű anyag-nyilvánulások* gyökere és egyben minden anyag-nyilvánulásnak első és fő jellemzője a *menyiség*.

Minden test megengedi ezt a kérdést: mennyi? S a feleletet úgy kapjuk meg, hogy összemérjük mással. Az így kapott viszony-szám, mely egy testre nézve jellegzetes, annak a testnek mennyisége (quantitas dimensiva). A relativitáselmélet (Einstein, Min-kovszki) mint merőben fizikai elmélet nem is tesz egyebet, mint következetesen végiggondolja a Galilei-Newton-féle fizikát: hogyan lehet minél pontosabban mérni az időt és a kiterjedtséget? Hibája csak az, hogy e mellett ismeretelméleti sőt ontológiai elméléseket is végez. Az anyag mennyisége *két arculatot mutat*.

Az egyik *belső*; az t. i., amit a természettudomány *tömeg*-nek mond (és az erő okozta gyorsulás viszony-számával fejezi ki). Hisz bölcséletileg tekintve a tömeg éppen azt juttatja kifejezésre, mennyire, mily mértékben, tehát milyen összemérhetőséggel érvényesül egy test az összes tulajdonságaival. A tömegességnek elsődleges és le nem vezethető velejárója a tehetetlenség avagy szenvedőlegesség, melynek értelmében az anyag önmagától nem tevékeny (Newton első tétele), s ha külső erő hat rá, annak ezt a tömeg mennyiségével arányos tehetetlenséget le kell győznie. Valószínűleg ennek folyománya a *megmaradása*: zárt rendszerben a tömegek mennyisége állandó.

A mennyiségnek van *külső* arculata is. A test mennyis, le-mérhető csak úgy lehet, hogy egészen sajátos többség van benne, mely minden mérésének és megolvasásának konkrét alapja; vagyis az anyagon vannak sajátosan megkülönböztethető részek, melyeknek folyománya az a tény, hogy a testek kiterjedtek; materia habet partes extra partes. Az anyagot jellemzi az egymásmellettség, a szétrakottság. A *kiterjedtség* közvetlen következménye az oszthatóság és áthatolhatatlanság.

Az *anyag osztható mechanikailag*, mikor megmarad a halmazállapota, szétdörzsöléssel, iszapolással stb.; kalapálással $0,1 \mu$ (1μ a milliméter ezredrésze) vékony aranylemezz állítható elő (cf. kolloidos oldatok, Zsigmond-féle ultra-mikroszkóp). Osztható *fizikailag*: oldással, hevítéssel; eredménye a molekulák (a víznek egy molekulája kb. úgy viszonylik egy almához, mint ez a földhöz), melyek a szilárd vagy cseppfolyós testben is önálló létet folytatnak. A *kémiai* osztás eredménye a kémiai atomok, a molekulák elemei, melyek kémiailag hatékonyak, állandó súlyviszonyokat mutatnak a vegyületekben (atomsúly), és izzó állapotban jellegzetes színkép-vonalakat adnak. Az atomok még kiterjedtek, tehát elvben tovább oszthatók (de kémiai úton már nem). Hogy az anyag kémiai atomokból van összetéve, ma már nem föltevés, hanem természettudományosan sokszorosán igazolt tétel. *Elektromos* úton (katód-sugarak, radioaktív anyagok) a kémiai atomok is részekre bomolnak (elektronok = legkisebb negatív elektromos mennyiségek vagy ilyenekkel töltött anyag-részecskék; protonok: helium-atommagvak).

Az *áthatolhatatlanságnál* fogva egy tömeg, mely folytonosan kitölti a helyét, nem engedi, hogy ugyanakkor ugyanott más

tömeg is legyen. A sűrűség a tömeg és kiterjedtség viszonya: a téreghységben foglalt tömeg.

A mennyiségnél fogva nemcsak az anyag mérhető, hanem egyúttal minden anyagi jelenség. Az anyag törvényeinek exakt jellege (cm-gr-sec-rendszer), a matematikának rá való alkalmazhatósága és óriási haladása ezen a tényen alapulnak.

A *tevékeny anyagi tulajdonságok* fenomenologikailag mint változások, főként (de nem kizárólag) mint helyváltozások jelennek meg. Minden változás mögött mint változtatónak valami erőnek kell állnia.

A mai természettudomány erő alatt érti az *erőindítást* (mértéke a tömeg és gyorsulás szorzata) és szívesen dolgozik az *energia* fogalmával, mely szintén csak szaktudományos jellegű: meghatározott ellenállás legyőzése meghatározott út mentén (mértéke az erőnek és az erő irányában való eltolódásnak szorzata). Minthogy tapasztalat szerint zárt rendszerben az energiák összege állandóan ugyanaz és az egyes energiafajok egyenlő értékűek, az energiaáttételek pedig határozott irányt követnek (ez az energetika három alaptétele), az energiátan alkalmas különféle területen levő természeti jelenségeknek szaktudományos tárgyalására.

Az anyagtevékenységek fő fajtái:

Tömeg-változások. A legegyszerűsebb anyagi jelenség a testek helyváltoztatása, mikor t. i. a test a tapasztalati térben egymásután folytonosan új meg új külső helyeket foglal el. A helyváltoztatás közvetlen oka anyagi erőindítás, impulzus, mely a megindított testben tevékenységre kelt egy lappangó erőt (Newton a tehetetlenség rovására írja), és ennek erejében a test az indítás megszűnte után is tovább mozog. Az égi testek változásai, a hangjelenségek ide tartoznak.

Molekulás változások. A molekulák rendezetlen mozgásának eredménye a hő; ez tehát nem külön elem, mint a régiak gondolták. Intramolekuláris erők eredménye a rugékonyság, felületi feszültség, sűrűlódás, kohézió, abszorpció, adhézió, diffúzió és halmazállapot, tehát általában a testek szilárdsága. Sajátos és mivoltában föl nem derített erő a nehézkedés, gravitáció. Az elektromos jelenségeket a természettudomány ma a negatív elektronok és minimális anyagrészecskékhez tapadt pozitív legkisebb quantumok, azaz legkisebb atomszerű részecskék összességének tekinti (hasonló volt ehhez a ferences Witelo † 1270 u. fényelmélete); sugárzása a fény. E sugárzások alomjaként sok természettudós egészen sajátos, tapasztalaton kívüli anyagot, étert vett föl.

Kémiai változások és erők: a kémiai elemzésnek végső, tovább nem elemezhető termékei a kémiai elemek, melyeknek tulajdonságai már a kémiai atomoknál jelentkeznek. A kémiai

atomok csak meghatározott súlyarányokban (atom- és molekulasúlyok) lépnek vegyületekbe, még pedig nem bármelyik bármelyikkel egyenlő fokban, hanem bizonyos hajlamszerűség szerint (vegyrokonság) és meghatározott számviszonyok szerint (valencia, vegyi értékesség). Ezek határozzák meg a vegyfolyamatokat, melyek kémiai egyenletekben fejezhetők ki, miként a molekulák összetétele kémiai formulákban. A radioaktív jelenségek kétségtelenné teszik, hogy az atomok is bomlanak (hélium-atomokra, elektronokra).

b. Anyagelméletek.

Az anyagelmélet hivatva van megfelelni arra a kérdésre: alapjában mi az anyag és az erő; vagyis metafizikailag mi az a valóság, melyben az anyag nyilvánulásai gyökereznek? A bölcselelőknek idevonatkozó kísérleteit háromra lehet visszavezetni.

A *mechanikai atomelmélet* alapgondolatait megtaláljuk már Demokritosnál (Empedokles és Anaxagoras nem egészen mechanikai módon fogták föl az anyagatomokat); vallotta Epikuros és Lucretius; föllevenítette P. Gassendi († 1655) és a 19. század óta magáévá tette igen sok természettudós. *Alaptanítása*: az anyag oszthatlan és oszthatatlan, de kiterjedt legkisebb részekből áll (atomokból, α - $\tau\epsilon\mu$ - ν - ω : régebben a kémiai atomokkal azonosították, most elektronokra, protonokra gondolnak), melyek csak alak, nagyság és helyzet szerint különböznek egymástól. Ezeknek a merev és változhatatlan anyagrészecskéknak mechanikai mozgása (a három Newton-féle elvtől irányított helyváltozásai) adják az összes anyagi jelenségeket és folyamatokat.

Ez az elmélet, melyet nem szabad összetévesztetni a természettudományos atomizmussal (ez ugyanis tény, nem elmélet), *nem elégti ki* a természetbölcseleti követelményeket:

Összes érvei mellé-bizonyítanak; bizonyítják t. i. az anyagnak szakaszos, atomos szerkezetét, vagyis a fizikai-kémiai atomizmust. Ezzel azonban csak az van igazolva, hogy a *szakosság*, az oszthatóság az anyag alapvető nyugvó tulajdonságai közé tartozik, épúgy mint a mechanikai mozgás tevékeny tulajdonságai között szerepel első helyen; de egy-egy tulajdonság még *nem azonos* magával a valóval. A való a tulajdonságok forrása és gyökere, nem azok valamelyike; legfőljebb abban az esetben, ha sikerülne valamennyit erre az egyre visszavezetni.

De a mechanikai atomizmus ettől távol van: a) Az atomok föltételezett különbözősége (nagyság, alak, súly, helyzet) nem merőben mechanikai, hanem *minősítő* mozzanatok is. b) Az anyag magatartása általában mennyiségi vonatkozásokkal fejez-

hető ki. De ebből nem következik, hogy ilyenekben ki is merül; egy melódia lekottázható, de azért távolról sem azonos a kottájával; kiterjedtség, ellenállás, sűrűség, vegyrokonság, vegyi értékesség, erő-impulzus stb. nem mérőben számviszonyok, hanem minőségek is. Az elemek szakaszos rendszere, mely atomsúlyok szerinti csoportokba foglalja az elemeket és bizonyos funkciók összefüggést tüntet föl az atomsúlyok és fizikai-kémiai tulajdonságok között, a radioaktív anyagok viselkedése következtében éppen ezekben az összefüggésekben csorbát szenvedett.

Az atom már viseli az anyag tulajdonságait, nevezetesen a mennyiséget; tehát nem ad feleletet arra a kérdésre: mi az anyag; csak kisebb területre szorítja. A bölcséleti mechanikai atom fogalmában ellenmondás van: kiterjedt, de oszthatatlan, holott a kiterjedtségtől az oszthatóság elválaszthatatlan. Ezért a következetesebb gondolkodók a mechanikai atomizmust dinamizmussal egészítik ki.

A dinamizmus alaptanítása, hogy az anyag voltaképpen erő; az erőegységeken és erőrendszereken kívül nincs az anyagban semmi, ami az anyagnyilvánulások szenvedőleges hordozója volna. Az erőegységek vagy különálló kiterjedetlen erőpontok vagy erővonalok metszéspontjai, melyek kölcsönös vonzás által alkotják a tapasztalati, fizikai-kémiai legkisebb testeket (kémiai atomok vagy neutronok és pozitronok), és taszítás által okozzák a kiterjedtséget. Így Leibniz után a jezsuita *Boscovich* (*Philosophiae naturalis theoria redacta ad unicum legem virium in natura existentium* 1759), s az ugyancsak jezsuita Palmieri-ig és E. Hartmann-ig igen sok bölcselő. Mások szerint a folytonos erőterben levő örvények (*Descartes*, *Kelvin lord*) vagy folytonosságot alkotó energia-quantumok (*Ostwald* energizmusa), vagy a legújabb fölfogás szerint az elektromágneses térben keletkező hullámnyalábok (*Schrödinger*) alkotják a tapasztalati atomokat. Leibniz óta sokan az anyagot szellemi valóság közvetlen (sokszor akarat) megnyilvánulásának tartják; így *Schopenhauer*, *Lotze*, *Wundt*.

Ez a fölfogás mélyebben jár az előzőnél, és jó nyomon halad, mikor minőségi adottságokat is vesz föl az anyagban, és mikor az anyag léttartalmát elsősorban erőiben keresi. A folytonossági dinamizmus ereje, hogy elkertüli az *actio in distans* problémáját, de nem elégíti ki az anyag szakozottságának tapasztalatilag igazolt tényét. Viszont az atomista dinamizmus a mechanikai atomizmus közelébe kerül.

Hányos elméletnek mutatkozik a dinamizmus, mikor az anyagnak csak erőket tulajdonít, holott kétségtelenül van benne szenvedőlegesség, mely mint tehetetlenség a tömegnek szükség-

képes velejárója; ezt még nem sikerült semmiféle dinamizmusnak ellenállási erőre visszavezetni. A *kiterjedést* a dinamizmus kénytelen úgy magyarázni, hogy a magában kiterjedetlen három-méretű erőhalmaz az észrevevőben immanens ismerőtörvény (mintegy Kant-féle szemléleti üres forma) szerint kiterjedtség képzetét kelti. Ez bölceletileg nem lehetetlen, de megokolatlan föltevés.

Bölceletileg aggasztó, hogy a dinamizmus legtöbbször csak erőkről, azaz járulékokról beszél, és nem jelöli meg ezeknek az erőknél metafizikai hordozóját, azaz szubstanciáját. Így abba a gyanuba keveredik, hogy az anyagot vagy egyetlen szubstancia járuléknak tartja (panteizmus) vagy pedig tudat- és akaratlények nyilvánulásának (hylozoizmus, spiritizmus). Ezzel azonban az anyagba olyant olvas bele, ami nincs ott, sőt ellentéte: a szellemet. Ezek a nehézségek természetesen nem érintik a dinamizmust, amíg merőben természettudományos elmélet akar lenni. Ha tehát ma a fizika hajlandó mindössze két fizikai valót fölvenni, az elektromágneses és a gravitációs mezőteret, és ebben néhány konstánst (elektron, proton, az elemi fénykvantum, a fénysebesség és gravitációs konstans), ehhez joga van. De a metafizikai problémát ez még nem intézi el.

A *hilemorfizmus* szerzője Aristoteles, hívei a skolasztikusok és az újskolasztikusok legnagyobb része.

Ez az elmélet azt tanítja, hogy az anyag, mely folytonosan kitölti a teret, két metafizikai összetevőből áll: az egyik az *ősanyag* (*δλη*), a másik a *szubstanciás forma* (*μορφή*; cf. 49 c). A kettőnek egyesülése első hatásként adja a testek mennyiségét, quantitas dimensiva, mely kiterjedtségben bontakozik ki; aztán ad egy gyökeres minőségi meghatározottságot, mely elemmé teszi. Ilyen *elem négy* van, ellentétes meghatározottságok szerint: meleg és száraz = tűz, meleg és nedves = levegő, hideg és nedves = víz, hideg és száraz = föld. Az elemek keveredése adja a különféle testeket; külön nem keveredő elem, az éter alkotja az égi testeket. A keveréken Szent Tamás szerint *egy forma* uralkodik, mely kiszorítja az elemek formáit, melyek csak érték szerint maradnak meg és bomláskor ismét ténylegesülnek. A ferencesek szerint az uralkodó forma ezekben az esetekben a keverékben az elemeket csak háttérbe szorítja (*pluralitas formarum*). Az *ősanyag* méhében hordja a képességet bármivé lenni; ha egy forma reá is nyomta a maga bélyegét (pl. arannyá lett), ez a képesség megmarad benne nemcsak mint nem-lét (*negatio*), hanem egyenest mint lét-hiány (*privatio*), mint fogékonyság más formák iránt. *Ezáltal aztán nyitva van más testek hatásainak*; e hatások alatt régi formák megszűnhetnek és újak léphetnek helyükbe; de nem korlátlanul, hanem a természeti törvények és fajok határai közt.

Magától értődik, hogy *ami ebben az elméletben a mai*

biztos természetismerettel ellentétben áll, nem tartható fönn bölcséletileg sem, épen az aristotelesi bölcselkedés mód-szeri alapkövetelése értelmében. Tehát a kémiai elemekről, vegyületekről, az anyag szakosságáról és az anyagegyedek-ről való mai tényismeretek színe előtt csak arról lehet szó, hogy a legkisebb anyag-egyedek (az atomok, illetőleg elektronok, protonok vagy esetleg még kisebb részek) anyag és forma metafizikai komponenseiből állnak-e, to-vábbá, hogy a rendszer alapgondolata: az anyag mint hor-dozó és szenvedőleges reális lehetőség és a forma mint minősítő, lényeg- és tevékenység-adó elem helyt áll-e? Ezek-kel a megszorításokkal a hilemorfizmus az anyag mivoltá-nak kielégítő metafizikai magyarázatát adja.

Minden változás ugyanis bölcséletileg csak úgy fog-ható föl, mint meghatározó és meghatározandó, maradó és változó mozzanatok sorozata. Az anyagváltozások egyenest föltételeznek egy lényegesen mennyis és passzív mozzanatot szemben az aktív és minős mozzanatokkal. Ami a mechaniz-mussal szemben minőségi, célos, formai mozzanatokra utal a természetben, mind az aristotelesi fölfogás mellett szól. Az élő lények hilemorfés módon vannak összetéve (cf. 58 a); s a természet egysége arra készlet, hogy ezt az összetettséget kiterjesszük az anyagra is.

A hilemorfizmus ellen két komoly nehézség szól: 1. az ő-s-anyag mint határozmánytalan lét ellenmondás; 2. a forma önálló léttel megajándékozott, mint mondani szokás, hiposztazált gon-dolat. Ezek a nehézségek elesnek, ha az ősananyagot Aristoteles és Szent Tamás tanítása szellemében egyszerűen reális lehetőségnak fogjuk föl; a formákat pedig nem szubstanciált képek-nek és gondolatoknak, hanem vonatkozás-rendszereknek, vég-elemzésben Isten teremtett gondolatainak és erőinek, melyek az ő teremtő és fönn tartó állandó együttműködése nélkül nem áll-hatnának fönn és nem működhetnének (cf. 61).

c. Az anyag differenciálódása.

Ez egyedek és fajok szerint történik.

Az anyagegyedek tekintetében lehet keresni, melyek azok a viszonylag egyszerű valók, melyek az anyag tulaj-donságait mutatják és képesek magukban létezni. Az előzők alapján erre csak az lehet a felelet: az anyagegyedek a szó bölcséleti értelmében vett atomok (akármi is a fizikai tar-talmuk), azok a legkisebb anyagmennyiségek, melyek még az anyag tulajdonságait mutatják. Ezeket aztán tartalmi szegénységük mellett az is jellemzi, ami az egész anyag-

világnak metafizikai jellemzéke: teljesen más számára vannak, arra való, hogy magasabb egységekbe lépjenek: molekulákba és molekula-halmazokba, tömegekbe.

A *molekula* nem egyszerű halmazat, aggregátum; jól lehet az atomok önálló létet folytatnak benne (mint valószínűleg az elektronok, prótonok, pozitronok stb. a kémiai atomban), mégis új törvényszerűségek jelentkeznek benne; bizonyoságul, hogy nem egyszerű összegezésekkel van itten dolgunk. Ez áll nemcsak a vegyületek, hanem az elemek molekulájára is. A molekulák halmazatokban jelennek meg: testeket alkotnak, melyeket többé-kevésbé szilárd külső határok különítenek el egymástól (a gázok épenséggel szétfolynak).

A *testek* tehát csak szubstancia-halmazok, melyek az amorf anyagban minden központiség nélkül és bennmaradó célosság híján vannak; a kristályos anyagban ellenben alkati törvényszerűség alakjában mégis bizonyos bennmaradó törvényszerűséget mutatnak (a kristály-szerkezet megtartásának tendenciáját). Az *anyag* mindenképen az *egyesediség legcsekélyebb fokát mutatja* szemben az élővel. Az anyagegyedekről való ezeket a megállapításokat természetesen tekintetbe kell venni. mikor aristotelesi értelemben meg akarjuk határozni az anyagi szubstanciás formákat.

A *fajgondolat* az anyagvilágban csak az imént vázolt laza egységű egyedekben valósuló tartalmak azonosságát jelentheti. Az *elemi anyagi fajok* tehát a kémiai elemek (ez idő szerint kb. 92). A vegyületek *magasabbrendű fajok*, melyek az elemek atomjainak formaszzerű meghagyásával is új tulajdonságokat mutatnak: t. i. nem mindenestül az alkotó részek összegezései illetőleg mennyiségi eredményei. Ma kb. $\frac{3}{4}$ millió ilyen felsőbb anyagfaj ismeretes; legtöbbje szerves vegyület, szintetikus úton előállítva. A szénelem nagy vegyértéke és a szénatomok nagy kölcsönös vegyi rokonsága miatt előállítható szénvegyületek száma korlátlan.

Irodalom az 58. és 59-hez is. D. *Nys* Cosmologie 2 k. '1916; G. *Schwertschläger* Philosophie der Natur 2 k. 1922; J. *Geyser* Allgemeine Philosophie des Seins und der Natur 1915; *Triklál* Természetbölcsélet 1923; B. *Bavink* Ergebnisse und Probleme der Naturwissenschaft '1933, b6 és szakszerű irodalommal; A. *Mitterer* Das Ringen der alten Stoff-Form-Metaphysik mit der heutigen Stoff-Physik 1935; Wesenartwandel u. Artensystem 1936.

58. Az élet.

a. Az élet mivolta.

A természetben az élet mindenütt szervezeteken jelenik meg, és itt erről a szerves életről van szó.

Az élő szervezet kémiaiag nagyon kevés elemből (10—12, s ezek között is főként *C O H N S*) alakult számos, rendkívül bonyolult szerves vegyület (főként proteinek) és vegyi folyamatok fázisos rendszere. Fizikailag az élet hordozója, az élő protoplazma kolloid, mely biztosítja az élet-folyamatokhoz szükséges labilitást és a kiválogató át-eresztő képességet. Alkat tekintetében a hajlított vonalak és gömbölyded alak, és habszerű szerkezet uralkodó; jellemző a sejtekből (az ismert legkisebb önálló anyagi élet-egység) való fölépítettség. A legkisebb egysejtű (a mikrokokkusok átmérője 0,8 μ) is szervezethez mutat, azaz alkati tagolt-ságot és különbözőségeket, melyek egyenként az egésznek érdekében való külön tevékenységeket végeznek, tehát a munka-felosztás elvét valósítják meg.

A szervezeti élet tevékenységeit már Aristoteles (Phys VIII 2) helyesen úgy jellemezte, hogy gyökerük *ön-
tevékenység*, azaz olyan tevékenység, mely az élő egyedből indul ki s lefolyásában és eredményében benne is marad; illa proprie sunt vivencia quae seipsa secundum aliquam speciem motus movent (Thom. Summa I 18, 1). A táplálkozásban az élő szervezet a kívülről fölvet anyagokat *asszimilálja*; szervezeti anyagokká és szervekké alakítja (funkciós és morfológiai asszimiláció); a *disszimiláció*ban az elhasználtakat kiválasztja és visszaadja az anyagforgalomba. Az e folyamatokban fölszabaduló energiákat aránylag nagy mennyiségben halmozza föl és adja ki mozgáskor.

A mozgások közt legsajátosabb az *ingerelhetőség*. Fizikai és kémiai hatásokra a szervezet válogatva (azaz nem minden hely; s maga az egész nem mindig egyformán) a szervezet fennmaradását célzó mozgulásokkal felel, melyek általában nem reflexek, hanem változatosságukkal és alkalmazkodékonyságukkal ha nem is tudatra, de tudat-szerűségre vallanak (quasi-pszichikai jellegűek).

Jellemző élettevékenység továbbá a *szaporodás*: sejt-elválás-tás vagy oszlás útján az eredetihez hasonló élő szervezet-egyed támad, mely igénytelen kezdet után sejtosztások által, valószínűleg epigenezissel (új szövetek és szervek létesülnek) s nem evolúció által (a kicsinyben elővételezett szövetek és szervek tér-

fogat-növekedése által) térfogatban és szerkezeti gazdagságban növekszik; közben a szervek egymással és a külvilággal harmóniában alakulnak (alkalmazkodás). Élete további folyamán a szervezet az élet fönntartására és érvényesítésére önmagát szabályozza; nevezetesen elvesztett szervek pótlása (regenerálás), esetleg helyettesítése útján. Bizonyos ponton túl aztán hanyatlik és végül elhal; és pedig nem okvetlenül minden szerv egy időben; az emlősök szíve száz órával is túléli az össz-szervezetet. A halál akkor következik be, mikor az élethez szükséges főszerv (embernél az agy) fölmondja a szolgálatot.

A szervezeti életnek *konstitutív oka a mechanikai fölfogás* szerint (atomisták, Descartes, Lotze: az élő szervezet gép; a materialisták) kémiai és fizikai erők bonyolult rendszere. Azonban az élettevékenységek a kémiai és fizikai folyamatokhoz, melyeknek törvényei kétségtelenül uralkodnak a szervezetben, hozzáadnak egy többletet, mely az élő szervezet központi egységében, célos berendezésében és tevékenységeiben, nevezetesen harmóniájában, regeneráló és szaporodó képességében jut kifejezésre. Ezt a mérő mechanizmus meg nem magyarázza; olyan gép nincs, mely belső osztódás, epigenezis útján gyarapszik, önmagához hasonlót hoz létre és regenerálja önmagát.

Minden alap híján van a *mechanizmusnak ellenérve*: nem tudjuk, meddig érnek a mechanikai erők, és így lehetnek eddig ismeretlen mechanikai erők, melyek az életjelenségeket okozzák. Az életjelenségekkel, már az első élő sejttel, ugyanis a létnek és tevékenységnek új rendje jelenik meg, melyet csak az eszmék és tények összekeverésével lehet mechanizmusra visszavezetni.

Ma a biológiai kutatás előtt többé nem kétséges, hogy a szervezet *nem összeg*, hanem egész. Az összeg egynemű részekre bontható, ilyenekből összerakható és hozzáadásuk által növelhető. A *szervezet* azonban szervekből áll, melyek mindegyike az egészért van, és külön, specifikált működéssel az egészet szolgálja. S ez a szolgálás abban áll, hogy mindenkori tevékenységét egy a jövőben valószínű cél irányítja („az életfunkció prospektív tendenciájú”). Az egész mint egészet tehát nem a részek alkotják, összességükben sem, hanem egy egészzé tévő tényező, mely nem lehet fizikai valóság. A fizikai tényezők ugyanis létesítő oksággal, kauzálisan működnek; az élettényező működése pedig teleológiai jellegű.

Ez a tényező, melyet a bölcselek életelvnek neveznek, nem lehet más, mint sajátos metafizikai valóság, mely tartalmára nézve egységesítő, élettevékenység-adó, célra irányító, létmódjára nézve pedig egyszerű, de arra szárvá, hogy anyagot éltesen és ezáltal szervezzen; tehát nem fizikai-kémiai erő más ilyen erők mellett, hanem metafizi-

kai létmeghatározó és létminősítő elv, aristotelesi értelemben vett sajátos szubstanciás forma, entelechia. Így tanít Aristoteles és Szent Tamás *vitalizmusa*, mellyel az alapgondolatban rokon az új vitalizmus (Baer után Reinke, Driesch); távolabb állnak tőle a 17. századi vitalisták (Blumenbach, Bichat). Kezére járnak az organizztikus és a holisztikus biológusok (31 a), akik a mechanizmussal szemben hangsúlyozzák az élő szervezet egységes teleológiai rendszer jellegét, jóllehet az életet mint illetékességükön kívül eső „metafizikumot” elutasítják.

Ez az életelv Aristoteles sikerült műkifejezésében *lélek* (Anima II 1), az életjelenségek metafizikai gyökere és forrása; de lét-meghatározó tevékenységét megminősített (azaz kémiai és fizikai szempontok szerint meghatározott) anyagon fejti ki. Egyszerűségénél fogva maga nem osztható, de megosztható az az anyag, melyen érvényesíti tevékenységeit; és ebben az esetben az életelvnek van képessége a szétválasztott anyagon (ha egyébként megvannak a megfelelő föltételek) új életetvet létrehozni (giliszta megoszlása, bujtás). Ez a tanítás azonban elválaszthatatlan az élő egyed kérdésétől.

b. A szervezeti élet differenciálódása.

Az élők egyedek, fajok és birodalmak szerint differenciálódnak.

Az élő szervezetek birodalmi: növény, állat, ember. A három között nem merőben fokozati, hanem *lényegbe vágó különbségek* vannak, melyek a szervezeti életnek mennyi új rendjét jelentik.

Növény és állat között a gyökeres különbség abban mutatkozik, hogy az állatnak van lelki élete: érzéklő-, érző-, vágyó- és becsülőképessége, ellenben a növénynek nincs. Azok a mozzanatok, melyeket a növény tudatélete javára föl szokás hozni (célszerű mozgások ingerek hatása alatt, megfelelő érzékszervek, tropizmusok, hűsevő növények viselkedése, narkotikumokra alvó állapotba való helyezkedés), mindenesetre arról bizonyítanak, hogy a növények nem gépek, és hogy bensőségesedésre képesek; nevezetesen ingerlékenységük nem merőben reflex, még kevésbé merőben kémiai-fizikai visszahatás. De nem tesznek bizonyosságot arról, hogy a növénynek van tudatélete, annál kevésbé, mert hiányzik náluk a tudatélet fő-jellemzője: a valóságról alkotott kép szerinti belső érzés és a külső visszahatás sokszerűsége és változatossága; a növényi visszahatások szűkebb körben mozognak, mint a pszichikai jellegűek. A szervezeti alkatban és tevékenységben is van gyökeres különbség: a sejt-fal, táplálkozás

(szervetlen vegyületek szintézise szervesekké), helyzetváltozás kötöttsége tekintetében.

Ezzel szemben lehet arra utalni, hogy bizonyos alsórendű élőkről (a *protisták*, pl. schizomicéták, bizonyos baktériumok) bajos, sőt lehetetlen eldönteni, állatok-e, vagy növények. De differenciáltabb, magasabbfokú szervezeteknél a laikus is el tudja dönteni, állatok-e, vagy növények. Már pedig a szétválasztó vonások igazi jellegüket mindig a magasabb fokon mutatják meg teljes határozottsággal; és ebből szabad elvi következtetést vonni. Továbbá a szabatos szétválasztás gyakorlati keresztülvihetetlen-sége még nem bizonyosság a tényleg fönnálló különbség ellen. Különbözik nincs kizárva, hogy ezek a protozoonok a metazoonokkal és metaphytonokkal szemben külön országot alkotnak.

Ebből következik, hogy a növényi és állati életről (anima vegetativa, animalis) lényegesen különböznek egymástól. De nincs okunk föltenni, hogy ez a különbség a létmódra is kiterjed (nemcsak a léttartalomra, ami kétségtelen), vagyis hogy az állati lélek szubstancia (ha mindjárt szubstancia incompleta) jellegű. Az állat összes tevékenységei és élettartalmi ugyanis lényegesen a szervezetre utalnak és a szervezeti élet (ön- és fajfönn tartás) keretein belül maradnak. Nincs tehát ok, mely miatt szóba jöhetne a szervezet pusztulása után az *állati lélek fönnmaradása* (cf. 90).

Állat és ember között még mélyebb a különbség. Nem annyira szervezet tekintetében, mely sok pontban hasonlít a magasabb rendű emlősökhöz. De azért *szervezet* tekintetében is lényeges különbség van ember és állat között. Leggyökeresebb az agyvelő minőségi (szürke kéreg, struktúrai finomság, tekervények száma és mélysége) és mennyiségi (abszolút súly gorillánál 493 gr, embernél 1400 gr; gerincvelő súlyához arányított súlya embernél 100 : 2,03, gorillánál 100 : 6) kiemelkedése, aminek következménye a koponyáalkat, arcszög különbsége, egyenes járás; ennek pedig folyamánya a kéz kifejlődése (organum organorum). Még a vérsavó is külön fajnak mutatja az embert. Döntő, amit már Cicero nyomán Hobbes kiemelt, hogy az ember *animal rationale* et *orationale*, eszes és beszédes való (cf. 75. 76). Ennélfogva az emberi és állati lélek közt gyökeres különbség van, nem merőben fokozati.

A szervezetek birodalmi *egyedek* és fajok szerint különbözik el. Az elkülönülésnek ez a két pólusa metafizikai szükség; hisz ez az univerzálék metafizikai tényének a szervezetek világában való érvényesülése. Azonban konkrét esetekben nem mindig könnyű az egyedeket mint olyanokat, kiemelni, sem pedig a fajokat az egyedekkel szemben elhatárolni. A magasabb rendű élőknél az életkör és szervezet központiséga, zártságá, harmó-

niája és funkciós egysége (reagálások, regenerálódások; állatoknál a tudatélet egysége és összefüggése) jó kritériumot nyújtanak, melyek azonban az alsóbb régiókban nem egyszer elmosódnak. Azonban még a szimbiózisban és telepesen élőkénél is a legtöbb esetben sikerül a szaktudománynak az egyedet elkülöníteni.

A fajok megállapítása egyező jellegzetes vonások kiemelése által történik; köztük a legjelentősebb: termékeny utódok létrehozásának képessége. Ezen az alapon az ú. n. Linné-féle nagy fajok általában a természet fajainak minősíthetők. A faj fogalmának közepes terjedelmű értelmezése mellett kb. 500.000 állat, 200.000 növény és 100.000 ásatag-faj állapítható meg. A fajokkal szemben is lehet általánosító eljárást folytatni; így létrejönnek a nemek, családok és törzsek, melyek metafizikailag magasabbrendű univerzálék valóságai.

a. Az élet eredete.

Az egyes élők eredetére nézve a tapasztalat hiánytalan indukcióval rég igazolta Harvey-nek, a vérkeringés híres fölfedezőjének tételét: *omne vivum ex vivo*, melyet a haladó fiziológia precizírozott: *omnis cellula ex cellula*; *omnis nucleus ex nucleo* (1882); *omne chromosoma ex chromosome* 1903 (Boveri): minden élő vele azonos fajú élőtlől ered.

Ez a nemzódés sokszor aszexuális (oszlás, bimbózás, csírázás, egyesülés); legtöbbször és magasabb fokon kizárólag nemi. Petesejtnak és magsejtnak egyesülése és finoman differenciált oszlása indítja meg azt a folyamatot, melyben különösen a kromoszómák oszlása kézzelfoghatóan formai és teleológiai jelleget mutat. A szaporodási sejtekből teljes célbiztonsággal kifejlődik az új egyed, mely a szülőnek nemcsak faji, hanem igen sok egyedi vonását is hordozza. Mikép történik ez az öröklés, és általában mikép van elővételezve a csírasejtnél a kifejlődött egyén, ez idő szerint még megoldatlan kérdés.

Az élő egyed eredete utat mutat az élet általános eredetére nézve. Pasteur óta nincs többé kétség aziránt, hogy a tapasztalás nevében nem lehet az életet általában, tehát az első élőket sem élettelenből, esetleg iszapból, rothadó anyagokból származtatni, mint a régiek gondolták (*generatio aequivoca*; még a 18. században is). Ez az elmélet csak mint bölcséleti követelmény jöhet szóba. De mint ilyen ellene mond az elégséges megokolás elvének. Az élet többlet a merő anyaggal, még a kristályossal szemben is (a folyékony kristályok sem mutatják a jellemző élettevékenységeket); tehát csak az anyagon kívül állóktól jöhet, mely maga is élő; végelemzésben csak a Teremtőtől. Ma nem egy biológus

megvallja, hogy csak azért híve az ősnemzésnek, mert különben teremést kellene vallania (Nägeli, Häckel, Verworn). Ez azonban tudománytalan álláspont, épúgy mint az a gondolat, hogy az életcsirák *kozmosz* tájakról szálltak a földre (Helmholtz, Arrhenius). Ez különben is csak a kérdés elodázása. Honnan kerültek a csirák az űrbe? Hasonlít ehhez a *hylozoizmus* elmélete: az élet kezdettől fogva adva volt az anyaggal. Ennek ellenemondanak a tények: nem minden anyag élő.

A fajok keletkezéséről az *állandóság elmélete*, mely a 18. századik általános volt, azt tanítja, hogy a mai fajok mind a tereméskor lettek. A *leszármazáselmélet* (Goethe és Lamarck után Spencer, Darwin és az újabb biológusok csaknem valamennyien) fölteszi, hogy egy (monophyletikus) vagy több (polyphyletikus elmélet) őstípusból lassú fejlődés vagy átalakulás útján (evolúció, transzformizmus) alakultak ki a mai fajok. S csakugyan a *szisztematika* szerint a mai élők szerkezet és alak tekintetében oly sorozatokba állíthatók, melyekben az alsóbb és tökéletlenebb fajok szinte észrevétlen eltérések útján átmennek a tökéletesebbekbe; a *paleontologia* a kihalt élőekben a maiaknak elődjait és sokszor átmeneti alakjait ismeri föl; az *embriologia* arra tanít, hogy a méhmagzat illetőleg a csira a teljes kifejeltséget olyan fokozatokon keresztül éri el, amelyek az egymásból leszármazó ugyanazon törzsbeli fajok típusait mutatják, pl. kopolytúlk az emlős embriójánál (Häckel *biogenetikus törvénye*: az ontogenezis megismétli a filogenezist); a *geológiailag* korán elszigetelt faunák és flórák (pl. Ausztráliában) nagyon eltűnnek a többitől; a *rudimentumok*, csökevények (pl. sok állatnál a csülökmaradvány) úgy értelmezhetők, mint előző fejlődésfokozatok maradványai, és az *atavizmusok* (pl. pikkelyes emberek) mint visszaütések.

Darwin a mai állat- és növényvilág kifejlődését főként *három tényezőnek* tulajdonítja: a *változékonyság* az őstípusokon új szerveket, tulajdonságokat, hajlamokat kezdeményez. A létért folytatott küzdelemben (*struggle for life*) az alkalmas szervek és tulajdonságok kifejlődnek, a kevésbbé alkalmasak elszármaznak és lassanként eltűnnek; hasonlóképen a gyöngébb egyedek kipusztulnak, és az erősebbek, életrevalóbbak tartják fenn a fajt (fajkiválás, natural selection). Az *átöröklés* útján a szerzett szervek és tulajdonságok nemzedékről-nemzedékre szállnak és állandókká válnak; a változékonyság és a fajkiválás egyre új fajokat hoz létre. Mások (Nägeli, Eimer, Baer) emellett vagy kizárólag *belső fejlesztő tényezőknek*: tökéletesedési tendenciáknak, előzetes fejlődési dispozicióknak stb. tulajdonítanak döntő szerepet.

A mai természetismeret alapján bizonyos, hogy a fajok

határai általában nem egészen szilárdak (mesterséges tenyésztéssel elő lehet állítani variánsokat); de az igazi fajoknak és főként a köröknek (osztályok és törzsek) egymásbaváltozása valószínűtlen. A több törzszű (*polyphyletikus*) *leszármazás elmélete* sok ténynek legtermészetesebb szaktudományos magyarázatát nyújtja; de ez sem mentes tudományos nehézségektől és nevezetesen igazi átmeneti alakoknak (a paleontológiát is beleszámítva) híján még mindig csak tudományos föltevés. A *darwinizmus* *leszármaztatási* tényezői nem elégségesek szaktudományos szempontból sem; nevezetesen éppen azt nem magyarázzák meg, miért léptek ki az élők differenciáltságukból, mikor a lét-harcra az egysejtűség igénytelensége fegyverezte volt föl legjobban. Ezért ma a transzformizmus minden képviselője belső elveket is vesz föl.

Minden *leszármazáselméletnek* az ember lelke mint szellemi való előtt meg kell állnia (89).

Metafizikai szempontból az általános *fejlődéselmélet* és az *állandósági, közvetlen teremtéselmélet* között nincs akkora *különbség*, mint első tekintetre látszik. Egyszerűbb típusokból az összetettebbek ugyanis csak úgy tudnak létrejönni, ha bennük valamikép elővételezve, preformálva voltak; a merőben mechanikai fejlődéselmélet bölcséletileg lehetetlen. Ez azonban azt jelenti, hogy mindazok a lényegesen új típusok vagyis igazi fajok, melyek egy-egy fejlődéssor folyamán keletkeznek, a sorkezdő típusban elővételezve voltak, egy egyszerre érvényesülő teremtmő gondolattal; épúgy mint a közvetlen teremtés elmélete szerint is Isten egyszerre hozta létre a fajokat. A különbség csak az, hogy a fejlődéselmélet szerint a képességileg egyszerre teremtetett fajok tényleges kifejlődésében nagyobb szerep jut a másodrendű, teremtetett okoknak, mint az állandóság-elméletben.

59. A világegyetem.

a. A világegyetem egysége.

A világegyetem a legkülönfélébb minőségű, természetű és méretű egyedek szédítő sokfélesége, melynek arányairól mindkét irányban a csillagászat és mikroszkópia ad némi sejtelmet. Ez a végeláthatatlan számú és sokféleségű lény azonban együttvéve még sem merő véletlen halmazat (Demokritos, Epikuros), hanem kozmosz, azaz értelmet sugárzó egész, melynek egységét, esetlegességét és tökéletességét kell itt szemügyre vennünk.

A világ egységének alapja az a tény, hogy *ugyanazok-*

ból a kövekből van fölépítve. A Földön levő élők és életelen valók, a Földön kívüli bolygók és napok, és a legtávolabbi csillagok ugyanazokat az anyagelemeket tartalmazzák, amint a színképelemzés kimutatta. Ezzel megdőlt Aristotelesnek és a skolasztikusoknak az a hiedelme, hogy a Hold fölötti világban minden valóság anyaga egy ötödik elem (quinta essentia, innen: „kvintesszencia“; *αἰθήρ*), mely fölötté áll minden változásnak.

Ez az egység valószínűleg még szorosabbá válik azzal, hogy miként Aristoteles szerint mind a négy alapelem tartalmazza az azonos őanyagot, úgy a kémiai elemek is egy elemből, az ősatomból vannak fölépítve (Szent Ágoston nyomán a ferences bölcselek a fényt tartották egyetemes anyagnak). A mai fizika világképe nagy léptekkel halad az egység felé. Bizonyos azonban, minden természettudománytól függetlenül, hogy az egész természetet mélységes *ontológiai egység* járja át. Minden egyes való és azok együtteségei és vonatkozásai térben vannak és segítenek alkotni a teret (43) és térbeliségükkel együtt gyökeresen benne vannak az időben (44) és az idő öbenntük. A tér- és időbeliség a természeti valóság legmélyén van, lényeges és mindenütt egyenemű alkotó eleme.

A világegyetemben mindenütt *ugyanazok az erők* működnek és ugyanazok a *törvények* érvényesülnek. A gravitáció átfogja a legnagyobb és a legkisebb tömegeket; a mechanika és a vegyülés törvényei az élőkben is érvényesülnek. S miként az elemek egy ősanyagra utalnak, úgy az erők és törvények is alighanem közös nevezőre hozhatók. A fizika épen ezen a téren ma csodás kilátásokat nyit. Azonban még nem tart ott, hogy a metafizikának biztos talajt adjon a lába alá.

Az erők és törvények egysége eredményezi, hogy a világegyetem egyedei és rendszerei *kölcsönhatásban vannak egymással*. Miként a társadalomban nincs elszigetelt ember-atom, úgy nincs a világegyetemben elszigetelt zárt rendszer. A függések, hatások és visszahatások megszámlálhatatlan vonatkozásai kapcsolnak bele minden egyes világegyedet az egészbe; egy falevélnek legkisebb megmozdulása is a tejútig hat.

Az erőknek és törvényeknek ez az egysége, a világegyedeknek ez a kölcsönhatása és lényegi egymásért-valósága a világ egységének elégséges konstitutív tényezője. A rendnek, vonatkoztatottságnak egysége ez; *nem szubstanciás egység*, mint a panteizmus és a világlélek elmélete teljesen alaptalanul tanítja. Hisz egyebektől eltekintve ez ellen a fölfogás ellen tiltakozik a világ lényei, főként a magasabb régiókban (ember, magasabb rendű állatok és növények, égi testek), határozott, körülírt

egyedisége és magánállása; ezek a magánvalók nem lehetnek egy más magánvalónak járulécai.

b. *A világegyetem tökéletessége.*

A világegyetem rendet alkot, mely értékeket valósít. Ez kitér a következő mozzanatokból:

A világ lényei *fokozatos sor- és sugárrendszereket* alkotnak. A birodalmak elkülönítésében: amorf anyag, kristályok, növény, állat, ember; és mindegyiken belül a fajok rendszerében félreismerhetetlen az egyszerűről, elemiről az összetettre, a szegényesről a gazdagra való haladás, az egység győzelme a soksagon és a gazdagság érvényesülése az egységben. Ez a megállapítás megismétlődik, ha a világegyetemet különféle alaki szempontok szerint tekintjük; pl. alkotók és alakulatok szerint: a geológiai figurák (hegyvonalak, folyók járása, szárazföldek partvonalai) a szabad művészi alakításnak, a csillagok járása, kristályok fölépítése a geometriai alakításnak fogyhatatlan gazdagságú remekei.

A világegyetem alkotának és alakjának kérdése sokat foglalkoztatja a tudósokat, de mindez ideig kielégítő eredményre nem vezetett. Nem valószínűtlen, hogy a mi csillagrendszerünk lencsealakú, és határa a tejút. Egy-egy csillagköd hasonló alakú rendszer lehet.

Ezen a sztatikai renden belül jól fölismerhető *teleologia*, céloság érvényesül. *Az anyagvilágban az egyes elemek* vegyületekbe lépnek és minél állandóbb állapotokra (cf. radioaktív anyagok bomlása) törekszenek; sőt az egész szerves természet Clausius tétele értelmében határozott irányban halad: a nyugalmi állapot felé. *A szervetlen folyamatokban* továbbá általános a tendencia, hogy minél kisebb erő fölhasználásával minél állandóbb és minél nagyobb eredmények valósuljanak meg. *Az egész anyagvilág* pedig az ősköd állapotától a mostani csodálatos arányú és harmóniájú csillagvilágig haladt, jóllehet a katasztrófák lehetőségét és az anyaggal velejáró tehetetlenséget tekintve, az ellenkezőt lehetett volna várni.

Még kézzelfoghatóbb a célirányosság *az élők világában*. A növény és állat *szerkezetében* minden egyes szerv és az egésznek berendezése a táplálkozás, védekezés, regenerálás és szaporodás szolgálatában áll. Az élettevékenységek lényegesen teleológiai jellegűek; az ön- és fajfőntartást szolgálják. E téren a legjelentősebb célirányos tény, hogy *minden petéből vagy magból*, bármilyen külső behatás alatt is, *csak meghatározott fajhoz tartozó lény fejlődik*; mintha tudnák, mivé kell lenniök. Az egyes szervek is, mintha tudnák, mire kell készülniök: a szem fényhatások befogadására fejlődik, még mielőtt fény, a fül halásásra, mielőtt hang érne.

Az élő fajok összessége is a paleontologia tanúsága szerint egy haladó sorozatot alkot, melyben a növényi fajok egyre szebb formák és pazarabb színpompa, az állatok egyre bonyolultabb szervezet és fejlettebb idegrendszer felé haladnak természeti katasztrófákon, világhalálokon és egész fajok halálán keresztül. Az állatok ókorában (*paleozoikus* kor: agyag, kovapala, kvarcitok) a kriptogám növények (harasztok, lepidodendronok stb.), a héjas állatok, óriási rákok, fejlábúak, karlábúak és halak uralkodnak, melyek a cambri-, szilur- és devonformációkban egyre gazdagabb és fejlettebb alakokban jelennek meg. A szén- és a permikorszakban ez a tenyészet hanyatlásnak indul és lassan helyet ad a közép- (*mezozoikus*) kor (homokkő, jég) sajátos életének, a gimnoszpermák, a tülevelűek és a nagy csúszómászók világának: a triaszban megjelennek az első emlősök, a jurában a szauruszok és a madarak, a krétában a virágos növények. Az újkor (*kenozoikus* kor) terciérformációjában hamarosan eltűnnek a fejlábúak és a nagy szauruszok, s helyükbe lépnek az óriás emlősök (masztodon, óriás ló, szarvas stb.); a növényvilágban megjelennek az angioszpermák (gyümölcsbe foglalt magvak) s végül a diluviumban az ember és a mai élők.

Hogy ez az egységes és átfogó terv szerint megalkotott világegyetem *egységes célgondolatot* fejez ki, amely egyben végső értelme, ahhoz nem fér kétség. Mi az? Az anyagvilág célját hajlandó az ember az életben keresni. A mai természetvizsgálat azonban valószínűvé teszi, hogy a világegyetemben föltűnően kevés az élő lény. De az értékeket végre sem a szám határozza meg; és az életjelenségeken túl a világegyetembe bele vannak állítva szellemi valók és ezzel szellemi értékek. És ezzel adva van a világegyetem értelmének perspektívás középpontja. Az anyagvilág úgy alakult ki, hogy képes lett életet befogadni; a tenyésző élet állati élet felé haladt, mely mint a valóságnak belső tükrözése, magasabb fokot képvisel; az állat életét felöleli az ember, aki azonfelül képes az igazságot megismerni és megvalósítani. S így az alsóbb valók világa a felsőbbeknek, az anyag az életnek, az élet a léleknek, a lélek a szellemnek szegődött szolgálatába, a szellem pedig a legfelsőnek, az örök Igazságnak. A lények összessége *egyre kiválóbb létállomásokon* halad át; az idők órája a kaosz sötétségéből az érő, szépség és világosság kozmoszára, estéről reggelre mutat.

c. A világegyetem esetlegessége.

A világegyetem tökéletessége dacára sem abszolút való; vagyis nem az a való, melyen az ok- és eszmény-kereső elme meg tud nyugodni mint minden logikai és metafizikai probléma tényleges megoldásán. Tökéletessége alatt ugyanis a világegyetem gyökeres léthiányokat takar, melyek rajta kívül álló abszolút létesítő és cél-okra utalnak.

A világegyetem a maga egészében, nemcsak Hold alatti részében (Arist.), sok és gyökeres *változásnak van alávetve*; következőképp oksági következtetésre hí föl (60).

A világ tömege és energiája állandó ugyan, hasonlóképp igazi *törvényei* is állandók és mint a természeti lények számára megszabott és tőlük meg nem változtatható utak szükségkepesek is, de tartalmukban nem találni egyetlen olyan mozzanatot, mely belső, metafizikai szükségre vallana. A természet törvényei és tényei nem állíthatók egy sorba a logika, metafizika és erkölcs törvényeivel: tényleg fönnállnak; de belátjuk, hogy más világberendezés is lehetséges volna; *nem metafizikailag szükséges, hanem esetleges törvények*. Ez az esetlegesség szinte kézzelfogható, ha beválik *Einstein* relativitás-elmélete: minden tehetetlenségi rendszernek megvan a külön tere és ideje; a fizikai tömeg a sebességgel változik. A természeti törvények pedig csak statisztikai törvényszerűségek: a leggyakoribb esetek szabálybafoglalása (Heisenberg). De ettől függetlenül is a világegyetem lényei és rendszerei tömegükben korlátozottak, végesek; minden tömeg-halmaz, minden tényleg ható energia véges; tehát ki van mérve, körül van határolva, és ennél fogva külső tényező és nem ő maga szabta meg léttartalmát (60).

A világegyetem térben és időben véges:

Nem nyilvánvaló ugyan, hogy egyáltalán lehetetlen a végtelen világ; azonban kétségtelen, hogy *ez a világ véges*: A fizikai-kémiai erők, nevezetesen a gravitáció, mely a világot összetartja, nem érvényesülne számokkal kifejezhető véges hatásokban, ha a világegyetem nem volna maga is véges a térben.

Az időbeli végesség már metafizikai okon is valószínű. Nem ugyan azért, mintha nyilvánvaló volna az egymásutániség viszonyában álló tagokból alkotott végtelen sor lehetetlensége, hanem mert a világegyetemben kétségtelenül vannak célra, végállapotra törő folyamatok: az élet a szervezetekben kibontakozik, delelő virágzás után hanyatlik és elhal; az égitestek is hűlnek és hálnak; az energia folytonos elértéktelenedése vagyis a munkába váltható, ú. n. szabad energiának állandó csökkenése arra mutat, hogy a világfolyamat vég felé halad. De akkor kezdődnie is kellett; különben már időtlen idők óta véghez jutott volna. Ha valaki lépésekben közeledik egy végállomáshoz, véges számú lépés után azt tényleg el is éri (az ú. n. aszimptótás megközelítés csak matematika, nem valóság).

Milyen a világegyetem kezdete, milyen úton érte el mai állaptotát, és még ezután *milyen alakulásokon megy keresztül*, és milyen állomásokon át jut el ama végállapothoz, melyet

a tudomány elébe rajzol (s ez nem okvetlenül esik egybe a ki nyilatkoztatás hirdette tényleg bekövetkező véggel), azt nem tudni (cf. *Schütz* A világ vége: Az Ige szolgálatában 1928, 25. szám).

60. A világegyetem eredete

a. A természeti létezés abszolút oka.

Mivel a világegyetem lényegesen esetleges, létének és fönnállásának oka nem lehet ő maga; hanem az Abszolútumban forrásozik, még pedig mindenestül, létében és fönnállásában, működésében és célratörésvéiseiben. A természet metafizikáját tehát az Abszolútumban kell keresnünk. A következő gondolatmenetek metafizikai következtetéssel megállapítják, hogy a természeti dolgok létezése (60 a) és létesítő ereje (b) az Abszolútumban gyökerezik, és hogy ennek következtében a világ eredete az Abszolútumnak föltétlen tételező tette, teremts (c).

Az Abszolútumra utaló első tapasztalati természeti tényálás a *létesülés*, keletkezés (fonákja a múlás), még pedig mind a külső mind a belső világban.

A létesülések részint járulékosak, melyek a lények fölszínén mennek végbe (alakulások, másulások), részint gyökerek, azaz új lények keletkezése. A *külső* világban legszembeűnőbbek a járulékos létesülések, a kémiai és fizikai változások, a mozgások, továbbá a biológiai alakulások; még pedig egyes valókon és a valók rendjeiben, a földön és a csillagvilágokban, a mikro- és makroszkópia minden területén. Lényegi, szubstanciás változások, ha a kémiai vegyületek keletkezését nem akarjuk ide sorolni, mindenesetre az új élők keletkezései. A *belső világban* ott vannak a tudat-állapotok és tudat-tartalmak folytonos változásai: szemléletek, képzetek, gondolatok, érzelmek, vágyak, törekvések, akarások szakadatlan egymásutánja az egyesnek tudatában, a társadalmi tudatban és a történelem során az emberiség ösztudatában; az emberi gondolatnak és akaratnak minden téren: tudományban, művészetben, politikában, gazdaságban stb. megvan a maga története. Lényegi, szubstanciás változás itt: új tudat-alanyok, azaz emberek keletkezése.

Ami létesül, az létesítettik. Vagyis ami lett, egy rajta kívül álló, tőle különböző lény létesítő tevékenységének köszöni létét. Ami ugyanis létesül, vagyis lett, az magában közömbös lét és nemlét iránt; máskülönben nem létesült volna, hanem egyszerűen volna. De ha éppannyi oka van magában nem lenni mint lenni, akkor addig, míg csak ő rá magára vagyok tekintettel, léte nincs megokolva; tehát, ha mégis kilép a merő létezhetés sötétjéből a valóságba, az csak azzal okolható meg, hogy megjelent egy másik való,

mely a magáéból meghozta azt, ami benne hiányzott: magát a létét. Következésképp, *ami lett, mástól lett.*

Nem lett minden mástól. Részint mert ellenmondás van abban, hogy „minden” „mástól” lett; részint pedig azért, mert a létesültség gyöngeség. Minden lett lény azzal, hogy létesülésre szorul, egy mélységes, gyökeres belső tehetetlenséget, hiányt árul el, mely nem szűnik meg azzal, hogy hasonlóan hiányos lények halmazába állítjuk bele; a hiány, a tagadás nem szüntethető meg azonos hiányok, tagadások hozzáadásával. Más szóval a létesülő valók együttsége sem magyarázza és okolja meg létezésüket, melynek megokolását egyenkint nem hordják magukban. Ha nincs pénzem, kölcsönkérhetek a szomszédomtól; ha neki sincs, ő is kérhet a szomszédjától és így tovább. Ha valamennyi szomszéd így áll, én nem jutok pénzhez.

Minthogy nem minden lett mástól, *valami nem lett mástól, hanem van önmagától*; vagyis létezése módjában független minden mástól, léttartalmában pedig a létnek teljessége; részint mert maga-okoló, részint pedig mert a magáéból adja mindazt, aminek híjával vannak a létesülő lények: magát a létet. A magától-való tehát maga a Lét, mely a) *transzcendens*, azaz a létesülő valók során mindenestül kívül áll; hisz azoknak létesítője. b) *A létnek és tevékenységnek azonossága.* A létet ugyanis az oksági elv értelmében a tapasztalati világ körén belül mindenütt tevékenység hozza létre, a tevékenység pedig létből ered. Hogy minden lét töle különböző tevékenységből, vagy minden tevékenység töle különböző létből induljon ki, ellenmond; a minden kívül nincs ugyanis töle különböző más valami; következésképp a létesülés csak úgy válik érthetővé, ha van egy való, hol tevékenység és lét azonos.

A magától való lét az *első létesítő* nemcsak abban az értelemben, hogy a tapasztalati valók sorának az elejét adta, vagyis megkezdte a létet, hanem abban a teljes értelemben is, hogy minden létesülő közvetlenül töle függ; a léthiányt csak a létteljesség tudja kitölteni. Első létesítő nemcsak abban az értelemben, hogy adott elemek kombinálásával új formákat, végelemzésben tehát járulékos változásokat hoz létre, hanem abban az értelemben is, hogy az egész létnek, minden létmozzanatnak a szerzője. Nyilvánvaló ez a kétségtelenül szubstanciás létesülések esetében: az élők és az emberi lélek csak abszolút létesítő valónak lehetnek okozatai. De a következtetés elutasíthatatlan a tapasztalati létesülések alomjára, az ú. n. anyagra nézve is. Az anyag ugyanis legmélyebb mivoltában elválhatatlanul össze

van kapcsolva a folytonos alakulással: bomlással és összetevéssel; e változások létesítője tehát egyúttal a tőlük elválaszthatatlan alomnak, az anyagnak is létesítője.

b. *A természeti létesítések abszolút oka.*

A tapasztalati valók egész során a létesüléssel párhuzamosan halad a *létesítés*. Minden lett lény nemcsak más-tól kapja a létét, hanem másnak ad is létet, nemcsak tevékenység eredménye, hanem tevékenység forrása is. A külső világban a természeti okság szövedékébe van belekapcsolva minden való: a világ változásai kémiai, fizikai, biológiai egyedi és tömeghatásokként jelennek meg. Az immanens világban a pszichikai okság fonalára fűződik föl minden, akár egyedi, akár kollektív tudatállapot: a gondolat gondolatot, a gondolat tettét, a tett gondolatot érlel és i. t. Minden tapasztalati való valószínű, vagyis létesítő oksági tevékenységet fejt ki.

Am *egyik tapasztalati létesítő sem teljes ok*. Minden tapasztalati való *indításra szorul*; magában közömbös az-iránt, hogy tegyen vagy ne tegyen. Ebből a közömbösségből csak úgy lép ki, ha egy vele szemben álló nem-közömbös, azaz tevékeny való kizökkenti közömbösségéből. A tapasztalati való tevékenysége továbbá nem szolgáltatja okozatának teljes okát.

Nevezetesen *nem szolgáltatja okozatának anyagát*, hanem csak egy meglevő almon hoz létre módosításokat. Nem szolgáltatja okozatának *főnnállását*. Mert azzal, hogy valami létrejött, bölcséletileg még semmikép sincs adva, hogy annak meg is kell maradnia; a megmaradás új létmozzanat, mely szintén megoklásra szorul, és ez nincs adva a tapasztalati létesítőben, mely megválna tőle azon-nyomban, amint létre hozta. Nem szolgáltatja a létrehozott lény *tevékenységének okát*; a tapasztalati okok csak a tapasztalati lények létét hozzák létre (természetesen a fönt adott korlátozásokkal); a létben azonban még nincs adva a tevékenység, mely mint új létmozzanat új létesítőt is követel.

Mint hogy a lények külön-külön nem elégséges okai a tőlük létrehozott valóknak és változásoknak, együttvéve sem azok. Egyrészt, mert itt is a tehetetlenség, a lét közt tátongó rések kiáltanak betöltés után, amin nem lehet segíteni hasonló tehetetlen valók hozzáadásával; épúgy mint pl. a tudatlanságon nem lehet segíteni azzal, hogy a tudatlant más tudatlanok társaságába küldjük. Másrészt pedig ellenmondás, hogy „minden” létesítő ok elégtelen léte-

sítő ok legyen. Az elégtelen oknak ugyanis másunnak kell pótolnia elégtelenségét; már pedig ellenmondás, hogy minden ok másunnak nyerjen pótlást; a mindenben kívül nincs ugyanis más.

Kell tehát lenni létesítő oknak, melynek bőségéből mindnyáján merítenek. Ez első ok; de nemcsak abban az értelemben, hogy adja az első indítást a világfolyamatban, hanem minden tapasztalati létesítő valónak tevékenységében ott működik és állandó benső és természetesen „sui generis” tevékenységgel pótolja a tapasztalati ok gyökeres elégtelenségét (cf. 61).

Ezekkel a gondolatmenetekkel szemben, melyek egyúttal Istenre következhetnek mint első Létesítőre és magátólvaló Létre, a 19. századi pozitivizmus a következő *nehézségeket* támasztotta:

A monizmus ellenvetése. Akár a létesülésből, akár a létesítéstől indulunk ki, és keressük a tapasztalati lét okát, nem jutunk ki a világból. Minden egyes tapasztalati lény ugyanis másra utal mint létesítőre, és ez ismét másra, és így kapjuk a függő lények végtelen sorát, mely az önmagával állandóan azonos univerzumot alkotja. Így Strausz és mások.

Azonban az *univerzum* csak erkölcsi egység, nem valós, szubstanciás egység; és ezért *nem tartalmaz többet, mint az összeadandók*, melyekből áll. Jömagukkal tehetetlen valóknak akár véges akár végtelen összege nem ad mást, mint tehetetlen valókat, melyek sem egyenként, sem összességükben nem adják a maguk létének és más dolgok létrejöttének elégséges okát.

Továbbá a tapasztalati lények *nem lehetnek egy magával állandóan azonos és önmagán nyugvó mindenségnek mint egységes lénynek megnyilvánulásai* vagy járulékei. Mert mindenekelőtt mint egyedek jelennek meg, legalább a növényvilágtól kezdve, azaz mint önálló élettevékenységek zárt centrumai. Kétségtelen ez nemcsak az öntudatos valóknál, melyek előtt az öntudat közvetlen bizonyosága tanúságot tesz, hogy nem azonos a létük semmiféle más valóval; hanem az állatok világában is, ahol az önzés, vagyis a másokkal szemben való elszigetelődés és önérvényesítés annyira döntő szerepet visz, hogy Darwin mint létharcot megtehetette a fajok teremő elvének. Azután: *a szubstancia nem lehet lényegesen más mint járulékei*; hisz a járulékok kijelenteni, nyilvánvalóvá tenni, és nem elrejtteni vannak hivatva a szubstanciát. Ha tehát a tapasztalati egyedek teljes okság után kiáltanak, az a teljes ok nem lehet a mélyükön lappangó és ép ezért velük metafizikailag azonos jellegű szubstancia, hanem csak tőlük lényegesen különböző, transzcendens lény.

A mechanikus természetfelfogás ellenvetése. A történések

vagyis létesülések voltaképpen csak önmagukkal örökké azonos atomok helyzetváltozásai, melyeknek alomja, a tömeg állandó, hajtó ereje pedig, az energia mennyiségileg azonos marad.

Azonban ha az ú. n. anyag-megmaradás és energia-állandóság axiómáját el is fogadnók ténynek, az anyag és energia tapasztalati állandósága semmit sem mondana metafizikai eredetükről. Sőt az atomok megszámláltsága, alakíttottsága, összetevései, a helyzet-változások törvényszerűsége, maga e változások ténye, az új anyag- és energia-elhelyezkedések mind valós változások, létesülések; és mint ilyenek okot követelnek. Ha lemérhetők és matematikailag kezelhetők, ez nem változtat azon a tényen, hogy a létet minősítik; tehát rájuk is teljes érvényben fennmarad a fent levezetett két gondolat: a lét létesítőt, a létesítés okteljességet követel.

Metafizikai ellenvetés. A tapasztalati világon belül minden létesítés létesüléssel azaz változással jár; változatlan ok, nem létesülő létesítő tehát ellenmond a tapasztalásnak, lehetetlen; ha volna örök létesítő, annak okozata is csak örök és változatlan lehetne. Így Stuart Mill.

Erre ez a feleletünk: A tapasztalat minőségi megállapításai nem lehetnek irányadók a metafizikai okkeresésnél. A tapasztalati okság ép azzal mutatja elégtelen voltát, hogy létet mindig csak úgy tud adni, ha maga is ugyanannyit kap. Ha azonban a létesítők összessége ilyen volna, akkor semmi sem jöhetne létre. Ezért kellett következtetnünk egy olyan lényre, melyben lét és tevékenység egy. Mikép egyeztethető össze az abszolút ok változatlansága és az okozat változékonysága, ez külön kérdés, melynek elvi megoldása az Abszolútum teljes egyszerűsége (Dogm. I 322 kk.).

c. A világ teremtése.

Keletkezését tekintve, a világ az Abszolútumnak, Istennek teremő tette és műve.

A *teremtést* Szent Tamással (Summa I 63, 3) így lehet meghatározni: *egy dolognak egész mivolta szerinti létesítése* (productio rei secundum totam suam substantiam); vagyis nem egyszerűen meglevő anyagnak formálása, hanem az anyagnak is a formának is létrehozása; productio ex nihilo sui (forma) et subiecti (= substratum = anyag). Látni való ebből, hogy a teremtés nem esik egyszerűen a változás fogalma alá. Hisz változásról csak ott lehet szó, ahol valami megmarad, és valami mássá válik. Ép ezért a teremtés nem is foly le időben; a dolgokra nézve az idő csak akkor kezdődik, mikor már meg vannak teremtvé.

A teremtés tényét az *étiológiai istenbizonyítás* (60 a. b) igazolja. Ez ugyanis kimutatja, hogy a világ egyedeiben és

egészében, létesülésében és fönnállásában nem okolja meg magamagát, hanem kiutal önmagából, következésképp más-tól kapta létét. Már pedig ebben áll a teremthőség. Ami nevezetesen az anyagot illeti, melyet a materialista monizmus annyira szeret „öröknek” hirdetni, az az esetlegességnak és ennél fogva a mástól-valóságnak számtalan jegyét viseli magán: véges, részekből áll, változékony, értelem és akarat nélkül való; tehát nem lehet végső ok.

A teremtés eszméje ellen szokás a következő *nehézségeket* támasztani: *semmiből semmi sem lesz*. A teremtés tana azonban nem azt mondja, hogy a világ semmiből lett; mintha a semmi volna az az őanyag, melyből a világ formálódott, vagy mintha létének egyáltalán nem volna oka. Ellenkezőleg, a teremtés tana a teljes tartalmú és abszolút hatalmú ok tevékenységére vezeti vissza a világot; annyira nem semmiből lett a világ, hogy ellenkezőleg a legteljesebb létből ered. Csak azért szokás semmiből teremtettnak mondani, mert élesen kifejezésre akarják juttatni azt a tényt, hogy a világ egész létében nem önmagától van, hanem Istentől; Isten teremthő tevékenysége előtt semmi sem volt; nem semmiből, hanem a semmi után van a világ.

Nem-lét és lét közt végtelen a távolság; tehát áthidalása mint végtelen sok lépést tartalmazó művelet nem fejezhető be. — *Felelet*: a valami nem a semmiből nő végtelen kicsiny, infinitezimális átmenetekben, hanem a teljes tartalmú és hatalmú valónak időtlen ténye.

Komoly nehézség az, hogy egyáltalán van teremtetten, vagyis nem-abszolút, relatív lét. Az abszolút lét létezése ugyanis magában megokolt (52). A nyomos metafizikai gondolkodás számára nem probléma Isten léte. Ha egyáltalán van valami, akkor mindenesetre kell lenni annak, aminek érdemes lenni, aminek van értelme; ami magában hordja minden kérdés feleletét. De miért van a világ, a darab, a töredék, esékény lét? Minthogy a teremtetteneknek *nem kell lennie*, léte a szükségképpenség igényével dolgozó elme számára mindig nehézség marad, melybe csak a hit világít bele: a teremtés Istennek teljesen szabad tette, melyet teleologiaiilag megokol az Istenember eszméje. Mért teremtetten Isten világot? Mert Krisztust akart (Dogm. I 458; Krisztus 10)! Minthogy továbbá a teremthő végbemenése a tapasztalás körén kívül esik, és így sajátos fogalmakkal meg nem közelíthető, elgondolása mindig nehéz lesz a tapasztalás körébe rögzített embernek. A teremthő tényének értelmi megállapítása mindig óriási szellemi erőfeszítést, a tapasztalati világból való bátor kibontakozást és az isteni élettevékenység magaslatára fölemelkedő biztos lendületet kíván. Ebben kell keresni a logikai magyarázatát annak a ténynek, hogy annyi bölcselő tusakodik a teremthőség igazsága ellen.

61. A világfolyamat fönnállása.

a. Az Abszolútum világ-fönn tartása.

Isten fönn tartja a világot; vagyis ugyanaz az abszolút létesítő tevékenység, mely a világnak megadta a létet az első pillanatban, azt minden következő pillanatban, tehát folytonosan biztosítja; ha Isten ezt nem tenné, a világ nem maradna fönn, hanem megsemmisülne.

A *föläletes gondolkodás* számára vitán fölül áll, hogy ami egyszer meg van alkotva, annak nincs többé szüksége az alkotójára, legföljebb az idővel becsúszott „géphibák“ javítása végett. Ezt látszólag megerősíti a mindennapi tapasztalat. A mélyebbre hatoló elmének azonban nem nehéz megállapítani, hogy ez csakis a másodrendű, azaz teremtett okok világában van és lehet így. Itt ugyanis az alkotó tevékenység mindössze arra szorítkozik, hogy az alkotó a töle függetlenül már meglevő és a létben megálló anyagot szintén töle függetlenül meglevő törvények szerint formálja; vagyis alkotó tevékenysége kimerül új vonatkozások és kombinációk létrehozásában. A teremtmény mint alkotó az ő alkotásának nem teljes oka; épen létének nem oka; és ezért létben-maradása nem is szorul az ő állandó közreműködésére.

Ezzel szemben *a Teremtő a teremtménynek teljes oka;* vagyis mindannak létesítője, ami bennük lét-jellegű; tehát az időtartam járulékának is. S ebben áll a fönn tartó tevékenység. Más szóval: semmiféle teremtmény nem oka a maga létének semmiféle tekintetben. Mindegyik létének első pillanatában az abszolút létesítőre szorul, mert nem hordja magamagában létének okát. Az abszolút okra való ez a gyökeres rászorultsága nem változott meg azzal, hogy az első pillanatban megkapta a létet; a következő pillanatban ép oly kevéssé oka a maga létének, mint volt az előzőben. Tehát minden következő pillanatban is csak úgy áll meg, ha állandóan Istentől kapja létét.

Hasonlatban szólva: a mélységbe zuhant embernek nincs ereje a maga emberségéből a szakadék széléig fölemelkedni; következésképp arra sincs ereje, hogy ha más fölemelte, a fölemelőnek állandó tartó tevékenysége nélkül ott lebegjen a mélység fölött. Ugyanígy a világ nem önjerejéből emelkedett ki a semmiségnek mélységéből, hanem Isten emelte ki; tehát nyomban visszahullna a semmibe, ha Isten állandóan nem tartaná. Vagy ha valaki élénk színekkel részleteiben is elgondol egy világot (pl. az Atlantist és lakóit), az csak annyiban és addig van, amennyiben és ameddig elgondolja: az alkotó művész energikus elgondolása hozta létre és tartja létben. Ámde a teremtett világ

Istennek szabad és tetterős elgondolása; következésképp csak addig és annyiban áll fönn, ameddig és amennyiben ez az elgondolás tart.

b. *Az Abszolútum együttműködő tevékenysége.*

Isten nemcsak létében tartja fönn a világot, hanem tevékenységében is; ahol a világban bárminő változás esik, az a közvetlen másodrendű létesítő okokon kívül Istennek mint első oknak változtató tevékenységétől is ered. Ezt az isteni együttműködést Szent Tamás (I 105, 1—5; Gent. IV. 67; Pot. 3, 7) a következőképp igazolja:

A teremtés és fönntartás révén minden teremtmény rendelkezik a megfelelő cselekvő képességekkel (*potentiae activae*). Ezzel azonban még nincs adva a tevékenység, mely csak úgy jön létre, hogy ama képességek kilépnek közömbösségükből és ténylegességbe emelkednek. Erre azonban maguktól nem képesek. Hisz magukban tekintve csak képességek, és nem rendelkeznek azzal a lét-többlettel, melyet a tevékenység mint ténylegesség jelent (*actio, actus*). Amivel valaki nem rendelkezik, azt nem is tudja megadni. Ezért csak tényleges való képes a képességet kiemelni képességi állapotából; *potentia non potest deduci in actum, nisi per ens actu*. Már most *a képességeket ténylegességbe emelni csak Isten képes*. A teremtmény ugyanis nem lehet önállóbb a tevékenységében, mint a létében: *operari sequitur esse*; ha a teremtet valók létükben gyökeresen függnek Istentől, akkor tevékenységükben is.

Ennek a gondolatnak lehet más arculatot is adni. A ténylegesség a képességgel szemben, *a tevékenység a cselekvő tehetséggel szemben lét*. Hisz a tevékenységben mintegy folytatódik, megnyúlik, kivirágzik a lét; a tevékenység a teljes, kifeslett lét szemben a nyugvó, képességi, csiraszerű léttel. Ámde létet adni csak Isten képes. Mihelyt bármily teremtmény erre képes volna, az első ok magaslatára emelkednék. Ha viszont Isten nem volna a teremtményi tevékenységnek is oka, akkor nem az egész létnek, a minden tekintetben való létnek, hanem a teremtet lét bizonyos szempontjainak, meghatározottságainak volna csak az okozója; vagyis *nem volna teljes ok*.

Ennek a ténynek értelmében tehát *minden változás eredő*, melynek csak egyik komponense a teremtményi változtató tevékenység. A másik az isteni együttműködés, amely azonban nem egynemű vele, hanem egészen más síkban mozog.

Az isteni együttműködés ugyanis *teremtői jellegű*; nem lép

a teremtmények tevékenységének helyébe, nem vállal magára abból egy részt, nem tolja félre, nem nyomja el, hanem arra irányul, hogy egyáltalán lehetővé váljék. Kiemeli a semmiből, és módot nyújt neki arra, hogy viszonylagos önállóságban érvényesüljön. Ebből következik: minél magasabb fokú valamely teremtett tevékenység, annál intenzívebb ott az isteni együttműködés is; tehát legnagyobb a szabad elhatározásokban, mint amelyek a tetterőnek legmagasabb fokú kicsattanásai. Következésképp téves az okkazonalizmus (50 c).

Az isteni együttműködés ténye nyilván következik az első és a másodrendű, teremtett okok mivoltából; csak az abszolút Létesítőt bizonyító gondolatmeneteknek folyamánya illetőleg mozzanata *Részletesebb elgondolása* azonban súlyos probléma elé állítja az elmét: hogyan egyeztethető össze az akarat szabadságával. Ez a kérdés a keresztény gondolkodókat két táborba osztja. A *tomisták* Szent Tamás nyomán az együttműködés tekintetében Isten és a teremtmény viszonyát úgy fogják föl, mint mester és eszköz-ok viszonyát, és így az együttműködést fizikai okságnak tekintik. Molina és Suarez követői (*molínisták*) az erkölcsi okság oldala felé terelik az együttműködést, és a fönnforgó nehézségeket az isteni tudásnak egy bonyolult rendszerével (*scientia media*) iparkodnak megoldani. Erre a híres nehéz kérdésre nézve lásd Dogm. I 466—71; 354—59.

c. Az Abszolútum világkormányzása.

Kormányozni annyi, mint dolgokat megfelelő utak és eszközök igénybevételevel hatásosan a kellő célra irányítani. Az abszolút világkormányzat e szerint két mozzanatot tartalmaz: az egyik a világ célja; a másik a hatékony célrairányítás.

A világ elsődleges célja Isten dicsőítése, másodlagos célja az eszes teremtmények boldogsága.

Ezt a tételt két metafizikai megfontolás bizonyítja.

a) A teremtett mindenség nagyban és kicsinyben, egyes lényeiben és a lények vonatkozásaiban és azok összességében olyan értékes gondolatokat valósít meg, melyeknek szerzője csak a tökéletes értelmű és akaratú szellem lehet. Már pedig a mű dicséri a mesterét (55. 56). b) Isten az abszolút való, a lét teljességének szuverén birtokosa. Ha tehát teremt, csak a maga teremtmői gondolatait valósíthatja meg; és így ami gondolat és érték lesz a mindenségben, az szükségkép őt fogja hirdetni. A teremtett létnek csak a teljes tartalmú és hatalmú abszolút létben lehet az értelme és célja.

Istennek szükségkép akarnia is kell, hogy a világ az ő dicsőségét hirdesse. Föltétlen bölcsesége ugyanis megköveteli

hogy a kevésbbé értékest az értékesebbnek és valamennyit a legértékesebbnek rendelje alá. A legértékesebb azonban az Isten; következésképp mindent önmagára kell vonatkoztatnia. És mivel senki és semmi nem adhat neki olyant, amivel ő már nem rendelkezik, a teremtesnek sajátmagára való vonatkoztatása csak abban állhat, hogy az mint mű nyilvánítja Isten belső tökéletességét. Ez pedig isten-dicsőítés; hisz nem egyéb a dicsőség, mint dicsérő kinyilvánítás (fama cum laude; cf. 67 c).

Az *eszes teremtmények boldogsága* mint másodlagos cél szervesen beleilleszkedik az egyetemes világtervbe. A lelki teremtmény akkor boldog, ha kiélheti létformáját, entelechiáját. Az embernél eszes természeténél fogva ez akkor következik be, ha a világ szabad méltatása által, szabad állásfoglalással magát Istent teszi meg élete tartalmává s benne és belőle él (90). De akkor meg is valósítja a maga teremtető eszméjét.

A *világkormányzás* abban áll, hogy Isten a világ folyását úgy irányítja, hogy az egyes lények és a lények összessége elérjék eléjük tűzött céljukat.

Ezt *tagadják* a materialisták (köztük az epikureusok), kik a véletlent tekintik a földi események szerzőjének; a racionalisták (köztük a deisták), kik szerint minden örök természeti törvények szerint megy végbe; a fatalisták (sztoikusok), kik a mindenséget (Istent is) átfogó kikertülhetetlen, útjaiban és céljaiban kifürkészhetetlen sötét végzetnek vetnek alá mindent; a gnósztikusok, kik a világot többé-kevésbbé tehetetlen demiurgusok próbálkozásaira hagyják; és az asztrológusok, kik a csillagállásoktól teszik függővé a földi eseményeket, az emberi sort is.

Azonban Isten végtelen *bölcsességénél* és *jóságánál* fogva az egyes lények és az összeség számára megfelelő célokat tűzött ki, melyek végelemzésben az egyesnek és az egésznek javát szolgálják. *Szentségénél* és változhatatlan komolyságánál fogva akarja, hogy ezek a célok meg is valósuljanak. *Mindenhatóságánál* fogva pedig tud is gondoskodni arról, hogy minden úgy alakuljon és haladjon, hogy a töle kitűzött célt elérje.

Az isteni világkormányzásról szóló tételek logikusan következnek azokból az igazságokból, melyeket az Abszolútumnak, Istennek létéről és mivoltáról szigorúan a tapasztalati lét metafizikai elemzése útján állapítottunk meg (52. 55. 56. 60. cf. 64). De erre felé tájékozódik az ember vallási igénye is. Megmondja az embernek a nagy életföladatok színe előtt a szíve és sejtése, hogy hivatásának nem tud megfelelni, ha nem bízhatik abban, hogy minden ügyében-bájtában reáhatározhatik Isten *gondviselésére*, mely szent

és jóságos szeretettel egybehangolja a világfolyását és az embersorsot a jóra törekvő lelkiismeretes igyekezettel. Az isteni világkormányzás mint a gondviselés tana a vallási élet- és világértelmezés sarktétele. Azonban az élet itt súlyos nehézséget vet az Isten-valló ember elé: Mikép lehet összeegyeztetni a bölcs, szent, jóságos Isten létezésével a rosszat, főként a szenvedést és bünt? Ez az Isten „igazolásának“ *Θεο-δική, theodicea*) kérdése, a legnehezebb emberi probléma, melyben a merő bölcselő elme a hit világítása nélkül nem tud eligazodni (cf. 73).

Itt azt kell még megjegyeznünk, hogy Isten teremtő, fönn-tartó és kormányzó tevékenysége nem zárja ki, hogy az általa megállapított világfolyamatba közvetlenül is bele tud nyúlni csodák és kinyilatkoztatás útján (Dogm. I 35—168).

HATODIK RÉSZ. ÉRTÉKBÖLCSELET.

I. Általános értékelmélet.

62. Az értékrend létisége.

a. Az értékrend valósága.

Van sajátos jellegű értékrend. Ezt a tételt megmutatással igazoljuk.

Az emberi állásfoglalások és magatartások közt jelentős szerepe van az értékelésnek. Értékeljük, értékeseknek tartjuk a legkülönbözőbb dolgokat: ruhát, élelmet, egészséget, jómódot; a gazdasági életben folyton fölvetődnek ilyen kérdések: mit ér ez a termék vagy termelési mód? De ugyanígy, sőt különösebb módon beszélünk szellemi értékekről, eszményekről, értékes emberekről és tettekről, az értékek rangfokozatáról, az élet és lét értékéről. Nem nehéz észrevenni, hogy ebben az értékelő állásfoglalásban a kiindulópont mindig egy *értékelmény*, amellyel értékesnek (vagy értéktelennek), kisebb vagy nagyobb értékűnek élünk meg valamit. Ez az értékelmény sok szálból van összeszöve. Értékesnek találom és élem meg azt, ami *igényt* tud bennem kielégíteni, pl. a pihenés igényét, de ugyanígy a vallási vagy az esztétikai igényt. Az igénykielégülést sajátos érzület, a *kielégültség* követi. De még sajátosabb módon kíséri egy különös állásfoglalás, melyet épen az jellemz, hogy értékesnek találok és minősítek valamit, ami tudatom előtt megjelenik. Tehát egy *értékeszme* világánál szemlélem, és e szemléletem eredményét sokszor ítélet, *értéktétele* alakjában fejezem ki; pl. az elvűség többet ér mint a haszon; jobb az irgalom mint a bosszúállás, megtorlás. Ezt az értékelő meglátást, mely sokszor inkább csak sejtésszerű vagy valami sajátos „megérzés”, egész valómmal igenlem, akaratommal megragadom, vallom és vállalom. Az értékelő állásfoglalásban jelentős szerepe van az ész mellett a megérzésnek és akarásnak.

De bármilyen mozzanatokból szövődik és bármilyen lefolyású az értékelő élmény, mindig jellemzi, hogy kiutal önmagából egy *sajátos jellegű* valamire, amit értékesnek

talál és ami értékelő állásfoglalásra készíti. S ez a jellegzetes valami nem egyszerűen a lét. Nem azért értékes valami, mert van, akár a tapasztalati akár a tapasztalatfölötti létrendben; hiszen ezt az jellemzi, hogy van, létezik; vagy az eszmei rendben, melyet az jellemez, hogy egyszerűen fönnáll; a $3 > 2$, a Desargues tétele által kifejezett vonatkozás nem értékes és nem értéktelen; kívül esik ezen a szemponton. Más valaminek kell annak lenni, amire az ember értékeléssel felel. Külön világ az, amely nem egyszerűen azt mondja: ismerj el; hanem: valósíts meg! Szava nem egyszerűen a „van“, hanem a „kell“; nem az *ôv*, hanem a *ôéov*; nicht Sein, sondern Sollen. Ez az *értékek világa*.

Ennek keressük alkatát, határait, tagolódását, más létrendekhez való viszonyát. S ez a vizsgálódás alkotja az *általános értékelméletet*.

Az értékek világa fölremlt már a bölcselkedés hajnalán. Nevezetesen Platon ideái elsősorban értékeszmék; és amennyiben ez a tanítás lényegesen befolyásolta Aristotelest és a skolasztikusokat, és általuk az egész nyugati bölcséletet, értékelméleti problémákat és kutatásokat tartalmaz minden rendszer. Főként Kant tett nagy erőfeszítéseket az egyik jelentős értéktartománynak, az etikának önállósítására. Egy nagyon megnyílt és önálló katolikus bölcselelő, az olasz Rosmini-Serbatl Antal észrevette az értékrend alapvető sajátosságát. Az értékelmélet azonban mint külön bölcséleti ág meglehetősen újkeletű. A nagyobb hatású bölcselelők közt Lotze volt az első, aki Mikrokosmos-ában a lét világával tudatosan és szabatosan szembeállította az értékek világát, melynek megragadó szervéül egy külön megérző, értékelő képességet jelölt meg az emberben (das Gemüt), és melynek jellegzetes létformáját az érvényességben (das Gelten) látta. Tovább ment az értékrend külön jellegének kidomborításában F. Brentano (Vom Ursprung der sittlichen Erkenntnis 1889). Az utolsó emberöltőben aztán kialakult a külön értékelmélet. Úttörői és legkiválóbb képviselői: Windelband, Münsterberg, a magyar Böhm Károly (Az ember és világa I 1883), Scheler, N. Hartmann, D. v. Hildebrand (cf. J. v. Rintelen Der Wertgedanke in der europäischen Gedankenentwicklung I 1933). Mindezek sok új és jelentős meglátással gazdagították az értékelméletet. Mindamellett áll, amit N. Hartmann mond: „Az értékutatásnak még a kezdetén vagyunk“. A tankönyvszerű összefoglalásnak számolni kell ezzel a ténnyel.

b. Az értékrend tagolódása.

Mivel az értékrend tudományos kutatása még meglehetősen a kezdetén van, az értékbirodalom különféle tartományainak és

régeinek átkutatása sem tart még ott, hogy az összes szempontokat kielégítő, általánosan elfogadott fölosztást tudna adni.

Amíg szigorúan az értékrenden belül maradunk, a legközvetlenebbül kínálkozó és legalapvetőbb fölosztás a *pozitív és negatív értékek* osztályát állapítja meg. Ez az osztályozás átfogó és kimerítő. Az értékrendet alapvetően jellemzi az értékpolaritás, melynek következtében minden pozitív értékhez elkérülhetetlenül hozzá van rendelve az ellenpóluson egy negatív érték: igazság-igazságtalanság, szép-rút, alázat-fünnhéjjázás. Közbülső, semleges érték nincs. A közönséges nyelvhasználat és az életigazodás csak a pozitív sarkon elhelyezkedőt szokta értéknek minősíteni, a negatív sarkon levőt pedig értéktelenségnek.

Ha leszállunk az értékrend magaslatairól és számbaveszünk, hogy az értékeket a szellemi lények, az ember is, vállalhatják és valósíthatják részint tevékenységeikben (pl. az erkölcsi vagy vallási értékeket), részint művekben is, pl. az esztétikai értékeket műalkotásokban, más jelentős fölosztáshoz jutunk. Az egyik oldalon vannak a *tiszta értékek*, minők az erkölcsi, esztétikai stb. értékek; a másik oldalon a valósult, *tárgyasult* értékek: értékes ember, tett, mű. Ezek a valósult, vegyes értékek tehát két összetevőből állnak: egy értékmozzanathoz és egy létező valóságból, mely mint személy vagy dolog *értékhordozó*, s így sajátos módon résztvesz az értékben, mint már Platon szerint a létezők az ideákban (*μέθεξις*). Ezek az értékhordozók megint vagy célok vagy eszközök, továbbá *önértékek* vagy másodlagos, levezetett, derivált értékek. *Másodlagos értékek* pl. az összes gazdasági értékek. Aki ezeket megteszi főértékeknek, a hasznoságot elébehelyezi az értékességnek; ez az *utilitarizmus* (vagy rövidebb szóval: utilizmus).

Teljes értelemben vett, önálló főértékek azok, melyek a szellemi valók számára úgy jelennek meg, mint törekvéseiknek, tevékenységeiknek föltétlen tartalma és normája, mint célkitűzéseik végső csillagai, mint értékelő magatartásuk változhatatlan zsinórmértéke és megvesztegethetetlen bírása. Ilyeneket az értékrendi vizsgálat meglehetősen egyértelműséggel *négyet* állapít meg: a logikai (igaz-téves), erkölcsi (jó-rossz), esztétikai (szép-rút) és vallási (szent-istentelen) *értéktartományt*.

Ennek a négy értéktartománynak *értékeit* jellemzi, hogy a) változhatatlanok, b) idő és tér fölött állnak; viszont c) érvényességükkel minden időben és térben jelen vannak; d) csak a szellemi valóknak hozzáférhetők.

Ezek együtt alkotják alapvetően az *értékrendet*; úgy hogy minden egyéb értékállításnak és értékelésnek forrását és normáját ők szolgáltatják. Minden más amit még értéknek mondunk, csak nem-tulajdonképen, csak *analog* érte-

lemben érték. Még pedig vagy azért, mert ilyen *értékek hordozója*, pl. értékes jellem, szép festmény; vagy értéknek avagy értékhozóknak megvalósítására szolgáló út, *eszköz*, nevezetesen az értékvalló és értékvalósító ember számára az ön- és fajfönntartás eszköze (ezek: életértékek, kéjértékek, gazdasági értékek); vagy az abszolút értékek egy-egy tartományának helyébe lépnek *hibás értékelés* következményeként; így pl. a hédonizmus a kéjértékeket, az utilizmus a gazdasági értékeket, a biologizmus az életértékeket vallja föltétlen és alapvető értékeknek.

A szellemi értékrend tagolódása tekintetében ma általánosan elfogadott és fenomenologiai megmutatással szabatosan igazolható tétel, hogy *a négy értéktartomány önálló*; egyik sem vezethető vissza másra. Mindegyiknek megvan a külön jellege, alkata, alkattörvénye, jóllehet nem állnak szemben egymással teljes elszigeteltségben. Hisz első tekintetre nyilvánvaló, hogy a logikai értéktartomány átfogja a többi, sőt az összes többi létrendet és önmagát: minden létrend és léttartomány és annak minden tényállása ismeretrelációk hordozója vagyis gondolatok valósítója. Továbbá az erkölcsi létrend átfogja a szellemi valók egész körét és minden rétegét, az esztétikai rend mint az alakításnak, a *ποιητικόν*-nak ősforrása szintén kiterjed az összes létre; és végül a vallási értéktartomány minden értéket és minden egyéb valóságot alapvetően az Abszolútumba gyökereztet bele. A négy értéktartomány mindegyike tehát külön ország, de *egy birodalom*, melynek tartományait sok közös út és üzem köti össze.

Azonban mindmáig sokat vitatott kérdés, vajjon *a logikum* csakugyan *értéktartomány-e*. A mai értékelmélet megalapítói, Lotze, Windelband, Brentano, Rickert, A. Müller odasorolják; mások, főként Scheler és Hessen ezt *ellenzik*. *Fő érvük*: A logikum tárgyai, az ítéletek az elméhez szólnak. Merőben ész dolga megragadni pl. egy matematikai vagy logikai tételt. Ellenben az értékek elsősorban az ember emocionális, azaz érzelmi-akaratilátát szolgálták (lásd 63). Más a megismerés, más az értékelés; s ezért logikailag értéknek mondható esetleg az egyén magatartása az igazsággal szemben, ú. m. tudásszomj, kutatási buzgóság, igazság-birtoklás; de nem maga az igazság, mely nem más mint egy ítélet tartalmának a tényállással való megegyezése; de ez jellemzi az értékítéleteket is; tehát nem lehet „külön” érték. Az igazság tehát, így fejezik be okoskodásukat, nem az értékrendben van otthon, hanem az eszmei rendben. Hisz az ítélet igazsága fönnáll, épúgy mint pl. a π vagy a 3^3 .

Akik ezzel szemben a logikumot értéktartománynak minősíttik, viszont joggal hivatkozhatnak arra, hogy a) a logikai érték nem az igazság, hanem a gondolat, melynek sajátos létformája az igazság és tévesség. S mivel b) ez a létforma poláris, a polaritás pedig az értékrend alapjellemzője, a logikai tartományt is ide kell sorozni. Annnyival inkább, mert c) a logikai rend tárgyai is szölitják az emberben az emocionális oldalt is. Láttuk, az ítélet lényegét alkotja az ítéletkötő megállapító szerepe. Ehhez pedig az akaratnak is van köze. Ítéletalkotástól és ítéletelfogadástól lehet tartózkodni is. Ezek a megfontolások súlyosabban nyomnak a latban, mint az ellenkező nézet érvei. Nem lehet azonban teljességgel kizárni, hogy a tüzetesebb tárgyelméleti vizsgálat majd a logikumot valaha egy külön, ötödik létrendbe helyezi, melyet jellemez, hogy létformája értékrendi, a többi létrendhez való viszonya pedig eszmei-rendi.

c. Az értékrend alkata.

Egy tárgyrend avagy tartomány alkotát három mozzanat adja meg: 1. azok a határozományok, melyek jellemzik összes tárgyait és csak azokat; 2. a jellegzetes létformája; 3. a leg-egyetemesebb és alapvető kapcsolatok, melyek az egyes tárgyak illetőleg körzetek közt fönállnak.

1. Az értékrend *alapvető határozományai*, amint már kintt valóságának fölmutatásában: a) a *térfölöttiség*, amely mindenekelőtt negatív. Az értékek nincsenek helyhez kötve és nem foghatók méretekbe, és ép ezért velük szemben semmi értelme nem volna a kvantitatív tárgyalásnak. Ki akarhatná számokban, méretekben kifejezni a hűséget, istentelenséget, a michelangelói Mózes szépségét? Ez a térfölöttiség pozitív jellegű is: az értékeket semmi tér, terület, hely be nem fogja ugyan, de mégis mindenütt jelen vannak; az igazmondás minden hazában érték, az istenimádás mindenütt szent dolog. b) Az *időfölöttiség*. Ez először megint negatív: az értékek nem állnak az időben és nincsenek kitéve az idők változásainak. S van pozitív értelme: minden időben ott vannak; a karitás mindig érték, a szívtelenség minden időben negatív érték.

Az értékeknek ezt az időfölöttiségét, változatlanóságát tagadja az *értékrelativizmus*. Szerinte az értékeknek is megvannak az esélyei, sőt divatai. Amit valamely nép, kor, ember szentnek, nagynak, kiválónak tart, azt egy másik lemosolyogja vagy elutasítja. A történelem tanúsága szerint más koroknak más erkölcsi, vallási, esztétikai eszményei vannak.

Azonban a) aki elmélyed bármely érték szemléletébe, és azt elfogulatlanul, megrögzött balítélet és szenvedelem nélkül engedi magára hatni, előbb-utóbb meglátja, hogy az érték min-

dig érték, akkor is, ha én nem akarom vallani vagy vállalni; akkor is, ha megtagadom; az igazság igazság, ha tudatlanra veszem is, a hála erkölcsi érték akkor is, ha százszor ellene cselekszenek. A fenomenologiai elmélyedés tehát azt mutatja, hogy más az érték mint az értékelés; az érték fölötté áll értékelő ízléseknek, elégtelenségeknek, tétovaságoknak és állhatatlanságoknak. Innen van, hogy aki nem azonosítja magát az erkölcsi renddel, általában nem kerül el a lelkiismeretfurdalást; és aki általában tusakodik az értékrend ellen, ahelyett hogy nyílt lélekkel elismerné, abba a nekikeseredettségből, bosszúságból, bosszúvágyból és irigységből összeszűrt sajátos lelkületbe kerül, amelyet *ressentiment*-nak mondanak. Ami az értékrelativizmusnak főérve, az ízléseknek és értékeléseknek változékonysága tehát nem az értékrend változékonyságát és viszonylagosságát bizonyítja, hanem az értékelésnek változékonyságát és viszonylagosságát. Továbbá ki lehet mutatni, hogy ez a változékonyság legtöbbször nem is az értékeknek szól, hanem csak az értékhordozóknak.

b) Mivel a jellegzetesen emberi tevékenység érték-vallás és értékvalósítás, és a jellegzetesen emberi művek, a kultúra alkotásai értékvalósítások, ezért az emberméltóság, az egész emberi kultúra valósága, fennállása és értéke bizonyosság rá, hogy az értékek a változó emberi magatartásoktól független eszmények. „Ha az ember nem lát eszményt maga fölött, nem tud szellemileg emelt fővel járni. Ez az ember-fölötti eszményi valami az értékek világa. A legnagyobb ember is maga fölött látja ezt a világot, és mégis magában is hordja. Ezeket az értékeket, melyek az ember tevékenységét vezérik és lelkületét sugalmazzák, nem lehet föltálatni és nem lehet átértékelni. Ezeket föl kell fődözni. Miként az ég csillagai, lassanként jelennek meg a kultúra haladtával az ember látóhatárán. Ezek nem régi és nem új értékek, hanem — az értékek“ (A. Riehl).

2. Az értékrend sajátos létformája az érvényesség.

Már Platon és késő tanítványa az újplatonikus Plotinos kereste, hogy hol van az ideák hazája, és egy szemmel nem, csak szellemmel látható külön világba, a *τοπος νοητός*-ba utalta. Itt azonban szerintük úgy léteznek, mint a tapasztalati világ tárgyai léteznek. Ők nem tudtak más létrendet elgondolni, mint a létezés rendjét. A bölcselő elemzésnek azon a fokán ők még úgy voltak, mint ma is sok ember: azt tartották, hogy ami nem létezik, az egyszerűen nincs; ha pedig valami van — és Platon joggal meg volt győződve, hogy az eszmék vannak, sőt inkább mint a tapasztalás tárgyai —, akkor léteznie is kell. Ezen az állásponton volt Aristoteles is; csak hogy ő fölösleges kettőzésnek ítélte, ha Platon a tényleg létező, „ember“ fölött még fölvesz egy tőle külön létező általános, eszményi embert, a *καθ' αὐτὸν* embert. Ő az ideákat és velük együtt az értékeket magukba

a dolgokba helyezte. Szerinte az értékek léteznek ugyan, de magukban a valókban, mint léthatározmányok, és nevezetesen a mint a konkrét létező egyedek létformái, melyek egyúttal fejlődésüknek is célja, mint entelechiák (cf. 49).

Ma azonban, a bölcselő látás differenciáltabb fokán, nem lehet aziránt kétség, hogy ép az aristotelesi létanalógia útmutatása nyomán több létrend tárul elénk (38. 39), és az értékek a másik háromtól különböző negyedik létrendet alkotnak, melynek létformája az *értvényesség*. Az értékek ugyanis nyilván nem tapasztalhatók; de nem is léteznek metafizikailag mint a tapasztalati létnek forrása és gyökere, és nem állnak fön­n egyszerűen mint pl. a matematika tárgyai; hanem érvényesek; ha a szellem látókörébe lépnek, értékelő állásfoglalásra szólítják.

S mivel az értékek idő és tér fölött érvényesek, függetlenül minden értékelő állásfoglalástól, azt is kell mondanunk: az *értékrend abszolút és autonom*. Ha kérdésbe jön, miért erkölcsi érték a hitvesi hűség és miért negatív vallási érték a babona, miért igaz az igaz gondolat, erre nem lehet végelemzésben más feleletet adni, mint ezt: mert érték. Nézd meg jól, merülj el lelkeddel értelmében, és előbb-utóbb fölgyullad előtted ez az értékesség, anélkül, hogy más meggondolást kellene vagy lehetne végbevin­ned. Az érték önfényében világít, azaz autonom. És mert független minden értékelő állásfoglalástól, mert idő és tér fölött áll, ezért abszolút.

Az értékrend létformájának, az érvényességnek közvetlen következménye az *értékrend polaritása*. Ha valami érvényes, akkor az ellentétje szükségképen nem-érvényes, illetőleg érvénytelen. Minden értékhez szükségkép hozzá van rendelve egy ellenérték, minden pozitív értékhez egy negatív érték. Ha pozitív érték az istenesség, akkor negatív érték az istentelenség, ha igaz, hogy most süt a Nap, akkor téves, hogy most nem süt a Nap. Ez az egyetemes és kivételtelen polaritás nincs meg más létrendben.

3. Az értékrend tartományainknak és tárgyainak *kapcsolati törvényei*. Ez idő szerint csak egy ilyen van kétségtelenül föltárva: az *értékek értékrangsorokat alkotnak*. Ez azt mondja, hogy itt az előbb-utóbb, kevesebb-több, helyesebben alacsonyabb-magasabb sajátos jelentést és jelentőséget ölt, mely lényegesen eltér ugyanennek a rendezési elvnek más létrendekben, pl. a kvantitatív rendben való alkalmazásától. Ezt nem lehet máskép kifejezni, mint úgy,

hogy vannak alacsonyabb és magasabb értékek, még pedig sor-tagolásban.

Hogy az értékek közt vannak rangkülönbségek, jelzi már az a tény, hogy annyi szó esik az értékek hierarchiájáról, és hogy az értékhordozókat nemcsak értékeljük, hanem többnyire értékhangot adunk nekik. Azt mondjuk: legyen minden magyar utód különb ember mint az apja volt; beszélünk első-, második-, harmadrendű csillagokról a költészet, zene stb. egén. Hogy ezek a rangok sorokat illetőleg sorozatokat alkotnak, egyelőre követelmény, posztulátum, de megalapozott követelmény. Bizonyos ugyanis, hogy a „magasabb” és „alacsonyabb” érték nemcsak két osztályt jelöl egyenlőrangú tagokkal, hanem ezek fokozatot is jeleznek. Nem nyilvánvaló, hogy ezek a fokozatok okvetlenül eleget is tesznek majd a sorozatfogalomnak, és az érték kutatás ma még távol van attól, hogy objektív érvényességgel föllálistson ilyen érték sorokat. Tagadhatatlan azonban, hogy az érték tartományok közt az erkölcsi értékek magasabb rangúak mint az esztétikaiak és logikaiak, és valamennyi fölött állnak a vallásiak. Az egyes tartományokon belül is lehet találni legalább sor-törédekeket. Így pl. bizonyos, hogy az erkölcsi értékrendben a bölcs beszéd magasabban áll mint a bölcs hallgatás, az önmegtagadás mint a mértékletesség, az igazságosság mint az önmegtagadás, a szeretet mint az igazságosság. Itt nagy és hálás tér nyílik még az értékelméleti kutatás számára.

63. Az értékrend dinamikája.

a. Érték és létezés.

Láttuk, hogy az értékek létformája az érvényesség és nem a létezés. Az értékek érvényesek, de nem léteznek.

a) *A létezésrendek nem poláris alkatiak.* Vannak itt is ellentétek (46 c). De ezek az ellentétek először is nem átfogók abban az értelemben, hogy minden tárgynak megfelel egy ellentárgy (mint a pythagoreusok a Nap ellen-Napiját keresték); ugyan mi értelme volna keresni az embernek, a Holdnak, az Istennek ellentétjét! Nem úgy vannak megalkotva, hogy minden pozitívumhoz szükségképen hozzátartozik egy negatívum, mint minden igaz gondolathoz hozzá van rendelve egy téves, minden erkölcsi vagy esztétikai vagy vallási értékhez egy meghatározott ellenérték. Ez a polaritás még a kontrér ellentét esetében sem áll fenn. A fehér ellentétje a fekete; de nincs értelme ennek az állításnak: ha van fehér, szükségképen van fekete; vagy épenséggel: minden fehérrel adva van ugyanazon a létvonalon egy meghatározott létartalmú fekete.

b) *A létezés rendjében nem lehet rangsorokat föllálistani.* Szokás itt is rangokat osztogatni: az oroszán az állatok királya,

a rózsza a virágok királynéja; beszélünk magasabbrendű és alsóbbrendű emlősökről. Ez a rangsorozás azonban értékelő szempontok szerint történik, tehát nem a létezés rendjéből van véve. A természettudós, mikor a maga programja szerint struktúr-törvényeket keres, nem tud ilyen értékelésről.

c) Az értékek függetlenek az értékhorozóktól, vagyis azoktól a létezésrendi valóktól, melyeken valósulnak. Ha Lionardo da Vinci Utolsó vacsorája a milánói domonkosok ebédlőfalán teljesen elpusztul is, sőt ha a barbárságnak valami özöne tönkretenné valamennyi műemléket, az esztétikai eszmények, melyeket ama művek megvalósítanak, sértetlenül megmaradnának; épúgy mint az igazság nem valáná kárát, ha a világ valamennyi tudós könyve elégne. Az értékvilág tehát más létrendben van mint a létezők.

De ha létezés és érték két világ is, mégsem állnak teljes elszigeteltségben egymás mellett. Hanem azt kell mondanunk: a létezés rendje hangolva van az értékrendre. *Hisz minden létezésrendi való lehet értékhorozó.* Az ember a tevékenységében és műveiben értékeket tud vallani és való-sítani; szépművé tudja alakítani az anyagot, erkölcsileg jókká tudja tenni a tetteit, az igazságnak, szentségnek, jóság-nak, szépségnek hirdetőjévé tud avatni minden kezetiügyébe eső dolgot. Persze negatív értékek hordozójává is tudja tenni: a tévességnak, rütségnek, bűnnek, istentelenségnek iskolájává és gyakorlóterévé tud tenni mindent, amihez hozzáér, ha a valók ehhez a negatív művelethez nem is bocsátkoznak ugyanolyan készséggel rendelkezésre.

Ez eligazít ebben a kérdésben is: *értékhorozó-e eo ipso minden való?* Sőt talán az érték nem is más, mint a valóságnak egy elmaradhatatlan, egyetemes és alapvető határozmánya? A skolasztikusok Aristoteles nyomán csakugyan azt állították, hogy jó és való azonos terjedelműek, egymással fölcserélhetők, annyira, hogy ami való, az jó, és ami jó, az való; *ens et bonum convertuntur*. Ha már most valaki a jót az értékkel azonosítja, akkor ennek értelmében azt a tételt kaphatja, hogy az érték a létnek egyetemes velejárója, transcendentale (cf. 39 a). Minden tárgy és az egész lét szükségképpen értékes; ez az *értékkozmologizmus* álláspontja.

Láttuk, hogy más dolog az érték és más az értékhorozó; létező valókat értékeseknek mondunk, mert érték valósul rajtuk, mert értéket hordoznak. Lehet tehát vallani azt a tételt: minden való értékes és mégis hangsúlyozni,

hogy az értékrend lényegesen más mint a létezésrend. S mivel ezt igazoltuk, a skolasztikus tétel *csak azt jelentheti: minden való egyúttal értékhordozó*. Hogy a skolasztikusok az ő axiomájuk föllállításánál csakugyan kizárólag a létezőkre gondoltak és nem az eszmei létre is, kitűnik abból az egyetemes tanításukból, hogy a lehetőségeknek (45 e) nem jár ki a jó jelzője. Hisz nem lehetnek tárgya az akarásnak, megkívánásnak; pedig Aristoteles szerint a jónak ez a kriteriuma: bonum est quod omnia appetunt.

Tehát ez itt a kérdés: értékhordozó-e minden létező? *Aristoteles és a skolasztikusok* azt mondják, hogy igen. S mivel okolják meg ezt a tételt? *Platon* az ideákban látta a tapasztalati valók forrását és mintáját. Az ideák a tapasztalati valók fölött állnak, részint mint azoknak eszméi; sok egynevű egyednek pl embereknek, virágoknak, hálás magatartásoknak közös lényege, értelmi képe „az” ember, „a” virág, „a” hála; részint pedig mint a tapasztalati valóság eszményei: a tökéletes ember, virág, hála, melyeknek a létezők csak halvány árnyai, utánzatai. *Aristoteles*, aki ezt a való-kettőzést nem tartotta megengedhetőnek, a platoni ideákat belehelyezte a létező egyedekbe, nemcsak amennyiben azok eszmék, lényege, hanem amennyiben eszmények. De mivel mint eszmények nem mindenestül vannak megvalósítva a létezőkben, csak mint célhatározók (determinánsok), mint irányító kezdések, mint csirák, mint entelechiák vannak jelen: az egyed fejlődését úgy irányítják, hogy a fejlődés végén teljes valósággá válik az a célgondolat, mely az elején már ott működött benne mint irányhatározó és mint építő elv, és a fejlődés minden fázisában bizonyos fokban már meg is valósult. A skolasztikusok ezeket az entelechiákat azonosították (épügy mint Szent Ágoston a platoni ideákat) Isten teremő gondolataival, és így nyilvánvalóvá lett, hogy mivel minden való pontosan Isten teremő gondolata szerint lett, eszményt is valósít, tehát jó és érték — amennyiben van.

Ennek a tételnek logikus hátlapja az, hogy a rossz nem kereshető létmozzanatban. A rossz csak hiány lehet; még pedig nem egyszerűen valami tökéletesség nem-léte. Ilyen értelemben minden teremő lény rossz volna; hisz mind-egyikben vannak léthiányok (*Leibniz* *malum metaphysicum-a*), hanem a neki kijáró létmozzanatok hiánya: *malum est defectus perfectionis debitae*; nem egyszerű *negatio*, hanem *privatio*: egy alanynak kijáró belső létmozzanat tagadása, nem *οὐκ ὂν*, hanem *μὴ ὂν*; az óra nem rossz, ha nem bír terhet, hanem a szekér igen.

Fajai. A fizikai rossz; ide tartoznak a természetben végbemenő pusztulások: földrengés, égés, energia-elértékte-

lenedés; továbbá rothadás, növényhalál. Analog értelemben idetartozik a *technikai* rossz: rossz óra, ruha, ház. A *pszichikai* rossz: érző lények (ember, állat) szenvedése és halála. Az *erkölcsi* rossz: a bűn.

A rossz mivoltából következik, hogy a rossz *végző oka* nem lehet egy abszolút rossz őszülő, mint a manicheizmus tanította. A rossz mint hiány ugyanis mindig föltételez valót, mely ama hiánynak alanya; ám az a való, mint való, jó; következésképp a rossz csak járulék lehet; *rossz magánvaló ellenmondás* (Thom. Gent. III 15). Ugyanezért a rosszat nem lehet egy egészen rossz teremtményből származtatni; pl. anyagból, mint a brahmanizmus, Plotinus, E. Hartmann. Az is következik, hogy a rossznak, mint léthiánynak, oka *nem lehet létesítő oktevékenység*. Hisz minden tevékenység létre irányul és létben végződik; *omnis actio terminatur ad actum*; a lét pedig jó. A rossz oka tehát nem-tevékenység, mulasztás, ok-hiány; *non est causa efficiens, sed deficiens mali*, quia malum non est effectio, sed defectio (August. Civ. Dei XII 7). Tehát a rossz vagy úgy jön létre, hogy a valósító ok mond csütörtököt, mint pl. az angolkóros gyermek bicegő járásában; vagy a befogadó alany vet akadékoszt, pl. félreértés esetében; vagy pedig a létesítmény összeférhetetlen a befogadónak egy létmozzanatával, pl. fertőzés: *generatio unius et corruptio alterius*.

Elvek. Bonum ex integra causa, malum ex quolibet defectu (a minősítő elnevezésben csak azt mondjuk jónak, amiben nincs hiba: ha van, már rossznak nevezzük; wer halb und halb gesund, der mag nur krank sich nennen). Cuius corruptio bona est, ipsum malum est; aminek jó a pusztulása, az maga rossz. Eo res quaequam est melior, quo peius eius contrarium; annál jobb valami, minél rosszabb az ellentétje. In bonis actus praefendus est potentiae, non in malis (itt actus: egy hajlam, készség működtetése). Anima magis est ubi amat, quam ubi animat (úgyszólván inkább van vágya tárgyánál, mint a testben).

Ennek az egész tanításnak ez a megdönthetetlen alapja: *A valók Istentől vannak*, tehát pontosan valósítják az ő teremtetési eszméit és a bölcs Isten-eszméi szükségképpen értékeszmék (56). Ami tehát Isten kezéből került ki, szükségképp jó: látott Isten mindent, amit teremtett és minden igen jó volt! (Gen. 1). Tehát ebből a szemszögből nézve a tétel: *ens et bonum convertuntur*, bölcsesleg elsősorban azt mondja, hogy ami van, az létsége erejében Isten keze-jegyét hordja; Istent hirdeti, valósággal értelmezhető és akarás tárgyává tehető.

Ezt megerősíti egy értékelméleti megfontolás. A rosszat nem lehet ugyan minden egyes esetben egyszerűen nem-létnek minősíteni, pl. a sátánt csak kényszeredetten lehetne jónak mondani amennyiben van, vagy a háború borzalmaival jónak, amennyiben vannak, ha pusztán létiségüket tekintjük. De viszont

bizonyos, hogy *a rossz mint negatív érték értékrendi és nem létrendi tárgy*. A létezés rendje magában nem az értékek rendje; de lehet értékek hordozója, negatív értékek hordozója is, és ennyiben rosszá lehet. A létezés magában nem jó illetőleg nem érték, nem negatív és nem pozitív érték; és az érték magában nem lét, tehát a rossz sem; és így csakugyan a létezéshez mérve: nem-lét.

Viszont a létet mint olyant jónak csak annyiban mondhatjuk, amennyiben célokat valósít, tökéletességre tör és azt el is éri. De célról, tökéletességről csak akkor beszélhetek, ha értékeket vallok és azokhoz mint eszményekhez hozzámérem a valóságot. Nem azért értékes valami, mert célos vagy tökéletes, hanem fordítva, *azért beszélhetek célokról és tökéletességről, mert tudok értékekről*. Az ens et bonum convertuntur elve tehát nem zárja ki az értékrendet, hanem ellenkezőleg föltételezi, és pedig mint a létezéssel szemben autonóm rendet: célokat, tökéletességeket nem állapíthatok meg és nem fűdözhetek föl a létezés rendjében, ha az értékek mérővesszejével nem közeledhetem feléje.

b. Az érték-megismerés.

Ebben a kérdésben két nézet áll egymással szemben. Az egyik az *emocionalizmus*: Lotze, Scheler, sok protestáns hittudós. Szerintük nem az elme látja és állapítja meg az értékeket. Az ő területe az igazságok rendje, „ordre de raison”. Hanem az ember sajátos megérzéssel közvetlenül ragadja meg az értékeket (pl. ebben az esztétikai szemléletben: ez a táj de szép!), és ugyanebben a közvetlen megragadásban egyúttal valóságukat is megfogja. E szerint van egy sajátos tárgy-megragadó, intenciós, azaz tárgyazó megérzés, egy „ordre de coeur”, amint már Pascal megállapította: *Le coeur a ses raisons, que la raison ne connaît pas*. Szemben áll vele az *intellektualizmus*, melyet a legtöbb újszolasztikus is képvisel: az értékeket épúgy mint más valóságokat az értelem ragadja meg elvonatkozó és ítéletalkotó tehetségével. Hisz az érték egyetemes léthatározmány, tehát épúgy mint a lét általában, csak értelmi tevékenységgel közelíthető meg.

Ez a fölfogás nem juttatja szabatosan kifejezésre az itt főnnforgó tényállást. Bizonyos ugyanis, hogy *a) az értékek nemcsak az észet szöktik, hanem lelkünk érzelmi és akarati oldalát is*. Valahányszor érték jelentkezik előttünk, pl. valami szent, szép, jó, ugyanannyiszor tagadhatatlanul szívünk és akaratunk is megmozdul, egészen másképen, mint mikor merő elmé-

leti megismerésről, pl. valami matematikai levezetésről van szó.
 b) Bizonyos továbbá, hogy az értéktételeket, pl. Isten gondját viseli ennek a világnak, tehát mostani nagy szenvedésben is bízzál benne; soha a legnagyobb rossz elkerülésére sem szabad még kis hazugságot sem elkövetni — ezeket nem lehet rábizonyítani az emberekre, amit pedig meg lehet tenni egy matematikai vagy fizikai tétellel vagy akár egy történelmi adattal. Nyilvánvaló tehát, hogy az értékekkel szemben másképp is vagyunk érdekelve mint elménkkal. c) Van *értékvakság*. Némely ember teljesen süket pl. az erkölcsi értékek fölhívásaival szemben: skrupulus nélkül túleszi magát az erkölcsi előírásokon, sőt meg sem érti mások megtűtközését. Ugyanígy akárhány, egyébként rendes elméjű ember, vak az esztétikai értékekkel, pl. a költészettel szemben.

Azonban épügy *sántít az emocionalizmus*. Mindenekelőtt bizonyos, hogy az ismerés-relációk egyetemesek, az értékrendre is kiterjeszkednek; ezeknek megfogó szerve pedig nem a szív, nem valamilyen megérzés, hanem csakis az elme. Továbbá az értékelés, érték-megállapítás mindig ítélet-alkotás is (vagy legalább odaavez), és azután tudomásulvétel. Az ítéletalkotás és tudatbavétel pedig közvetlenül értelmi műveletek.

Azt kell-e ebből következtetni, hogy az emberben az értelen és érzésen meg akaraton kívül van egy harmadik tehetség, egy *külön szellemi érzék* az értékek megfogására? Ilyenfélét hirdet már Szent Ágoston az örök erkölcsi igazságokra nézve, melyeket az istentelen is lát; pedig sem Istenben nem látja, akit nem ismer, sem a saját lelkében, amelyben nem valósulnak; tehát csakis sajátos világosságban láthatja, melyet Isten mindenkibe közvetlenül belesugároz (Trin. XIV 21). Rokon ezzel a fölfogással sok skolasztikusnak (Szent Bonaventurának is) az a tanítása, hogy Istenről lehetséges valamilyen megtapasztalás, *scientia Dei experimentalis*. Sőt rokonságban van vele, bár nagyon távolról, Schleiermachernek és másoknak tanítása az Istent megfogó érzékről: *sensus Numinis*.

Hogy ebben a kérdésben közelebb kerüljünk a helyes állásponthoz, tegyünk mindenekelőtt különbséget *közvetlen és eszmélő értékelés* között, másszóval értékélmény és értékítélet között, továbbá értékek és értékhordozók vagyis értékalapok között.

Ha már most fenomenologiai elemzésnek vetjük alá közönséges *értékmegismeréseinket*, a következő lefolyásukat állapíthatjuk meg: A kiindulás általában az, hogy a tapasztalás nyújtotta tárgyak, folyamatok, vonatkozások megjelennek tudatunk előtt és az elme közvetítésével megjelenülnek érzésvilágunk előtt is. Erzésvilágunk aztán bizonyos ilyen tapasztalatokra azzal felel, „reagál”, hogy tetszenek neki vagy nem tetszenek, rokon- vagy ellenszenvvel töltik el; megragadják, meghatják vagy ellenkezőleg. Ezek a reagálások már értékfeleletek. Ami az értékfeleletet kiváltja, t. i. az értékhordozónak az érzelem előtti megjelenítése,

értelmi ténykedés. Az *értékfelelet* maga közvetlenül nem értelmi, hanem érzelmi és akarati, amennyiben az akarat vállalja az értéket mint megvalósítandót. Gyökerében és alapjában mégis értelmi. Hisz az értékalapot, az értékhordozót, még pedig pont mint az értékelés alapjául szolgáló tényállást, azaz mint hasznost, célszerűt, harmónikus, tökéleteset stb. az értelem jelentette az érzelem előtt. Ha aztán ez az élményszerű értékelés értékítéletben jut kifejezésre, megint az értelem az, mely megalkotja ezt az ítéletet.

Tehát az érték megragadásának szerve, *ὄργανον ἀντιπαιών*-ja nem külön az értelem vagy külön az érzelem és akarat, hanem a három együtt; és pedig nem egymásután, sőt nem is egymás mellett valamilyen összesodortságban, hanem mint egy és egységes tevékenység, melynek kútfoje és irányítója a személy a legalapvetőbb magatartásában, a léttel szemben való állásfoglalásában. Tehát az értékelés szerve: *a léttel szemben a legalapvetőbb módon állásfoglaló egész személyiség.*

Ebből a fölfogásból, melyet fölkinál az értékelés elfogulatlan elemzése, megérthetők az *érték-megismerés alapvető sajátosságai*: a) Az értékítéletek az emberre *nem rábizonnyíthatók*, miként az elméleti igazságok. Hisz döntő szerepet visz bennük egy nem merőben értelmi mozzanat, a személyes állásfoglalás, melynek jelentős karakterologiai föltételezettségei vannak. b) Mivel ezek az állásfoglalások rendszerre szövdnek a világnézetben, a *világnézeti megismerésre* is áll, ami az értékmegismerésre. c) Az értékítélés mindamellett nem merő alanyi önkény műve. Hisz az értékrend az alanyoktól független abszolút és autonóm léterend; megragadása sem alanyi önkény és szeszély dolga, hanem a szellemi személyesség megnyilatkozása. Ezért lehetséges az értékelés tudománya (kultúrtudományok). d) Az értékítéletek is igazolhatók; de igazolásuk nem megbizonyítás, hanem megmutatás. Ne feledjük, hogy Aristoteles szerint a szigorú megbizonyítás első elvei is csak megmutatással igazolhatók; az tehát teljesen elég az értékítéletek észszerű jellegének biztosítására.

e. Az értékvalósítás.

Az értékrend nem a létezés rendje. De amint szembe kerülnek egymással, az értékrend felől egy „kell“ (du sollst!) hangzik a létezés világa felé, mely magától csak a van-t hangoztatja. S az most a kérdés: az értékrend és ez a létezésrendbe hangzó „kell“, ez az eszményhirdetés, az eszmény-megvalósításra, érték-teljesítésre hívó fölszólítás,

melyet kihallunk belőle, milyen viszonyban vannak egymással?

Az értékbölcselek itt joggal különbséget tesznek két „kell“ között. Az egyik ott van magában az értékben és egyszerűen csak azt fejezi ki, hogy ami érték, annak kell lennie, az értékeknek, az igazságosságnak, a rendnek kell uralkodnia. Ezt *eszmei értékszólítás*nak mondhatjuk. A másik a cselekvés számára szabályt, zsinórmértéket, normát ír elő: légy igazságos, csinálj rendet a magad háza táján! Nevezük ezt előíró, *normatív értékszólítás*nak. S hogy ez nem közvetlenül tartozik hozzá az érték lényegéhez, azaz nem tisztán értékrendi mozzanat, aziránt ma nincs kétség (lásd alább). A vita itt arról foly, vajjon az eszmei értékszólítás értékrendi mozzanat-e, lényegesen hozzátartozik-e az értékhez (N. Hartmann) vagy se (Scheler). A tagadó felelet jut-tatja kifejezésre a tényállást.

Mert a) az értékekben és az egész értékrendben a szigorú fenomenológiai elemzés nem talál mást mint azt, hogy az érték szigorúan mint érték érvényes; más nem mond. Hogy az értéknek kell vagy kellene valósulni, ez magában az értékben nincs benne. Az igazlelkűség erkölcsi érték, teljesen függetlenül attól, vajjon gondolk-e arra, hogy ennek az emberek közt meg kellene valósulnia. b) Ha ez az eszmei szólítás hozzátartoznék az érték lényegéhez, akkor a *valósult érték már nem volna érték*. Hisz akkor a szólításnak elég van téve, nincs többé értelme; ami van, annak már nem kell lenni, arra nézve nincs értelme ennek a fölhívásnak: légy! Isten akkor nem volna érték; hisz benne maradék nélkül megvalósult az értékrend.

Mindazáltal ez az *eszmei szólítás meg van alapozva az értékben*. Nem tartozik a lényegéhez maga a szólítás; de igenis a lényegéhez tartozik, hogy mihelyt szembekerül a létezés rendjével, ez a lappangó, potenciális szólítás elhangzik, aktualizálódik; s mihelyt szembekerül szellemi valóval, személlyel, ott ez a fölhangzó szólítás egy további lépésben előíró szólítássá válik. Ha elmélyedek a bűnbánat vallás-erkölcsi értékében, akkor, mihelyt megragadtam értékességét, azt is megragadom, hogy ahol bűn van, ott bánatnak is kell lenni; és ez nyomban a konkrét szólítás formáját ölti: tarts bűnbánatot!

Ez a szólítás, mind az eszmei mind a normatív, közvetlenül az értékrendből jön. Maguk az értékek sugározzák azt ki. Maguk az értékek olyanok, hogy mihelyt értékeként ragadtam meg őket, belém sugározzák, hogy a valóságnak hozzájuk kell igazodni. Az értékrend sajátos önálló jellegének föl nem isme-

rése sugallja azt a még ma is elterjedt fölfogást, hogy az értékvilágból áradó „kell”, kivált az erkölcsi kötelezettség, közvetlenül Istenből, Isten akaratából árad. Bizonyos, hogy végelemzésben *Isten akarat*a ennek a kötelező erőnek metafizikai forrása és értékforrása (64); de végelemzésben. Közvetlenül maguk az értékek sugározzák azt; az értékvalósító fölszólítás közvetlenül az értékrendben van megalapozva és meggyökerezve.

Az előző megfontolásból kitűnik, hogy az *értékteljesítéshez mindig kell személy*. Csak személyes állásfoglalásban villannak föl az értékek, és csak a személlyel való találkozásban lesz hallhatóvá az értékrendben megalapozott normatív szólítás. Sőt az értékrenddel való ez a közvetlen kapcsolat, az értékrendre való hangolódás az, ami a szellemi egyedet személlyé teszi (53 a), s az értékvalló és értékvalló személyesség az, amely a létezési rendet, a tapasztalatit és metafizikait egyaránt, értékhorozóvá tudja tenni és ezáltal kultúrát tud teremteni. Ebben van az értékvalósítás kérdésének nagy jelentősége.

64. Az értékrend és az Abszolútum.

a. Az értékrend abszolútsága.

Az értékrend abszolút és autonom létrend. Ez azt jelenti, hogy a) független a létezők rendjétől és nevezetesen független a létezés rendjében történő megvalósítástól; független attól is, hogy föl- és elismerik-e az értékekre fogékony alanyok. Tehát itt egy önálló világgal van dolgunk, mely nem támaszkodik más létrendre, tehát *abszolút*; és nem vezethető le más létrendből, hanem saját törvényszerűségének hódol és önmagában hordja a jellegét, tehát *autonom*. b) Az összes értéktartományokra és összes tárgyaikra áll, amit Szent Ágoston az igazságról állapított meg: *aeternae et immobiles, örökkévalók és változatlanok*. Az értékek idő és tér fölött állnak, és ha megjelennek érték-valló alany előtt, nem alkalmazkodnak hozzá; hanem fordítva: sajátos szólítás hangzik ki belőlük arra, hogy az alany hozzájuk alkalmazkodjék.

Az értékrendben új világ tárul az ember elé. A legkülönbözőbb irányú gondolkodók megéreztek ezt. „Egy szép alkony tünnepélyes komolysága és ígéretessége, az igazi megbocsátásnak vagy egészen tiszta határtalan szeretetnek belső szépsége nagyon is világosan beszél egy magasabb, igazibb világról, és annak fényét tükrözi, világosságot áraszt, mely elől a testi szem zárva van, mely nem e világból való, de amelyben ez a világ él” (D. v. Hildebrand). De vajjon ez a felső világ annyira zárt és önálló világ-e, hogy tovább nincsen? Hozzá vagyunk szokva, hogy Istenre tekintünk föl és Isten felé nyílunk meg úgy,

amint itt az értékek világáról van mondva. Vajjon *úgy bontakozik-e fölöttünk az értékvilág, mint egy istenség*, mely maga mellett nem tűr vagy épencsak hogy megtűr más Istent?

Egy modern értékelméleti irány erre a kérdésre igennel felel. N. Hartmann (Ethik 21. fejr.) azt hirdeti, hogy az értékrendnek léte mindenestül független bármilyen más létől, tehát Istentől is. Nemcsak, hanem csakis ez a teljesen magáraálló létiség biztosítja az értékvalósítást, főként etikai téren. Ha van Isten, aki célot, értékek, főként erkölcsi értékek felé kormányozza a világot, úgymond, akkor az ember számára nem marad szabadság és erkölcsi felelősség. Akkor ő is csak egyike azoknak a természeti valóknak, melyeket Isten kirelhetetlen célbiztonsággal terel az egyetemes célvalósítás illetőleg értékteljesítés felé. Hartmann tehát egyenest az erkölcs és erkölcsi felelősség nevében követeli Istent nem-létezését. Az *ateizmus* itt *mint erkölcsi posztulátum* jelenik meg. Ez épen fordítottja annak, amit Kant állít föl a Kritik der praktischen Vernunft-ban: az erkölcsi eszmény megvalósítása követeli Istent; Isten létezése erkölcsi posztulátum. Hartmann posztulátum-jellegű ateizmusának másutt nézünk a szemébe (56. 66 a). Most csak azt kérdezzük: milyen vonatkozásban van az értékrend az Abszolútummal, Istennel?

b. Az értékrend metafizikai vonatkozása.

A metafizika tüzetesen megállapítja, hogy van Abszolútum mint teljes létartalmú szellemi magánvaló (52. 55. 56. 60). Ha ezzel a metafizikai tétellel közelítünk az erkölcsi rendhez, akkor természet szerint két kérdés tehető föl: az Abszolútumnak, Istennek milyen vonatkozása van az erkölcsi renddel (alább c)? és: az értékrendnek milyen vonatkozása van Istenhez. Itt főként azt kérdezzük: *az értékrend csakugyan teljesen magánvaló-e*, a magától-valóság fokán? Annyira független-e nemcsak alkatában, ami vitán felül áll az előző fejtegetések után, hanem fönnállásban is, hogy nem érinti az a kérdés, vajjon van-e metafizikai Abszolútum? Ez az értékrend és az Isten dualizmusa.

Első tekintetre úgy tűnik föl, *mintha* erre a kérdésre *igen-nel kellene felelni*. Hisz az értékrend létformája nem a létezés, hanem az érvényesség. Az érvényesség pedig, minthogy egészen más létforma, nincsen érintve a létezésről és annak sorsától. Hogy $3^3 = 27$, ez igaz akkor is, ha senkise gondolja, akkor is, ha nincsenek dolgok, melyeknek megszámlálása ezekre a számokra vezet; tehát akkor is, ha senki és semmi nem létezik. Ugyanígy a nemesszívűség fölséges erkölcsi érték akkor is, ha nincs egyetlen ember sem, akinek szívében gyökeret verhetne; tehát akkor is, ha nincsen senki és semmi, ami ezen fölhevülhetne.

Azonban a gondosabb elemzés már az értéksíkon talál olyan szempontokat, melyek kiutálnak az értékrendből és beleutálnak a létezésrendbe. Meg lehet mutatni, hogy az értékrend autonóm

zártasága és magábanállása nem a létezésrendtől való teljes függetlenség.

Az értékeket jellemzi, hogy meg van bennük alapozva egy elismerésre és teljesítésre fölhívó szólítás. Ám ez a *szólítás* nem az értékeknek maguknak szól, sem az eszmei rendnek, hanem csakis a létezésinek. Hisz a szólításnak épen az a tartalma, hogy a létezők értékhordozókká váljanak. Viszont a tapasztalati létezésrend úgy van megalkotva, hogy szellemi valói az értékeket mint olyanokat meg tudják ragadni és méltatni, tudják vallani és vállalni; s a szellemi és nem-szellemi valók értékhordozókká tudnak válni. Ez azonban azt jelenti, hogy az *érték- és létezésrend egymásra vannak hangolva*; és ez viszont azt mondja, hogy egy célgondolat fogja egybe a kettőt. De ha ez így van, akkor elutasíthatatlan a következtetés: ennek az egybehangolásnak és együvérendezésnek elégséges oka a megokolás elvének erejében csakis az Abszolútum lehet. Ha a létezésrend fogékony az értékre, és ha az értékrend utal a létezésrendre, annak végső oka csak az lehet, hogy az Abszolútum mint ősök így hangolta egymáshoz. Ámde akkor az értékrend sem független tőle; hisz ha föltétlenül nem rendelkezik vele, akkor irányítani sem tudja (cf. 56 b).

De más ponton is az értékrend az Abszolútumba torkollik. Értékről lehetetlen volna beszélni, ha nem volna értékelés. Az értékrend ugyan független attól, hogy én vagy más itt és most vagy másutt és máskor értékeli-e; ennyiben abszolút. De nem lehet azt mondani: az értékrend független az értékelhetőségtől. Ellenkezőleg; az értékrendnek a legmélyebb mivoltában gyökerezik, hogy értékelhető. Alapvető vonatkozása van nem a tényleges értékeléshez és értékelő alanyokhoz, hanem az értékelőhöz egyáltalán. *Nem volna érték, ha nem volna értékelhetőség*; ha hiányoznék az értékelőhöz való legáltalánosabb vonatkoztatottság. Ám ez a vonatkoztatási pont csak a metafizikai Abszolútum lehet. Csakis az Abszolútum van mindig és mindenütt, változatlanul és örökké, tér és idő fölött; csak az Abszolútum képes arra a tényleges értékelésre, mely jellemzi az értékrendet: idő- és térfölöttiség, a pozitív és negatív értékek áthághatatlan elhatárolása. Szent Ágoston joggal következtet az örök és változatlan igazságokból arra, hogy van Isten, ezeknek az abszolút gondolatoknak abszolút gondolója (cf. J. Hessen *Der augustinische Gottesbeweis* 1920).

Ezt a következtetést így is lehet fogalmazni: Az *elégséges*

megokolás követelménye nem áll meg az értékrend előtt sem. Ámde ezt a megokolást az értékrend nem hordja mindenesztül magában. Mert akkor nincs megokolva a létezésrendhez való kettős alapvető vonatkoztatottsága: az eszmei (és rajta keresztül a normatív) szólítás és az értékelhetőség. Tehát csak az Abszolútumban gyökerezhet, mely mint a létezésnek és értékeségnek hiánytalan valósága és teljes egysége egyedül tudja megokolni az összes létrendeknek egymáshoz való benső vonatkozását.

c. Az Abszolútum értékrendi vonatkozása.

Ha tehát kiindulok az értékrendből és bejárom a megokolás posztulátumával, Istennél kell kikötnöm. Ha fordítva, Istentől indulok ki, akkor világosság derül az értékrendnek olyan kérdéseire is, melyeket az értékrenden belül föl tudunk ugyan vetni, de el nem dönthetünk. Nevezetesen:

Értékvalósítás, *értékteljesítés* a nagy probléma, mely elkerülhetetlenül fölvetődik, valahányszor az érték- és létezésrend az emberben találkoznak. Lehetséges-e és milyen úton lehetséges az értékvalósítás? Értékekre fogékony-e és ha igen, miképen és miért, a magában érték-közömbös természet? Az értékteljesítésre fölszólított ember nem tehetetlen-e ezzel az óriási föladattal szemben? Milyen erővel és milyen reményekkel tud nekiállni? Ezeknek a kérdéseknek megoldása kizárólag abban a nagy valóságban gyökerezik, hogy az Abszolútum *Isten*, azaz minden érték maradtalan megvalósultsága, *létezés és érték teljes egysége és egymásbaválása* (56 c). Ez a tény a teljes és megföljebbezhetetlen bizonyosság arra, hogy az értékrend a létezésrendtől ugyancsak nem idegen; hisz az Abszolútumban azonos vele. S kezesség arra, hogy az ember számára az érték-szólítás nem a pusztában kiáltónak szava, az értékteljesítés törekvése nem délibáb kergetése. Isten mint az érték- és létezésrend teljes egysége

a) kezesség arra, hogy az egész teremtett lét értékekre *van hangolva*. Ami kikerült Isten kezéből, az ő teremő eszméit valósítja, és mert azok az eszmék értékeszmék, értékeket is hordoznak. Ebben az értelemben ens et bonum convertuntur (63 a). Nem szabad persze figyelmen kívül hagyni, hogy Isten elgondolása szerint a tapasztalati létezés rendje fokozatokban, fejlődésben bontakozik ki; tehát az értékrend e fejlődés számára eszmény, cél, entelechia. Innen, a Teremő végső célgondolatainak magaslatáról a teremtett mindenség olyan állapot felé halad, mely minde-

nestül értékhordozó — nem abszolút értékvalósultság, hanem annak méltó utánzata.

b) Isten mint teremtő az értékrend iránti anyagi fogékony-ságot beleoltotta a természetbe: a természet tud értékhordozó lenni; és beleoltotta az értékrend iránti *formai fogékony-ságot* a teremtetett szellembe, az emberbe: az ember tud értékfölismerő, értékvalló és értékvállaló lenni. Az ember maga nem érték, de tud belenőni az értékrendbe; tudja az értékeket a tevékenysége számára célokká, indítékokká, eszményekké tenni, tud értékeket valósítani a maga életalakításában (erkölcsi jellem) és a természetben (kultúra). Ez a föladat azonban, kivált az erkölcsi téren olyan munkát ró rá, melyet nem tud eredményesen elvégezni Istennek erre vonatkozó támogatása nélkül; viszont vele és általa igen (56).

c) Ha Isten mint abszolút értékvalósultság mind a természeti mind a szellemi valóknak forrása, akkor ebbe az értékvalósításra hivatott világba honnan férkőzik be a negatív értékvilág, a rossz? *Honnan a rossz?* *Πότεν τὸ κακόν*, ez a gondolkodó emberiségnek egyik legrégibb és legkínzóbb kérdése. S jól lehet Isten nélkül, vagyis az értékrenddel teljesen azonos és magát teljesen azonosító Isten nélkül nem is lehetne beszélni rosszról, mégis épen a személyes Istent valló gondolkodó számára különösen élessé válik a kérdés: hogyan egyeztethető össze az értékteljeségű vagyis föltétlenül szent Istennel a teremtményi rossz. A probléma, mely itt a vallásos lélek számára föl van vetve, a teodicea kérdése (cf. 61 c), a vallási síkon meg is oldható (73). Aki ide nem akarja követni, annak számára teljességgel megoldhatatlan; sőt érthetetlen már maga a probléma is, melyet minden gondolkodó ember megél és megszenved.

Irodalom a 62—64-hez, azonkívül, amelyre utal a 62: M. Sche-ler Vom Umsturz der Werte 2 k. 1909; D. v. Hildebrand Zeitliches im Lichte des Ewigen évszám nélkül; J. Hessen Wert-philosophie 1937. Itt bő irodalom.

II. Erkölcsbölcsélet.

65. Az erkölcsiség normája.

a. Az erkölcsbölcsélet föladata és történeti kifejlődése.

Az erkölcsi világ: az erkölcsi kötelességek, lelkiismeret, erkölcsi kötelezettség és felelősség úgy jelennek meg a vizsgáló elme előtt, mint sajátos, másra vissza nem vezethető valóság. Következésképp megokolt a bölcseletnek külön része, mely föladatává teszi az erkölcsi jelenségek igazi mi-voltának és okainak föltárását. Az erkölcsi élet számára előírásokat adni, *erkölcsi törvényhozónak fölkínálkozni*

éppúgy nem föladata az erkölcsbölcselelőnek, mint a logikának nem dolga ismerettörvényeket vagy az esztétikának műalkotási törvényeket hozni. Csak arra vállalkozhatik, hogy az erkölcs mivoltát és végső okait vizsgálja. Mivel azonban vizsgálódásának főtárgya nem lételvek, hanem elvek, melyek nem azt állapítják meg, ami van, hanem azt, aminek lenni kell, ezért az erkölcsbölcseleti tárgyalás a törvényhozónak is kezére jár; s ezért Aristoteles az etikát gyakorlati bölcseletnek minősíti szemben az elméletivel.

Az etikai vizsgálódás kiindulópontja az *erkölcsiség tudat-ténye*, vagyis az a tény, hogy bármilyen sokszerű az emberi élet, az ember minden tudatos tevékenységében és egész magatartásában kötelezve tudja magát arra, hogy a jót tegye, a rosszat kerülje. Ennek a ténynek színe előtt az első kérdés: Mi tesz egy emberi magatartást jóvá vagy rosszvá, mi az erkölcsiség *formai oka*, vagy mint újabban mondani szokás: mi az erkölcsiség normája? Aztán keresni kell az erkölcsiség *létesítő okát*; itt külön figyelmet érdemel az a kérdés, miben forrás az erkölcsi magatartásnak az az alapvető mozzanata, hogy kötelezve tudjuk magunkat vele szemben (erkölcsi törvény). Végül vizsgálat alá kell venni az erkölcsiség rendeltetését, magát az erkölcsi *életet*, az erkölcsi értékteljesítést.

Sokrates volt az első, aki a szofisták skepticizmusával szemben az erkölcsi meggyőződést iparkodott megokolni. Szerinte az erkölcsi magatartás a helyes tudáson fordul *Platon* (főként a *Politeiában*) után *Aristoteles* adott elsőnek kimerítő és mélyreható rendszert, melynek alapgondolatai ma is érvényben vannak. Főműve az *Ethica Nicomachica*. Lényegesen újat nem hozott utána a sztoa és Epikuros. Azonban igenis hozott a kereszténység, melynek erkölcsstudományi felsőbbtségét *Szent Agoston* lángelméje érvényesítette diadalmasan a pogánysággal és eretnek ferdítésekkel szemben (cf. Mausbach, *Ethik des h. Augustinus* 2 k. 1909).

A középkor először *Summae de virtutibus et vitiis*-ben (*Joannes Rupella*), majd *Summa theologica*-kban dolgozta föl aristotelesi alapon a kereszténység erkölcsi tanítmányát.

Hatalmas művet alkotott *Szent Tamás* a rendszerezés csodájaként ünnepelt *Summa II. részében*. Igaz, ő nem erkölcsbölcseletet írt, amely t. i. eltekint a kinyilatkoztatástól és a kegyelemtől, hanem a katolikus keresztény erkölcsi élet alkotó elemeit fűzte rendszerbe. Az erkölcs szerinte a teremtménynek Istenhez való visszatérése; *motus rationalis creaturarum ad Deum*. Ennek célja a boldogító istenlátás (1 II 1–5), eszközei az emberi tevékenységek (*actus humani* 1 II 6–48); itt különös dicséretben részesül az emberi indulatok nagyszerű elemzése (1 II 22–48). Utána vizsgálat alá veszi az emberi tevékenységek elveit: belsők a készségek, erények (1 II 49–70; bűnök: 71–89); külsők:

a törvény (1 II 90—108) és a kegyelem (109—114). Ezeket az általános kereteket a 2 II a lelki élet fölséges, gazdag és meleg részletes rajzával tölti meg. A 17. században az erkölcsbölcséselők az erkölcsöt a vallástól függetleníteni akarták (elsőnek a francia Charron † 1603); főként két irányban: az angolok (Locke, Shaftesbury, Hutcheson, M. Smith) és számos 19. századi *pozitivist* etikai empirizmust hirdetett és az erkölcsöt a hasznossággal azonosította. Velük szemben *apriorizmust és formalizmust* képviseltek Cudworth, Reid, *Kant* (Kritik der praktischen Vernunft 1790; Grundlegung zur Metaphysik der Sitten 1785).

Amióta az értékelméleti gondolatok határozottabb alakot öltöttek, jelentős kísérletek történtek az etikának értékelméleti fölépítésére (M. Scheler, N. Hartmann). Nevezetesen D. v. Hildebrand és A. Müller fáradoztak azon, hogy ezt az értékelméleti etikát összhangba hozzák az aristoteles-skolasztikai etikával. Mi megmutattuk (64), hogy az értékrend lényegesen Istenben gyökerezik, és ezzel eleve biztosítottuk az értékelméleti és a „perfekcionista“ etika elvi egységét.

Irodalom. Th. Ziegler Geschichte der Ethik 2 k. 1881, 1892; F. Jodl Gesch. der Ethik 1930, II³ 1923; O. Dittrich Geschichte der Ethik 4 k. 1926—31; H. Spencer Principles of Morality 2 k. 1892/3. W. Wundt Ethik 3 k. 1923; Paulsen Ethik 2 k. 1921; N. Hartmann Ethik 1927; V. Cathrein Moralphilosophie 2 k. 1924; M. Wittmann Ethik 1923; Sertillanges La philosophie morale de Saint Thomas d'Aquin 1923; I. Behn Sein u. Sollen 1927; D. v. Hildebrand Sittliche Grundhaltungen 1933; Brandenstein Etika 1938; F. Ibrányi Ethica secundum s. Thomam et Kant 1930.

b. Téves és elégtelen erkölcsi normák.

Az erkölcsiség az erkölcsi magatartások, előírások és eszmények gazdag sokszerűsége dacára úgy jelenik meg, mint egységes terület. Ennek az egységnek okát kell keresnünk. Az erkölcsi cselekedetek ugyanis vagy jók, vagy rosszak; és kérdés: milyen alapon tesszük ezt a gyökeres különbséget? Az erkölcsi rend egységének, az erkölcsi jó és rossz alapvető különböztetésének alapja adja az erkölcsiség formáját, az erkölcsi rend végső elvét. Ez egyúttal az a fokmérő, melyhez hozzászabjuk erkölcsi értékítéleteinket, melyhez hozzámérve mondunk egy cselekedetet erkölcsileg különbnek vagy kevésbé tiszteltetméltónak a másiknál. S ez egyben az a szempont, mely föltárja az erkölcsiség legmélyebb mivoltát, az erkölcsiség formai okát. Először szemügyre vesszük a kifogásolható nézeteket.

Az erkölcsi pozitivizmus tanítása: Nincsenek változatlan és egyetemes erkölcsi törvények; különféle korokban és népek közt más és más volt erkölcsileg tilos vagy dicsére-

tes, a szerint amint hatalmas emberek vagy a közvélemény vagy társadalmi fejlődés (kulturpozitívizmus) előírják. Ilyenformán tanított a szofisták után B. Mandeville (*The Fabel of the Bees*). Viszont Nietzsche szerint az erkölcsöt a rab tömegek találták ki, hogy az elnyomó urakon legalább lelki bosszút álljanak. Némelyek szerint pedig az erkölcs a mindenkori gazdasági helyzet függvénye. Mások (*Occam, Descartes, Pufendorf*) azt tanították, hogy a korlátlan isteni akarat állapította meg tételes rendelkezéssel (positive), mi erkölcsileg jó és mi rossz. Ép ezért ugyanezek a tényezők meg is tudják fordítani az erkölcsi előírásokat és értékeléseket (*Umwertung der Werte*).

Ez az elmélet megdől azon a tényen, hogy az erkölcsiség az erkölcsi értékek elismerése. Azok pedig függetlenek az emberi magatartásoktól. Az alázatosság, hűség, igazlelkűség érték marad minden kor és minden nemzedék számára, akkor is, ha nem ismerik el. Az erkölcs abszolút, az erkölcsi viselkedés változókéony. Azonban az erkölcsiség általános követelménye: a jót tenni kell, a rosszat kerülni, egyetemesen el van ismerve; legfőljebb a részletes alkalmazásban vannak eltérések. De itt is kimutatható egy közös erkölcsi alaptörvény: a hazaszeretet, emberszeretetés, adott szó megtartása stb. mindig és mindenütt helyesnek és tiszteletre méltónak volt elismerve; a jótételek bántalmazása, az árulás, a *βροχ* ugyanígy mindenha egyetemes elítélés tárgya volt (*Cathrein Die Einheit des sittlichen Bewusstseins der Menschheit* 3 k 1914; cf. Arist. Rhetor. I 13). Egyébként sem az elme sem a becsületes erkölcsi érzék nem tud abba beletörődni, ami az erkölcsi pozitívizmusnak elkerülhetetlen következménye, hogy t. i. az erkölcsi alapértékelések megfordíthatók; hogy lehetséges volna olyan erkölcsi rend, melyben az istenkáromlás, házasságtörés, szőszegés erény és az ellenkezőjük bűn.

Az etikai eudémonizmus közös tanítása, hogy az erkölcsiség legfőbb mértéke a boldogulás (*εὐ-δαιμονία*). Erkölcsileg jó az, ami boldogulást, kielégülést szerez, s az erkölcsi életnek értelme a boldogság biztosítása. Ennek a rendszernek két alakja van.

Az egyéni eudémonizmus az egyéni boldogulást teszi meg az erkölcsiség zsinórmértékének; így általában a görögök. Ezen az állásponton azonban azon fordul meg minden: miben látja valaki az egyén boldogulását. Mikor Platon és főként Aristoteles a boldogságot az egyén természetszerű fejlődésében, tehát az emberi rendeltetés elérésében találják, lényegesen mást tanítanak, mint a hédonisták (*ἡδονή* = kény), a szofisták és Epikurosz, kik szerint az élvezés a cél, és mint a modern utilitaristák (Hobbes Leviathan-jában; Spinoza): erkölcsileg jó az, ami hasz-

nos, előnyös az emberre; az önzés az emberi tevékenység rugója, a felebarát iránti jóindulat is csak okos számítás (így különösen Locke, Mandeville; Mill Stuart, Spencer, Darwin; a francia Lamettrie és Holbach). Ebben az értelemben Platon és Aristoteles nem nevezhetők eudémonistáknak. A *társadalmi* eudémonizmus (Cumberland, Shaftesbury, Comte) a közjólétet, lehetőleg sok embernek lehetőleg nagy boldogságát állítja az emberek elé mint célt. Ez a fölfogás is súlyosan téves:

Egészen más a *boldogság, jólét, haszon fogalma mint az erkölcsiség*. Az erkölcsi követelmények mint meg nem alkuvó szigorú előírások jelennek meg tudatunk előtt: így kell tenned, így nem szabad tenned; és nem törődnek azzal, hogy kielégülés, élvezet, haszon jár-e nyomukban; sőt teljesítéstük sokszor ezeknek épen ellenére jár. Erkölcs és hasznosság, élvezés között kontrér ellentét van, melyet a társadalmi fejlődés sem tud áthidalni; mintha t. i. ami eleinte csak gyönyörködtető vagy hasznos volt, hosszú nemzedéksorok után erkölcsössé vált volna, és mint ilyen szembe is kerülhetett volna a haszonnal illetőleg élvezetessel; a sötétséget sem lehet fokozással, fejlesztéssel világossággá változtatni. Itt csak új létmozzanat hozzáadása, új létrend elismerése segít.

Ezenkívül *boldogulás, élvezés, haszon nem elsődleges érték és cél*. Ha örülök, mindig valaminek örülök; ha nekem hasznos valami, mindig valami miatt hasznos. A boldogulás ezért más, elsődleges állapotok kísérője és jele, nevezetesen a szó etimológiai értelmében vett egészségnek, az erők harmónikus kifejtésének velejárója, miként a szépség a szervezet tökéletes kibontakozásának kísérője. A boldogulás ép ezért lehet igen hatásos indíték, de nem első jó és végső cél. Az egyéni eudémonizmus nem is tudja megmagyarázni az *altruizmust*; okos számítás nem magyarázza meg sem a részvétet, sem a sokszor halálig menő önfeláldozást. Viszont a társas eudémonizmus figyelmen kívül hagyja, hogy az erkölcsi értékek főként személyekhez vannak kötve; a közös jólét pedig számos, nem személyes föltételtől függ (földrajzi, történeti, etnológiai helyzet).

A *kulturái haladás elmélete* azt vallja, hogy az emberi tevékenységek célja és ennél fogva legfőbb értékmérője a legnemesebb emberi javaknak, a civilizációnak, tudománynak, művészetnek lehető gyarapítása, a kultúra haladásának folytonos munkálása; így Fichte, Schleiermacher, Hegel, E. Hartmann, Wundt.

De a kultúrjavak (ha kivesszük az erkölcsieket), tudomány, művészet, jóléti intézmények, közegészség és közjólét személytelen javak; holott az *erkölcs a személy értéke és ékessége*. Tudománynak, művészetnek stb. végelemzésben nem önmagukban van az értékük, hanem abban, hogy az ember lelki tökéletesítésére

szolgálnak; tehát a gyarapításukra való törekvés nem választható el az ebben fáradozó személy érdekétől. Továbbá *kultúrájuk és erkölcsi javuk nem azonos terjedelmű fogalmak*, és így nem is azonosíthatók. A történelem és az élet tanúsága szerint a kulturális haladás épenséggel nem tart lépést az erkölcsivel; sőt sok erkölcsi veszedelmet jelent; az újságok, az irodalom, az anyagi jólét általánosodása elfiliszteresedést, élvezet-hajhászást, rontó eszmék gyors terjedését és toborzó erejének félelmetes növekedését is eredményezik. A kultúra haladása *nem lehet végső és végleg megnyugtató érték*. Hisz történeti, sőt természeti, főként geológiai föltételektől függ; egy új jégkorszak avagy a természet-szerűen okvetlenül bekövetkező világhalál végét veti; tehát a Balaton jegére építi házáat, aki erre teszi föl életét.

Az *etikai intuicionizmus* (Hutcheson, Hume, A. Smith) azt tanítja, hogy az erkölcsi cselekedetek erkölcsi jellegét minden összehasonlítás és hasznosságra vagy célra való minden vonatkoztatás nélkül közvetlenül ragadja meg lelkünk egy sajátos külön tehetség, az erkölcsi érzék segítségével.

Am a gondos lélektani elemzés ilyen *külön erkölcsi érzéket* nem tud találni. Az erkölcsi megítéléseknél nem szerepel más, mint az általános értelmi műveletek, természetesen a megfelelő érzelmi és akarati mozzanatokkal szerves egységben (63 b). Ez az elmélet ép azt nem mondja meg, amire feleletet keres: *mi az erkölcsiség legfőbb mértéke*. Hisz ha mindjárt ösztönszerű megítélással állapítjuk is meg egy cselekedet erkölcsiségét, okvetlenül értékeljük, és ezért alkalmaznunk kell rá egy értékmérőt; s az intuicionizmus nem mondja meg, mi az. Lényegesen különbözik ettől az intuicionizmustól az *értékelméleti etika álláspontja*: Az erkölcsi értékeket épúgy ragadjuk meg, mint más értékeket (63 b), és ezzel együtt szólító és előíró jellegüket. Ez a fölfogás csak részletezi és szabatosítja, amit már *Platon és Aristoteles* tanítottak.

Az *etikai formalizmus*. Kant élesen elítél minden olyan erkölcsi rendszert, mely külső mozzanatokban, nevezetesen boldogulásban vagy általában valamilyen javakban, célok valóstításában keresi az erkölcsiséget. Szerinte az erkölcsiség lényege a kötelességtudat, ez pedig lényegében a törvény mint olyan iránti tiszteletben áll. E szerint erkölcsileg jó az a tett, mely az egyetemes törvény iránti tiszteletből fakad és csak abból, minden melléktekinet nélkül. Az erkölcsiség normája egy föltétlen parancs, imperativus categoricus: „Cselekedj törvénytzerűen; cselekedj úgy, hogy tevékenységed maximája (azaz elvontan kifejezett normatív tartalma) általános törvénné lehessen!” Tehát nem azáltal jó egy erkölcsi tett, hogy valamilyen meghatározott tartalma van (felebarát segítése, hála, igazmondás), hanem

csakis azáltal, hogy a törvény, erkölcs iránti tisztelet sugallja, tekintet nélkül arra, hogy mi a tartalma; ezért Kant elmélete etikai formalizmus *szemben a tartalmi etikával* (formai és anyagi etika).

Ugyanennek az alapgondolatnak vonalán mozognak, akik a következetességet, a jellem vagy személyiség egységét (Natorp), vagy az erkölcsös lélküetet (A. Messer) tekintik az erkölcsiség velejének és mértékének.

Az etikai formalizmus sem mutat járható utat az erkölcsi-ség normájának kérdésében: *a)* Bizonyos, hogy akárhány cselekedetünk már tartalmánál fogva erkölcsi jellegű, azaz erkölcsileg jó vagy rossz; pl. árulás vagy hűség, gyilkosság vagy életmentés. Tehát *nem tisztán alaki szempontok határozzák meg az erkölcsiséget*. *b)* A formai elv *meddő*: tartalmi megfontolások hozzávetése nélkül nem mondja meg, mely cselekedetek maximái válhatnak egyetemes törvénné. Ezért Kant is ott hagyja, amikor a részletekbe megy: „Gondold meg, mi lenne az emberiségből, ha mindenki így cselekednék”. *c)* A *kötelesség* mozzanatából indul ki; de nem tudja megmagyarázni a kötelességet, vagyis nem tudja megmondani, honnan áll elénk az az ellenmondást nem tűrő föltétlen tekintéllyel parancsoló imperatívus categoricus. *d)* Kant etikai formalizmusa ismeretelméleti formalizmusában gyökerezik; tehát annak sorsában is osztozik (cf. 20). Hatalmas cáfolatát adja M. Scheler: *Der Formalismus in der Ethik und die materielle Wertethik* 1926; hozzá M. Wittmann: *M. Scheler als Ethiker* 1923).

c. Az erkölcsiség helyes normája.

Aristoteles szerint az erkölcsiség legfőbb értékmérője és normája *az embernek eszes természetében adott rendeltetése*. Ennek értelmében erkölcsileg jó az, ami megfelel az ember eszes természetének, ami összevág az ember eszes természetében alapvonalozott emberi életföladattal. *Egyedül ez a norma tesz eleget az erkölcsi rend tényeinek és követelményeinek*:

Erkölcsi érzékünk és meggyőződésünk tanúsága szerint *jó és rossz között gyökeres különbség van, mely nem ítéletünktől és ízlésünktől függ*; mégannyi magunkba-beszéléssel sem tudjuk pl. erkölcsileg helyesnek találni a hálátlanságot vagy árulást. Az erkölcsi szubjektivizmus, akár pozitívizmus akár eudémonizmus a neve, erőszakot tesz a valóságon. Az erkölcsi rendet nem mi találjuk ki, hanem az tőlünk függetlenül és változatlanul, objektív érvényességben áll fölöttünk. Ám ezzel az erkölcsi renddel csak eszes voltunk által tudunk érintkezésbe lépni, és csak személyvöltünk által tud-

juk viselkedésünk tartalmává tenni (53 a). Az erkölcsi rend úgy jelentkezik előttünk, mint követelések, normatív elvek rendszere, melyek megvalósítandó eszményt állítanak az ember elé. Am amit meg kell valósítani, ami eszmény, az akaratunk számára cél. S cél csak olyasmi lehet, ami a kérdéses való természetének megfelel. Hisz a cél tartalmilag nem más, mint a formai ok. Tehát az *erkölcsi cél* nem lehet más, mint az emberi természet természetszerű kifejtőzése.

Egyedül ez a teleológiai erkölcs elég *termékeny* arra, hogy belőle levezessük az erkölcsi rend főkövetelményeit. A formalisztikus norma nem tudja megmondani, mit és miket kell cselekednünk; csak azt mondja meg (egyoldalúan!), milyen legyen tevékenységünk indítéka. A többi tartalmi elv (pozitívizmus, eudémonizmus) téves. Ellenben Aristoteles és Szent Tamás normája módot ad az erkölcsi alapkövetelmények megállapítására: az erkölcsös élet az emberi eszes természet szerinti élet. Am eszes természetünk élettartalma az értékvilág, melynek elsajátítására és megvalósítására törekszik akaratunk, és melynek birtokában boldog az ember. De az értékteljesség az Isten; következőképp Istennek lehető megismerése és e megismerés szerinti élet az ember eszes természetének egyedül megfelelő rendeltetés, az erkölcsnek konkrét végső normája.

Ez egyben az *embernek végcélja is*. Bizonyos, hogy *kell lenni végső célnak*. Ha ugyanis nem végső célom az, amire törekszem, akkor azt, amit most akarok, más valamiért akarom; és ha ez sem végső cél, ezt is másért akarom, és így tovább. Ámde nem lehet mindent másért akarni, mert a mindenén kívül nincsen más. Következőképp kell lenni olyan célnak, melyet önmagáért és nem másért akarunk; különben semmit sem lehetne kívánni (Thom. Summa 1 II 1, 4 5). Ez a végső cél csak a teljes, abszolút jó, *Isten* lehet. Ha ugyanis az, amit akarok, nem abszolút jó, azaz tartalmilag nem teljes, nem változhatatlan és elveszithetetlen (gazdagság, műveltség, egészség, hír, hatalom, élvezet tehát nem jöhet szóba), még mindig marad hely annak akarására, ami hiányzik belőle; következőképp nem végső (ib. 1 II 5, 3).

Hogy Isten az erkölcsi akarás és tevékenység végső célja, ebből *következik*: 1. Istent a földi lét korlátoltsága és változandósága miatt teljesen és elveszithetetlenül nem tudjuk elérni földi életünkben, tehát csak *földöntúli élet* adhatja meg végső célunk teljes és végleges elérését. 2. Isten minden teremtményt mérhetetlenül meghalad léttartalomban és hatalomban; következőképp módjában van az eszes teremtmény, nevezetesen az ember számára kilátásba helyezni és megvalósítani olyan megismerését és szeretését, mely az embernek teremtés adta képességeit és ígé-

nyeit mérhetetlenül meghaladja és ennél fogva *természetfölötti*. A kinyilatkoztatás tanúsága szerint csakugyan ezt a természetfölötti célt tűzte Isten az ember elé (Dogm. I. 39—168). Ezért a bölcselő erkölcsstudomány, az etika részletező megállapításainak magukban csak elméleti értékük van. A gyakorlati erkölestannak a kinyilatkoztatott erkölestanon kell tájékozódnia.

66. Az erkölcsi törvény.

a. Valósága.

Az erkölcsi előírások többnyire törvények formájában jelennek meg előttünk: tiszteld atyádat és anyádat; ne ölj! stb. Ezeket más, nevezetesen a logikai és esztétikai törvényekkel szemben az jellemzi, hogy *kötelező erővel* állnak eléünk; azaz jóllehet fizikai hatalommal nem rendelkeznek és nem kényszerülnek ránk, mégis látjuk és érezzük, hogy kell azokat teljesítenünk; még pedig föltétlenül, nemcsak föltételeesen, mint a logikai és esztétikai törvényeket: ha szép művet akarsz alkotni, ha helyesen akarsz gondolkodni, akkor tartsd meg.

Ezt a *kötelező jelleget* Kant onnan származtatja, hogy elménkben van egy aprióris erkölcsi forma, az imperativus categoricus, melyet máshonnan le nem vezethető adott tényként kell elfogadnunk; az erkölcsi kötelezettség egyetemességét és szükségképességét csak a tiszta észből lehet származtatni. Az etikai *pozitívizmus* hívei a kötelezettséget kiemelkedő embereknek, különösen a hatalmasoknak vagy a közösség embereinek akaratából vagy megszokásból származtatják, mely aztán a fejlődés folyamán úgy belénk rögződött, hogy az első parancsolók akaratától függetlenül is elfogadjuk. Ez az utóbbi fölfogás az etikai pozitívizmus általános hibáiban szenved. E mellett figyelmen kívül hagyja, hogy embertársaink akarata el sem ér a legfinomabb erkölcsi kötelesegekhez (gondolati bűnök). Kant pedig maga megvallja, hogy az imperativus categoricus tényének nem tudja magyarázatát adni.

Mindkét kísérletet épúgy mint az *etikai szubjektivizmust* (az erkölcsi előírások azért köteleznek, mert vállaljuk, mert kötelezőknek elismerjük) közösen az jellemzi, hogy az erkölcsi kötelezettséget önmagából akarják megmagyarázni, erkölcs dolgában az embert a maga lábára

akarják állítani, saját törvényhozójának akarják megtenni (*autonom erkölcs*). Ez azonban *elhízázott* törekvés.

Az ember ugyanis nem autonom a létében, nem maga adta magának a léte, tehát nem lehet autonom életcéljai kitűzésében és megvalósításában sem; operari sequitur esse.

Továbbá a *kötelezettség mint* tőlünk független, fölöttünk álló és előttünk már fönnálló, egyetemes, kivételt nem tűző, *szuverén hatalom* jelentkezik. Tehát forrása nem lehet maga az ember, aki önmagánál nem hatalmasabb, és aki létének esetlegességénél fogva nem lehet annak az egyetemességnek és meg nem alkuvó szükségképességnek forrása. Ez csak fölöttünk álló föltétlen és változatlan akarat lehet, vagyis Isten akarata. Csak Isten van olyan szent, hogy meg nem vesztegethető változatlansággal képviseli és követeli mindazt, ami jó és helyes, és csak ő van annyira úr, hogy ezt a szent akaratát rá is tudja parancsolni az eszes teremtményre. A szabad akaratot csak akarat, még pedig csak abszolút akarat kötheti.

Ez ellen *Kant és követői* (főként E. Hartmann) azzal érvelnek, hogy ebben az esetben idegen, az emberen kívül álló hatalom erőszakolja rá az emberre az erkölcsöt (*heteronom erkölcs*), holott annak belülről, az ember lelkéből és meggyőződéséből kell fakadnia. Azonban Isten és az ő akarata nem idegen az ember számára, hanem miként Isten teremő szeretetével és gondoskodásával a legbensőbbben jelen van minden teremtményében, úgy bölcsességével a leggyöngédebben óvja minden lénynek tőle eredő mivoltát. Mikor erkölcsre kötelezi az embert, nem tesz egyebet, mint hogy gyöngéden és egyben erővel teljesen eléje szabja azt az utat, melyet saját természetének meg nem hamisított, legmélyebb sejtései és igényei is kívánnak. Isten gondolta ki, hozta létre és tartja fönn a teremtményeket, azok benne és belőle élnek; és így Isten közelebb van mindegyikhez, mint bármilyen más lény, mint sajátmaguk is. A teonom erkölcs ezért nem heteronom.

Azt is halljuk: Ha csak Isten akarata adna az erkölcsi törvénynek kötelező erőt, akkor az Istenben való *hit* gyöngülésével az erkölcs is gyöngülne s végül is megszűnnék. Ez az ellenvetés fölveti az *erkölcs és vallás viszonyának* kérdését. S ez így alakul: Elméletileg erkölcs és istenesség el nem választható; Isten nélkül az erkölcsnek nincs végső alapja, normája és kötelező ereje. Gyakorlatilag is bizonyos, hogy istenhít nélkül az erkölcsnek hiányzanék a leghatásosabb indítéka. Ha az ember élete nem személyes Isten jelenlétében foly le, aki tudomásul veszi minden

lépését, érti minden baját és nehézségét, méltányolja minden igyekezetét, meghallja minden kiáltását, hontalanná válnék a lelke éppen a legnemesebb igényeiben és támasz nélkül állna legsúlyosabb válságaiban.

Az *értékelméleti etikusok* is általában azt vallják, hogy az erkölcs független a vallástól. Ezt azzal okolják meg, hogy az erkölcsi rend autonóm, és ezért a rajta tájékozódó emberi magatartás, a szigorú értelemben vett erkölcsi tett is autonóm, független a vallási magatartástól. Azonban megmutattuk, hogy az értékrend autonóm jellege dacára is Istenben gyökerezik (64. b). Ha tehát az ember szembe kerül az erkölcsi értékekkel, legalább elvben Istennel is szembe kerül. De ettől függetlenül is, magában az erkölcsi viselkedésben vannak mozzanatok, melyek teljességgel érthetetlenek, ha az erkölcsi viselkedés nem egy személyes szent Akarattal áll szemben. Ilyenek a bűn, bánat, bűnhődés, büntetés.

b. *Erkölcsi törvény és erkölcsi törvények.*

Az erkölcsi kötelezettségnek, az egész erkölcsi rendnek forrása és gyökere Isten szent akarata, mely eszes természettel ajándékozta meg az embert, és azt akarja, hogy ennek megfelelően az igazság szerető szolgálatára szánja magát. Istennek ez az erkölcs-teremtő akarata végelemzésben az ő saját lényeges szentsége, mint a teremtmények életelve: az *örök törvény*. *Lex aeterna nihil aliud est quam ratio divinae sapientiae secundum quod est directiva omnium actuum et motionum* (Thom. Summa 1 II 93, 1).

Ennek az örök isteni törvénynek belesugárzása az ember eszes mivoltába a *természeti törvény*, *lex naturalis*.

Tulajdonságai a következők: A természeti törvények jöllehet felölelik mindazokat az alapvető előírásokat, melyek az emberhez méltó létet biztosítják, visszamennek erre az *egyre*: a jót tenni kell, a rosszat kerülni. Ez a törvény *egyetemes*; minden nemzedéknek és minden kornak szól. Hisz az ember alaptermészete mint teremtoi faj-gondolat mindenütt azonos; tehát azonosak ennek az eszes természetnek létföltételei is. *Változatlan*. Hisz egyrészt az Isten bölcsességének szava és az isteni lényegnek sugárzása; ez pedig nem változik. Másrészt pedig szánva van az embernek, aki éppen erkölcsi rátermettségében, mint szellem nem változik.

Az erkölcsi jelenségeknek történet-tanúsította változásai tehát egyrészt a természeti erkölcsi törvénynek csak bizonyos alkalmazásaira vonatkoznak, másrészt pedig az erkölcsi törvénytől való elhajlásból erednek.

Az erkölcsi természeti törvény *kihirdetése* úgy történik, hogy Isten az emberbe képességet oltott, hogy érettsége korában elméje az erkölcsi alaptörvényt és annak közvetlenül kínálkozó alkalmazásait (a tízparancsolat előírásait) könnyen fölismerheti. Ezekre nézve meglett épelméjű ember nem is lehet tudatlanságban. A távolabbi következtetéseket és bonyolultabb alkalmazásokat érettebb megfontolás után szintén megtalálhatja, pl. hogy a törvényes adót meg kell fizetni, hogy az aggkort tisztelni kell; jóllehet itt már lehet helye tévedésnek és tudatlanságnak.

Ebből látható, *miképp merítheti az erkölcsi törvény kötelező erejét Istentől*, jóllehet az emberek erkölcsi cselekedeteikben általában nem gondolnak közvetlenül arra, hogy most Isten akaratát teljesítik. Közvetlenül ugyanis az ember azt látja és vallja, hogy eszes természetének megfelelően kell cselekednie; ráélméssel azonban elég könnyen rányit, hogy ez végelemzésben a teremő Isten akaratából van így.

Az erkölcsi törvény természeti *szentestítése* a jelenvilági életben a lelkiismeret helyeslése vagy furdalása; ezenkívül a legtöbb embernél az erkölcsös élet nyomában járó lelki béke, egészség, társadalmi megbecsülés; az erkölestelen élet nyomában járó alkalmatlanságok: a test-lelki egészség megomlása (a *spirocheta pallida* igazság-szolgáltatása!), a társadalom ítélete. A teljes szentesítést csak a másvilági jutalom, illetve büntetés adja.

A *pozitív törvények*, illetőleg a törvényhozók (Isten kinyilatkoztatott törvényei, egyház és állam törvényei) arra vannak hivatva, hogy a természeti törvényt részletezzék, egyes területekre és esetekre alkalmazzák. Ezek mind a természeti törvényből merítik erejüket; *τὸ πορταὶ πᾶντες οἱ ἀνθρώπων νόμοι ἀπὸ ἐνὸς τοῦ θεοῦ* (Stob. serm. III 84). A tétéles törvény ugyanis azért kötelez, mert a törvényhozó akaratának kifejezése. Ám hogy a törvényhozóknak engedelmeskedni kell (ha akaratuk nem ellenkezik a természeti törvénnyel), ez maga is természeti törvény, mint ahogy természeti törvény, hogy a társadalomban rend legyen, és hogy ennek őre a felsőbbség.

67. Az erkölcsi élet.

a. A lelkiismeret.

Az erkölcsi követelmények arra valók, hogy az emberek öntevékenységgükkel megvalósítsák, teljesítsék. Az erkölcsi norma és törvény tárgyi mozzanatok, az *erkölcsi rend tárgyi* elemei, melyek csak úgy teremtik meg a teljes erkölcsi rendet, ha az

emberek öntevékenységük mértékévé és tartalmává teszik. Az erkölcsi rendnek ez az *alanyi tényezője* több mozzanatot tartalmaz; első a lelkiismeret.

A lelkiismeret *egy konkrét cselekedet erkölcsiségéről alkotott gyakorlati ítélet*: kell-e most felelnem erre a kényes kérdésre; szabad-e erre a fölszólításra nem fizetnem. A lelkiismeretnek ez a szava mint ítélet az elmének, még pedig az ú. n. gyakorlati elmének, azaz egy tevékenység vagy eszköz célirányosságát mérlegelő elmének műve. De a lélek azért csatlakozik hozzá, mert velejár egy érzelmi-akarati mozzanat is, egy belső szózat, mely sürget: tedd, meg kell tenned; vagy tilalmaz: nem szabad megtenned; vagy szabadságot hágy: megteheted, de nem kell megtenned. A lelkiismeretben benne van az egész személyiség.

A lelkiismeret ítéleti mozzanata *szillogizmus*ba foglalható, melynek felső tétele mindig erkölcsi törvény. Isten olyannak alkotta értelmünket, hogy bizonyos könnyedséggel ismerjük föl a legáltalánosabb erkölcsi törvényeket. Ez a készség a *synteresis* (habitus primorum principiorum practicorum); párhuzama az elméleti alapelveknek, a logikai és metafizikai alapelveknek könnyű fölismerése. Az alsótétel a konkrét adott eset; a zárótétel a lelkiismeret szava. Pl. csak igazat szabad szólni; ha most a föltett kérdésre nem felelnék, ez a hallgatás igazságtagadással volna egyenlő; tehát szólnom kell.

A lelkiismeret szava az erkölcsi cselekvés közvetlen *elve*; általa jelentkezik az erkölcsi törvény, benne őlt konkrét formát az erkölcsi kötelezettség. Már ezen a címen sem lehet a teonom erkölcs az embertől idegen, külsőséges erkölcs; a lelkiismeret által ugyanis maga Isten szólaltatja meg erkölcsi követeléseit a lélekben. A lelkiismeret tehát az emberi tevékenység erkölcsi megítélésének közvetlen zsinórmértéke („az első tősztot a lelkiismeretre!” Newman). Ezt tehát követni kell, ha biztosan szól, akkor is, ha téves és tévességeről nem tehet a cselekvő (invincibiliter erronea).

Viszont *kétes lelkiismerettel nem szabad cselekedni*. Ilyenkor ugyanis a lelkiismeret, az erkölcsi magatartás közvetlen szabálya nem dönti el, erkölcsileg helyes-e vagy sem, amit tenni szándékozunk. Ha tehát mégis cselekedni akarunk, bizonyosságot teszünk, hogy most erkölcsön kívül akarunk maradni; nem jelentős számunkra, tettünk erkölcsileg helyes lesz-e vagy sem. Ezzel azonban kivonjuk magunkat az erkölcsi rend alól, kitesszük magunkat a vétkezés veszedelmének.

Kétes lelkiismeret esetében tehát erkölcsi kötelesség *biztos*

lelkiismeretre jutni. Ez sok esetben elérhető a felső vagy alsó tétel tüzetesebb megvizsgálása által; ilyenkor természetesen mindig beérhetjük az erkölcsi bizonyossággal. Akárhányszor azonban ilyen módon a lelkiismereti kétség nem szüntethető meg. Ilyenkor szabad volna a biztosabbat tenni (tutorizmus). De erre nem vagyunk kötelesek; különösen ha kevésbé valószínű; mert nem vagyunk kötelesek azt tenni, ami kevésbé észszerű. Ilyenkor kerülő úton (*per principia reflexa*) lehet bizonyosságra jutni: Az ember nem vétkezik, amikor okosan úgy ítélhet, hogy adott esetben meg van engedve valamit megtennie (pl. követelést nem fizetni). Ámde ha tüzetes és komoly mérlegelés után nem tud meggyőződést szerezni a kérdéses tett meg nem engedettségéről, akkor okosan megengedettnek tekintheti.

Ez az *etikai probabilizmus*, mely egyszerű formájában (probabilismus simplex) ezt az alapelvet képviseli: a szabadságra szóló véleménynek komolyan valószínűnek kell lennie, ha mindjárt a kötelezésre szóló esetleg valamivel valószínűbb is (Medina O. P. után főként jezsuiták); az aequiprobabilizmus értelmében (Liguori sz. Alfonz) nagyjából egyformán valószínűnek kell lenni a két véleménynek. A probabilizmus etikailag azzal okolható meg, hogy a törvény in concreto csak tudottsági foka szerint kötelez; ám ilyen esetben nincs biztosan tudva; és a kétes törvény nem kötelez, *lex dubia non obligat*. Ez az elmélet, mely nélkül a gyakorlati erkölcsi életben bajos boldogulni, sok ócsárlásnak volt kitéve, nevezetesen mintha laxizmusnak tárna kaput. Pedig ellenkezőleg, azzal, hogy az erkölcsi életnek alapelvét: az ember észszerű állásfoglalását és a törvény tiszteletét óvja, kivezet a rigorizmusból és legbiztosabban kerül el a laxizmust is, mely a gyakorlatban akárhányszor a rigorizmusnak egyenes leszármazottja.

b. Az erkölcsiség alanya.

Az erkölcsiség alanya a *szabadakaratú ember*. Erkölcsi hivatottság, rátermettség és akarat szabadság annyira együvé tartoznak, hogy egyenest az erkölcsi élet alapvető tényeiből (jó és rossz gyökeres különbsége, kötelezettség, felelősség és büntudat, büntetésreméltóság) le lehet vezetni a szabadság tényét. Ebben egyetértenek Aristoteles és Kant („du sollst, also du kannst“).

Akik tagadják az emberi akarat szabadságát (a *determinizmus* hívei; 76), kénytelenek az erkölcsi rend alaptényeit megmásítani. Ha az akarat nem szabad, hanem minden állásfoglalásában előre meg van határozva, vagy az ember belső természetétől (jellem), vagy bizonyos indítékoktól, vagy éppen az érzéki természetétől, akkor az erkölcsi követelések csak indítékok és próbálkozások a nemesebb irányban, de nem a föltétlen eszménynek az a föltétlen parancsszava, aminek öntudatunk mondja.

A beszámítás, felelősség is csak annyit jelent, hogy mi vagyunk tetteink szerzői, de nem felelős szerzői. A bűnösség csak szerencsétlenség, és a büntetés csak indíték, rettentés és orvosság, mely a jövőnek szól, nem a multnak. Ez azonban az *erkölcsi tények teljes meghamisítása* és végelemzésben az erkölcsi rend megdöntése. Ha nincs képességünk ellenkező irányító hatások dacára az erkölcs mellett foglalni állást, hanem csak előzetes irányítások értelmében, akkor minden tényleges állásfoglalásunk mindenki előtt rejtett determináló mozzanatok mögé bújik, és életünk elveszti az etikai értékesség magvát: a személyességi mozzanatot.

c. Az erkölcsi tettek.

Azok a tettek, melyeket az ember mint ember, azaz eszes, szabad természetének szellemében visz végbe, erkölcsi tettek. Ezek vagy jók vagy rosszak. Közbülső, *közömbös tettek nincsenek*; így Szent Tamás a keresztény gondolkodók többségével Scotus ellenében. Ha ugyanis az erkölcsi tetteknek csak tárgyát és tartalmát nézzük, akadnak közömbös cselekedetek is, pl. járni vagy aludni. De mihelyt az ilyen tettet az ember mint ember, azaz eszes természetének szellemében viszi végbe, azt megfelelően be kell igazítania az emberi rendeltetésre. Az észszerű tett ugyanis a rendezett, célirányos tett; s mihelyt nincs a helyes célra, végelemzésben a végcélra beigazítva, már rosszul van beállítva, tehát már rossz.

Ebből következik, hogy az erkölcsi jelleget a *szándék* dönti el. A közömbös tettet megminősíti. A jó tettet a rossz szándék rosszá teszi; sőt a rossz tettet is jóvá teszi a legyőzhetetlenül téves jószándék; de nem a legyőzhetően téves jószándék. Tehát a jó cél nem szentesíti a rossz eszközt.

Az erkölcsi magatartással velejár, hogy érték-ítéletet hív ki: helyeslést vagy helytelenítést érdemel; *actus bonus* vel *malus* habet *rationem laudabilis* vel *culpabilis* *secundum quod est* is *potestate voluntatis* (Thom. Summa I II 21, 2). Az erkölcsi rend szerzője a személyes szent Isten; az ő mindentudó ítéletében is fönnáll az erkölcsi tetteknek ez az értékelése. Ez a jó tettek érdemessége, azaz jutalomra-méltósága, a rossz tettek érdemetlensége, azaz büntetésre-méltósága. Érdem és érdemetlenség, miként a felelősség természetesen a szabadakarattal szándékoltságnak hatásain nem mehet túl. Ebből következik, hogy az *erkölcsös életet Isten megjutalmazza*, az erkölctelent megbünteti; az erkölcsös élet boldogságot szerez, az erkölctelen bűnhődést és szenvedést.

Ezért a logikus tanításért Kant és Hartmann a vallásos erkölcsöt *béres erkölcsnek* mondják, és erkölcsi szempontból magasabbra értékelik azt az erkölcsöt, mely az etikai követeléseknek önmagukért tesz eleget, minden „melléktekintet“ kizárásával. Azonban a vallási erkölcs számára is abszolút érték és ennél fogva az erkölcsi cselekvés számára első indíték az erkölcsi jó, mely a vallásos erkölcs híve szemében mint isteni akarat jelentkezik. A boldogság csak következmény, velejáró, és ennél fogva legfőljebb másodlagos indíték lehet. Továbbá a vallási erkölcs által kilátásba helyezett boldogság tartalmilag nem idegen az erkölccsel szemben, hanem éppen az erkölcsi életföladat teljesítése: Istennek, az abszolút szentségnek, a föltétlen erkölcsi jónak bírása. Ez az eudémonizmusnak szöges ellentétje. Végül a boldogság vágya adva van az emberi természettel. Természet-szerű vagyis észszerű ápolása tehát nem lehet erkölcsellenes; sőt tapasztalás mutatja, hogy az erkölcsös életnek hatásos indítéka. Ellenben elfojtása, mely teljesen nem is sikerül, természet-ellenes, és így végelemzésben erkölcs-ölő törekvés.

III. Esztétika

68. A szépmű.

a. Az esztétika föladata és történeti kifejlődése.

A *mű-bölcsélet* (Aristotelesnél *ποιητική*; A Baumgarten óta † 1762 esztétika) a bölcséletnek *önálló területe*; mert tárgya, a szép, önálló értéktartományt alkot. Sajátos továbbá az a hatás, melyet a szép kivált az emberből, az esztétikai tetszés. S végül sajátos az a tevékenység, mely a műszép előállítására vezet, az alakítás (Arist.: *ποιεῖν*, szemben a *πελάττειν*-nel; Top. VI 6; Metaph. V 1).

Ennek a területnek *földolgozása* követheti a nyomozás útját. Megvizsgálja először azt, ami közvetlenül a keze ügyére esik, az esztétikai magatartást. Aztán keresi, mi váltja azt ki, mi a műszép és milyen tevékenységek hozzák létre a mű-szépséget. Végezetül pedig szemügyre veszi a szépműnek az emberi életben és a mindenségben való szerepét. Szintetikus úton Aristoteles szerint egy tárgykört akkor meritünk ki, ha föltárjuk *okait*. A mi területünkön létesítő ok a művészi tevékenység, az anyagi és formai ok (konstitutív ok) a szépműnek mint olyannak tüzetes jellemzése, végök a rendeltetése.

Az esztétikai elmélesek *megindítója* Platon (főként Symposium, Politeia, Phaedros, Philebos), aki a szépről való elmélkedésből és *Aristoteles*, aki az alkotás, a *ποιεῖν* és a művészet vizsgálatából indul ki; de csak a költészetre és retorikára vonatkozó vizsgálatai maradtak fenn. A későbbiek közül említést

érdemel Aristoxenosnak a zenére, Quintilianusnak a retorikára, Vitruviusnak az építésre vonatkozó vizsgálata. *Plotinos* föleleveníti és elmélyíti Platon gondolatait. *Szent Agoston* is mély dolgokat mond, különösen a szellemi szépről Platon szellemében. A nagy *skolasztikusok* visszatérnek Aristoteles gondolataihoz (Szent Tamás főként Ps. Dionysiusnak De divinis nominibus c. művéhez írt kommentárjában; a De pulchro nem hiteles mű). A 18. században az *angolok* különösen a pszichológiai elemzésben válnak ki (főként Hutcheson és Home: Elements of Criticism. 1762); A. *Baumgarten* külön tudománnyá tette: Aesthetica 2 k. 1750 és 1758. *Kant* erre a területre is átvitte aprióris formalizmusát és szubjektívizmusát (Kritik der Urteilskraft 1790); Schiller: Briefe über aesthetische Erziehung der Menschheit 1795 az ő eszméit hirdeti. Schelling, Hegel és Schopenhauer az esztétikai értéket főként az ábrázolt tartalomban, az eszmében keresték. Cf. Th. *Vischer* Aesthetik 3 rész 1846—58. Velük szemben Herbart és iskolája a formát hangsúlyozták. *Fechner* (Vorschule der Aesthetik 1876) az önkényesen szerkesztő esztétikával (Aesthetik von oben) szemben kezdte sürgetni a tapasztalati alapon állót (Aesthetik von unten).

Irodalom. M. *Deutinger* Aesthetik; Verhältnis der Kunst zum Christentum 1843; E. *Hartmann* Aesthetik 2 k. 1886—7; J. *Cohn* Allgemeine Aesth. 1901; Th. *Lipps* Aesth. 2 k. 1903; M. *Dessoir* Aesth. u. allgemeine Kunstwissenschaft 21923; J. *Volckelt* System der Aesthetik 3 k. 21925—7; *Meumann* Einführung in die Aesth. der Gegenwart 21912; *Sik S.* Esztétika 3 k. 1942; J. *Maritain* Art et Scolastique 1920; de *Wulf* L'oeuvre d'art et la Beauté 1920; Th. *Haecker* Schönheit 1936; *Brandenstein* Művészetfilozófia 1937; H. M. *Lützel* Formen der Kunst-erkenntnis 1925.

b. A művészi szép tárgyisága.

Esztétikai tetszést elsősorban a művészet alkotásai váltanak ki. A természetet igazán szépnek csak az találja, akiben a műlvezet már gyökeret vert. Platon ugyan azt tartja, hogy az eredeti szépség csak az ideáknak jár ki, a természet már ezeknek árnyéka, és a művészet mint természetutánzás (μίμησις; így Aristoteles is) egy árnyéknak árnyéka. A természeti szépnak a művészivel szemben való túlbecsülésében osztozik vele Leibniz, Pascal, Tolsztoj. Mindamellett tény, hogy a történelem tanúsága szerint a természet szépségének fölismerése későn jelenik meg; a Védák himnuszai a természetnek még hatalmát, félelmetes erejét, Homeros egy síkságnak termékenységet, nem szépséget dicsérik; pedig a művészet művelése és bámulása akkor már magas fokot ért el. Ezenkívül a pszichológiai elemzés azt mutatja, hogy még ma is a legtöbb embernek természet-szeretéséhez és bámulásához kevés köze van a természet esztétikai szépségének. A művészi szépnek ez a primér jellege megokolttá teszi,

hogy az esztétikai bölcséleti elmélés is rajta tájékozódjék. S itt mindenekelőtt azt vizsgáljuk, hol van a művészi szépnak szellemi helye, vajjon a szépet élvező alanyban-e, vagy tőle függetlenül a tárgyokban?

Az esztétikai szubjektívizmus. Időnként eléggé általános az a felfogás, hogy a szépség nem a dolgokban van, nem azoknak tőlünk független sajátága, hanem a dolgokba mi visszük, olvassuk bele azt. Hisz szépnak általában azt tartjuk, ami tetszik; ámde régi megállapítás, hogy ahány ember, annyiféle az ízlés; de gustibus non est disputandum. Sőt ugyanannak az embernek is a hangulatával, korával, stb. változik az ízlése; ugyanígy az emberiség történeti koraival is változnak a művészi stílusok és ízlések. Ebből aztán azt következtetik, hogy a szép nem olyan, mint az igaz, melyre nézve más nézettel szemben tárgyi nyilvánosságra lehet hivatkozni, és arra a tényre, hogy az egyszer megtalált igazság nemzedékről nemzedékre száll és elismerésben részesül.

Ezeknek a megfontolásoknak súlya alatt sokan az *esztétikai tetszést alanyi mozzanatokból* iparkodtak levezetni. Kant szerint esztétikai ítéleteinket egyetemes és szükséges érvényűeknek tartjuk. Tehát nem jöhetnek a tapasztalatból; hanem az esztétikai megítélés ismerésünk apriórís formája. S ez akkor lép működésbe, ha olyan tárgyakkal kerülünk szembe, melyeknek formája kiváltja belőlünk az elme és képzelet harmonikus játékát. Ezek a tárgyak tehát nem érdektünket szolgálják és mégis tetszenek. Szép az, ami érdek nélkül tetszik. A szociológusok (Durkheim, Lalo) szerint azt találjuk szépnak, amit a közösség annak ítél, aminek híre, becsülete van; a pragmatisták (James, Schiller) szerint szép az, ami alkalmas arra, hogy meghasson és kellemesen megborzongasson.

Ezzel szemben igaz van az *esztétikai objektívizmusnak*: a szépség ízlésünktől és beleolvasásunktól független tárgyi valóság.

Már Szent Ágoston (De vera relig. 32) megállapítja: Ha kérdem a művésztől, vajjon azért szép-e valami, mert tetszik, vagy azért tetszik-e, mert szép, habozás nélkül azt feleli: *azért tetszik, mert szép*. Erre az álláspontra készíttet az elégséges megokolás elve: nem minden dolog vált ki esztétikai gyönyört; az egyén nem mindenbe olvassa bele a szépséget; a közösség nem mindent tud szépnak kikiáltani. Hogy tehát némely dolog szép, annak okát magukban ezekben a dolgokban kell keresnünk.

S ha jól elmélyedünk az esztétikai tetszésben, rájövünk, hogy nem maga a tárgy, a festmény, ének az, ami kiváltja

tetszésünket, hanem tetszik azért, mert kifejez, ábrázol, tükröztet valamit, ami szép. Ez a szép, pl. egy színharmónia, a fölséges, bájos úgy jelenik meg előttünk mint sajátos világ, nem mint létező és nem mint egyszerűen fönnálló, hanem mint érték, melyet nem érzelmi megismeréssel, nem erkölcsi vagy vallási értékeléssel ragadok meg, hanem sajátos, passzív jellegű viselkedéssel: megfog, elbűvöl, magával ragad, ámulatba ejt. Tehát nem én vetítem bele a létbe, hanem az szól hozzám egy tőlem független világból. A hasznos vagy kellemes nekem az; a szép azonban magában szép. Külön értéktartomány az, mely független az alanyi viselkedésektől.

Azonban az alanyi esztétikai értékelés viszonylagos. Hisz alanyi tényezőktől is függ; épúgy mint az erkölcsi értékelés. Az esztétikai ítélet alanyi mozzanatokból kétségtelenül nagyobb számmal tartalmaz, mint az igazzal szemben való állásfoglalás. Ha tehát itt összehasonlításokat akarunk tenni, az esztétikai magatartás számára lehetőleg azonos alanyi föltételeket kellene teremteni; és akkor az esztétikai megítélésnek sokat hánytorgatott sokfélesége csökkenne. De ilyen mesterséges megszorítás nélkül is van egy *consensus arbitrorum*: bizonyos alkotásokat minden kor és minden valamennyire fogékony ember szépeknek tart.

Következésképp megokolt dolog kutatni, mik azok a mozzanatok, amelyek egy művet széppé tesznek, vagyis amelyek által kifejezésre jut egy esztétikai érték.

c. A művészi szép mivolta.

A művészi szép Szent Tamás útmutatása nyomán (Summa I 39, 8 c) úgy jellemezhető, hogy a hatásosan kifejezett teljesség; *pulchrum est perfectio cum clāritate*. A teljesség tartalmi, a hatásos kifejezés formai mozzanat. Ebben a jellemzésben a következő mozzanatok vannak adva:

A teljességhez tartozik

a) a művészi alakítás alá kerülő elemeknek bizonyos száma, a cselekménynek, színeknek, vonalaknak *bizonyos gazdagsága*. A szegényesség, leegyszerűsítettség nem kelt esztétikai tetszést; *varietas delectat*; a monotonia untat. Viszont az elemeknek túltengő bősége zavar és nyom („*embarras de richesse*“).

b) Az egyes elemeknek és az egésznek *tartalmilag teljeset* kell ábrázolni. Ami hiányos, torz, visszatetszik. Ha a *rút* művészileg mégis ábrázolható, sőt akárhányszor igen hatásosan (csúf vénasszony, ördögi jellem), nem a csúf mint olyan az, ami tetszik. A természetben a torz, rothadt,

összevisszaság visszatetszik; csak a jó művészi ábrázolásban kelt tetszést. Ilyenkor t. i. vagy maga az ábrázolás tetszik („jól el van találva”; „tényleg ilyen”), vagy kiemelésre szolgál. A hatásos kifejezésnek egyik eszköze ugyanis az ellentét: *opposita iuxta se posita magis elucescunt*. Általában azonban a rúttnak a művészi szép vegyes fajaiban, a komikumban, humorban, tragikumban van szerepe.

c) A művészi *egységesség*; azaz kellenek egységes szempontok, még pedig vagy eszmék (alapeszme!) vagy arányosság (egységes mennyiségi vonatkozások) vagy minőségi összhangzatosság, melyek az elemek sokaságát egységbe foglalják, a sokaságba rendet visznek. Csak így lesznek képesek esztétikai gyönyört kelteni, mely egyszerre akar változatosságot, a tehetségeknek lehetőleg sokszere működésbe-hozását, és egyben uralkodni akar ezen a sokságon és így kíván megnyugodni. Ezt csak a sokságon uralkodó egység, a rend által éri el. A rend és a belőle fakadó harmónia tehát a szépmű lényegéhez tartozik. Az arányosság és művészi rend lehet sztatikai (formák arányossága az emberi testben) és lehet dinamikai (pl. egy tánc ritmusa).

A hatásosság

a tartalomnak olyan ábrázolása, mely alkalmas arra, hogy a tartalmi teljesség érvényesüljön; ez a művészi alakítás. Evégből a műalkotásnak mindenekelőtt *világosnak* kell lennie. Ami érthetetlen, fölismerhetetlen, az zavarban hágy és nem enged teljes gyönyörűséget (kubisták). Nem következik azonban, hogy ezt a művészi világosságot csak érzéki ábrázolással lehet elérni; és így nem lehet azt mondani, hogy a műszép csak *érzéki szép* lehet (mint Baumgarten névadása föltételezi: *αισθητική* = érzékelhető). Igaz, test-lelki mivoltunk miatt minden ismerésünk érzéklésen kezdődik és képzetektől sohasem egészen mentes. De az a mozzanat, mely szabatosan az esztétikai tetszést kelti, lehet nem érzéki valami; szép lehet pl. egy eredeti gondolatmenet, egy „elegáns” matematikai levezetés.

Az ábrázolásnak továbbá *pregnánsnak* kell lennie; azaz számot kell vetnie fölfogó képességünk korlátoltságával, és ezért jól ki kell emelnie azokat a tartalmi vonásokat, melyek esztétikai gyönyört tudnak kelteni.

Ezt két eszközzel éri el. Először azzal, hogy *válogat*; nem mindent ábrázol, amit a dolog megkíván, hanem csak azt, ami művészi szempontból lényeges (ez az idealizálás veleje); a töb-

bít a mű-élvező kiegészítő tevékenységére bízva (perspektíva; általában művészi illúzió-keltés). Carlyle szerint a nagy író nem az teszi amit megír, hanem az amit nem ír meg. Azután a művészileg lényeges mozzanatokát jól *kiemeli*, mintegy aláhúzza; szükség szerint túloz, vagy ellentétekkel dolgozik. Ez a mozzanat teszi elsősorban érthetővé, miért kelt a művészi szép biztosabban és könnyebben esztétikai hatást mint a természeti szép. A természeti széppel szemben a pregnáns kiemelést magunknak kell elvégeznünk, a művészből elvégzi a hivatott művész.

69. Műalkotás és műélvezés.

a. A műalkotó tevékenység.

Itt a szépmű létesítő okáról van szó. Mivoltának és elemeinek meghatározásában a dolog természetébe való elmélyedésen kívül eligazítanak művészek önvallomásai, életrajzai, vázlat- és tervezet-gyűjteményei; azonkívül a gyermekek, primitívek és a régiek művészi törekvéseinek tanulmányozása. Minden alkotó tevékenységet jellemez, hogy megválasztja a feladat megoldására szolgáló tevékenységek helyes módját; ars est recta ratio aliquorum operum faciendorum (Thom. Summa I II 57, 3 c). Itt azt kell keresni, melyek a *műalkotó tevékenységnek elemei*, milyen rész-tevékenységekből áll, magának a művésznek mely tevékenységeiben kell keresnünk a szépmű létesítő okát, és milyen más tényezők befolyásolják ezt a tevékenységet.

A mű-alkotó tevékenység emberi tevékenység, és ezért benne is megvan minden emberi tevékenység szükségképes két mozzanata: egy belső, lelki tett és annak külső kifejezése. Hogy szépmű jöjjön létre, a művésznek a lelkében azt valamiképp előre kell megalkotnia, megfogalmaznia (művészi koncepció); és aztán megfelelő külső kifejezésre kell juttatnia. A mesterember, ha szekrényt készít, előbb kitálálja, aztán megcsinálja; primo in arte habet arcam; in arte invisibiliter est, in opere visibiliter est (Aug. in Jn I). Az ember az agyával fest, mielőtt ecsettel festene (Raffael).

A *művészi koncepció* mint a zseni legsajátosabb tevékenysége épenséggel nem minden esetben egyformán lefolyó, rendkívül összetett lelki folyamat, mely a következő állomásokon megy át. A kiindulás egy „művészi élmény”; tapasztalat vagy emlék, mely erősen megragadja a művészt, jelentősnek bizonyul előtte, és arra indítja, hogy keresen számára művészi formát, vagyis úgy fejezze ki, hogy más fogékony emberben is hasonló élményt keltsen. Az élménnyel egy időben, vagy részben később és már keresésre

a művész lelkében kezd is alakot öltetni, többnyire csak általánosságban és töredékesen. Legtöbbször ebben a stádiumban föl villan vagy kialakul a művész lelki szeme előtt egy kép, mely alkalmasnak látszik a benne élő és ábrázolásra törekvő élmény kifejezésére; egy művészi ideál, mely aztán a kidolgozás folyamán (*causa exemplaris-ként*) előtte lebeg.

A *kidolgozás* van arra hivatva, hogy a művészi koncepciónak mások számára is hozzáférhető kifejezést adjon, azt műbe rögzítse, mely nem okvetlenül „örök”; pl. az ének, a színészi ábrázolás nagyon is múló valami. Ennek mozzanatai: a) A *kifejező* tendencia. Minden belső élménynek dinamikai jellege van; mozgató kezdeményezések, indítások vannak benne, melyek késztetnek a belső élmény külső kifejezésére. b) Az *ábrázoló* tendencia és tevékenység: az élmény számára olyan kifejezést választani, mely alkalmas arra, hogy az élmény művészi jellegét másokkal közölje és bennük is művészi hatásokat keltsen. Ez úgy érhető el, hogy a művész törekszik a lelkében kialakult tartalmi teljességet hatásosan megláttatni megfelelő anyaggal: hanggal, színekkel, vonalakkal stb. Ehhez bizonyos *technikai készségekre* van szüksége, mely részint az illető anyag természetének, részint a művészi alakítás bizonyos általános törvényeinek felel meg.

A *sajátos művészi tevékenység*, mint látni való, az *alakítás*. Hisz élménye minden embernek van; és egyetemes lélektani törvény, hogy az ember törekszik élményeit kifejezni, részint hogy szabaduljon tőlük, részint hogy fokozza és kiélje, részint hogy közölje. Ezért nem áll helyt az az elmélet, mely a művészi alkotás pszichológiai gyökerét abban látja, hogy az ember működtetni akarja fölgyúlt erő-fölöslegét, mint azt a gyerekek és állatok *játékában* látni (Kant). A művészi tevékenység ezzel az általános tendenciával szemben egy többletet tartalmaz, az *alakítást*, mely az élményt tartalmilag teljessé és formailag hatássá teszi. Ez az *alakítás*, mely a művészi koncepcióval kezdődik, de többnyire csak a kidolgozásban fejeződik be, teszi az emberi tevékenységet művészi tevékenységgé.

Kifejezés és alakítás tehát két külön tendencia, melyek nem okvetlenül harmonizálnak. sőt könnyen *ellentétbe* kerülnek. Hisz a kifejezésre való törekvés többnyire nem akarja vállalni azt az önkorlátozást, mely nélkül nincs művészi formaadás, *alakítás*. Ha a kifejező és alakító törekvés egyensúlyban vannak, létrejön a *klasszikus művészet*; ha az új tartalom és művészi hatásság rovására megrögződnek évszázados formák, *formalizmusról* beszélünk (óegyiptomi, buddhista művészet, bizánci

festészet). Ha túlteng a kifejezésre való törekvés a formák megvetésével, létrejön a *szubjektív művészet*, mely régi formákat repeszt és újakat keres; vagy azzal, hogy az eddigi alakító kifejező eszközök megvetésével a tárgyból magából akar újakat kicsikarni (impresszionizmus); vagy azzal, hogy régi formákat egyszerűsít, és így szimbolumokká tesz (szimbolizmus); vagy a maga művészetét más területekről vett mozzanatokkal akarja fölfrissíteni (futurizmus); vagy az ábrázolás elemeivel akar hatásokat elérni (expresszionizmus).

A műalkotás *távolabbi tényezői*: maga az alkotó művész, aki indításait, élményeit, azok tartalmát és alakító tevékenységének bizonyos mozzanatait részint a természetből, részint a kultúrából meríti.

A *művészi tehetség*, az alkotó zseni, a műnek *conditio sine qua non*-ja. Külön rátermettséggel, tehetséggel kell ahhoz, hogy valakiben intenzív, termékeny élmények tudjanak támadni; kell t. i. az egész lelkiületnek sajátos fogékonysága, mozgósíthatósága és mélysége; de különös tehetség kell az ilyen élménynek művészi alakításához is. A *művészi eredetiség* ép abban nyilvánul, hogy a legközönségesebb élményt is művészileg termékennyé tudja tenni, és művészileg értékessé alakítani; és a művészi egyéniség határozza meg, milyen művészi területen és milyen műben öltöszön testet a művészi eszme. Itt a művészeknek különféle típusait lehet fölállítani a művészetnek még ugyanazon területén is. A művészet történetének értékes tanulsága, hogy a mű értékét nem annyira a művész általános egyénisége dönti el, hanem inkább a művészi egyéniség, a tehetség. A legnagyobb alkotásokhoz azonban nemcsak nagy művész, hanem nagy egyéniség is kell (Michel-Angelo, Dante).

Az élmény legtöbb indítása és a művészi alakítás legtöbb eleme a *természetből* jön. A természet szolgáltatja az alakítás ősmintáit; és a művészi invenció nem új ábrázolási elemeknek, hanem csak új módoknak és kombinációknak kitalálásában érvényesül. Ebben az értelemben igazuk van a régieknek (Platon, Aristoteles), hogy a művészet a természet utánzása. De csak ebben; mert nem a természet másolása a művészet (akkor a fotografus volna a legnagyobb művész), hanem a természet nyújtotta benyomások földolgozása: a kiválogatás, kiegészítés (művészi eszményítés) és új művészi gondolatoknak kitalálása.

Minden művész bőségesen merít nemcsak indításokat, hanem alakító tényezőket is a *kultúrmielőből*, elsősorban *más művészek*-től. Hisz a kultúrám folytonosságánál fogva minden új nemzedék az előzőnek vállán áll. Ha különösen a külső művészi ábrázolás módjában és eszközeiben egységes irány alakul ki, művészi stílusról (román, gót stíl) beszélünk. Bizonyos továbbá, hogy a művészet mint a minimális életszükségleteken túlmenő tevékenység bizonyos jólétet, kultúrnyóvét követel (*inter arma*

silent musae), mely igényeivel a műalkotót bátorítja és megélhetéshez juttatja (mecénások); a kizárólag gazdasági tájékozottságú társadalom lényegében művészetellenes.

Magától értődik végül, hogy a művészi tevékenységet, mint minden emberi tevékenységet, nagy mértékben befolyásolják *emberi természeti tényezők*: faj, vidék, éghajlat, történeti fázis. Azonban messze elvetné a súlykot, aki ezekből és hasonló tényezőkből akarná levezetni a művészeteket (Semper; *Taine műélmélete*). A művészet elsődleges létesítő oka mindig az alkotó lángelme; azt pedig semmiféle milió nem szüli és meg nem magyarázza.

b) A műélvezés.

A műélvezet, az esztétikai gyönyörködés, esztétikai értékelés sajátos lelki magatartás; lényegesen különböző attól, melyet az igazzal és jóval szemben megismerés és akarás néven elfoglalunk. Nem más az, mint a szépmű útmutatása nyomán az esztétikumnak mint értéknek közvetlen megragadása. Az erre való tehetség ott lappang minden emberben; de a fejlettségnek nagyon különböző fokát éri el. Ez is az esztétikai értékelés sokféleségének egyik forrása. Tiszta esztétikai szemléletre kevés ember képes; a legtöbb ember tényleges magatartása egy-egy szépművel szemben ritkán tisztára esztétikai. Az esztétikai magatartás tartalmilag úgy jellemezhető, hogy *a műélvező újra átéli a maga módján a szépmű szemléletében azt, amit a művész átélt alkotásában*. A műélvező bizonyos fokban maga is művész; legalább művészi fogékonysággal rendelkezik.

Ennek *bizonyosságai*: Az igazi esztétikai értékelés csak akkor kezdődik, mikor a műszemlélő tudatában fölmerül a művész gondolata is. Innen van, hogy a természetet a legtöbb ember még ma sem tudja esztétikailag élvezni; a gyermek és a primitív ember tartalmi mozzanatokra ügyel a legkiválóbb alkotás színe előtt is. Továbbá minél több van valakiben a művészből, annál jobb műélvező. Az elméletileg is művelt dilettánsok a legkülönb esztétikusok; a művészek csak azért nem, mert rendszeren elfogultak a maguk irányában és egyoldalúan műtechnikai mozzanatok iránt érdeklődnek.

Pszichológiailag a műélvezés, a szépmű hatása egy ismerő és egy érzelmi tényező eredménye.

A művészi hatásnak és így a műélvezetnek is első mozzanata a szépmű fölismerése. Ez az esztétikai fölismerés avagy meglátás nem tudományos megismerés, hanem sajátos, *esztétikai ismeretfolyamat*. A tudományos megismerés ugyanis igazságra törekszik; az esztétikai a hatásosan kifejezett teljességre irányul. Ép ezért nem fontolgató, nem

diszkurzív, nem bizonyító, hanem a szépműnek egyszerre való, közvetlen, odaadó szemlélete: esztétikai kontempláció.

Az *esztétikai intellektualizmus*nak, Aristotelesnek is, az az álláspontja, hogy ennek a sajátos megismerésnek az esztétikai magatartásban elsődleges szerepe van. Hogy minden fajta érzelemeléssel (18. század) szemben igaza van, kitűnik onnan, hogy minden szépmű művészi eszmét fejez ki. Hisz a tartalmi teljesség rend, a rend pedig eszme; az eszméket pedig elménk fogja meg és nem az érzelem; a konkrét egyedin meglátni az eszmét, elméleti művelet.

Az ezzel szemben fölmerülő nehézségeket eloszlatja az *esztétikai ismeretfolyamat elemzése*.

Az esztétikai megismerésben, mint Fechner helyesen állapítja meg, működik egy *direkt tényező*: ami közvetlenül érinti ismerő tehetségünket a szépműben, amit látunk rajta; és egy *asszociatív tényező*: amit elménkbe idéz. Láttuk, a művészi ábrázolásnak egyik fő tényezője a művészi szuggesztió, illúziókeltés (rajzon egy lapos kart nyomban domborúnak látunk, ha karperecet rajzolnak rá; a balladai esemény elhallgatott részeit kiegészítjük). A kiváló művész ép azzal amit elhallgat, fölserkenti, és azzal amit elmond, irányítja az élvezőnek alkotó tevékenységét; mintegy munkatársává teszi, és így az eleinte passzív szemlélő csakhamar kilép passzivitásából és részt vesz az alkotó művésznak tevékenységében.

De túlló a célon az az elmélet, mely szerint az esztétikai tetszést az a körülmény váltja ki, hogy beleéljük magunkat a művekbe, beléjük vetítjük a magunk gondolatait, érzéseit, törekvéseit, pl. az oszlopba a fölegyenesező erőt, a lapos tetőbe az eltergyedést stb. (*Einfühlungstheorie*: Lotze, Lipps). A művészi szép elemeinél (egyszerű vonalak, ritmusok) ugyanis ez bizonyos fokban csakugyan gyakran előfordul (de itt sem mindig); komplikált művekkel, különösen irodalmiakkal szemben azonban csütörtököt mond; pl. a Madonna Sistina, a Divina Commedia esztétikai hatása ugyancsak nem beleélés.

Az esztétikai megismerés *érzéklésen* kezdődik; de nem merül ki benne, mint az *esztétikai materializmus* (Guyau) hirdeti. Hisz nagyon élesen meg lehet különböztetni az esztétikai hatástól azt az érzéki hatást, melyet pl. egy zene vált ki (altat, bizserget). Az érzéklés csak mint a mű-teljesség fölismerésének előfoka jelentős. Kitűnik ez abból, hogy az „intelligens” érzékek, látás, hallás egyben az esztétikai érzékek. A *képzelet* főként az asszociatív tényezőnél veszi ki részét. Az *értelem*nek pedig az a feladat jut, hogy a mű művészi teljességét, az elemek sokságán érvényesülő rendet, harmóniát fogja meg.

Lehet tehát azt mondani, hogy a műélvezés első föltétele a mű *tartalmának fölfogása*; de csak ebben az értelemben: mű-

vészi tartalom és nem elméleti tartalom. A szépműben nem szabad értekezést keresni (pl. az Ember tragédiájában), hanem csak a hatásosan kifejezett teljességet. Ugyanaz a tartalom egészen más tudományos és más művészi földolgozásban (Petőfi „Megy a juhász“-ának „tartalma“ és maga a költemény!), és ugyanaz az egy tárgy igen sok külön értékű műalkotásnak lehet tartalma (a festészet hányszor merített Jacobus de Voragine Legenda Aurea-jából! cf. Shakespeare témáit).

Azonban az esztétikai állásfoglalás nem merőben értelmi. Hisz a szépmű gyönyörködtet, elragad, elbűvöl. Ebben pszichológiailag két mozzanat van. A szeretetnek egy lendületével a szépmű elé tárul lelkünk: szeretjük, akarjuk, tetszik; és aztán gyönyörködünk, örömlünk telik benne. De ez a szeretés és tetszés a jóra irányuló szeretésünktől lényegesen abban különbözik, hogy nem vágyódunk a birtokára (a mügyüjtőt mint olyant nem esztétikai tetszés hevíti). Kant ezt úgy fejezte ki, hogy *a szép érdek nélkül tetszik*, és előtte Szent Tamás sokkal szabatosabban: *Pulchra sunt quae visa placent; pulchrum est id cuius apprehensio placet* (Summa I 5, 4 ad 2). A szépnak nem a birtoklása tetszik, mint a jónál, hanem a szemlélete. Az esztétikai tetszés a hatásosan kifejezett teljesség szemléletén kelt gyönyörűség.

Ezt kezdő fokon képes kiváltani a műnek egy első közvetlen szemlélete, ahol akárhányszor a tartalmi mozzanatok fölfogása jórészt még homályos; teljessé azonban csak akkor válik, ha a műben való kontemplatív elmélyedés tudatunk elé állítja összes esztétikai értékeit. Az esztétikai tetszésnek tehát megvannak a fokai és állomásai, melyek ugyanaz előtt a mű előtt nem egyformák minden szemlélőben, sőt ugyanabban a szemlélőben sem különböző időkben. Ez is egyike azoknak a körülményeknek, melyek megmagyarázzák az esztétikai ítéletek eltéréseit.

Az esztétikai értékelés eszerint két összetevőnek eredője. A mű maga nem esztétikum; de megvannak benne azok a tárgyi mozzanatok, melyek alkalmassá teszik, hogy esztétikumká legyen; t. i. esztétikai érték hordozója. Formailag azzá teszi a műélvező. Az alapvető fogékonyság erre adva van az emberi természetben. Lelkünk rokon a széppel, ezért tud rá visszhangozni. Plotinos szerint a szem nem tudná látni a Napot, ha nem volna a Nap rokona, *ἡλιοειδής*; sem a lélek a szépet, ha maga is szép nem volna (Enn. I 6, 9). Akiben ez a fogékonyság nagyobb mértékben van meg és iskolázottsággal párosul, annak műtízése van. Aki elméleti szempontok érvényesítésével is számot tud adni mű-ítéleteiről, az műkritikus.

70. Az esztétikai rend.

a. Művészi és természeti szép.

Az esztétika elsődleges tárgya a művészi szép, melynek kialakításához a természet nyújt indítékokat és elemeket. Mikor pedig a művészi alkotás közvetlen tárgya a természet, vele szemben is az eszményítés, azaz művészi kiválogatás, kiemelés művelését nagymértékben kell gyakorolni (tájkép, állat-festmény); természet-költők gyakran a maguk hangulatait és gondolatait szövik belé a természetbe.

A természet esztétikai szépsége és élvezése a műszéptől megindított, megtermékenyített és irányított másodlagos magatartás. Ma is a legtöbb embernek természet-élvezésében nem esztétikai komponensek uralkodnak; a természet nekik hasznos, kellemes, érdekes vagy félelmes. Szépnek csak az találja a természetet, aki annak bizonyos fokú művészi földolgozására képes; aki egy tájat, egy naplementét művészi szemmel, a költő szemével tud nézni. A természet esztétikai élvezéséhez tehát bizonyos fokú természetismeretre is van szükség (geologia, botanika, csillagászat, morfológia stb.).

Szép-e a természet magában is? Esztétikai érték-hordozó-e a természet? A szépség tartalmi mozzanata a teljesség; ez pedig megvan a természetben, egyes lényekben és köreibben, fokozott mértékben az egészben. Tehát *a természet gyökerében szép*; és így a szépség átfogó létmozzanat, ép olyan értelemben mint a jó; pulchritudo radicalis est transcendentalis. Ezért bizonyos elemi esztétikai hatásokat (színek kombinációi, vonalak hullámai: Fechner kísérletei) a természet maga is képes kiváltani, abban is, aki egyébként a természet esztétikai szemléletében járatlan. Tehát a természet alapot nyújt esztétikai értelmezésre. De az esztétikai szépet a teljesség tartalmi mozzanata mellett a művészi hatásosság formai mozzanata is alkotja; és ennek kiemelése emberi művészi tevékenységet kíván. A nagy természet-művészek tanítanak meg bennünket a természet esztétikai élvezésére; az Alföldet ma Petőfi szemével nézzük és találjuk szépnek, holland tájakban Van Dyck szemével gyönyörködünk.

b. Az esztétikai osztályok.

Ezen a címen beszélnek sokszor a szép fajairól, és akkor természetesen azt értik szép alatt, ami képes esztétikai tetszést kiváltani. S ez általánosabb terjedelmű, mint a szép, melyet fönt (68) elemeztünk, mely az esztétikai elmélet elsődleges tárgya.

Az esztétikai hatás kettőn fordul: a tárgyon és a tárgyat fölvevő egyénen. Ha a tárgy már magában az élvező alanytól függetlenül olyan, hogy hatásosan kifejezésre juttatja a teljességet, tiszta műszéppel van van dolgunk. Ennek tartalmi konstitutívuma a teljesség; ennek pedig egyik eleme a harmónia, mely vagy mennyiségi vagy minőségi összhangzás. A mennyiségi mozzanatok a közepesen túl, de az esztétikai határokon belül való növelése szüli a *főnségest*, melynek hatása nemcsak tetszés, hanem egyben lenyűgözés, tisztelet. A túlzás e téren szüli a borzalmast, mely lenyom. A főnséges az embernek tudatára hozza kicsinységét, egyben azonban egy nálánál mérhetetlenül nagyobb valóság osztályosának is mutatja (csillagos ég, tenger hatása). Ezeknek a vegyes hatásoknak egysége jellemzi a főnségesnek esztétikai hatását. A szép mennyiségi mozzanatának a közepesen alul, de az esztétikai határon belül való csökkentése adja a kedvest, a *bájost*. Ha ez a csökkentés az esztétikai határ alá süllyed: torz, törpe, kicsinyes. A tartalmi szép minőségi elemének hiányossága az elhalványodó és a *rút*. A rút lehet művészi ábrázolás tárgya, de nem tartalma.

Van olyan esztétikai tartalom, mely tárgyilag nem teljes ugyan, de művészi ábrázolása mégis vált ki esztétikai hatást, igaz, vegyes hatást. Ez a *vegyes esztétikum* a tragikum, a komikum és a humor. Mind a hármat jellemzi a tartalmi teljesség helyett a tartalmi ellentét (kontraszt), mely azonban a művészi ábrázolásban és a műélvezésben egységbe oldódik föl. Az ellentét jellege és a feloldás természetete határozza meg a vegyes esztétikum fajait.

A *tragikum*ban nagy emberi értékek és mély emberi igények kerülnek összeütközésbe felsőbb hatalmakkal (társadalom, törvények, természet is); benne az ember elbukik és személye szenved belé; de tiszta fényben fölragyog az igazi értékek felsőbb-sége és mulhatatlansága; s ez megtisztít és megnyugtat.

A *komikum*ban az ellentét, mely első tekintetre kiütöközik, a tüzetesebb szemlélet számára jelentéktelennek, ártatlannak bizonyul, úgy hogy a szemlélő az első benyomásra készenlétbe helyezett lelki energia-készlettel játszva oldja meg; ennek következtében bőven marad erőfölöslege, mely felsőbb-ség érzését kelti benne (kis kutya hevesen neki támad a nagy juhász-kutyának, s ennek egy megmordulására megfutamodik). A komikus ellentét és megoldása lehet szándékos: élc, és lehet nem-szándékos: naiv komikum.

Humor abban van, aki az étellel adódó ezer apróbb de komoly, kicsinyességből, dőreségből, gáncsoskodásból származó ellentétet úgy oldja meg, hogy felsőbb-séges világnézetének erőteljes igenlésével a fonákságokat kellő értékükre szállítja le és így vagy megbékülten tekint le rájuk (valódi humor: Jean Paul, Dickens), vagy az ellentétet szándékkal még jobban kiélezi és

ezzel mások előtt is érezhetővé és tarthatatlanná teszi (szatira); vagy pedig a fonákságokat minden részletükben és következményükben kidolgozza és így ad absurdum viszi (irónia). A humor föltétele hívó világnézet, egészséges szív és szabad elme, bizonyos művészi alakító erő; ezért aránylag sokkal ritkább, mint emlegetése; a paprikajancsi még nem humorista.

c. A művészetek osztályozása.

A tényleg kifejlődött művészeteknek aprioris szempontból való levezetése ugyanazokon a nehézségeken feneklik meg, mint a tudományok osztályozása. Itt több szempont keresztezi egymást. Kielégítő eredményre vezet a következő megfontolás:

A *művészi alakítás* (τὸ ποιεῖν) minden művészet formai eleme. Ha az általa létrehozott műnek más rendeltetése nincs, létrejön a *tiszta* művészet (pl. költészet, festés). De az alakítás kiterjeszthető bármilyen emberi tevékenységre, nevezetesen olyan művekre is, melyeknek más az elsődleges rendeltetésük. Így jönnek létre a rendeltetési vagy *célművészetek*: iparművészet, kert-, öltözködés-, sőt konyha-művészet. A továbbiakban csak a *tiszta* művészetek jönnek tekintetbe.

A művészi alakítás célja lehet egy önálló művészi eszmének megvalósítása: *abszolút* művészet; lehet természeti vagy művészi tárgynak reprodukálása: *reproduktív*, relatív művészet (arckép-festés, költemény művészi elszavalása).

Mivel a művészi ábrázolás a művészet alapvető mozzanata, ezt pedig lényegesen befolyásolja az ábrázolás anyaga, jogos a művészeteknek e szempont szerinti fölosztása:

1. *Képző művészetek*: festés, szobrászat, ötvösség, építés (mely azonban már részben célművészet); ezekben az ábrázolás eszköze anyag, műve a művészi gondolat maradandó képe.
2. A *költészet*; eszköze a szó, műve a művész élményének szó útján való megértése és újra-élése.
3. A *zene*; eszköze a hang és ritmus; műve a reprodukálásra utalt hang-egész.
4. A *mimikai* művészet; eszköze a taglejtés és ritmus. A színművészet beszédet és tagjátékot kombináló reprodukáló művészet (Meumann). Az egyes művészeteknek ez a természete hozza magával, hogy mindegyik kötve van az ábrázoló anyagában adott törvényekhez és határokhoz, melyeknek átlépése művészeti dekadencia (pl. futuristák).

d. A művészet rendeltetése.

A művészet rendeltetése egy önálló visszavezethetetlen értéknek, a szépnak megvalósítása és ezáltal az emberi lét-

nek gazdagítása. Minthogy a művészi szép nem egyéb mint a hatásosan kifejezett teljesség, a művészet mint ennek a szépnak tudatos ábrázolása hatásosan megláttatja és így megbecsülteti a dolgokban benngyökerező teljességet; tehát képviseli az eszme győzelmét a mulandóságon, az egység és rend uralmát a kaoszon. Ezért a műélvezet az eszmék, a rend és egység világába vezet. A költészet, úgymond Aristoteles (Poet. IX 3) komolyabb és filozófikusabb dolog mint a történelem, mert megláttatja az egyetemeset az egyesben.

A művészet a szemléletesség erejével és közvetlenségével nyitja meg lelkünknek az igaz és jó világát. Ezért lehetőleg minden emberi tevékenységbe bele kell vinni az alakító elemet (a ποιῆν-*t*); sok ajtó, mely zárva marad más még oly komoly kopogtatásra, önként megnyílik a gráciáknak. Az Egyház ennek a nagy ténynek levonta a konzekvenciáját, és örök hivatásához az egyházi művészetekben hathatós segítő társat nyert; liturgiájában pedig utólréhetetlenül tartalmas, eredeti és mély művészetet alkotott.

A művészet föladata a valóság tekintetében tehát nem az, hogy a rideg, hitvány valóságból festett egekbe vezessen, mint hirdeti a pesszimista művészet, melynek nyomában jár a komoly józanító valóságnak finom kiadású le hazudozása, az önáltatás, az esztétizmus: az egyoldalú művészi nevelés és kultúra. A valósággal szemben a művészetnek az a föladata, hogy annak rejtett értékeit gyertyatartóra helyezze, és így az egész valóságot megnemesisítse; így az optimista művészet.

A műélvezésnek sem az a rendeltetése, hogy mindenes-től rajta felejtkezzék a műalkotáson, és így legalább percekre feledje a lét illetve a tevékenység boldogialanító törtetését (így Schopenhauer kontempláció-elmélete), hanem hogy a művészi feszültségek átélésében eleven kapcsolatba kerüljön a valóság legmélyebb rúgóival és értékeivel, s így gyarlóságaitól megtisztuljon (Aristoteles *κάθαρσις*-elmélete).

A művészet és erkölcs viszonya pedig a következőképen alakul:

Az erkölcsi szempont egyetemes (65 a); ezért föltétlenül alája van rendelve minden emberi tevékenység, a művészi is. Az erkölcstelen vagy erkölcs-sértő művészet tehát föltétlenül és irgalom nélkül elítélendő. Az erkölcs törvényei alól senki sincs fölmentve, és erkölcstelenségre szabadságlevelet a legnagyobb zsenialitás sem ád; Goethe összes irodalmi alkotásai nem ellensúlyozzák Frideriékchen össze-

tört lelkét (Gyulai P.). Az erkölcsstelenségnek mint olyan-
nak még oly művészi ábrázolása sem kelthet igazi mű-
hatást; hisz fölborzolja az ember legnemesebb és legmélyebb
érzékét, az erkölcsi érzéket, s ezzel zavarja a mű iránti
tisztá harmonikus odaadást.

A művészetnek mint olyannak nem kell egyenest, közvet-
len szándékossággal az erkölcs szolgálatában állnia. Hisz a szép
önálló érték; ennek művelése erkölcsileg megengedett valami;
és így a művész az erkölcsiség egyetemes kötelezettségének ele-
get tesz azzal, hogy komolyan, mellékteljesen nélkül műalkotást
akar létrehozni. Ebben az értelemben helyt áll a *l'art pour l'art*
elve. Hamis azonban, ha a művészetet nemcsak önálló értéknek
hirdeti (ami igaz), hanem legfelső vagy egyetlen értéknek, és
így a művészi tevékenységet egyetlen és legfelső normának
vallja; ez már végzetesen nem igaz, és az etikai hédonizmus-
nak egy fajtája.

A dicséretes *erkölcsi szándék* egy műnek még nem ad esz-
tétikai értéket, és a tehetségtelenség nem takarózhatik morali-
záló szándékkal. Viszont a nemes erkölcsi cél még nem rontja
le egy műnek igazán meglevő művészi értékét; így Ibsen, Dickens,
Tolsztoj szociális tendenciája. Ha kirívó a tendencia (irányza-
tos művészet), természetesen csökken a művészi hatás: man
merkt die Absicht, und wird verstümmt.

Az igazi művészet külön tendencia nélkül is *hatásosan szol-
gálja az erkölcsöt*. Hisz a valóságnak, a természetnek, történe-
lemnek, emberi léleknek és életnek legmélyebb értelmét, egysé-
gét és összefüggéseit tárja föl; tehát végelemzésben a szuverén
erkölcsi rendnek is abszolút értékét és végső diadalát, mint amely
félreismerhetetlenül a teljes valóságban benne van; s teszi ezt
érthetőbb és hatásosabb nyelven, mint a tudomány és sokszor
a nevelés. Az igazi művészet tanít és prédikál.

Mert az igazi művészet a valóság teljességét tárja föl s leg-
mélyebb mozzanatait dolgozza ki, közvetlen érintkezésbe jut a
valóságnak és a létnek legmélyebb gyökerével, Istennel. Benne
megtalálja a művésznak tökéletes szépséget áhító örök művészi
önelégedetlensége a hiánytalan tiszta szépséget (Dogm. I 354);
és mikor ezt megsejdi, megtermékenyül arra, hogy a teremtés-
nek szépségét is gyökerében meglássa és másokkal is a kellő
háttérben megláttassa: mint az *örök szépségnek* sugárzását.
Vostr' arte a Dio quasi è nipote, az emberi művészet mintegy
Isten unokája (lánya a természet; Dante Inferno 11, 105). Az
igazi művészet imádkozik.

IV. A vallás.

71. A vallás mivolta.

a. A vallásosság.

A fenomenologiai vizsgálat számára a vallás az életben és a történelemben elsődlegesen úgy jelentkezik mint vallásosság, azaz mint az egyes embernek sajátos magatartása. Ezt a magatartást, a vallásosságot az jellemzi, hogy benne és általa az ember világfölötti hatalmakkal van érintkezésben. A vallásos ember ilyen hatalmakat mint abszolút erőket és értékeket elismer létezőknek és működőknek; velük szemben teljes függésben tudja magát, tisztelő félelemmel és segítségükben bízó lelkülettel van irányukban.

Ebben két mozzanat van adva: világfölötti hatalom, mellyel szemben az ember sajátos félve tisztelő magatartást tanusít. Ez a világfölötti hatalom, a vallásosság tárgya Isten, Istenség, legáltalánosabb fogalmazásban: *Numinosum*. A Numinosum, bárminek is gondolja a vallásos gondolkodó a metafizikai valóságát, vallásos áhitatunk előtt mindenekelőtt úgy jelenik meg, mint fölöttünk álló, nagyobb, hatalmasabb, különb. Sőt fölötte áll a világnak is, mindannak ami esékeny, múló, gyarló: tökéletes, teljes, tiszta. A Numinosum a Szent. Viszont kezében tart mindent, tud mindent, megítél és irányít mindent: hatalom és fölség. Benne a világgal szemben más világ, más Valóság nyílik meg az ember előtt, más szempontokkal, más erővel, más törvényekkel: a Numinosum titok.

A vele szemben való magatartás, a vallásosság is egészen más mint az embernek egyéb vonatkozása. Sajátos feszültségi állapot és magatartás az, mely az Istenséget, a Numinosumot egyben távolinak és közelinek, önmagát egyben kicsinynek és nagyinak tudja és érzi.

Az első tekintetre mérhetetlenül távoli Isten az értelem előtt úgy jelenik meg, mint fölfoghatatlan és kifürkészhetetlen való, akit alázatos hittel kell fogadni; az értelem előtt pedig mint érinthetetlen szent fölség, mely tud sujtani és büntetni, akivel szemben alázatnak, félelemnek, bánatnak van helye; az akarat előtt mint mindenható, legyőzhetetlen parancsoló, akinek föltétlen engedelmességgel és alávetéssel tartozunk.

A mondhatatlanul közeli Isten pedig az értelem előtt úgy jelentkezik, mint a tiszta fényben ragyogó teljes igaz-

ság, melynek szemlélete az elmének felsőbb megvilágosodás; az érzelem, a szív előtt mint szeretet, irgalom, igazságosság, aki megnyugtat, váltságot és kegyelmet szerez; az akarat előtt mint legfőbb jószág, érték és szentség, aki odaadást, imádást, reményt, szeretetet vált ki.

Ehhez a sajátos benső ellentétességhez hozzájárul a vallási magatartásnak *e világgal szemben* való sajátos ellentétessége. Mikor a lélek előtt élesebb körvonalakban föltárul e világ hívsága és élénkebb színekben fölragyog Isten abszolút értékessége, az ember egész magatartásával elfordul a világtól és mindenestül, teljes határozottsággal odafordul Istenhez (vallási *megtérés*).

A Numinosum tehát csakugyan mint *más világ* jelenik meg előttünk. Léte és jellege nem azonosítható semmi más léttel: eredeti. Nem igazodik hozzánk, nem függ a mi magatartásunktól, alkat nem ismer: abszolút. Viszont mihelyt tudatunk körébe lép, föltétlen tekintéllyel szólít, hogy hozzáigazodjunk, még pedig mindenben és mindenestül, ismerjük el, valljuk meg egész viselkedésünkkel, azáltal, hogy egész lelkületünkkel azonosítjuk magunkat vele, szemben a világgal és szemben a bennünk jelentkező ellenkezőkkel; azt követeli tőlünk, hogy szenteljük meg magunkat.

Ez más szóval annyit jelent, hogy a Numinosumban sajátos *értékvilág* jelenik meg, melyet más értékektől főként két mozzanat különböztet meg. Mindenekelőtt egészen *egyetemes*. Fölszólítása az egész emberhez van intézve, minden erejéhez és tehetségéhez, és minden létet átfog: az Istenséghez kell igazítani minden létet és minden értéket. Mind alá van neki vetve, és mind tőle kapja értelmét. Azután pedig *személyes* jellegű. A teljes odaadás, féltisztelet, bizás, bánat, remény, kötelezés mind olyan magatartások, amelyekben csak személy állhat személlyel. S a vallásosság akkor jelentkezik, mikor a Numinosum az emberben a személyes magatartást szólítja: te, és viszont az ember felelete szintén a Te formáját ölti: imádásban, kérdésben, kérélemben, hálaadásban.

b. A vallásosság tényezői.

A vallásosságban érdekelve van az egész ember, minden élet- és tevékenységmozgásával.

Az *értelem* mint a vallási eligazodás első tényezője. Minden igazán emberi magatartásnak első lépése: legalább valamilyen eligazodást keresni, fölismerni a helyzetet. A vallási magatartásban is alapvető mozzanat a vallási meg-

ismerés, a vallási gondolat, amint azt a protestáns teológiában ma is kelendő ellenkező fölfogásokkal szemben gondos tapasztalati pszichológiai vizsgálatok is megállapítják (cf. K. *Girgensohn* *Der seelische Aufbau des religiösen Lebens* 1930). Nem is akad vallás, melyben a vallási eszmék, ha mindjárt még oly tökéletlenek és kezdetlegesek is, döntő szerepet ne vinnének.

Az akarat. A vallási magatartásnak jelentős mozzanata az Istenségnek, mint a boldogulás és a boldogság forrásának keresése, tehát az ő kedvének keresése, akaratahoz való igazodás. Ez pedig az elhatározásnak, az akarásnak dolga.

Az érzelem. A lelkiélet gyökeres egységénél fogva nincs lelki megnyilvánulásunk, melynek nyomában érzelmek ne járnának; és viszont nincs lelki magatartásunk, melybe érzelmek ne sugároznák bele színeiket, hangulataikat, indításait. Minél mélyebben vagyunk érdekelve valamiben, annál erősebb és gazdagabb érzelmi hatást vált ki; s viszont az erős, színes, tiszta érzelmi világ hatalmas indításokat tud adni az akaratnak, sőt igen jelentős irányításokat és megvilágosításokat tud nyújtani az értelemnek. Assisi szent Ferencnek gyakori mondása volt épen a mélyebb vallási élet ügyében: *Quanto fà, tanto sà*; itt addig ér az ember értése, ameddig az élése. Érthető tehát, hogy a vallásos életben is nagy szerep jár az érzelmeknek, a *szívnek*, amint az kitűnik már a zsoltárokból. a tösgyökeres vallásosságnak ez elsődrendű dokumentumaiból. Szent Agoston azt mondja: „Ebben a zarándokéletben félelem és vágy, öröm és bánat vezet minket Isten útjain” (Civ. Dei X 9).

A külső magatartás. Minthogy az ember test és lélek egysége, pszichikai és fizikai törvényszerűség erejével kölcsönhatásban van a belseje és külseje. Ami lelkét mozgatja, külső kifejezést keres; és viszont a külső kifejezés erőre és teljes kibontakozásra segíti a belső élményt; amely lelki élmény nem jut megfelelő külső kifejezéshez, nem tud teljesen kifejlődni, veszt az erejéből és könnyen elsorvad. Innen van, hogy a vallásos lelkület keresi és meg is találja a maga megfelelő kifejezését: *szertartást* teremti. Mivel a vallási lelkületnek legtermészetszerűbb magatartása az imádság („*ascensio mentis in Deum*” *Thom. Summa* 2 II 83 84), ezért az imádságos lelkületnek kimerítő kifejezése, az áldozat a vallásos magatartásnak legjellegzetesebb szertartása, a legkifejezőbb istentiszteleti cselekmény.

A vallási közösség. Az ember lényegesen társas lény,

ζών πολιτικόν. Közös igények, eszmék, föladatak immanens törvényszerűséggel közösségbe terelik azt az embert, aki már amúgy is közösségbe születik bele és közösségben nő föl. S mivel semmi oly mélyen nem érinti az embert, mint a vallási eszmék és vallási föladatak, lehetetlen közösségre nem lépni azoknak, kiket ugyanaz a vallási meggyőződés, eszmény és magatartás hat át. Különösen hatásos vallási közösség-alkotó tényezőnek bizonyul a vallásos lelkület külső kifejezésének, az istentiszteletnek igénye. Viszont az egyes ember a legerősebb vallási indításokat és irányításokat attól a vallási közösségtől veszi, amelybe születése vagy életsorsa belekapcsolja.

A legtöbb emberben nincsenek természettől egyensúlyban az összes lelki alaptehetségek és irányulások; rendszeren egy viszi a vezérszerepet. Ha ez az uralkodó tényező a vallási életben a többi nem nyomja el, hanem legalább elvben és törekvésben érvényesítésre segíti, akkor a *vallási magatartás* különféle típusai alakulnak ki, melyek mind igazi, egészséges vallásosságnak lehetnek hordozói és képviselői, s mert mindegyik a vallásosság-nak más-más mozzanatát hangsúlyozza, valamennyi együtt biztosítja a vallásosság világának színességét, változatosságát és gazdagságát.

Igy akikben az *értelem* viszi a vezérszerepet, azok alkalmasak és hajlamosak arra, hogy különös erővel ragadják meg és dolgozzák föl a vallás értelmi elemeit; s lesznek belőlük spekulatív teológusok, vallásbölcselek, és ha bennük a vallásos gondolkodás ereje nagy lendülettel és intuitív érzékkel párosul, lát-nokok és próféták. Az *akarat*emberek természetszerűen a vallásosság törvény és erkölcs jellegű mozzanatai felé tájékozódnak. Ezekből lesznek a jó lelkipásztorok, vallási nevelők és szervezők, a karitászhősei; az intenzív akarattal szövetkező lendület és átfogó szeretet adja az apostolt. A *szívek*embereket megfogja a vallás érzelmi világa; igazi otthonuk a liturgia; közülük kerülnek ki a vallási művészek és az olvadó misztikusok. A többi karakterológiai típus (79) is természetesen reá tudja nyomni bélyegét a vallási magatartásra. Így a kifelé forduló ember (az *extrovertált*) a vallásosságában is különösen a szervezés, akció, a vallásilag inspirált kultúrmunka, az iskolaügy, politika, társadalmi szervezés embere lesz; viszont a befelé forduló (*introvertált*) szívesen megvonul a magábanelébredés, vallási önelemzés, csöndes elmélyülés szigetére. Az *optimista* lelkületű ember fogékonyabb a vallási élet vigasztaló, emelő, tette serkentő mozzanatai iránt; viszont a *pessimista* és sűrűvérű a komoly, sőt a komor mozzanatokot ragadja meg, és szigorú aszkézisre, világkerülésre hajlandó.

Ha a vallási életben egy karakterológiai vezérmotívum túl-

teng és elnyomja vagy megbénítja a többit, akkor a vallási magatartás típusai helyett *torzulatok* keletkeznek. Az értelmi emberből könnyen lesz valláshamisító vagy egyenest vallástagadó racionalista (vagy agnószticista); amennyiben megmarad vallásosnak, könnyen dogmatorzító teozófus vagy dogmatagadó és hamisító eretnek válik belőle. Az akaratember abban a veszélyelemben forog, hogy vallástagadó eticista lesz, vagy amennyiben megmarad vallásosnak, kesernyés és kegyetlen zelóta vagy reformer lesz belőle. A szívember könnyen álmisztikába vagy hisztériás érzelgősségbe téved. A magábaforduló ember a vallásos életében is könnyen különutakon jár és szekta-alapító lesz, nem egyszer akarata ellenére is; a kifelé forduló könnyen elkülsőségesedik és hovatovább a vallásban csak szervezést, törvényt és jogrendet lát. A pesszimista könnyen válik világtagadó apokaliptikussá; viszont az optimistát a filiszterség és szadduceusság veszedelme kerülgeti, aki élvezni akarja e világot is és a vallás reményeit is.

c. A vallás fogalma.

Mi a vallás, erre a kérdésre a bölcselek, valláspszichológusok és valláshistorikusok meg a teológusok a *legkülönbözőbb feleleteket* adják. Ennek a sokféleségnek az az oka, hogy a vallás mint az egész embert átfogó valóság igen sok szálból szövődik együvé, és a legtöbb meghatározás ennek a bonyolult jelenségnek csak egyik-másik összetevőjét vagy oldalát veszi tekintetbe. Legtöbbje nem annyira hibás, mint inkább hiányos. A helyes meghatározásnak számba kell venni mindazokat a jelenségeket, melyeket a történelem és élet vallás, vallási jelenség nevével jelöl, aztán a vallási tények és adatok sokaságát vissza kell vezetnie logikai gyökereikre. Ennek a követelménynek eleget tesz a következő szintetikus meghatározás:

A *vallás* nem más, mint az eszes teremtmények odarendelése az Istenséghez mint első elvhez és végső célhoz; *ordo creaturae rationalis ad Deum* (Thom. Summa 2 II 85, 1). A vallás elsősorban és annak rendje-módja szerint (*primarie et formaliter*) mint egyéni magatartás és életforma, mint *személyes vallásosság* jelentkezik. A vallásos ember elismer fölötté álló, önála és a természetnél hatalmasabb szent Valóságot, melytől életkérdésének végleges megoldását, üdvösséget és boldogságát várja; másszóval Istent imád és szolgál, mint a létnek és nevezetesen az ő létének urát és irányítóját. Másodsorban és *tárgyilag* tekintve a vallás azoknak az ismereteknek, rendelkezéseknek, intézményeknek és műveknek együttössége, melyek a vallásosságnak lendítői és kifejezései.

A tárgyi, *objektív vallás elemei*: A vallási *tan*, mely megmondja, mit vall a közösség az Istenségről, az ember eredetéről, mivoltáról, rendeltetéséről, a lét értelméről és céljáról, a másvilágról. Vallási *törvények*, melyekben kifejezésre jut Istennek az emberre és a vallási magatartására vonatkozó akarata. Vallási *szertartások*, melyekben alakot öltenek a külső vallási magatartás előírásai és szokásai. A szertartásban kifejeződik, többnyire szimbolikusan, a vallási gondolkodás és akarás, az imádság és áldozat, és mivel ezenkívül az észlelésnek könnyen hozzáférhető, különösen alkalmas arra, hogy főként a valláskutató számára a vallási élet reprezentánsa legyen.

A vallásnak ettől a teljes fogalmától *két irányban lehet eltérni*.

Ha vallásbölcselek a *vallásosságban szereplő tényezők* karakterológiai *egyoldalúságaiból* elméletet csinálnak, létrejönnek a vallásnak egyoldalú és ennyiben hamis meghatározásai. Így a *gnóosztikusok* a vallásban Istennek vagy épen csak a titkos dolgoknak valami felsőbb, kiváltságos megismerését látják; így Indiában a vedanta-filozófusok, a keresztény világban a 2. és 3. századi gnóosztikusok, napjainkban a teozófusok. Az *eticisták* a vallás lényegét az erkölcsi előírásokban és gyakorlatokban látják; így Kong-tsze, Buddha, a sztoikusok, Kant, napjainkban is akárhány közéleti ember, akik a vallással kapcsolatban mindig csak keresztény erkölcsről beszélnek. A *pathisták* a vallást kizárólag a szív ügyének tekintik. Szerintük az független nemcsak attól, hogy milyen gondolataink vannak Istenről, üdvösségről, lélekről stb., hanem jórészt attól is, milyen az erkölcsi magatartásunk. Ez a fölfogás szinte uralkodó volt még egy emberöltő előtt is a vallásbölcselek között; atyja *Schleiermacher* (*Reden über die Religion an die vernünftigen unter ihren Verächtern* 1799), aki a vallás lényegét a Végtelennek sajátos megérzésében látja (*sensus numinis*), és ennek pszichikai forrásául külön lelki tehetséget jelöl meg, mely nem értelem és nem akarat, hanem egy harmadik: *das Gemüt*. A *ritualisták* a vallás lényegét külső magatartásokban, kivált a vallási közösség által kialakított szertartásban látják.

Ha a vallási magatartás nem kifejezetten a személyes Istenhez igazodik, de megmarad az a sajátossága, hogy tapasztalatfölötti titokzatos valóságot ismer el az emberlét intézőjének, akkor *analóg vallásról* beszélhetünk. Ilyen elsősorban a monisták, panteisták vallásossága. Még lejjebb állnak, akik a világegyetem és az élet összefüggéseit és törvényszerűségeit vagy az emberiség haladását vagy az államot, a nemzetet, a fajt tekintik felső lénynek: *átvallások*. Akárhányan ezen a fokon egy kultúrprogramtól vagy kultúrjelenségtől, pl. a gazdasági rend megváltoztatásá-

tól, vegetarianizmustól, spiritizmustól stb. várják az üdvösséget: *pótvallások*. Megtörténhetik, hogy a vallási magatartást jellemző bizó és teljes önátadás már csak abban éli ki magát, hogy hadat üzen minden fönnálló vallásnak, mint pl. az ateista mozgalom: *negatív vallás*.

Irodalom 71—73-hoz Schütz Mi a vallás; A vallás mai helyzete (Titkok tudománya 1940. 1. és 2. szám); Dogmatika ²I 2—34; Isten a történelemben ⁵1943; Az örökkévalóság 1936; J. Steffes Religionsphilosophie 1925; H. Schell Religion u. Offenbarung ³1907; B. Rosenmüller Religionsphilosophie 1932; O. Karrer Das Religiöse in der Menschheit 1934; *Chantepie de la Saussaye* Lehrbuch der Religionsgeschichte 2 k. ⁴1924; W. Schmidt Der Ursprung der Gottesidee 6 k. 1926—35.

72. A vallás eredete.

a. A vallás mint fétisizmus és animizmus.

A vallás gyökere az ember szellemi természetében van. A szellemi valónak ugyanis egyik alapigénye és iránya: érteni önmagát és a világot. Az *értésnek* ez az *igénye* következetesen arra vezeti az embert, hogy a világnak és önmagának teljes és végső értelmét a világon és az emberen túl. Istenben találja meg (cf. 73 a). A szellemi valónak másik alapigénye és területe a boldogulás, tökéletesedés. S ez az igény következetesen arra viszi, hogy a *boldogulás és tökéletesedés* eszményeit, megvalósításuk eszközeit és erejét megint nem a tehetetlen emberben és a tökéletlen világban találja meg, hanem Istenben (56). A vallás forrása tehát a teljes értést vagyis az igazságot kereső értelemben és a boldogulást meg tökéletesedést vagyis a legfőbb jót kereső akaratban és lelkiismeretben fakad.

Ezt a tényt igazolja a *vallástörténet* is. Ott a sok tapogatózás, tévelygés felhőiből is kibontakozik Istennek, a teljes Világosságnak és tökéletes Jóságnak képe, amint azt vallástörténeti nevei is mutatják: Űr, Ég (Shang-ti). Világosság (Dyaus pater, Zeus, Jupiter, Ahura), Fölséges (Assur), Erős (El), Törvény (Tao), Magas-ság (Atman). Egyetemes az a meggyőződés, hogy a földi lét rejtélyének és az emberlét kérdésének elméleti és gyakorlati megoldása, a tökéletesedés és boldogulás csakis a világosságnak és teljességnek ama felsőbb világából jöhet, melynek neve Isten, és csak vallási úton valósítható meg.

Ezt a meggondolást kerülő úton (indirecte) igazolja az

a tény, hogy a vallás eredetének minden más magyarázata téves. Ezeknek a *téves evolucionista vallásméleteknek* alaptípusait tüzetesebben szemügyre kell vennünk.

Mikor a fölvilágosodás hatása alatt az európai ember előtt először fölmerült a vallás evolucionista illetőleg racionalista *levezetésének* gondolata, ilyenformán okoskodtak: A primitív emberben is jelentkezik az az igény, hogy okát adja az élet és a természet jelenségeinek, különösen a félelmes, rendkívüli, borzongató jelenségeknek. Naiv tudatlanságában azonban azt, ami merő természeti oklángolat eredménye, isteni tevékenységnek vagy titokzatos lelkierőknek tulajdonítja, és így fétisizmust vagy animizmust alkot.

A *fétisizmus* de Brosse (1760) szerint az ős vallás, minden vallásnak anyja. Csatlakozott ehhez a nézethez földije, Comte (1830), majd az angol Lubbock (1870). Ez a fölfogás *téves*; a vallástudósok ma általában el is hagyták. T. i.

A *fétis* (feiticio-ból; ez a latin factitium-nak portugál alakja s annyit jelent mint csinált, mesterséges) többnyire föltűnő természeti dolog, mint pl. sajtáságos kagylók, színes kövek, csonatok, fadarabok, nem egyszer emberkézzel is kidolgozva, melyet tisztelői úgy fognak föl, mint démoni erőnek vagy a Numinosum megtapasztalhatóként gondolt megnyilvánulásának, a mana-nak hordozóját, lakását, megtestesülését, jelképét; birtokosa varázshatásokra használhatja, és mindenesetre babonás vallási tiszteletben részesíti. Fétist tehát csak az tisztelhet, aki tudja, hogy vannak emberfölötti, isteni jellegű hatalmak, melyeknek a fétis megtestesítője vagy eszköze vagy hordozója. A fétisizmus tehát *nem szüli a vallást, hanem azt már föltételezi*. Ezt a meggondolást megerősíti az a vallástörténeti tény, hogy nincs vallás, a négerék és ausztráliaiak vallását, a fétisizmus igazi hazáját sem véve ki, mely fétisizmusban merülne ki.

A fétisizmus mindenütt nagyarányú varázslással jár együtt. Amde a *varázslás*, az a hiedelem, hogy talizmánokkal, amulettekkel, jelentéktelen cifraságokkal lehet befolyásolni világfölötti erőket, az élet és a természet nagy folyását, nem lehet elsődleges, primér és primitív jelenség. Ez a hiedelem és praktika csak akkor jöhet létre, mikor már a társadalmi tagoltság és különbözőség, az uralkodó osztály és az uralkodó személyek kénye a törzsobszervanciák közt elernyedtt és önállótlanokká lett emberekben föltáplálhatja azt a hiedelmet, hogy az önkényesség egyetemes valami, és miként a szokásokba és szertartásosságba rögzött társadalomban sokszor nevetséges csekélységek, cifraságok, sallangok és obszervanciák vezetnek eredményre, úgy a nagy természetben és a komoly életjelenségekben is lehet ilyen obszervanciák és nonsense-ek útján befolyásolni az eseményeket. Vagyis *a fétisizmus a vallás fejlődésének nem az elején áll, hanem erősen a folytatásában jelentkezik, mikor már bizonyos kultúrai*

elfajulás elrontotta és elaltatta az eredeti egészséges gondolkodást és valóság-megítélést. Ezt a vallástörténetileg is igazolható megállapítást megerősíti az a megfigyelés, hogy a vallási élet *elfajulásában* mindannyiszor megjelenik a fétisizmus is; ma is tornászok, autósok stb. babonás hittel hordozzák az amuletteket, maszkottokat, szerencseegereket stb.

Az *animizmus* szerzője E. B. Taylor (Primitive Culture 1872). Szerinte a primitív ember fönnakadt a kevésbbé megszokott, *rendkívüli*, megütközést kiváltó emberi életjelenségeken, minő az élő ember testmelege és lélegzése, a betegnek tehetetlensége, a halottnak merevsége és hidegsége; továbbá alvás, álmoképek, extázis, örület, örvongés, mámor, meghalás, a halottnak megjelenése a visszamaradt élők emlékében, álmaiban stb. Ezeket ő csak úgy tudta értelmezni, hogy itt árnyékszerű, de élő lények titokzatos módon jönnek-mennek és űzik kifürkészhetetlen és kiszámíthatatlan játékaikat, míg a test alszik vagy épenséggel meghalt. Különösen a *halottak hazajáró lelke* az, aminek kiszámíthatatlan megjelenéseitől és beavatkozásaitól félni kell. Ezért szükségesnek mutatkozott gondoskodni arról, hogy azoknak a hazajáró lelkeknek káros hatásait távol-tartsák, sőt megfelelő magatartással kedvezően hangolják és megnyerjék őket.

A *halottaknak*, az *ősöknek*, majd a *hősöknek* ez a *tisztelete* az első vallás. Hovatovább aztán az emberihez hasonló lelket kezdtek tulajdonítani mindennek, amiben életet, tevékenységet, hatékonyságot láttak vagy sejtettek, és a holtak lelkének módjára kezdték tisztelni ezeket a „*természet-lelkeket*“. Így keletkezett lassanként a *politeizmus*, még pedig az *árjáknál* és *semitáknál*, kik a lelket a testtől nem tartják annyira különböző valaminek, az emberszabású politeizmus, a mongol népeknél pedig. melyek a lelket egész másvalaminek nézték mint a testet, démoni jellegű sámánizmus alakjában. A monarchiás politeizmus aztán idővel szülte a monoteizmust. Ez az elmélet, mely egy emberöltőn keresztül uralkodó volt a valláshistorikusok között, a tüzetesebb valláselemzés színe előtt azonban szintén *tévesnek* bizonyul, a következő okokból:

a) A holtak és ősök lelkét nem tudja vallási tiszteletben részesíteni, aki nincs arról meggyőződve, hogy vannak. Tehát az animista *halottkultusz* nem lehet az első lépés a vallás útján; azt szükségképen megelőzi a lélek önálló létezésének és a halál-on túli fönnállásának meggyőződése. Ez a meggyőződés viszont annyira egyetemes, állandó és erős, hogy az elégséges okság elve alapján lehetetlen a forrását vastag tudatlanságban, *rendkívüli* vagy épenséggel beteges jelenségek megkísérlett naiv magyarázatában találni. Van abban valami naivság, ha valaki

fölteszi a primitív emberről, hogy az nem látta meg a gyökeres különbséget élő és nem élő ember, ember és nem-ember között.

b) A lélek valóságának, méltóságának és erejének föl ismerése voltaképen nem is más, mint a legközvetlenebb valóságnak, a tudatvilág valóságának összefoglalása és erőteljes kifejezése. Viszont az Istenség föl ismerése nem történhetik meg ilyen közvetlenséggel; ahhoz szükséges a közvetlen adottságokból kiinduló következtetés is. *Más az isteneszme pszichológiai forrása mint a lélekeszméé.* Ezt a pszichológiai tényállást megerősítik a vallástörténeti tények is. Minden vallás különbséget tesz ugyanis holtak lelke és Istenség között; és egy sincs, mely merő lélektiszteletben merülne ki. Azonkívül a vallások nem merülnek ki az élet és a természet jelenségeinek okadó és okkereső szemléletében, hanem ugyanolyan energiával akarnak boldogulást, tökéletesedést, harmóniát. *A vallásnak ezt az etikai mozzanatát* egyáltalán nem tudja megmagyarázni sem az animizmus sem a fétisizmus; hisz mindkettő kizárólag okadó.

c) Az a *lélekeszme*, mellyel minden régi vallásban találkozunk, a maga erőteljes valószerűségével, színességével, szimbolumos konkrétségével mindenesetre alkalmas arra, hogy befolyásolja az isteneszmét is, különösen mikor a vallási hanyatlás korában az *isteneszme* halványul és elveszti eredeti határozottságát és külön jellegét. Ezért látjuk hanyatló kultúrvallásokban is följúlni az ősök, a hősök és császárok tiszteltét, így pl. a rómaiaknál a kereszténység megjelenése korában. A vallástörténet tanúsága szerint az isteneszme eredeti tisztaságának és ép ségének elhalványulása után elkövetkezik az emberszabású olimpusi istenek kora. Így az animizmus nem a vallás, hanem a *vallások eredetének egyik kulcsa.*

b. A vallás mint életbiztosítás.

Egy ma is elterjedt felfogás szerint (ismertebb képviselői Schelling és Schopenhauer) a vallás szülője a *képzelet*. E szerint az embernek veleszületett igénye számot adni magának a lét értelméről. A primitív ember tanulatlan, az értelem- és okkeresésben esetlen; naiv megfigyeléseit és elgondolásait tehát képekbe, jelképekbe (szimbolumokba), mesébe, mítoszba öltözteti. Így lesz *a vallás a primitív ember metafizikája*. Sőt a mai ember is a kegyetlen valóságok vigasztalan világából szívesen menekül az álmok szebb világába, ahol a megoldatlan létkérdésekre legalább szép, ha nem is igaz feleletet kap, és ahol a kíméletlen létharc kegyetlensége nyugtató harmóniába oldódik. *Atomvilág a*

vallás világa; de egészséges álom, és mindenesetre szükséges álom; nélküle nem lehetne elviselni a létet.

Hogy a vallás alapelemei: Isten, szellemi lélek és annak Istenhez való igazodása nem képzelet szüleménye, hanem szigorúan igazolható igazságra vezető megismerés tárgya, a maga helyén tüzetesen megmutatjuk. S ha ez nem volna így, ha a vallás világa nem volna való világ, nem is volna képes teljesíteni a vigasztalás és nyugtatás föladatát. Az *álmok szétfoszlanak*, és józan ember nem alapíthatja életét délibábokra. Pszichológiailag pedig a *képzelet eszmélnék és igazságoknak nem lelője, hanem csak beöltöztetője*. A képzelmekek semmiféle téren nem elsődlegesek, hanem mindig már föltételeznek eszméket, melyeket aztán szimbolumba, mítoszba öltöztetnek. A vallástörténet tanúsága szerint csakugyan minél közelebb értünk (visszafelé haladva) az eredethez, annál kevesebb a mítosz és a teogonia (istenek „családfái”); sőt a szimbolum is gyérebb. Ez az utóbbi természetesen soha és sehol nem hiányzik, nem hiányozhat; az ember természetével jár (35 b). —

Mások szerint a primitív ember *félelemmel és rettegéssel* állott szemben a természet mérhetetlen erőivel és jelenségeivel, az élet kiszámíthatatlan eshetőségeivel, hatalmas és szeszélyes kényurakkal, holtak hazajáró lelkeivel. S szent borzongással ezekben egyrészt ember- és természetfölötti lényeket látott és tisztelt, másfelől szorultságában és tehetetlenségében hozzájuk hasonlóan hatalmas, de az ember iránt barátságosabb világfölötti lényekhez menekült. Így gondolja ezt már a régi filozófus költő: „Primus in orbe deos fecit timor, ardua caelo fulmina dum cadaverent”; először a félelem alkotott isteneket a földön, amikor t. i. kegyetlen villámok hullottak az égből (Lucretius Rer. Nat. 6, 50).

Erre azt kell mondanunk: Van *nemes, tiszteletreméltó félelem*, az érzékeny lelkiismeret megrezzenése, az Isten szent föl-ségén költ félelem. Ez nem más, mint az ember szellemi természetének megfelelő érzelmi reagálás a megismert és kellően értékelt valósággal szemben; s ez igenis szerepel a vallás forrásai között: „az Úr félelme a bölcsesség kezdete”. A kevésbbé nemes, az *önző és gyáva félelem* lehet a vallásos magatartás kiváltó oka: Qui nescit orare, pergit ad mare; aki veszedelemben kerül, fohászkodik. De *nem lehet a vallás szülő anyja*. Hisz ez a félelem nem primér lelki magatartás, hanem mindig már valamitől való félelem. Vallási jellegű szent borzadás csak akkor jöhet létre, ha az ember egyebünnen már tud róla, hogy vannak világ- és emberfölötti hatalmak, melyektől van oka félni. Különben is, a hatalmasabb tényezőktől, a természettől, életsorstól, önkényuraktól, halottaktól való félelem maga még nem vallás; hiányzik belőle a vallás főjellemzéke: az Istenségnek legalább valamilyen föl- és elismerése, vagyis egy többlet, melyet nem adhat meg az a félelem. Félni félnék az állatok is, és még sincsen vallásuk.

Ha a primitív világszemlélettel velejár a félelem, és ha a természet és élet hatalmainak félreismerése szülte a vallást, akkor *a helyes ismerettel (pl. az égzengés fizikai okának fölismerésével) a vallásnak meg kellene szűnnie.* Ennek azonban ellene mondanak a történeti tények: a 19. és 20. században is a legkiválóbb természettudósok kifejezetten vallásos emberek voltak.

Egy harmadik elmélet úgy gondolja, hogy a vallás nem más, mint az ember *önzésének*, kielégületlen vágyainak *vetülete*, annak a szomorú pszichológiának törvénye szerint: éhes disznó makkal álmodik. Amire az ember kielégíthetetlen mohó önzésében sóváran vágyódik, de amit tehetetlenségében a tulajdon erejéből elérni nem tud, azt isteneitől várja; s ezért minden istentisztelet arra irányul, hogy az Istenség segítségét biztosítsa önző céljai számára. Áldozatbemutatás és jámborság egyszerűen a „kéz kezét mos“, a „do ut des“ alapján áll. S minthogy telhetetlenségében a jelen élettől nem kapja meg még a legszerencsésebb sem, amit kívánt, *más világtól és más hatalmaktól várja*; a képzetet egy mennyország ezer örömeivel és kéjével kárpótolja azért, amit ez az élet megtagadott tőle.

Ezért a vallás elsősorban *a kitagadottaknak*, a nyomorultaknak vigasztalódása. Akiknek nem jutott hely az élet terített asztalán, reményeikkel másvilágba menekülnek, ahol dús kárpótlás vár rájuk, viszont az itteni jóllakott részvételeknek megfelelően bűnhődnek majd. Okos uralkodók és uralkodó osztályok nem is késtek kiaknázni ezt a lelkiületet az elnyomott és kiuzsorázott társadalmi osztályok fékentartására. Sőt nem egyszer azzal az állítással találkozunk, hogy egyenest ezek (uralkodók és papok) találták ki a vallást a szolgálóosztályok számára. Így beszéltek már a szofisták; így Kant és Nietzsche; azóta kísért az európai kultúrterületen.

Ennek a nézetnek *méltatása* végett tegyük különbséget vágy és vágy között. A magasabb, *nemesebb vágy* nem más, mint a tökéletesség áhítása. Ez pedig az emberi természet legmélyében gyökerező szellemiségnek megnyilvánulása, és ezért csakugyan Istenhez vezet, minden tökéletesség valósult eszményéhez és forrásához (56). Ennek az Istennek tisztelete azonban teljes ellentéte az önzésnek; hiszen csak az önző kívánságok, hajlamok és érdekek legenergikusabb lektüzdése útján valósítható meg. Nem szabad azt sem figyelmen kívül hagyni, hogy éppen ez az Isten nemcsak jutalmaz, hanem büntet is; tehát nem egyszerűen csak vágyak kielégítője. Egész vallási rendszerek, mint pl. a buddhizmus a világi javak teljes megtagadásán alapulnak; a súlyos önkínzások, önesonkítások, emberáldozatok, Shivának és Moloch-

nak kegyetlen, vérpárás kultusza semmikép sem az önzés és eudémonizmus szülötte.

Az *alsóbb*, sokszor tisztulatlan, sokszor egyenest állati *vágyak* viszont nagyon alkalmasak arra, hogy a *vallási életet lefokozzák*, sőt lerontsák. Arra csábítják ugyanis az embert, hogy Istent alacsony emberi indulatok hordozójának gondolja és a másvilágot mindenestül a jelenvilág mintájára fogja föl, mint pl. a mohamedánok az ő mennyországukat és annak örömeit. De nem alkalmasak arra, hogy megszüljék magát a vallást. Hiszen az efféle vágyak csak akkor irányulhatnak vallási valóságokra, és igyekezhetnek azokat szegődtetni, ha már van róluk tudomásuk; ignoti nulla cupido; was ich nich weiß, macht mich nicht heiß.

c. *A vallás mint az Istenség „megérzése“.*

Schleiermacher († 1834) óta főként *Ritschl* és iskolája, legújabbán nagy hatással *R. Otto*, a modernisták, *M. Scheler*, azt mondják: A vallás forrását nem szabad sem az ősi tudatlanságban vagy gyámoltalanságban, sem az önzésben keresni. Általában nem szabad azt gondolni, amit az evolúcionizmus el akar hitetni, hogy a vallás primitív jelenség, mely a tudomány és általában a kultúra haladtával eo ipso megszűnik. Ellenkezőleg; a vallásban az ember a legmélyebb és legértékesebb mivoltát valósítja meg és éli ki; általa a legmagasabb értékek világával lép érintkezésbe; de *nem észszerű következtetés és értelmi ismerés útján*, hanem külön lelki tehetséggel (*Gemüt*), *sajátos megérzéssel és megéléssel* közvetlenül ráeszmél a lelke előtt megjelenő egészen más, fölötte álló, teljes létű *Numinosumra*; ez külön érzék, a *sensus Numinis*.

Méltatás. a) Az érzelem pszichologiailag nem elsődleges tudatélmény és állapot. Az érzés ugyanis szemben az eszméléssel nem valaminek a megragadása a tudat által, hanem a tudatban jelentkező tárgyra következő alanyi visszahatás, tetszés vagy nemtetszés alakjában. Meghatódottság, megilletődés az, mely mindig föltételez valamit, ami megérintett, ami „illet“, ihlet, ami megindít, ami tetszést vagy utálkozást vált ki. Ezért az érzelempártiak, a patétikusok csak úgy tudnak elméletüknek némileg elfogadható alapot adni, ha az érzelmet a tudás egy fájának minősítik.

b) Ez az elmélet az Istenséget és a vele összefüggő nagy érdekeket, minők gondviselés, föltétlen igazságszolgáltatás, vallási elkötelezettség, bűn, megváltás, elsősorban *nem igazságoknak tekinti*. Hiszen azt vallja, hogy nem az ész vezet el hozzájuk; sőt szerinte az ész fogalmazásai és következtetései fölhigít-

ják és meghamisítják tartalmukat. Azok csak eszmények, melyekről nem az ész kezeskedik, hanem a megélés és az a megérzés, hogy nélkülök lehetetlen emberhez méltó életet élni. Am amit semmikép nem lehet ésszel igazolni, az lehet téves is; következtésképpen nem lehet elég szilárd alap arra, hogy az ember reáépítse létét és reátegye életét. Ha a vallás alapjait nem lehet ésszel igazolni, a *vallás az alanyi izlés, hangulat, önkény hullámmzásának lesz védtelen zsákmánya*. A vallástörténet tanúsága szerint minden intenzív vallás igazságokként kezelte a fő tanításait; sőt igyekezett azokat felsőbb kinyilatkoztatásból származtatni, csak hogy kivegye az egyéni önkény és a hangulat meg szeszély kezéből.

c) Az érzelevallás híveinek azonban *igaza van* abban, hogy a vallás az ember legemberibb szellemi igényeinek és rátermettségének természetszerű kielégítése és megkoronázása; ezért elemi késztetéssel és sürgetéssel reáirányul nemcsak az elme, hanem az *egész ember*: akarat és szív, vágy és érzelem, sőt indulat is Isten felé ragad; még pedig burkolt és *lerövidített gondolatmenetekkel* is, melyek sokszor a közvetlen megfogás, illetés benyomását keltik; annál inkább, mert hatalmas érzéshullámokat indítanak el. Hisz az ember döntő érdekei törnek itt rá az ámuló lélekre; az érzelmi mozzanatoknak ez az intenzitása azután pszichikai törvényszerűséggel háttérbe szorítja, bár el nem fojtja, az eszműveleteket. Így támadhat az a hiedelem és látszat, hogy Istenhez az „érzelem“ vezetett el, hogy Istent nem kikövetkeztették, hanem „megérezttük“. Pszichologiailag *ebben áll „a vallási értékek“ közvetlen megragadása; nem külön tehetőség az, hanem az egész ember természetszerű felelete a „szent“nek hívására*.

Abban is igazuk van az érzelemelvieknek, hogy a vallási magatartás korántsem merül ki vallási elgondolásokban, vagy épenséggel tudományos fogalmazásokban, hanem megragadja az egész embert, és az beléáll teljes elméjével, egész szívével és minden erejével. S ami jelentősebb: Istent és a vallási élményt, ha az igazán megfelel tárgyának és jelentőségének, sohasem lehet teljesen befogni és lemérni logikai fogalmakkal. Isten mindig a fölfoghatatlan és kimondhatatlan Titok marad.

d. A vallás egyetemessége.

Minthogy a vallás az embernek legmélyebb mivoltában gyökerezik, elválhatatlan az embertől. Ott van mindenütt, ahol emberek vannak: *általános* (a térben); mindenkor van, amióta emberek vannak: *állandó* (az időben); és mindenben ott van, ahol van emberi élet és tevékenység: hatékony (a belsőség dimenziójában: *intenzív*).

1. A vallás *általánossága*. Plutarchos azt mondja: „Még senki sem akadt olyan népre, mely Istenség nélkül élt“. Azóta mérhetetlenül kitágult a vallástudomány látóhatára,

és ma már nincs nép a földön, melynek vallási élete is komoly vizsgálat tárgya ne lett volna. S Plutarchos megállapítását nem kellett kiigazítani. Nem volt és *nincsen nép, melynek ne volna vallása*. Ebből is következik a vallás *metafizikai valósága*: „Amire nézve közmegegyezés van a természet alapján, annak igaznak kell lenni (Cicero Nat. deor. I. 17).

Ennek a történeti ténynek *nem mond ellen*, hogy a *buddhizmus* (az eredeti, a hinayāna) egyáltalán nem törődik az Isten-séggel. Tehát úgy tetszik, a buddhisták vagy vallástalanok, vagy pedig azt kell mondani, hogy lehetséges vallás Isten nélkül is. Erre azt kell felelni: Az eredeti buddhizmus, *magának Buddhának buddhizmusa nem is akart vallás lenni* (egyszerűen adott-nak vette az indus népvallást és abba helyezkedett bele); hanem aszkétikai iránynak és iskolának indult. Amikor aztán az egész életet átfogó és egyetemes jellegű életeszmeny lett belőle, még magánál Gautamánál vallási jelleget is öltött. Ezt mutatja azzal, hogy a *nirvánát* ismeri el abszolút jónak; az pedig világ- és időfölötti valami, tehát Numinosum. Jellemző továbbá, hogy mikor a buddhizmusból *világvallás lett*, mint mahayana kifejezetten is fölvette az indus panteónt, sőt magát Buddhát is istenítette.

Lehet arra is utalni, hogy a fölvilágosodás kora óta az ú. n. intelligencia körében mindig sokan voltak *istentagadók*; az istentagadók mozgalmában népmilliók kifejezetten is vallástalanok lettek. Azonban az ateizmus is *vallás*, de *negatív előjellel*. T. i. hamis isteneket imád: vagy a tudományt, vagy általában a kultúrát, vagy az emberi nemet és annak haladását, vagy a gazdasági jólétet és annak vélt megteremtőjét, a technikai kultúrát és szimbolumát, a gépet (machinolatria); ezeknek a hamis isteneknek olyan hittel, odaadással és áldozatossággal hódolnak, melynek már pszichológiai ereje elárulja vallási jellegét. Azt sem szabad figyelmen kívül hagyni, hogy a vallás általánossága magában tekintve *csiraszerű*, virtuális. Benne rejlik az ember eszes természetében és arra van hivatva, hogy kifejlődjék; de a kifejlődésnek, a *tényleges vallási általánosságnak feltételei vannak*, amelyek nem mindig teljesednek, vagy nem mindenütt egyformán kedvezők. De ez nem változtat az általánosságán; épúgy mint az ember „eszes“ teremtmény marad, jóllehet nem minden ember használja mindig tényleg az eszét, sőt némelyik kedvezőtlen körülmények miatt soha sem jut el eszének használatára.

2. A vallás *állandósága és jövője*. A történelem tanúsága szerint a vallás *egyidős az emberiséggel*, és jóllehet korok és népek szerint a vallási élet intenzitása tekintetében bizonyos hullámváltozások mutatkoznak, vallástalan korokról épúgy nem lehet beszélni, mint vallástalan népekről.

3. A vallás *intenzitása*. Minthogy a vallás az emberi természetben gyökerezik, a vallásosság átjár minden igazi emberi életmegnyilvánulást, az emberi tevékenységeket, vonatkozásokat, műveket. Az *értelem* számára a vallás az abszolút igazság, az *akarat* számára a legfőbb jó, a *sztív* számára a teljes kielégülés és békesség; minden emberi *közösségnek*, a családnak, barátságnak, népnek, államnak, társas érintkezésnek, szerződésnek alapja és pecsétje; minden *műveltségnek* szülője és dajkája. A tudomány és művészet a vallás ölében született, a vallás sugalmazása alatt és a vallás szolgálatában nőtt nagyra. A vallási eszmék és eszmények a történelem leghatalmasabb indítékai. Goethe szerint a történelem egyetlen igazi témája a vallásosság és vallástalanság állandó küzdelme.

73. Isten.

a. *A vallási Abszolútum.*

A fenomenológiai vizsgálat a Numinosumot föltétlen, világ-fölötti, világ-átfogó titokzatos szent Valóságnak mutatja, mely az ember számára minden kérdés felelete, minden földadat ereje, minden remény záloga: *Isten*, a „szent” értéktartományának személyes valósága és teljesítője. Szólitása az egész embernek szól és az ember reá minden tehetségével felel, tehát elméjével is. De nem minden kor és minden ember egyformán. Bizonyos kezdő fokon a közvetlen vallási megélés és vallási gondolkodás még elválhatatlan egységben van. Különösen tanulságosan mutatja ezt a primitívek vallási magatartása, amint az utolsó emberöltő etnológiai kutatása elének tárja.

A primitív embernél a külső és belső világ (tudatvilág) még sokszorosán egybefoly. Nála hallás, látás, tapintás, képzelés, emlékezés, elmélés, érzés, vágyódás, akarás a legtöbbször egyszerűen csak azt jelenti, hogy mindez „van”. Amit játékos kedvében képzel, amit álmodik, épúgy „van”, mint a külső világ. Szeszély, önfejlőség, bosszúállás, erőszakosság az ő egybefolyó világának épúgy tulajdonságai mint a szín, kiterjedés, tömeg, keménység. Látomások, mondasok, dalok az embernek épúgy tulajdona mint a ruhája és fegyvere. Lakása, környezete énjének egy része. S ez a primitív egy-világ, melyet e mellett még a népmeséből ismeretes alakulékonyság jellemez (az ember állattá tud változni, a dolgok életbe, az egy való kettőbe stb.), mindenestül bele van ágyazva egy szent valóságba, mely körülöleli és átjárja és mássá teszi. Ennek erejében minden új, titokzatos értelmet, jelentőséget, erőt tud kapni: szerencse és balszerencse, születés és halál, betegség és rendkívüliség itt szent titokzatos Hatalomnak műve. Az ember ezzel a Numinosummal eleven kapcsolatba tud lépni; tiszteli és féli ott ahol megjelenik, és kerüli azt ami ellentétes hatalmak székhelye (tabu).

Ezen a fokon tehát a Numinosum a világban és a világ által bizonyos közvetlenséggel szól az emberhez. Idővel azonban szükségképp bekövetkezik az *elkülönítés*. Az ember kezdi világosan meglátni, hogy a Numinosum más mint ez a világ; kezdi kutatni, milyen vonatkozás áll fenn a kettő között. Vallási viselkedését azután ezek az elmélesek lényegesen befolyásolják. Felmerül tehát a Numinosum valóságának, *a vallási igazságnak kérdése*.

Ezt a kérdést a legtöbb ember úgy intézi el, *mint a*

világnézet kérdését (37 b). Itt sokszor a szívnek, a megérzésnek, sejtésnek, állandó lelki hangoltságnak, akarásnak, hagyománynak, környezetnek döntő befolyása van. De mivel az igazság ítéletben jelenik meg előttünk és az ítéletalkotás az ész dolga, a vallási igazság problémája is elvben a *megismerő elme* kérdése.

Mi megmutattuk, hogy azok a következtetések, melyek általában kivisznek a tapasztalati világból a metafizikum világába, nyomos logikával elvezetnek az Abszolútumhoz is (52). Azután részletesen igazoltuk, hogy az ontologiai, nomologiai és teleologiai következtetés a tapasztalati világban észlelhető létről (60), törvényszerűségről (55) és célosságról (56) elvezet a magátólvaló Lét, az abszolút Értelem és Akarat megismerésére. És ez a metafizikai Abszolútum egyúttal az értékek teljes valósága (64): Isten. Ezek a gondolatmenetek tehát *istenbizonyítékok* is. Keresztülvitelüknek megvannak az ismeretelméleti, pszichikai, etikai föltételei és nehézségei, melyeket a megfelelő helyeken teljes jelentőségükben méltattunk. De ezek nem érintik eredményük abszolút jellegét (16 értelmében).

Ha azonban Isten abszolút valóság, abból jelentős következmény foly. Minthogy minden emberi magatartásnak, tehát a vallásnak is legfőbb normája az igazság, a vallássosságnak is az Istenről megismert igazsághoz kell igazodnia. Következésképp *bölcsleletileg csak egy vallás megokolt*: az, mely az alapvető vallási tevékenységeket az Istenről való igazsággal megegyezésben végzi.

Itt különbözőségeknek csak annyiban lehet helye, amennyiben az emberek egyéni és típusos különbözőségeik szerint a tárgyilag azonos vallási tartalmaknak külön *egyéni vagy típusos szint* adnak. Ez jobbra úgy nyilvánul meg, hogy az emberek egyéni vagy típusos uralkodó vonásaik szerint a vallássosságnak egy-egy elemét jobban kiemelik, színezik, de a többi sem tagadják. De ezzel már meg van jelölve a *történeti vallások sokféleségének egy pszichologiai gyökere*: Ami kellő egyensúlyozással a tárgyi valóság határain belül maradó jogosult változat, egyensúlyozatlan egyoldalúságban már külön vallásra, eretnekségre, szakadásra visz. Az értelmi ember ezen a vonalon racionalistává, teozofistává, ezen belül monistává, a szív-ember rajongóvá, dogma-tagadó szubjektivistává lesz stb. Ez a pszichologia kétségtelenül működött és működik a történelemben is mint szektaképző elem. De nem adja a vallások sokféleségének sem teljes sem végső magyarázatát.

A *vallástörténet fejlődés* szempontjából ugyanis *sajátságos ellentétet mutat*. Az emberiség bölcsőjénél kinyilatkoztatás hangzott el, mely a vallást tiszta alakban oltotta az emberiségbe (cf. Dogm. I 35—168). Nyomai még megtalálhatók az ősláposhoz

közel álló primitíveknél, a pigmeusoknál (W. Schmidt). Ettől kezdve a vallások története hanyatlás és elfajulás: panteizmus, naturalizmus, monizmus irányában; ebben nagy szerepe volt azoknak a mozzanatoknak, melyekből az evolucionizmus magát a vallást akarja származtatni (72 a—c). Egy bizonyos időponton túl aztán (valószínűleg a K. e. 6. században) ezzel a folytatódó és ma is tartó degenerálási folyamattal szemben és párhuzamosan megindul egy fölfelé mutató áramlat, mely ismét az etikai monoteizmus felé tájékozódik; anélkül azonban, hogy a keresztény területen belül is a degeneratív és regeneratív folyamat teljesen szünetelne. Ebből a kétségtelen történeti tényből arra kell következtetni, hogy a természeti és főként a pszichikai tényezőkön kívül egy másik tényező: Isten kinyilatkoztatása és az emberiségnek ezzel szemben való magatartása foly be döntően az emberiség vallási fejlődésébe (cf. Dogm. II 38—41).

Ennek kinyomozása azonban már kívül esik a bölcsélet illetékességi körén. A bölcsélet elvégezte feladatát, mikor az elmét miként Dantét Vergilius a tapasztalat Inferno-ján és az elmélés Purgatorio-ján át elvezeti a Paradiso kapujáig; itt a vezető szerepet átadja a hit *Beatrice*-jének.

b. A gondviselő Isten.

Az Istenbe gyökerező magatartást lényegesen az a meggyőződés jellemzi, hogy *Isten gondját viseli neki és a világnak, azaz a világot egészben és részeiben hatékonyan irányítja a célja felé.*

Tagadják a materialisták (köztük az epikureusok), kik a véletlent tekintik a földi események szerzőjének; a racionalisták (köztük a deisták), kik szerint minden örök természeti törvények szerint megy végbe; a fatalisták (sztoikusok), kik a mindenséget (Istent is) átfogó, kikerülhetetlen, útjaiban és céljaiban kifürkészhetetlen sötét végzetnek, *fátumnak* vetnek alá mindent; a gnósztikusok, kik a világot többé-kevésbé tehetetlen demiurgosok próbálkozására hagyják; s az asztrológusok, kik csillagállásoktól teszik függővé a földi eseményeket, nevezetesen az emberi sorsot is.

Hogy Isten nagyban és kicsinyben, az egyesekben és az egészben gondját viseli a világnak, a vallási alapmagatartás közvetlen, magátólértendő tartalma, lényege. *A bölcselő elme* ezt így fogalmazza meg: Isten végtelen bölcsességénél és jóságánál fogva az egyes lények és az összesség számára megfelelő célokat tűzött ki, melyek végelemzésben az egyesnek és az egésznek javát szolgálják. Szentségénél és változhatatlan komolyságánál fogva akarja, hogy ezek a célok meg is valósuljanak; mindenhatóságánál fogva pedig tud is

gondoskodni arról, hogy minden úgy alakuljon és haladjon, hogy a tőle kitűzött célt elérje (Thom. Summa I 22, 1—2). Ebből jelentős következmények folynak a *gondviselés természete* tekintetében, melyek egyúttal az igazolását adják:

1. *Isten gondviselő tevékenysége az egyetemes értelemben vett teremtő tevékenységnek egyik szerves mozzanata.* T. i. a határozott célrajutás, a célbiztosság mozzanatát adja bele a teremtés művébe. A gondviselést nem szabad úgy fölfogni, mint a befejezettnek tekintett teremtési mű vagy világ-folyamat utólagos kiigazítását vagy megfejlését; hanem úgy kell nézni, mint a kezdettől fogva megállapított teremtési tervnek minden ízében való biztosítását, nem a teremtés erőinek és törvényeinek fölfüggesztésével vagy megkerülésével, hanem legteljesebb igénybevételével. A gondviselő tevékenység tehát föltételezi és fölhasználja a létesítés, fönn-tartás és együttműködés tevékenységeit, és azokhoz csak a célbiztosság mozzanatát adja hozzá.

Istennek ez a rendes gondviselése természetesen nem zárja ki, hogy olykor rendkívüli úton, a természeti törvények fölfüggesztésével vagy csodás csoportosításával vagy egyenesen csodák beiktatása által is belenyúl a világ folyásába: *rendkívüli gondviselés.* Ezt azonban adott esetben megfelelő utalások nélkül nem szabad várni vagy föltételezni.

Minthogy a gondviselés a teremtés művének nem kiigazítása vagy háttérbeszorítása, hanem célirányos vezetése, ezért a teremtett valók és törvények jellegét épségben hagyja, és *a világnak a teremtésben megállapított törvények szerinti folyását nem akasztja meg.* Ebből érthető, hogy általában folyást enged a lények teremtés-adta gyöngeségeinek (szenvedésre, bűnre való fogékonyság) és a természeti törvények találkozásából eredő gyöngé vagy torz alakulatok létrejöttének (*lusus naturae* a régielnél, teratologia az újabbaknál; lelki abnormitások; idióták stb.). Részint, mert szent komolysága tiszteletben kívánja tartani a természetnek tőle egyszer megállapított rendjét, melyet nem akar folyton csodákkal áttörni; részint, mert ezáltal a teremtés új vonásokkal gazdagodik. Szent Tamás szerint ugyanis a teremtés rendeltetését úgy is lehet kifejezni, hogy hivatva van tükrözni Isten tökéletességét. Ámde Isten végtelen létgazdagságát annál megfelelőbben utánozza és annál hívebben tükrözi a világ, minél változatosabb a lényekben és vonatkozásaiban.

A gondviselést tehát Isten általában és rendszeren a teremtett valók, erők és törvények által hajtja végre. Következésképp azt akarja, hogy az eszes teremtmények is a teremtés alkatából és folyásából nyomozzák ki a gondviselés útjait, és a teremtett adottságok tudatos igénybevételével szolgálják a gondviselést. Ha valaki beteg, nem csodát kell várnia, hanem az orvostudomány

igénybevételével kell keresnie a gyógyulást. Vagyis a gondviselő isteni tevékenység elsőöki tevékenység, mely a teremtményi tevékenységet nem pótolni van hivatva, sem részben sem egészben, hanem a teremtményi tevékenységeket, a szabadokat is, lehetővé teszi, és általuk akarja megvalósítani céljait. Tehát a teremtménynek úgy kell igénybevenni a teremtés és természetfölötti rend útján nyújtott eszközöket és tényezőket, mintha egyedül ő rajta állna életének alakítása. Ilyen értelemben igaz a szólás: segíts magadon, az Isten is megsegít. A gondviselés egyetemes törvényének csak egy különös esete, hogy Isten az *alsóbbrendű valókat* a *felsőbbek által* kormányozza: az állatokat az ember, gyermekeket szülők, alattvalókat előjárók, gyámoltalanokat és önállótlanokat kiválóbbak által.

2. *A gondviselés útjai változhatatlanok és biztosan célhoz vezetnek.* Ez közvetlenül foly Istennek változhatatlanságából és szentségéből.

Ebből azonban nem következik, hogy van *végzet* (fatum), a szó pogány értelmében: a dolgok folyásának egy eleve megállapított rendje, mely kérlelhetetlenül és elkerülhetetlenül hengerkerei közé kap és szétmorzsol mindent és mindenkit; vele szemben tehetetlen maga az Istenség is, és megbénul az emberi szabadság. Az igazság isteneszméjének színe előtt szóba sem jöhet olyan végzet, melyet nem Isten végezett, azaz határozott el. Ebben és csak ebben az értelemben (t. i. fatum mint praefatum, praestitutum a Deo) lehet beszélni végzetről. A gondviselés változhatatlansága és tévedhetetlen célbiztossága *nem veszélyezteti a szabadságot*. Isten gondviselő tevékenysége ugyanis teremtfői jellegű; azaz Isten minden teremtményt természetének megfelelően vezet; tehát a szabad teremtményeket úgy, hogy a szabadság sérelme nélkül, sőt egyenest a szabadság érvényesülése által valósuljanak a gondviselés tervei.

3. *A gondviselés egyetemes;* azaz kiterjeszkedik a lét egész területére, minden egyedre és összefüggésre és egyáltalán minden létmozzanatra. Egyenlőképen gondja van neki mindenkire, és senki személyét nem válogatja. Ebből következik, hogy *nincsen véletlen* abban az értelemben, mintha eseményeknek, oksoroknak találkozásai, melyek az ember számára egészen váratlanok sőt megokolhatatlanok, Isten megállapított tervein kívül vagy éppen azok ellenére. Isten tudta és akarata nélkül érvényesülhetnének. Ez kézzelfoghatóan ellene mond az első ok fogalmának. A teremtésben semmi sem történhetik a Teremtőnek tudta és akarata (vagy megengedése) nélkül.

Jóllehet a gondviselés kiterjeszkedik a lét minden egyedére és rendjére, tárgyak és eredmények tekintetében épúgy nem egyforma, mint maga a teremtés. *Amely lét magasabbrendű és értékű*

a teremtés címén, annak különb gondviselés is jár ki; hisz a gondviselés a teremtésben adott alapvető létértékeknek szerves fönntartása és biztosítása.

c. A gondviselés és a rossz.

Mivel a gondviselés egyetemes, a rossz is benne van a terveiben. Minthogy azonban a rossz épen az eszes teremtményeknek ellenére jár, főként az embernek, aki Isten különös gondviselésének tárgya, mélyen életbevágó kérdés: *mikép illeszkedik bele a gondviselésbe a rossz?*

A pesszimizmus erre a kérdésre azt feleli: sehogyan; a világ olyan rossz, hogy nem lehet jó és szent Isten műve és szerető gondoskodásának tárgya. A pesszimizmus hazája India, hol fáradt lelkek a tettek és a kemény ütköző valóságok világától eliszonyodva szemléletükkel és vágyukkal a mozdulatlan létbe menekültek és ebből a nirvánás álláspontból rossznak ítélték ezt a nyüzsgő világot, mely „ront vagy javít, de nem henyél”, és nem enged zavartalan testi-lelki nyugalmat polgárainak. Hatásuk alatt Schopenhauer és tanítványai a 19. században Európában is hirdettek empirikus pesszimizmust, melyet Hartmann elméleti, metafizikai fejeeléssel látott el. Szerintük ez a világ igen rossz, mert tenger szenvedésbe vész az a csöpp öröm, melyet nyújt.

Fő érveik: Az állatok a természeti szükség kegyetlen kerekéi közt örlődnek és pusztulnak; éhség, hideg, ragadozók, a kemény létharc fölmozsolják az állategyedeket. Még rosszabbul jár az ember. Nagyon kevés vágya teljesül; és ezen költ öröme is múló. Legtöbb örömünk csak fájdalmak szűnése; és ami fő: a jólét iránt hamar eltompul fáradékony idegrendszerünk, ellenben a kín iránt állandóan fogékony marad. Ez az állapot adva van a természetünkkel és meg sem szüntethető jobb létre irányuló tevékenységgel. A kultúra haladása is csak illúziókat semmisít meg, melyek ma még úgy-ahogy elviselhetővé teszik a létet. A baj gyökere mélyebben van, semmint ki lehetne irtani: vágyunk végtelen, és tehetésünk véges. Az egyedi lét szűkíti és szegényíti az egyetemes létet, a létezés lefokozza az eszményi tökéletességet; s ezért az egyéni létezésből elválaszthatatlan a boldogtalanság. Igazi szabadulást, megváltást csak az egyéni megsemmisülés hozhat.

Ezt a pesszimista világnézetet képviselői csak erőszakos megszorítással tartják fenn. A világegyetem értékéről van szó, és a pesszimizmus csak az *érző lények világára szorítkozik*, melyek a tapasztalat és tudományos valószínűségi megfontolások szerint a teremtettségnek csak nagyon kis töredékét teszik. Ezen az önkényesen elkerített területen belül is egyoldalú megfontolásokból táplálkozik. Hogy ezt az egyoldalúságot el-

kertüljük és a kérdésre érdemlegesen meg tudjunk felelni, tegyünk különbséget a szorosan vett fizikai, a pszichikai (a szenvedések; a kettő együtt a tágabb értelemben vett fizikai rossz) és az erkölcsi rossz (a bűn) között.

A szorosan vett *fizikai rossz* az érzéketlen természet körében egymásra törő ellentétek (pl. növények és fagy; széntelep és bányaégés), katasztrófák és pusztulások (tűzhányók, viharok, csillaghalálok, földkihülés) és vegyi bomlások. Ezek magukban tekintve egyáltalán nem rosszak. Csak azáltal válhatnak rosszakká, hogy szenvedés forrásává lesznek ember és állat számára. Magukban tekintve nagymértékben gazdagítják a teremtés képét és egészen új oldalról mutatják be Istennek nem egy kiválóságát. Azonkívül velejárnak az anyagi világ eszméjével. Tehát Isten épúgy akarhatta és beleállíthatta egyetemes gondviselése tervébe, amint akarta általában, hogy egy a jelenlegi törvények szerint főnnálló anyagvilág hirdesse az ő belső létgazdagságát.

A pszichikai rossz, a *szenvedések* tekintetében megint tegyünk különbséget. Ami az *állatvilág szenvedéseit* illeti, fontolóra kell venni, hogy ezek a szenvedések *nem önmagukért vannak*, hanem megvan a biológiai (óvó) rendeltetésük; az egyéni lét veszélyeztetettsége, az élet útjától való elkanyarodás váltja ki a fájdalmat, mely hatalmasan ösztökél a veszedelmek elhárítására. Azután az állat szenvedései hasonlíthatatlanul *kisebbek*, mint az önkénytelenül is működő emberi beleolvasás azokat kiszínezi. Az állati szervezet nagy elevensége és életeréje a kisebb fájdalmakat föl sem veszi (miként az életerős ember sem a kisebb sérüléseket); a létharc hevessege is bizonyos fokban érzéstelenít, mint harcosok a roham hevében sokszor nem veszik észre a komolyabb megsebesüléseket. Különösen pedig a ragadozók tökéletes fölfegyverzettsége és az ellenséges természeti erők lenyűgöző felsőbbbsége egyrészt narkóziként hat, másrészt gyorsan végez áldozataival, úgy hogy az állatok általában meg vannak kímélve a lassú elsorvadástól, ami a beteg állat gyámoltalansága, a betegápolás teljes hiánya miatt nagy szenvedések forrása volna. Voltakép áldás az állatokra, hogy általában nem öregsznek el. Végezetül és főként nem szabad felejtetni, hogy az állatoknál ki vannak kapcsolva azok a tényezők, melyek igazában elmélyítik a fájdalmat: a jobb multra való visszamlékezés, a sívár jövő kilátásai, ellenkező lehetőségek kínzó mérlegelése stb.

Az állati szenvedések *elválaszthatatlanok* egy olyan világtervtől, melybe mint teremtő gondolat bele van állítva az anyag körforgalma, és egyre magasabb szervezeti formákban való kiépítése. Ebben a világban ugyanis a szervetlen anyag táplálékul szolgál a növényeknek; ebben a magasabb szervezettségű formájában táplálja az állatokat, és itt is az alsóbbrendű állatokban szerzett szervezettséget rendelkezésre bocsátja a magasabb rendűek számára, még bonyolultabb és magasabb rangú szervezés

céljára. Az állat nem öncél, nem igazságban örök életre hivatott tudatalany, hanem tranzitó-állomás abban a körforgalomban, melyben az anyagból forma lesz, a forma kiélése után ismét visszakérül az anyag folyamába, vagy tökéletesebb formáknak szolgál lépcsőül és talajul.

Az ember szenvedéseire nézve a magára álló, pusztán a természet világánál *elmélő bölcs* is meg tudja állapítani, hogy Isten a szenvedést nem akarhatta ugyan önmagáért, de igenis akarhatta a vele kapcsolatos jók miatt. Ez azt jelenti, hogy lehet szempontokat találni, melyek megvilágítják ezt a kérdést: miért rendezte be Isten a világ folyását úgy, hogy benne annyi szenvedés fakad az ember számára. T. i.

a) a szenvedés alkalmas arra, hogy az emberi lélek mélyéről olyan *értékeket* csiholjon elő, melyek különben örökre rejtve maradnának; aminők a megadás, türés, segítés és vigasztalás, részvét. Maga a fájdalom is sokszor megrázó kitöréseivel, sokszor csöndes bánatával a tragikum fönségét és mélységeit viszi bele a létbe. S így valóban olyan szerepet visz a teremtés művén, mint az árnyékolás a festményen: kiemeli a színeket és mélyebbé, gazdagabbá teszi a művészi hatást.

b) A szenvedés *átmeneti*. A természeti ész útmutatása szerint is az igazra másvilági örök élet vár; s ahhoz képest a legnagyobb földi szenvedés is arasznnyi próba. Tapasztalás mutatja, hogy a legnagyobb kín is elviselhetővé válik, mihelyt komolyan biztosítva vagyunk, hogy meghatározott közeli időpontban véget ér.

c) *A lélek mint szellem függetlentleni tudja magát* a pillanatnyi jelentől, az anyagtól, és minden helyzettel szemben képes föltalálni magát. Ha idegeink fáradékonysága következtében a jó állapotot hamar megszokjuk, a szellem reflexió útján képes állandóan ébren tartani a jó állapot tudatát; a jelen kínban képes mult vagy jövőendő jó elgondolásán enyhületet találni; ha vágya elérhetetlenbe révedez, az álmok honából képes visszatérni a józan valóság világába. Tapasztalati tény, hogy a pesszimizmus sötét festése dacára az emberek, még a legnyomorultabbak is, általában nem szívesen válnak meg e léttől; még az aránylag csekély számú öngyilkost is inkább pillanatnyi lelki megbillenések viszik kétségbeesett tettükre, mint a lét általános fájása.

d) *Az egészséges lélek* a bajt és szenvedést az erő és erény gyakorló terének is tekinti. Csak a teljesen elernyed

vagy raffinált kényelemben és élvezésben elpuhult léleknek válik lassan terhére minden életnyilvánulás. A pesszimizmus pszichikai gyökereit is itt kell keresnünk; vagy pedig abban a túlfinomult, kissé perverz esztétizmusban, mely külön izgalmat és élevezetést talál egy sötét világnézet és fényes életberendezés közt mesterségesen föllállított ellentétben, mint magas származású emberek nem egyszer a legalacsonyabb társadalmi rétegek mulatságaiban.

Egészen új színben tünteti föl a szenvedést a *vallási megvilágítás*. Itt a szenvedés egyrészt a bűn büntetése, tehát tisztulás eszköze, másrészt hatalmas fölhívás és segítség a világtól való elszakadásra, és Istenben való életre. A tényleges üdvrendben Istennek természetkívüli adományai hivatva voltak távol tartani az embertől minden szenvedést és lényegesen csökkenteni az állatok szenvedését. A bűn által jött a halál, és a halál fullajtárjai: nyomor, betegség, kín. Tehát a szenvedés a jelen üdvrendben *büntetés jellegű*. Már pedig a bűnt büntetni gondviselő tevékenység. Amióta aztán az Üdvözítő tulajdon kinszenvedésével megszentelte és érdemszerzővé tette a fájdalmat, azóta minden szenvedőnek van módja a kegyelem által hittel kiegészíteni az ő testében azt, ami hija van a Krisztus szenvedésének, és ezen a *misztikai úton* egy örök élet számára tudja értékesíteni az időleges szenvedéseket, *pszichikai úton* pedig a megtisztulás eszközévé tenni.

Az erkölcsi rossz, vagyis a bűn természeténél fogva olyan, hogy szentségénél fogva Isten melleleg sem akarhatja, miként a szenvedést; hanem csak megengedheti. Miért engedi meg? Mi értelme van a bűnnek Isten gondviselő terveiben? Ebben a kérdésben a bölcselő elme meg tudja állapítani, hogy a *vétkezés lehetősége velejár a szabad teremtmény fogalmával*. Az eszességgel velejár a szabadság, és a nem abszolút jellegű, teremtettséggel szabadsággal velejár a vétkezhetőség. Tovább azonban nem tud menni. A végső szó itt a kinyilatkoztatásé. A *mysterium iniquitatis*ra csak egy kielégítő felelet van: a *mysterium crucis* (Dogm. II 24–41; Isten a történelemben; Krisztus 10).

HETEDIK RÉSZ.

ANTRÓPOLOGIA.

I. Az emberi lélek.

74. Az ember tudatélete.

a. Az antrópologia földadata és útjai.

Az ember az összes létrendek csomópontja. Élete és tevékenysége közvetlenül a tapasztalati létrendbe állítja bele. Sőt testével egyenest a fizikai világba tartozik; viszont tudatéletével alkotja a pszichikai léttartományt. De épen tudatéletével ki is utal az észleleti világból. Közvetlen érintkezésbe lép az értékrenddel, megismerése által a gondolatok világával és ennek közvetítésével a metafizikai és az eszmei renddel. Ha még hozzávesszük, hogy az ember lényegesen közösségbe van állítva, és a közösségben fejti ki értékvalló tevékenységének nagy részét, kultúrtevékenységét, előttünk áll, hogy a létnek hányféle útja találkozik az emberben és ágazik ki belőle.

Megokolt tehát egy tudomány, mely az embert pontosan ebből a szemszögből nézi, mint az összes létrendek találkozáját. Ez az *antrópologia* (ἀνθρωπος = ember). Ez a tudomány csak akkor felel meg földadatának, ha az embert úgy veszi, amint fenomenologiaiilag adva van, odaállítva a létrendek útfőjeként; nem egyszerűen átmenet vagy gyűjtőhely, hanem sajátos egység, aki a tapasztalati világ talaján áll, a metafizikumban gyökerezik, és az eszmei meg érték-lét rendjébe emelkedik bele.

Ez az antrópologiai nézés és tárgyalás egyidős a gondolkodó emberiséggel. Nincs kor, nincs gondolkodó és eszme-irány, mely adalékot ne szolgáltatna hozzá; régiek sokszor értékebbeket mint újabbak; a nagy látók sokszor mélyebbeket mint a céhbeli tudomány. A tudománytörténet arról is tanuskodik, hogy a középpontban mindig az emberlét mélyebb értelmére vonatkozó elméletek állottak, melyek ha a közvetlen észlelésen is

indulnak, hamar a bölcseletbe torkollanak. Ezért megokolt, hogy ma se zárja ki a bölcselet rendszere, jóllehet sok szaktudományos, nevezetesen kultúrtudományos elemet tartalmaz.

Ma az antrópológiának különös jelentőséget ad három körülmény. Mindenekelőtt a reneszánsz óta egyre határozottabban a jelenvilágra és az adatgyűjtésre irányuló tudományos törekvések a delelő felé tartanak, és így az ember is a tudományos érdeklődésnek oly intenzív fénykévéjébe került mint soha előbb. A tárgyaláshoz pedig annyi új, szaktudományosan megrostált anyag áll rendelkezésre, hogy a bölcselet szintézist úgyszólván kihívja. De az utolsó század emberkutatása nemcsak új anyagot szállított, hanem új tárgyalási szempontokat is hozott, nevezetesen a szellemtudományit és karakterologiait. Végezetül pedig — és ez adja a Ma antrópológiájának sajátos jellegét, a nagy szellemi, főként a vallási hagyományoktól elszakadt kutatás a legmélyebb és legégetőbb kérdéseknek, az emberlét értelmét fürkésző problémáknak keresi a hagyománytól független, magának az emberlétnek síkján maradó, ú. n. immanens megoldását. Itt maga az emberlét, a konkrét ember az ellenmondásaival, kidobottságával, bizonytalanságával, magáraltaltsággal a probléma. Vele szemben ez a bölcselet abban látja a föladatát, hogy rásegítse az embert egy megfelelő létalap, egzisztenciás bázis megteremtésére. Ennek az *egzisztenciás bölcselet*nek voltaképeni elindítója a dán Kierkegaard és Nietzsche. Legnevesebb mai képviselői M. Heidegger (Sein u. Zeit 1927) és K. Jaspers (Philosophie 3 k. 1932; rövidebben: Vernunft u. Existenz 1935). Mindkettőnél jól látható az alapisrány: itt voltaképen egy az emberlét síkjára korlátozott theologia mystica-ról van szó.

A *mi útunkat* előírják metodologiai elveink. Ezek szerint a módszernek a tárgytól kell vennie előírásait. Ámde az ember szemlémisége a fizikum (test) létegyységében. Mindenekelőtt ezt a kettősséget tárjuk föl; itt a pszichologia és metafizika lesz a vezérünk. Azután szemügyre vesszük az embert konkrét valóságában (karakterologiaiilag) és közösségi jellegében, és végül igyekszünk szemébe nézni azoknak a végső kérdéseknek, melyeket az ember eredete és rendeltetése vet föl.

Irodalom. J. Lindworsky Experimentelle Psychologie 1922; J. Fröbes Lehrbuch der experimentellen Ps. I 1923, II 1922; Kornis A lelki élet 3 k. 1917—19; Gutberlet Der Kampf um die Seele 2 k. 1903; Dumas Psychologie 2 k. 1923; Kafka Handbuch der vergleichenden Psychologie 3 k. 1923; A. Müller Psychologie 1927; Elsenhans-Giese Lehrbuch der Psychologie 1939; Brandenstein B. Az ember a mindenségben 3 k. 1936/7.

b. Tudatelemek.

Ha bármikor „magamba nézek“, ott talállok hangokat, melyeket épen most hallok, épen most látott dolgokat, szagok ütnek meg, képek merülnek föl a multból és vágyódások a jövő felé; belecikkáznak ötletek, kísérik hangulatok stb. folytonos jövősmenésben. Ez a tarka sokszerűség azonban nem olyan, mint egy messziről nézett vásár a hullámzó életével, hanem sajátos egység fűzi és tartja össze: itt mindenről van vagy lehet tudomásom; ami új jön, a tudatomba emelkedik; tudom, hogy vannak most bennem ilyen ötletek, hangulatok, képek; sőt mi több, tudomásul vehetem, hogy az *én* ötleteim stb. Ez a sajátos, tudomásul vett, az énrre vonatkoztatott világ az *ember tudatvilága*.

A gondos pszichológiai vizsgálat évezredek óta tudja, hogy ez a világ sokszerűsége dacára néhány elemből van fölépítve. És ma bizonyos, hogy a tudatelemek két osztályt alkotnak: tudataktusok és tudattartalmak. A tudataktusok a *megragadás* és *megélés*. A megragadás aktusában megfogok és tudatomba emelek *érzéki* tartalmakat, mikor hallok a sziréna üvöltését, látom a kék eget; *érzékfölötti tartalmakat*, mikor megragadok egy gondolatot: jön a repülőtámadás. A megélési tartalmak részint *érzések*, részint *akarások*. Ezek szembevetőnően különböznek a megragadott tartalmaktól. Egészen más a barátom viszontlátása és az ezen költ örömm. A megragadott tartalom szemben áll velem mint tárgy, mint látott szín, hallott hang, gondolt gondolat; tehát az ész és a tartalom kettőssége itt élesen kivágódik. Ellenben az érzés, vágyódás tartalma egybeolvad magával a megéléssel és szorosan odasimul a megélő énhez: az én bánatom, az én ideális nekilendülésem stb. A megragadás tárgyasítja, objektíválja a tartalmát; a megélést ellenben kitölti a tartalma.

E közös vonásokon kívül az *érzést* még külön jellemzi az ellentétesség (bánat-öröm, kény-kín) és biológiai vonatkozása: kapcsolatban van a szervezet mindenkori állapotával és érdekével. Ennek a biológiai és én-kapcsolatnak szorossága különbözteti az *érzéki*, *élet-érzéseket* (frissesség, levertség, undor stb.), lelki (bánat, öröm), egyéni (boldogság, kétségbeesés) érzelmeket. A lefolyás mozzanatai szerint van érzelem, gerjedelem, indulat, szenvedély, hangulat. Az érzelmek nem vezethetők vissza más tudatelemekre, pl. érzetekre (Zichen) vagy szervezeti folyamatokra (James—Lange: az ember nem azért sír, mert szomorú; hanem azért szomorú, mert sír). Az érzelmek kölcsönös kapcsolatai és általános lelki-életi vonatkozásai sok jelentős törvényszerűséget mutatnak.

Az *akarásokat* jellemzi a megélési tartalmak általános vonásain kívül az ennek sajátos öntevékenysége, mellyel kinyúlók mintegy önmagából, és a valósító tendencia. Ezért nem lehet más tudatelemre visszavezetni, pl. érzésre (Wundt). Minthogy az akarási intenció, irányulás a valósítás, ezért a célosság elválaszthatatlan az akarásoktól. A cél nem jelenik meg, bár működik az ösztönben, megjelenik, de nem emelkedik a tudatba az igyekvésben és vágyódásban, tudatos célgondolatként jelenik meg a szoros értelemben vett akarásnál. Ezt a céltudatos akarást mint szellemi tudatjelenséget külön vizsgáljuk (76); ugyanígy az érzékfölötti megragadást mint értelmi tevékenységet (75). Tüzetesebben szemügyre kell itt vennünk az érzéki tartalmak megragadását, az érzéklést, már csak azért is, mert megismerésünk érzékléssel kezdődik (17).

Az *érzetekben* megjelennek a tapasztalati világ minőségei: színek, vonalak, alakok, méretek, hangok, ízek, szagok, hideg-meleg, kemény-lágy, súlyos-könnyű, változásnyugvás. Mechanikai, fizikai és kémiai jelenségek (nyomások, éterrezgések, levegőhullámok, kémiai folyamatok) az érzékszervekben változásokat, ú. n. fiziologiai ingereket hoznak létre, melyek a vezető idegszálakon az agyba jutnak és azt eredményezik, hogy az emberben a hang-, szín-, tapintás-, hő-, fájdalom-, íz-, szagérzetek stb., illetve az ilyen elemi érzetektől összetett érzékletek (pl. szobám, egy dal) támadnak. Az érzékleteknek az emberben megmaradt nyomai alapján alkothatunk képzeteket, aminő egy látott tűzvész, egy hallott dal képzete.

A képzeteket az érzetektől nem lehet tartalmilag megkülönböztetni (az erősség, mely ilyen különböztető mozzanatnak kínálkozik, megvan sokszor a hallucinációban, szugesztióban is, az eidétikus képekben cf. 79 c is); hanem csak az aktus különböztet itt. Az erre való tehetség nem egyforma az emberekben. Némelyik a szókat idézi vissza könnyebben (ki a látott, ki a hallott, ki a kimondott szót: vizuális, auditív, motorikus típus), némelyik a dolgokat. Merő érzetek, egyszerű szín-, hang-, alak-tartalmak magukban sohasem szerepelnek tudatéletünkben. Itt mindig *szemléletekkel* avagy észleletekkel van dolgunk, amelyek a töredékes érzéklést kiegészítik képzetekkel és ítélet-maradványokkal. Mi az, amit pl. egy terített asztalon csakugyan látok? És mégis minek szemlélem!

Ahhoz, hogy érzet keletkezzék, kell tehát külső *inger*, mely fizikai vagy kémiai hatás; aztán kell ennek az ingernek fölfogása a megfelelő érzékszervben (regehártya, tapintó papillák stb.) és ennek a hatásnak mint idegingernek továbbvezetése a megfelelő

agyrészbe. A külső ingernek bizonyos erősségi fokot kell elérnie, hogy érzet jelentkezék: ingerküszöb. Hasonlóképp az inger növelésének is bizonyos fokot kell elérni, hogy érzetkülönbség (pl. a mostan észleltnél erősebb fény) jelentkezék: különbségküszöb. A kettő között közepes értékek mellett nagyjából az a törvényszerűség forog fenn, hogy a különbségküszöb arányos az ingererősséggel. Ha pl. 100 égő gyertyához 2-t kell hozzátenni, hogy észrevehetően erősödjék a világosság, akkor 200-hoz 4-et kell hozzáadni ($2:4 = 100:200$). Ez a *Weber-Fechner-féle pszichofizikai alaptörvény*, melynek mint pszichológiai számtörvénynek nagy metodológiai jelentősége van (31 b).

Az érzékek és a képzetek tehát az *érzékszervek és az idegrendszer közreműködésével jönnek létre*; úgyannyi, hogy ha ezek nem működnek (pl. vaknál, süketnél), egyáltalán nem, vagy csak hiányosan jönnek létre a megfelelő érzetek és képzetek. De nem lehet azt mondani, hogy az érzéki ismeretek nem egyebek, mint az agysejteknek és az idegszálaknak merőben fiziológiai termékei, olyanformán, mint a nyál vagy az epe bizonyos mirigyek váladéka. Mert egészen más természetűek, mint az idegrendszerben és az érzékszervekben végbemenő fiziológiai változások. Nevezetesen a legegyszerűbb érzeteket és képzeteket is jellemzi a *belsőség*. Általuk t. i. az ember rengeteg dolognak mását teremti meg a tudatban, mintegy belefényképezi a lelkébe, de a nélkül, hogy azokat megváltoztatná, vagy lelkén erőszakot tenne. Az ember képes egy várost, sőt világokat tudatába fölszedni, még pedig teljes nagyságukban, jóllehet agya elenyésző kicsiny hozzájuk mérve; képes egyre újabb ismereteket gyűjteni a nélkül, hogy ezek egymást összezávarnák és kioltanák, mint ez az ismételten exponált fényképlemezzel történik; képes a legellentétesebb dolgokat egymás mellett elhelyezni képzeletében: a víz itt nem oltja ki a tüzet, a farkas nem ragadja el a bárányt. Mindez arra mutat, hogy az érzéki megragadás által az ember a reá ható sok dolgot képes bensejébe fogadni, mintegy külsőből belsővé, kiterjedetből kiterjedetlenné, sokféleből egységessé tenni.

Ellenben az anyagvilágban csak részek hathatnak részekre, egyik hatás kiszorítja és paralizálja a másikat; és semmiféle anyagrész vagy halmaz nem képes létrehozni azt a bensőséges egységet, amelyet tudatnak nevezünk. Nyoma sincs bennük a fizikai alaptulajdonságoknak, minők az elektromágnesség, tömeg, áthatolhatatlanság, gravitáció. Ezért ma már elismerik nemcsak a pszichológusok, hanem

a gondolkozó természettudósok is (Virchow, Dubois-Reymond, Rindfleisch, Kelvin lord, Lodge, Plank), hogy a leg-egyszerűbb tudattények (érzékletek és képzetek) is egészen új világot jelentenek az anyagvilággal szemben, melyet mérő természettudománnyal nem lehet megmagyarázni.

Mindazáltal az *érzéki tartalmak mindenestül fiziológiai folyamatokhoz vannak kötve*, és osztoznak az anyagvilág korlátoltságában. Csak azt tartalmazzák, amit külső behatások nyújtanak. S ezért a dolgoknak csak anyagi oldalát mutatják a maguk korlátoltságával és változékonyságával, olyanformán, mint egy ember fényképe csak annak külső vonalait mutatja. Igaz, több hasonló tárgy megegyező és eléggé föltűnő vonásai *közképzetté* sűrűsödnek, a különféle képzetek és érzékletek elemei a képzelet (fantázia) segítségével új képzetekké alakíthatók. Az elemek azonban mindig érzéklésből erednek; úgyannyira, hogy a vaknak nincsen képzele színekről, az épszeműnek olyan színekről, melyeknek elemei nem a szivárványszínekből és a fényhiányból (fekete) volnának összetéve. Egyszóval: az érzéki tartalmak lelki (pszichikai és nem fiziológiai) valóságok, de mindenestül az anyaghoz vannak kötve.

c. Tudatkapcsolatok.

A tudatelemek, amint röviden jellemeztük, elemző absztrakció eredményei. A tényleges tudatéletben mindig sokszorosán bele vannak szöve pszichikai egészekbe, melyeknek részeiként vannak jelen A főbb elemi tudatkapcsolatok:

1. A *reprodukcio*. Ez akkor áll elő, mikor a tudatban újra megjelenik egy képzet vagy szemlélet, amely valaha benne volt. Pl. fölidéződik bennem egy gyermekkori játszótér, játék. Nem lehet fölidézni tudataktusokat. Hisz azok először is csak mint tartalmakat átfogó sajátos magatartások jelennek meg a tudat számára; nem közvetlenül, hanem tartalmaikban (érzetekben, ítéletekben, érzelmekben, akarásokban) válnak tudhatókká. Nem észlelhetek megragadást vagy megélést, hanem csak színlátást, vágyódást stb. De a tartalmak közül sem lehet fölidézni a megéléstartalmakat, az érzelmeket és akarásokat. Vissza lehet tekinteni egy valaha megélt hangulatra, de azt magát nem lehet vissza-idézni, miként pl. azt a tájat, mely valaha fölkelte. Ha a fölidézett képzetet vagy ítéletet az a tudat is kíséri, hogy valaha tudatomban volt, akkor létrejön az emlékezés.

A reprodukció alapja az *asszociáció*, az „*eszmétársulás*”. A reprodukció tényéből és törvényszerűségeiből ugyanis azt kell következtetnünk, hogy minden szemlélet nyomot hágy a pszichében, és ami tartalmak egyszerre voltak tuda-

tunkban, azoknak nyomai előttünk ismeretlen módon kapcsolódnak, és így ami egyszerre vagy közel egymásutánban volt a tudatunkban, abban tendencia van újra megjelenni, ha valami okból a tudatba emelkedett egy része. Ez az asszociációs törvény. A kísérleti pszichologia sok érdekes és részben jelentős (tanulás pszichológiája!) esetet állapított itt meg. De ezek a tanulmányok újra megmutatták, hogy a pszichikai törvények nem fizikaiak: sohasem tudjuk megmondani, hogy a következő pillanatban mi idéződik föl.

Az asszociációknak óriási jelentősége van Nélkülök nem lehetne rendezett lelki életről szó, sem kultúrtevékenységről. De azért az asszociáció nem minden a pszichikai világban. Döntően befolyásolhatja az én, különösen föladatok (azok determináló tendenciájának felhasználásával) állítása által. Csak így lesz a reprodukcióból produkció.

2. A *figyelem*, akár önkéntelen, akár szándékos, szintén csak megragadott tartalmakra irányulhat (tehát érzésekre és akarásokra nem), és nem más mint a tartalom megragadásának egy sajátos módja: nagyobb intenzitással fogja meg, mintegy nagyobb lelki energiát koncentrálna oda.

3. *Alakzatok*. A tartalmak megragadásának van egy faja, melyet az jellemez, hogy a megragadott elemeken túl új elemet fog meg, mely mintegy dominánsként az egész szemléletet új, magasabb szintre emeli. Így a melódia új és magasabbrendű valami a hangok egymásutánjával, a ritmus a váltakozások egymásutánjával szemben. Az alakzatok fölünk függetlenül vannak: fölkinálkoznak és a lélek megragadja. De az alakzat-törvény annyira uralkodik bennünk, hogy adott komplexumokat hajlandók vagyunk önkéntelenül is alakzatokba foglalni; a vonat zakatolásából ritmust hallunk ki, egy négyzet négy csúcsát ábrázoló négy pontot hajlandók vagyunk keresztnak is nézni.

Az alakzatok már világosan mutatják a tudatvilág alapsajátosságát: minden tudatjelenség egészbe van beágyazva és onnan kapja jellegét és valóját. Izoláltan nem létezik tudatelem, hanem csak *struktúrákban*, és minden elem és minden struktúra be van iktatva és bele van szöve egy alapvető nagy, átfogó tudategységbe.

d. A tudatélet egysége.

Jóllehet az összes tudattartalmaink *néhány tudatelemből* építhetők föl, bizonyos, hogy az egyes tudatelem mindig absztrakció. A tényleges tudat minden pillanatban egység, melybe ezer és ezer lelki elemi mozzanat szövődik belé; annyira, hogy azok az elemek megváltoztatják jellegüket, ha kiemeljük őket a tudat egységéből. Viszont minden egyes elem, pl. egy új hangulat, egy új látás, színezi és minősíti az egész tudattartalmat.

A tudat nemcsak minden pillanatban eleven, a valóságban szét nem fejthető szövevényt alkot, hanem az idősor fonálára is hiánytalan folytonosságban fűződik föl. Minden jelen tudat-állapot a közvetlen előzből fakad; ami egyszer benn volt a tudatban, többé el nem vész nyomtalanul. És bár lelki energiánk végessége miatt figyelmünk nem egyforma erővel és világossággal emeli a tudat központjába az egyes tartalmakat és nem egyformán erős nyomot ad, valamilyen tudat-nyomok mégis maradnak. Ezek alapján lehetséges a visszaemlékezés, és ilyen visszaemlékezések segítségével egyéni létünk multjára nézve hiánytalan tudatsort állíthatunk föl.

Van-e tudattalan lelki élmény is? Azaz vannak-e lelki tartalmak, melyek mint ilyenek nem emelkednek a tudatba, melyeket nem ragadunk meg, illetőleg nem élünk meg, és mégis pszichikai tényezők? Erre a kérdésre valószínűleg igennel kell felelni, ha a tudat alatt tudomásulvételt értünk. Ha ugyanis tudattalan annyi mint észre nem vett, úgysem tagadja senki. Bizonyos, hogy nem egyszer visszaidézünk dolgokat olyan közvetítő tagok segítségével, melyek a visszaidézésig nem voltak tudatunkban. Az álom és a hipnózis szellemi produkció szintén bajosan magyarázható meg e föltevés nélkül.

Az én tudategysége kiterjeszkedik a tudatéletnek mind kereszt- mind hosszsmetszetére. Mikor iparkodom körülírni, mit foglalok bele ebbe a szóba: én, csakhamar megállapítom, hogy ez az ideális központ és vonatkozási tengely, melyben összefutnak tudatéletem minden száalai. Jelenlegi tudat-tartalmainkat az énre vonatkoztatom: én látok, hallok, lelkeselem, bánkódom; én vagyok feledékeny, felelős a tetteimért. És amit tudatosan nem vonatkoztatok, ami elkerült a figyelmemet (ami a tudatmező szélén vonult át), ha ráeszmélek, csakhamar megtalálom az énnel való kapcsolatát. De nemcsak jelen, hanem mult tudat-tartalmaink is ebbe a kiterjedetlen tengerbe torkollanak.

A tudategység szempontjából a legjelentősebb mozzanat, hogy az éntudat *felőleli nemcsak a lelki, hanem a testi tevékenységeket is*: én látok a magam szemével, hallok a magam fülével; én eszem, álmosodom el és kelek föl álmomból.

75. Az emberi szellemi tevékenységek.

a. A tudatélet formai szellemisége.

Értés és akarás szellemi életünknek két iránya és területe. Mindegyiknek megvan a maga külön jellege, melyeket így lehet jellemezni: az értelem birodalma az igaz, az akaraté a jó. De mindazáltal teljesen egymásba válnak. Minden

megismerés és gondolat mögött ott van az akarat a maga céltudatos irányító jellegével és passzív jellegű megilletődöttségével. Mikor Lotze azt mondja, hogy a logika gyökerei az etikában vannak, ennek a ténynek ad kifejezést. Fordítva is, minden akaratnyilvánulásban, akár értékelés, akár célraírányulás, akár fontolgatás, akár elhatározás az, ott van egy gondolat. Hisz amikor értékelek, fontolok, választok, mindig valamit értékelek stb.; s ezt az ész állítja az akarat elé. Mikor a köztapasztalat megállapítja: *ignoti nulla cupido*, erre gondol.

Ez a teljes egymásbaválás nem anyagi valami. Ott, ahol az anyag, a test a döntő tényező, lehet helye nagyon szoros egymásmellettségnek, de nem egymásbaválásnak, kölcsönös teljes átjárásnak. Az anyagvilágban csak úgy tud belehatolni egy dolog a másikba, hogy annak rései közé furakodik; a vizet fölvevő szivacs minden anyagi egymásbajárásnak típusa; a röntgen- és egyéb átható sugár útja is a molekula- és atomközi résekben visz át. Az anyagi valók tehát csak egymás mellett lehetnek, nem egymásban; ahol az egyik van, ott nincs a másik.

Ugyanez az egymásbaválás, tehát az egymásmellettségnek, a térbeliségnek teljes tagadása megvan a másik alapvető szellemi életmozzanatban, az *éntudatosságban*. A figyelemnek egyszerű irányításával, végelemzésben egy akaratténnyel akármikor megismerés és megfigyelés tárgyává tehetem akármely lelki tényemet; nemcsak, hanem megállapíthatom, hogy az az *én* ténykedésem. Pl. megállapíthatom, hogy most fontolgatok; nemcsak; hanem: én vagyok az, aki itt fontolgat. Az én nem valami üres tartályféle, melyben gondolatok és általában élmények jönnek-mennek mint a dúcban a galambok; nem „es denkt“, hanem minden lelki tényt teljesen és mindenestül átjár az én tudata. Ezáltal a szellemi élet bensőséget kap; minden az éntudatosság árjába van itt mártva.

Az éntudatosságnak nincs mása az anyagvilágban. Szokás olykor utalni a kör középpontjára vagy az önmagába visszatérő körmozgásra. Ámde olyan kör nincs, melynek középpontja maga rajzolja meg kerületét azzal a tudattal és elhatározással, hogy: én akarom; sem olyan körmozgást nem lehet konstruálni, melyben a mozgó pont úgy írja le pályáját, hogy közben állandóan ott is marad a kiindulópontban. Az éntudatosság azt mondja, hogy a szellemi tevékenységeknek is van helye; ez azonban egy pont, mely magábaölel minden tevékenységet és önmagát, és közben löveli azt a sajátos befelé világító világosságot, melynek tartalmát és mivoltát kifejezi ez a szó: én.

b. A vonatkoztatás szellemisége.

Az értelmi tevékenységek általában vonatkoztatások. S ezek szellemiek. A legjelentősebbek a következők.

1. *Alany és tárgy vonatkozása.* Az ismerésnek és akarásnak alapművelete, hogy lényeges kettősséget állít föl: én mint ismerő és elhatározó alany magamévá teszem az ismerésnek és akarásnak tárgyát. Minden gondolatban szükségképpen benne van a gondoló alany és a gondolt tárgy kettőssége; minden akarásban benne van az akaró énnek és az akart tárgynak, a célnak kettőssége.

Ez a kettősség azonban az értés és akarás tényében *egy*. Hisz nem mondhatnám: *én* értem ezt a kijelentést, *én* kitűzöm magam elé ezt a föladatot, ha én, a gondoló és kitűző, nem ölelném át ezt a kijelentést, ezt a föladatot. Viszont a tárgy nem szűnik meg az lenni ami, azáltal hogy én az én elgondolásom és elhatározásom tárgyává teszem. Tehát a tárgy bele is megy a tudatba, és ott is marad, ahol van. Pl. az a gondolat, melyet Pythagoras tétele fejez ki, azáltal, hogy én gondolom, nem szűnik meg mások számára is hozzáférhetővé lenni, hasonlóképen az alázatosság azáltal, hogy megteszem az én eszményemnek. Itt szinte kézzelfogható, mennyire más világ a gondolás és akarás, mint az anyag világa; hisz homlokegyenest ellentétes törvényeknek hódolnak.

Alany és tárgy szembeállítására *nincs adva a természetben*; azt az én, a tudat-én viszi bele. Tehát itt egy többlet van az anyagvilággal szemben: alany és tárgy szembekerülése és sajátos egységesülése. S épen ez teszi a megismerés számára lehetőséggé azt, ami lelke: igazságot ismerni. Hisz az igazság nem más, mint az elgondolásnak, a megismerésnek egyezése a valósággal; s ugyancsak ez a szembesítés és egységesítés teszi lehetővé az erkölcsi törekvést, mely nem más, mint az akarásnak egyezése az értékkel.

2. *Szempont és egész.* A tárgyon az ismerő elme tud szempontokat kiemelni, pl. az emberen azt a szempontot, hogy egyenestjáró. Ezáltal meg tud valamit jelölni azzal, ami jellegzetes benne; s ez viszont arra képesíti, hogy a legkülönbélebb, sokszor a legtávolabb eső dolgokat közös szempont alá foglalja; más szóval, tud fogalmakat alkotni, pl. a rózsza, a szentség, az egyenlőség fogalmát; s egyúttal lehetővé teszi számára, hogy különböztessen egymástól tárgyakat és szempontokat.

Ez a szempont-kiválogatás s az összevetés meg külön-

bőztetés útján nyert szempontok egységbefoglalása, mint tudjuk, az *absztrakció*. Már az elnevezésben benne van, hogy ez nem anyagi tevékenység. Hisz ép azt mondja, hogy itt az elme elvonatkozik attól, amit az érzékek fölkinálnak. Az érzékek mindig egészet, osztatlant nyújtanak, legföljebb intenzitás-különbségekkel. Ebben az összefolyó egészben varratokat, osztási vonalakat észrevenni; megállapítani, hogy egy mozzanat, mely érzékileg akárhányszor egyáltalában nem kiemelkedő, jelentősebb, mint sok más, és alkalmas arra, hogy megjellemesse az egészet, sőt sok más dolgot is (pl. hogy az önmozgatás képessége jellemez minden élő): ehhez más szem kell, mint amilyen az, mely alakokat, színeket, vonalakat vesz észre. Itt a felületi látáson túl mélyrelátás kell, lényegre nyúló megragadása a dolognak, szemben az érzékvilággal.

3. *Eszme, tárgy, alany*. Az absztrahálást befejezi egy másik vonatkoztatási tevékenység, mely nem tárgyat vonatkoztat tárgyra, szempontot szempontra, hanem a már kész eszmét visszavonatkoztatja részint a *tárgyra*, részint az ismerő *alanyra*. Ezáltal mindenekelőtt képessé válik megállapítani, hogy bizonyos eszme, fogalom, szempont nem vonatkoztatható tárgyra vagy legalább nem a kérdéses tárgyra; pl. négyszögű kör, ez semmiféle tárgyra nem vonatkoztatható; lakhatóság, ez nem vonatkoztatható a Napra vagy Holdra.

Igy megállapítja az elme a *tagadás* vonatkozását, mely a valóságban semmiképen nincs adva. Hisz az érzékekre csak az hat, ami van; ami nincs, arról semmiféle érzék nem értesít engem. A tagadás az első lendület, melyben gondolkodásunk elhagyja a tapasztalásnak és tapasztalhatóságnak körét és olyan régiókba emelkedik, hol többé nincsenek színek, hangok, illatok, vonalak. Végtelenség, anyagtalanság, halhatatlanság, határtalanság s más ehhez hasonló jelents fogalmak ebből a műhelyből kerülnek ki. (Cf. *via negationis* 52 d.)

Befejezi az absztrakció művét az eszméknek az *alanyra* való vonatkoztatása, mely lehetővé teszi, hogy az ismeretek, akár a merőben érzékelhető világról alkottuk, akár tagadás útján kaptuk, új tartalommal töltszenek: a tudatvilágnak, az évilágnak sajátos színeivel. Hogy tudjuk a halhatatlanságot nemcsak mint meg-nem-halást gondolni, hanem mint igazi, de újfajta életet, hogy a végtelent nemcsak a vég tagadásának, hanem a lét teljességének tudjuk, hogy van fogalmunk és elgondolásunk szellemről, normáról, függésről stb., ennek az alanyra való vonatkoztatásnak (magunkra-eszmélés, reflexió) köszönhetjük.

4. *Adottság és lehetőség*. Az absztrakció képesít arra,

hogy az elme túlmenjen azon, ami az érzéklésben közvetlenül adva van és megalkossa az érzéki valóságok útmutatása szerint ítéleteit és fogalmait, továbbá a tagadás és magáraeszmélés útján a teljességgel érzékfölötti ítéleteket és fogalmakat. Mikor ide eljutott, megint elsősorban a tagadás segítségével föl tud építeni egy világot, mely csak a gondolatban, az azt megépítő elmében él, de úgy, hogy akár-mikor vonatkozásba hozható azzal a valósággal, melynek alapján fölépült. A természettudomány arra tanít, hogy ilyen növény- és állatfajok vannak; elmém megállapítja, hogy lehetségesek és ennél fogva létezhetnének mások is. A történelem tanuságot tesz, hogy ilyen államalakulatok, népeknek és földrészeknek ilyen sorsfordulatai voltak; a lehetőségek világába emelkedő absztrakció biztosít, hogy lehetett volna sok más és másképen is, és lehet majd a jövőben is máskép, mint ahogy most van. Így minden adott-ságot körül lehet venni lehetőségek rétegeivel.

Az elme pedig, míg a vonatkozások hálózatán ide-oda jár valóság és lehetőségek között, a *kérdés* útjait járja. A természet maga nem kérdez; az anyag és az ő világa egyszerűen van. Az anyagot és a természetet szemlélő elme az, mely tud kopogtatni titkok kapuján és azon keresztül a fölfödözés és föltalálás útjára lépni. Minden kérdésben valamiképen elő van vételezve a felelet; s ezért kérdést tenni, komolyan tárgyalható lehetőségeket pöngetni, ez a szellem kiválósága. Itt nyílik meg a fölfödözések és föltalálások világa; s a szellemnek az anyaggal szemben annyi a kiáltó tanuja, ahány zseniális gondolkodója és föltalálója, úttörője akadt az emberiségnek.

5. *Valóság és eszmény.* A lehetőségek közül kiemelkednek azok, melyek azt mondják meg, milyennek kellene lenni ennek a valóságnak. Az eszmény és a norma nincs adva a valóságban. Hisz épen azt fejezi ki, hogy ami van, ami adva van, nem ítíti meg az eszmény és norma mértékét. Aki Platon Politeia-jával a kezében odaállítja a létező államok elé mint eszményt az ideális államot, az ember elé az ideális embert, ideális fejedelmet, ebben a világban jár. De az is, aki egészségről, normális emberről, jogról, igazságról, sőt aki egyenesről, körről stb. beszél, az mind olyan gondolatot hirdet, melynek a tapasztalati világban nincs valós tárgya. Tehát ez nem lehet egyszerű tükrözés vagy leképezés. Eszmény és norma más világból, nem ebből a világból való. Érhető, ha Platon úgy gondolta, hogy egy előző tökéletes létben látta meg őket a lélek; és amikor itt a földön él, az itt látott tökéletlen dolgok emlékezetébe idézik a valaha

látott eszményt. Ami nincs, de lehet, sőt aminek lenni kell, ami a hézagossal, hiányossal szemben teljes és tökéletes, az mind a szellemnek anyagtól független, szabad alkotása. Tehát a szellemnek annyi tanuja van, ahány igazi *művész* akadt.

6. *Adat, földadat.* Lehetőség és eszmény a szellemnek módot ad arra, hogy földadatokat tüzzön maga elé. A földadatban az elme a jelenbe szólítja és annak konstellációival és erőivel köti egybe a lehetséges és kívánatos jövőt. Tehát jelené, a jelenben ható tényezővé teszi azt, ami még nincs; egységbe fűzi, ami kettő: jelen és jövő, sőt lehetséges jövő. Ennek nincs analógiája az anyagvilágban. Ehhez kell az a bensőségesítő és egyesítő képesség, párosulva az adottságoktól való emancipálódással, melyekben megismertük a szellemi tevékenység alapvonásait.

De ezzel a szellemnek megint új birodalma nyílik meg. Mindenekelőtt a földadat-kitűzés képessége által a szellem megnyitja a *haladás és tökéletesedés* perspektíváit. Hisz nem más a haladás, mint az adottságoknak az eszmény felé terelése. Haladásról tehát csak ott lehet szó, ahol az adottság nem minden, hanem lehetőséget alapoz meg; ahol e lehetőségek között ott vannak az eszmények; ahol szem van meglátni a lehetőségek között azt, amelynek lenni érdemes, sőt lenni kell; ahol végül van képesség ezt az eszményt megvalósítás tárgyává tenni. Itt megnyílik az akaratnak és szabadságának az országa (76).

7. *Célok és eszközök.* A fölismert eszmény ugyanis csak úgy válhatik a haladás tényezőjévé, ha az akarat mint tetterő magáévá teszi; vagyis ha értékeli, ha rászánja magát megvalósítására; vagyis ha céljá teszi, és aztán a megfelelő utakat és eszközöket választja a megvalósításra. Itt a szellem új oldalról mutatkozik be, mint értékelő és önelhatározó tényező, mint akarat.

Minden sajátos emberi mű, mindaz, ami a kultúrához tartozik, magán viseli a szellem jegyét.

A *kultúra* művei az ember szellemiségének bizonyítékai. Szellemet árul el és hirdet az emberi munka és technika, eszközök, szerszámok kitalálása, használata és tökéletesítése; a birtokszerzés, őrzés, gyarapítás és közvetítés, vagyis mindaz, amit gazdaság és közgazdaság nevén lehet egybefogni; a tanítás, nevelés és iskola és ami ennek föl-tétele: a nyelv és a nyelvi alkotások; a család és társadalom formái és erkölcei; állam és politika és mindaz, ami jog és jogrend; tudomány és fölfödözések és mindaz, ami igazságszolgálat; a lelkiismeret, törvény és erkölcs; a művészet és általában a szép kultusza; a vallás és a szentség élete. A szellem műve az elvek és eszmények harcai; nemcsak a nemes és önzetlen eszményszolgálat, hanem a fanatiz-

mus kinövéses alakjában is; szellemet hirdet mindaz, ami történelem és törtetés, ami megalázkodás és fölfelévívódás.

76. A szabadakarat.

a. Az akarás genezise.

Az emberi akarás szellemisége a szabadakaratban érvényesül. Az *akarat szabadsága* pedig abban áll, hogy az ember bizonyos esetekben külső és belső kényszer ellenére képes maga elhatározni, hogy cselekedjék vagy ne (az ellenmondó szabadság: igen, nem; libertas contradictionis), hogy ezt vagy azt cselekedje (libertas specificationis; ha arról van szó, hogy jól vagy rosszul cselekedhetik, akkor libertas contrarietatis).

A szabad cselekvés létrejövéséről a következőket kell tudni. Minden való, az ember is szükségkép keresi a maga javát. Mihelyt észreveszi valamiről, hogy javára vagy kárára van, lehetetlen közömbösnek maradnia vele szemben, hanem önkénytelenül kilép közömbösségéből és állást foglal vagy mellette vagy ellene, a szerint, amint javára vagy kárára van. Ennek az állásfoglalásnak első mozzanata az, hogy az érzetek az emberben vagy kellemes vagy kellemetlen érzést keltenek. Ennek hatása alatt vagy vonzódás vagy irtózat támad a lélekben ama dolog iránt, és vágyódik azután, hogy megszerezze vagy szabaduljon tőle. Ez a vágy aztán ösztönszerűen olyan cselekvésre bírja, hogy a kellemest megszerezze vagy megtartsa, a kellemetlent kerülje illetve tőle megszabaduljon.

Hogy mi van az embernek javára vagy kárára, azt sokszor ösztönszerűen érzi és látja meg, különösen ha testi jólétéről van szó. Akkor ösztönszerűen is foglal állást; pl. a fuldokló belekapaszkodik abba, ami kezeügyébe kerül; az éhesben az étkezés vágya és e vágy kielégítésének gondolatai és cselekvései ösztönszerűen támadnak. Ily esetekben az embernek lehetetlen másképp cselekedni, mint ahogy cselekszik; mert csak egy dolog jelenik meg előtte mint kívánatos vagy kerülendő, s nincs módja többek közt válogatni.

Ha azonban az *értelem* egyszerre több jót állít az ember elé (pl. elutazzék-e vagy se, hajón menjen-e vagy vasúton), akkor rövidebb-hosszabb ideig fontolgat, meghányajveti, melyik mellett foglaljon állást. Fontolgatás közben mindegyikben talál valami jót, ami biztatja, hogy mellette döntsön, viszont valami rosszat is, ami riasztja; és végre is neki magának kell eldöntenie, hogy miképp foglaljon állást. Ez az állásfoglalás úgy fogható föl, mint eredő (rezultáns), melynek két összetevője van: az egyik a cél, vagyis az a

jó, amit elhatározásunkkal el akarunk érni (pl. igazmondásra határozzuk magunkat azért, hogy megmaradjunk a kötelességteljesítés útján), és az indíték (motívum), az a kiemelkedő mozzanat a tárgyon, amely miatt akarom. A másik pedig lelkünk önelhatározó képessége. Hogy az embernek van szabadakarata, az azt akarja mondani, hogy *bizonyos esetekben állásfoglalásunkat nem határozza meg (nem determinálja) teljesen az indíték*, mint pl. a kilőtt golyó irányát és sebességét a kapott lökés, hanem döntően beleszól maga énünk is, amely az indítékok között válogat és egynek elsőbbséget ad, főként hogy meg tud tenni döntő indítéknak valamely értéket.

b. *A szabadakarat valósága.*

Hogy az embernek van szabadakarata, azt bizonyítja

a) *az erkölcsi tudat tanúsága.* Az emberben ugyanis van képesség az erkölcsi értékeknek mint olyanoknak méltatására és megvalósítására. Ám ez föltételezi, hogy az emberben van külön szellemi képesség, mely az érzéki behatásoktól és a külső indításoktól függetlenül, az erkölcsi jónak mint olyannak értékelésére képes; vagyis minden belső és külső kényszertől függetlenül tud állást foglalni vagy az erkölcsi érték mellett vagy ellene; tehát szabadon tud választani jó és rossz között.

Nevezetesen erkölcsi tudatunk tanúsága szerint mélyen járó különbség van *erkölcsi jó és rossz*, jótett és bűn között. Ez a különbség gyökeres, nem merőben fokozati, mintha t. i. csökkentéssel a jóról észrevétlen átmenetekben el lehetne jutni a rosszra, vagy fordítva; a hűség és hűtlenség, igazlelkűség és hamisság, istenszolgálat és istenellenesség közt mélységes szakadék van. Ez az egyetemes tény csak úgy érthető, ha van az emberben képesség, mely minden belső és külső kényszertől menten tud az erkölcsi követelés mellett vagy ellen foglalni állást, vagyis amely szabad. Ugyanezt bizonyítja a *kötelesség és felelősség* tudata. Az erkölcsi kötelezettség a fizikai vagy biológiai megkötöttségnek éppen ellentéte. Az erkölcsi törvény mint norma, mint posztulátum, mint anyagfölötti és egyetemes érték jelenik meg, és a maga erejét nem miként az anyag, fizikai vagy biológiai kényszerrel érvényesíti, hanem ideális követelésben; méltatásra és méltatás alapján szabad állásfoglalásra hívja föl a szellemet. Továbbá az *érdem és érdemtelenség* erkölcsi tény (67 c). Ha az embernek minden állásfoglalása

akár külső akár belső tényezőktől volna előírányozva, sem az érdemnek, sem az érdemtelenségnek nem volna értelme és alapja. Amely állásfoglalásnak nem ura az ember, az nem érdemel erkölcsi elismerést vagy gáncsot.

A szabadakarat tehát az emberhez méltó egyéni és társadalmi életnek, az erkölcsi és jogrendnek nélkülözhetetlen feltétele, az erkölcsi világrendnek „posztulátuma“. Ezt helyesen látta meg Kant. De agnoszticizmusában alaptalanul és tévesen tagadta meg tőle a valóság jellegét. Hiszen ha ennek a posztulátumnak nem felelne meg valóság, egyrészt megszűnnék igazi posztulátum vagyis logikai igényt kielégítő értékes gondolat lenni; másrészt pedig nem lehetne az erkölcsi rend alapja. Pusztán fikciókra nem lehet oly bonyolult és annyi áldozatot követelő világot építeni, aminő az erkölcsi rend.

b) *Öntudatunk tanúsága* szerint általában különbséget tudunk olyan tetteink közt, melyekben nem cselekedhetnénk vagy nem cselekedhettünk volna másképp, és olyanok közt, hol másképp is cselekedhetnénk vagy cselekedhettünk volna. Sok esetben állásfoglalás előtt fontolgatunk, még akkor is, ha szembetűnően erősebb indíték az egyik irányba terel. Mikor pedig állást foglalunk, legtöbbször kísér az a tudat, hogy elhatározásunkat még mindig megmáshíthatnók. Ennek a tudatnak egyetemessége és állandósága nem lehet mindenestül csalódás; hacsak nem akarunk minden öntudat-tanúságot és általában minden ismeretet csalódásnak vagy legalább lehetséges csalódásnak minősíteni; ami teljes skepticizmus volna. A „pszichológiai szabadság“ tehát tény, melyhez igazodik az élet: érvelünk, másoknak ígéretét veszszük, szerződésekét kötünk, parancsokat adunk, felelősségre vonunk, gondolkodási időt kérünk és adunk stb.

c) *Az erkölcsi és pszichikai szabadság tényének metafizikai valóság áll a háta mögött.* Az emberben ugyanis van értelmi képesség. De az értelem képes a tárgyakat eszméileg, azaz érzéki és esetleges mozzanatoktól elvonatkoztatva az akarat elé állítani és ennél fogva önértékük szerinti méltatásra fölhívni az akaratot. De mivel az emberi értelem véges, egy-egy tárgyat nem tud összes szempontjai és vonatkozásai szerint áttekinteni, s ezért mindig talál rajta értékessége mellett értéktelenséget, és más tárgyakhoz való viszonyításban érték-fokozatokat. Ennek következtében szabadon értékelő állásfoglalása általában szabadon választó állásfoglalás lesz; sőt értelmi kötöttségénél fogva még az objektív rosszat is kívánatosnak tudja ítélni és választás tárgyává tenni; megvan nála a vétkezés szabadsága.

A szabad elhatározás szellemi tevékenység. Mert az anyagi és az anyaghoz lényegesen hozzákötött tevékenységet a rá ható erő irány és nagyság tekintetében teljesen meghatározza. A szabad elhatározást azonban a cselekvő én a rajta kívül álló hatóerők ellenére is képes irányítani. Továbbá a szabad elhatározás által az ember akarhat szellemi javakat, értékeket, minők hír, tudomány, erény, szépség. Ezért az ember képes a legfelső Jó bírására törekedni, képes vallási, erkölcsi és esztétikai életet élni. Az anyagi tevékenység ellenben szükségképp anyagi javakra irányul. Végül az ember akarhatja a szellemi javakat anyagiak mellőzésével, sőt azok ellenére is. Az a benső küzdelem, melyet kísértések közepett vívnunk kell, és az az áldozat, melybe a kötelességteljesítés sokszor kerül, kézzelfogható bizonyság rá, hogy az ember szabad tevékenysége teljes ellentétben van a testi tevékenységekkel.

c. *A determinizmus.*

Az akarat szabadságát tagadja a *determinizmus*, vagyis az az elmélet, mely szerint az ember cselekvésében nem az én állásfoglalása dönt, hanem azt meghatározza (determinálja) vagy az indíték (pszichológiai determinizmus), vagy a jellem (etikai), vagy érzéki természetünknek egy mozzanata (fiziológiai determinizmus). *Főérvei* a következők:

1. A *legerősebb indíték* bírja az embert elhatározásra; ha választásunk van két állás közt, melyeknek egyike évi száz, a másik ezer arany jövedelmet ígér, okvetlenül az utóbbit fogjuk választani. Így a *pszichikai determinizmus*. Ez azonban nem szól a szabadság ellen. Az ember ugyanis nem határozza el magát vakon, hanem az értelem útmutatása alapján, okossággal; ezért természetes, hogy a nagyobb jó mellé áll. Csakhogy a fontoló értelem minden jóban talál valami rosszat is. Így magában véve az ezer arany kívánatosabb mint a száz; de lehet, hogy annak fejében nehezebb munkát vagy esetleg bectelen dolgot követelnek tőlünk; és akkor már a száz arany lehet a kívánatosabb. Végelemzésben tehát az akaratnak kell eldönteni, hogy melyik mellett foglaljon állást. Lehet tehát ezt is felelni a nehézségre: Van abban valami, hogy az ember az erősebb indíték értelmében foglal állást; de hogy melyik indíték legyen erősebb, ebbe már beleszól az akarat.

2. Az ember úgy cselekszik, amint a *jelleme* vagy nevelése megszabja; pl. ha valakit meg akarnak vesztegetni, és mi ismerjük a jellemét, előre meg tudjuk mondani, engedi-e majd vagy nem. Így az *etikai determinizmus*. De ép a tapasztalás bizonyítja, hogy ily esetekben gyakran csaló-

dunk. Hányszor hallani, hogy valaki azt mondja ismerősről: ezt nem vártam volna tőle. Tehát a jellem nem befolyásolja az embert annyira, hogy csak egyféleképp cselekedhesék. Továbbá a jellem maga is szabad cselekvések eredménye. Ha tehát valaki már annyira jutott, hogy már nem is cselekedhetik az elvek ellenére, az eljutott az igazi szabadságra, mely abban áll, hogy ellenkező indítások ellenére az erkölcsi érték dönti el állásfoglalását. A rosszat választhatni a szabadakaratnak nem kiválósága, hanem gyöngéje. Az abszolút Akaratban nincs is meg.

3. Sok embernek egész életét a veleszületett *testi tulajdonságok* határozzák meg (pl. a Lombroso-féle betörőtípusnál), és a többi is legtöbbször szeszélyektől, testi vágyaktól vagy külső befolyásoktól engedi magát vezetetni. De mindez csak azt mutatja, hogy az akarat szabadsága nem abszolút, hanem sok mindentől függ, nevezetesen testi diszpozícióktól is. De azért bizonyos esetekben az ember mégis magamagától foglal állást, mint a fönt kifejtett érvek bizonyítják. Igaz, a szabadakarat képessége pusztán csira, melyből csak állandó aszkézis tudja kifejleszteni az erkölcsi szabadságot, vagyis azt a készséget, melynél fogva az ember külső és belső csábítások ellenére is a törvény útján jár. Aki ezt az önképzést elhanyagolja, abban a szabadakaratot lassan elfojtja az állatember ösztönössége.

4. A determinizmus mellett jogászok és nevelők azzal is szoktak érvelni, hogy a *büntetésnek* nem volna foganatja, sőt a *nevelés* is hiábavaló volna. ha az embernek lenne szabadakarata; mert bármint hatnánk is rá neveléssel vagy büntetéssel, tettei kiszámíthatatlanok maradnának, s így lehetetlen volna azoknak határozott irányt adni úgy, amint az erkölcsi és a jogi rend megkívánja. Ezek figyelmen kívül hagyják, hogy a tények az ő elméletüknek is ellene mondanak. A leggondosabb nevelés és a legszigorúbb büntetés sem tudja az embereket egész biztosan egy irányban determinálni; jó nevelésben részesült emberek is elzülhetnek. Másodszor pedig téves fogalmuk van a szabadakaratról, ha azt gondolják, hogy az egyenlő a szeszéllyel és a kiszámíthatatlansággal. Hisz az akaratot az ész vezérli, ezért az ész által lehet is rá hatni. Sőt tovább kell mennünk annak a pedagógiai determinizmusnak elítélésében. Akkor nem lehetne szó nevelésről, ha az embernek nem volna szabad az akarata. A nevelésnek ugyanis az a föladata, hogy erőt adjon az embernek, melynek segítségével a külső és belső behatások ellen a jobb elvek értelmében tud cselekedni; ez pedig lehetetlen, ha az emberben nincs képesség arra, hogy külső és belső kényszer ellenére, pusztán az erkölcsi elvek és értékelések alapján foglaljon állást.

5. Az energia megmaradásának elve nem engedi, hogy a szabadakarat részéről energia-többlet jusson a természetbe; ám a szabad cselekedet magából, tehát egyenlő értékű egyéb energia felhasználása nélkül energiát tudna termelni, és így megnövelné a világ energiamentiségét. De szabadakarat tana nem mond ellen az energiák megmaradásának még akkor sem, ha az élet-folyamatokban és testi életünkben is szigorúan érvényesül az energia megmaradásának törvénye (ami valószínű); mert akkor a szabadakaratnak az a szerepe, hogy az élettani energiáknak irányt adjon. Ez pedig lehetséges energia-növelés nélkül (tükör a fénysugárt irányítja energia-változás nélkül); vagy pedig olyan csekély energia-áttétellel jár, hogy az fizikailag ki nem mutatható.

6. A statisztika szerint a szabadoknak tekintett emberi cselekedetek meglepő törvényszerűséggel mennek végbe. Így pl. az öngyilkosságok gyakoriságát föltüntető görbe évről-évre összel és télen alábbszáll, tavasszal és nyáron emelkedik, a legmagasabb júniusban. Ha az ember szabad a cselekvéseiben, honnan ez a törvényszerűség? *Felelet:* Szabadakaratánál fogva az ember a külső körülmények ellenére is foglalhat állást. De nincs arra kényszerítve, hogy ezt tegye; és rendesen nem is szokta tenni. Ha valakit gazdag örökséggel kínálnak, biztosra vehetjük, hogy elfogadja; de azért senkinek sem jut eszébe azt mondani, hogy kényszerítve volt. Az ember ugyanis nem vakon cselekszik, hanem megfontolva. Már most hasonló külső körülmények nagyjából hasonló megfontolásokra és elhatározásokra bírják az embereket, s a statisztika éppen ezeket regisztrálja. De hogy egy-egy ilyen elhatározást milyen benső fontolgatások, sőt küzdelmek előztek meg, arról a statisztika hallgat.

A determinizmusnak lehetnek lelki okai; hiszen az egyéni felelősséget elhárító, egyéni erkölcsi erő kifejtését nem kívánó kényelmes elmélet Táplálhatja a szabadakarat állandó elcsenevé-szedésének szemlélete: betegekkel, főként lelki betegekkel és nagy bűnösökkel való állandó foglalkozás keltheti azt a benyomást, hogy nincs szabad elhatározás. Mint komoly tudományos elmélet abból a megsejtésből él, hogy az emberi szabadság nem abszolút szabadság, nem abszolút indetermináltság. S ez igaz is. Az emberi szabadság három irányban gyökeresen korlátozva van: 1. Az akarat lényegesen a jóra irányuló képesség, és ezért lehetetlen közömbösnek maradnia a jóval mint olyannal szemben. Az akarat nem szabad az egyetemes jóval szemben; csak ezzel vagy azzal a jóval szemben lehet közömbös. Lehetetlen nem ösztönösen fordulnia az eléje táruló jó felé. 2. Az akarat nem léphet ki közömbösségéből Isten elsőoki indítása nélkül (61 b). 3. Az emberi szabadság képesség, csira, hozományul adva minden embernek; tetteket kiváltó készséggé való kibontakozása azonban sok biológiai és külső életföltételtől függ, nevezetesen az energikus önnneveléstől. A teljes erkölcsi szabadság, az erkölcsi elveknek és eszménynek tántoríthatatlan és biztos szolgálata csak követ-

kezetes és fáradtságos aszkézisnek gyümölcse. Sok embernek szabadsága többé-kevésbé csirában is marad; ez a gyakorlati lelki-erkölcsi indifferentizmus aztán megint alkalmas arra, hogy fölületes gondolkodókat a metafizikai determinizmus felé sodorjon.

77. Az emberi lélek magánvalósága.

a. Metafizikai meggondolás.

A 19. század második felében az emberi lélekre nézve elterjedt egy fölfogás, melyet hívei (Taine, Wundt, Paulsen) *aktualitáselméletnek* neveztek. Szerintük magánvalók, szubstanciák általában nincsenek; csak tevékenységek vannak. Amit önálló léleknek gondolunk, az nem egyéb, mint számos lelki tevékenységnek, aktusnak összessége. Ha ezeket gondolatban egyenként eltávolítjuk, semmi sem marad; épúgy, mint ha egy kocsinak egymásután elvesszük a kerekeit, tengelyeit, rúdját stb., megszűnik a kocsi (így már az indusok); ha egy láncnak egymásután elvesszük a szemeit, megszűnik a lánc.

Azonban bizonyos, hogy *logikailag nem lehet végig-gondolni* azt az állítást, hogy van pl. fájdalom, mely nem valakinek vagy valaminek fáj; van elhatározás, mely nem valakitől ered; elhangzik egy beszéd, melyet nem valaki mond; van zöld lombszín, mely nem valaminek a színe; mozgás, pihegés, futás, mely nem valaminek a tevékenysége avagy állapota. Elutasíthatatlan logika az, mely így következtet: Vannak valóságok, melyek nem magukban vannak, hanem másban, minők éppen az imént érintett tulajdonságok, tevékenységek, állapotok, élmények. Ámde ellenmondás, hogy minden való másban legyen. Mert a mindenben kívül nincs más. Tehát kell valaminek lenni, ami nem másban van, hanem önmagában (48 b).

Legföljebb azt lehet kérdésbe tenni, hány magánvaló van? Erre nézve bizonyos, hogy másnak lehet az enyémhez hasonló gondolata, meggyőződése, bánata, terve, szándéka stb. De az én gondolatomat én gondolom és nem más, az én bánatomat én viselem és nem más, az én tépelődésem és elhatározásom az enyém és senki másé; épúgy mint a ruhát, mely rajtam van, én viselem és nem más. Minden én önálló külön világ a nem-énnel szemben.

Tehát legalább mindenütt ott, ahol kigyullad egy-egy én, ahol egy jelenségesoportra azt lehet mondani: *az én világom*, az én életem és sorsom, ott egy ilyen magánvaló szubstancia emelkedik bele a létbe. S ez természetesen nem képzelt valami, sem festett

szőg Max Müller, a híres oxfordi nyelvész és vallástudós Taine-nek joggal azt felelhette: festett szegre nem lehet valós láncot akasztani. Már pedig az élmények láncolata valóságos fájdalmak, örömek, elgondolások, fontolgatások, elhatározások együttesége és egymásutánja.

Az összes lelki tevékenységeknek az énben osztatlan, egységes középpontjuk van Ennek a bensőséges és osztatlan egységnek elégséges oka csak egyszerű, egységes és önálló lény (szubstancia) lehet, mely több mint a lelki tevékenységek összessége. Hisz gondolataimról, elhatározásaimról stb. tudom, hogy az én élményeim, hogy *én vagyok azok birtokosa*. Továbbá mikor több lelki tevékenység egymással ellentétbe kerül (pl. érzéki vágy és a kötelesség gondolata), *ezt az ellentétet én átérzem és szenvedek benne*. Ez lehetetlen, ha a lelki élmények csak egymásba kapcsolódnak, és nem vonatkoznak egy bensőséges, egységes valóra, egy önálló lélekre; épúgy mint a háborúban a katonák páros viadalait nem érzi és szenvedti az egész, hanem csak a küzdő felek.

Végül élményeimnek nemcsak passzív szemlélője vagyok, hanem magam is bele tudok nyúlni azok alakulásába önálló gondolatok és állásfoglalások által. Vagyis *tevékenységeknek nemcsak átmeneti állomása, hanem kezdőpontja is vagyok*. Ez lehetetlen, ha a lélek önállósága csak képzeletben létezik; cselekedni, tevékenynek lenni csak önálló való tud.

Nem nehéz már most meglátni, hogy az aktualizmus okoskodásának és hasonlatainak hol a *hibája*. Ők ugyanis így okoskodnak: Amit tapasztalok, az élményeim összefüggő láncolata; ha a láncszemeket egyenként elveszem, megszűnik a lánc; ha a szekeret szétszedem és egyes részeit eltávolítom, megszűnik a szekér. A hiba itt az, hogy *a szellem én-élete nem lánc és nem szekér*, hanem tudat- és éntudat-egység. Itt minden láncszem nemcsak a két szomszédos szemmel van összefűzve, hanem bele van fűzve az énbe, és csak az én által a többi lelki mozzanatba. Következésképp lehet itt egyes szemeket kiemelni, anélkül, hogy az egész összeomoljon. De lehetetlen kiemelni valamennyit, és aztán azt gondolni, hogy ezzel megszűnik az én. Az én az ő állapotaiknak, tulajdonságainak és tevékenységeinek nem összege, hanem hordozója, egységesítője, birtokosa. Tehát a birtok változásai nem a birtokos megsemmisítése. A láncszemek, szekér-részek teljes megszüntetése csak fikció; végig nem gondolható gondolatalkísérlet.

Elutasíthatatlan tehát a következtetés: Tudatvilágunkban vannak szellemi tevékenységek (75, 76). Am tevékenységek nincsenek magánvaló nélkül. S amilyenek a tevékenységek, olyanak kell lenni a magánvalónak is, mely nem más mint járulékainak metafizikai hordozója, egységesítője és forrása. Tehát egyneműnek, homogénnek kell lennie ve-

lük. Ha a járulékok szellemiek, *magánvalójuk is szellemi.* Ez az az „egésszétévő tényező“, melyet a mai holisztikus fenomenologiai elemzés is követel a lelki élet számára.

b. A materializmus álláspontja

Ezzel szemben ez: Az értelmi és akarati tevékenységek is lényegesen a szervezetre vannak utalva; tehát a lélek nem más mint a testszervezet funkciója. Cabanis († 1808) ezt így fejezte ki: a máj epét választ ki, a nyálmirigy nyálat, a vese vizeletet, és az agy gondolatot. A gondolat és a szellem általában tehát nem más, mint az agy váladéka. Moleschott († 1893) ezt így fogalmazza: foszfor nélkül nincs gondolat. E mellett a tétel mellett ma a következő megállapításokkal lehet fölvonulni:

1. *Anatómiai tények.* Az agynak, nevezetesen a cortexnek, a szürke agykéregnek fejlettsége és a szellemi életnek fejlettsége között állítólag egyenes arány van. Ennek az aránynak a tagjait azonban nem olyan könnyű egyszerű formulára hozni. Szokás azt mondani és gondolni, hogy a filogenetikussorban (állatok-ember) az agy súlyával van egyenes arányban az ú. n. intelligencia.

Ez így nyersen kimondva nem igaz. Az agy abszolút súlyára nézve az embert, aki az intelligencia-sorban vitán felül első helyen áll, megelőzik a legnagyobb emlősök, az elefánt és bálna; relatív súlyban (agysúly és testsúly viszonya) előtte vannak a kisebb madarak, rágcsálók stb. Mindamellet nagyjából helyt áll, hogy az ember, a legintelligensebb „állat“, az agyával is elől áll a sorban. Ezt a tényt exakt módon is kifejezésre juttatja az ú. n. Dubois-féle index (Az agysúlynak és a testsúly 0'56 hatványának viszonya).

De másrészt ma régebbi ellenkező nézetekkel szemben általában elfogadott nézet, hogy magán az embersoron belül csak nagyon is nagy általánosságban lehet azt mondani, hogy az agymennyiség egyenes arányban van az értelmi fejlettséggel. A nagy elmék közül Gausznak, a híres matematikusnak agya csakugyan föltűnően nagy: 1900 gr; viszont Leibniznek, Danténak, Raffaelnek, Bachnak igen kis feje volt. Bizonyos, hogy az intelligens városiak koponyafogata átlagban nagyobb mint a falusiaké, és a szellemi vezéreké nagyobb mint az alantabbállóké. De teljesen egyértelmű vonatkozást ép a konkrét esetben lehetetlen megállapítani. A legnagyobb eddig lemért agy, 2200 gr, egy idiótáé; viszont Anatole France agya az eddig lemérték közül a legkisebbek közül való. Figyelemreméltó az a legújabb megállapítás, hogy

lehetetlen fajok, sőt letűnt fajok között agysúly, illetőleg koponyafogat között lényeges különbséget találni. A híres neandervölgyi koponyának nagyobb a kapacitása mint sok mai európaié. Ugyanígy lehetetlen a női agy átlagos 150 gr súlykisebbségéből akár milyen következtetést is vonni az értelmi vagy általános szellemi fokra, úgyhogy ma az a fölfogás tör utat a tudósok között, hogy az agynak nem mennyisége, hanem minősége dönt.

E tekintetben sokáig az a fölfogás járta, hogy az *agytekevények* száma, barázdáltsága, a kidolgozottság foka méri a szellemi szintet. De itt filogenetikailag lehet utalni arra, hogy igen barázdált, tekervényekben gazdag agya van pl. a delfinnek és — a szarvasmarhának. Az ontogenetikai soron igen kiczellált agyakat találtak egészen szimpla, sőt egyenest hülye embereknél és fordítva. Itt is be kell érni egy nagyjából való szabályszerűséggel, és hozzá kell adni azt az el nem utasítható gondolatot, hogy nem a barázdáltabb agy teremti a nagyobb szellemiséget, hanem fordítva, a finomabb szellemiség vési rá az agyra a maga gazdagságát, differenciáltságát és energiáját.

Marad tehát az *agy finomabb struktúrája*, melyet a nem régen elhunyt spanyol Ramon y Cajal munkálatai földtek föl: egy Lenin agya sokkal gazdagabb „szemcsékben“, mint az átlag orosz munkásé. Ezen a területen még nincsenek lezárva az akták. A szürke agykéreg 14 milliárd idegsejtjével és 50 milliárd idegrostjával még sok „Senkiföld“-jét, sok át nem kutatott területet rejt. Ma itt még nagyon távol vagyunk a tudástól.

2. *A helyezés* (lokalizáció, helyhez-kötés) tana azt mondja, hogy a lelki, tehát az emberi szellemi tevékenységek is, nemcsak az agy fejlettségével vannak arányban, tehát nagyjából az agy sorsa a lélek sorsa, hanem egyes lelki-szellemi működések az agykéregnek egészen meghatározott helyeihez vannak kötve. A tenyésző életnek, nevezetesen a lélekzésnek és szívverésnek centrumai a kisagyban vannak. Ismerjük az ú. n. motorikus centrumokat, vagyis az agykéreg ama helyeit, hol a kívülről eredő benyomások átváltódnak mozgásokká; ezeknek a helyeknek kikapcsolása, pl. súlyos megbetegedése, a megfelelő tevékenységek megbénulásával jár. Közismert a Broca-féle centrum, a harmadik homloktekervény vége, a beszéd mozgató középpontja, mely a lelkitevékenységek elhelyezésére irányuló vizsgálatokat (1863-ban) egyáltalán megindította. Sikerült megtalálni a hallás (a halánték keresztben, vagyis jobbfül: balhalánték) és látás centrumát (az occipitalis-ban).

A magasabb, szellemi tevékenységek tekintetében a komoly tudósoknak az a fölfogása, hogy itt a lokalizálásnak mindig lesznek elvi nehézségei, mert itt nem tudni, minek

a helyét kellene keresni; a legmagasabb funkciókat, pl. matematikai levezetést, művészi koncepciót, lelkiismeret szavát, mint olyanokat sohasem lehet majd lokalizálni, mert egészen különmemű rengeteg elemből való szerves egységek. Továbbá az alakzatok (74 c) a tartalmi elemektől elválaszthatatlanok; tehát külön nem lokalizálhatók; s mert nem azonosak az elemekkel, melyeknek alakot és jelleget adnak, azoknak helyére sem tehetők.

A helyező makroanatómia itt átadja a fáklyát a mikroanatómiának, mely Brodmann berlini anatómus nyomán a legfinomabb szerkezeti különbségek szerint különíti el a kéregnek mennyi külön birodalmát (az agy *cyto-architektonikája*), eddig kb. 200-at, melyek közül több azonosítható az egészen más úton talált főntebb érintett területekkel. Ebből reményt merítenek arra, hogy valaha sikerül majd megtalálni a magasabb lelki működések középponti helyeit is. Ez azonban egyelőre csak remény, melyet alaposan lohaszt, hogy ha bizonyos kéregterületek hiányzanak, az állítólag hozzájuk kötött működés vagy nem szünetel, vagy akárhányszor átmeneti szünetelés után újra megjelenik. Tehát a kiesett kéregrész szerepét más vette át; és pedig nem mindig a másik agyféltekének épségben maradt megfelelő része. Tehát a lokalizáció nem lehet egyértelmű és kötött, abban az értelemben, mint pl. a jó látás az ép szemhez van kötve. Sőt nagy kérdés, van-e egyáltalán értelme a szellemi téren?

3. *Biológiai összefüggések.* Egy sereg élettevékenység és életfolyamat elkerülhetetlenül arra látszik utalni, hogy az agyműködés azonos a lelki-szellemi működéssel.

Ha az agy beteg, beteg a lélek is. Bár fordítva nem okvetlenül áll; legalább a legilletékesebb pszichiáterek nem akarják aláírni azt a tételt, hogy minden lelki betegség az idegek betegsége. De ismeretesek pl. a szifilises és az öregkori agylágyulás jellegzetes pszichikai velejárói, a teljes elhülyülésig. Az öregkori hülyülés is fokozatos; a velejáró elmezavarok, feledékenység, elgyerekesedés a szürke kéreg zsugorodásának pszichikai vetülete: senectus ipse morbus! A pszichológiai öregedés, melyet még a nagy szellemeknél is meg lehet állapítani („öregkori mű“, „öregedés jelei“), a fiziológia és anatómia nyelvén nem jelent mást, mint hogy „a tejsav túlképződése“, „besűrűsödése“ következtében a szürke kéreg sorvad, az agysejtek és rostok visszaképződnek, amint ezt a dementia és decrepitus senilis anatómiai leletei is igazolják.

Bizonyos, hogy a szürke kéreg teljes anatómiai és fiziológiai roncsoltsága és kikapcsoltsága esetén, kiesnek az összes szellemi, sőt általában a pszichikai tevékenységek, amint ezt meg

lehet állapítani álomban. Az álomban először bezárkóznak azok a kapuk, melyek fönttartják a külvilággal az érintkezést, a magasabb érzékek, a látás, azután a hallás; majd kikapcsolódnak a szürke kéreg ellenőrző helyei; a földatok, célok és normák irányította és ellenőrizte tudatos szellemi folyamatok helyébe lépnek a merőben mechanikai asszociációk; majd a legmélyebb álomban szünetel minden pszichikai élet; a kéreg alatti fehér agyszubstancia és a kisagy, a tenyésző élet irányítói veszik át az egyeduralmat. Amit a természet így nap-nap mellett megtesz velünk, azt mesterségesen is elő lehet idézni és még pontosabban meg lehet figyelni a mesterséges kábításban, a narkózisban.

Egyébként a közönséges tapasztalat meggyőző, hogy az agy mint a szellemi élet szerve épűgy viselkedik, mint bármely más szervünk. A mindennapi használatban kopik, fárad, és ha teljesen elfáradt, fölmondja a szolgálatot; pihenésre, helyreállításra van szüksége, épűgy mint huzamos munka után az izmoknak. S a szürke kéreg finomabb szerkezetének mai vizsgálata már azt is megállapította, hogy ennek a restaurálásnak székhelyei az ú. n. tigrisrögök a velő sejtplazmájában, melyek a mikrotomiás metszetnek tigrisbőr külsőt adnak. Amily mértékben fárad a sejt, oly mértékben halványulnak és szűnnek ezek a tigrisrögök; s a pihenés, nevezetesen az alvás főképp arra szolgál, hogy ezeket ismét helyrehozza. Tehát íme: a szellemi tevékenységek ezeknek a mikroszkópiás rögöknek a függvénye.

4. *Szervezeti függések.* Közismert dolog, mennyire befolyásolja szellemi tevékenységünket a testszervezet mindenkori összállapota. Akármilyen csekély fájdalom képes megzavarni a legfényesebb logikai gondolatmenetet vagy művészi koncepciót. Ami bármiképpen befolyásolja szervezetünk összállapotát és biotónusát, nyomban és nyomatékosan rávetődik szellemi tevékenységünkre, sőt annak eredményére is. T. i. az ú. n. stimulánsok és kábítók (opiátumok) szinte kézzelfoghatóan belenyúlhatnak a szellemi tevékenységbe, nemcsak ütemébe, hanem tartalmába is. Ismeretes a tea, kávé irányú lendítő hatása, és ugyancsak az alkoholnak részben élénkítő, részben azonban éppen ellenkező hatása.

Újabb vizsgálatok itt aztán részletekbe menő mélyebb összefüggéseket állapítottak meg. *Kretschmer* kimutatta, hogy a testalkat és a jellem közt exakt összefüggések vannak (79, 80 c). Aztán az endokrin mirigyek (váladékuk a szervezetben ered és ott szívódik föl; szemben a kiválasztó, exokrin mirigyekkel, amilyen a vese) váladéka, a *hormonok* döntő módon megalapozzák és befolyásolják a szellemi életet.

A *paizsmirigy* hormonjának rendellenes túltengése a tenyésző tevékenységnek természetellenes gyors lefolyását okozza, és hirtelen beteges lesoványodást, a szervezetnek mintegy önfölémésztését idézi elő (bazedovkór). Az ellenpóluson pedig ott van a megtorlódó, besűrűsödő élettevékenység és ennek megfelelően a bazedovoid alkat (*Jaensch*). A paizsmirigy kiirtása teljes

elhülyülésre vezet. Viszont ha nem működik a pajzsmirigy, pajzsmirigy-kivonat adagolása újra megindítja a megakadt fiziológiai fejlődést és a hülyeséget normális szellemi életre váltja. A nemi mirigy biológiájának nemcsak a szervezetre van jelentős hatása, hanem jelentékenyen befolyásolja a pszichét és a mentalitást is. Legújabban megállapították, hogy éppen ezeknek a mirigyeknek működése, tehát jellege is, a szürke kéreg nyúlványa, a hypophysis termelte hormon ellenőrzése és irányítása alatt áll. A mellékvese hormonjának, az adrenalinnek szerepére nézve a megfigyelések, kísérletek és vizsgálatok még folyamatban vannak.

5. *Fejlődéstörténeti mozzanatok.* A *filogenetika* életbe és történetbe váltja azt az anatómiai megállapítást, hogy nagyjából egyenes arány áll fenn az agyfejltség és a pszichikai fejlettség közt. Az állatok agyfejltség szempontjából hiánytalan haladó sorba állíthatók; s ezzel párhuzamos a pszichikai fejlettség. Fejlődéstörténelileg a szürke kéreg „új szerzemény”. A zoológusok így az összehasonlító anatómia segítségével rajzolják meg a fejlődés vonalát, mely fölfelé halad egészen az emberig. Sok pszichológus a régi angol asszociációs pszichológia fölhasználásával a pszichológia terén iparkodik igazolni ugyanezt. Szerintünk nincs az a magasabb emberi tevékenység, melynek elemei és alacsonyabb fokai, mintegy pszichikai ősei meg ne volnának találhatók a magasabb állatoknál, melyeket ismét kétségtelenül rokonság, fejlődés és fokozatosság köt össze a legalsóbbakkal. Ami tehát mint szellem jelentkezik a sor végén, az a sor elején még a legprimitívebb életfunkció, amilyent az améba, sőt az egysejtű is mutat.

Amit a filogenezis évezredeknek, sőt talán évszázazredeknek széthúzotttságában tár elénk, azt rövid kivonatban bemutatja az *ontogenezis*. Az épen megszületett csecsemő szürke kérge még differenciátlan; azonban amint hatni kezd rá a külvilág, kezdenek képződni a velőpályák, az addig egynemű massa differenciálódik; s már a négy-ötéves gyereknél nap-nap mellett rengeteg ilyen új pálya képződik. Öregkorban új pályák már nemigen alakulnak; a szellemi élet megáll, majd visszafejlődik; és az öregkori szellemi marazmusnak anatómiai kifejezése a velő sorvadása, a velőpályák elváása.

Ezek a megállapítások a jelzett megszorításokkal helytállnak. Azonban a *következtetés*, amelyet belőlük vonnak némelyek, *logikailag teljesen elhibázott*. T. i. ezeknek az adatoknak egyike sem dönti meg azt a tényt, hogy értelmi és akarati tevékenységeink szellemiek, tehát egészen más világból valók, mint az anyag. Mindössze azt kell és lehet belőlük következtetni, hogy ez a szellem a tényleges működésében bizonyos szervezeti föltételekhez van kötve. Test és lélek között kapcsolat van. Hogy milyen, az külön vizsgálat

tárgya (78). Ebből azonban azt következtetni, hogy a kettő azonos, éppolyan volna, mint ez az okoskodás: a hegedűművész jó hegedű nélkül nem tud produkálni, tehát ő és játéka a hegedű funkciója.

c. *A pszichopatologia nehézsége.*

Más oldalról kezdi ki a szellemi lélek magánvalóságát a pszichopatologia. Szerinte nem lehet szó valós egységes énről. Útal a *deperszonalizáció* jelenségeire: mikor a beteg úgy érzi, hogy ő már nem ő: szemlélete, gondolkodása, sőt akarása idegen mechanizmusként foly le; sőt nem egyszer úgy találja, mintha gép volna, vagy mintha már nem létezne. Egy lépéssel tovább a beteg azonosítja magát más valókkal: ha szőnyeget porolnak, azt hiszi, hogy őt ütik. Elégge ismeretes az az állapot, mikor valaki másnak tartja magát életének egy korábbi szakával szemben, mikor „nem ismer magára“, „mintha kicserélték volna“.

Felülbuknak azok az esetek, mikor az én kettőszakad: a beteggel állandóan vagy időnként együttél egy másik én, többnyire ellentétes a rendes énjével, mely hallható hangon bosszantja, kísérti, gúnyolja vagy éppenséggel üldözi.

Ilyenkor tehát a rendes körülmények között egységes én szinte széthasad vagy darabokra törik és a darabok mindegyike külön rója a maga utait. Még különösebbek azok az esetek, mikor nem állandóan vagy időnként csatlakozik az állandó énhez egy második, többnyire másodrendű én, hanem amikor annak rendje és módja szerint megkettőződik, kettős én, vagy *váltakozó én*. Ilyenkor a második én az elsőről nem tud, annak viselt dolgaira nem emlékezik, értük szerzősége és felelőssége nem vállal. Hisztériás, epilepsziás elborulásban többnyire egy selejtesebb, ösztönösebb én jelentkezik, mellyel teljesen szakít az ébrenléti, normális én. Egy ausztráliai hivatalnoknak hivatalos utat kellett volna tenni; közben maláriába esett, visszatért Melbourne-be, hajóra szállt Európába, hosszú ideig Zürichben csatangolt: és mikor normális énje visszatért, nem tudta, hogyan került Zürichbe. Itt úgy tűnik föl, mintha a rendes énről lehasadt volna egy darab, mely önálló élethez jut és félretolja egy időre a rendes ént.

Ezek a tények, úgy mondják, kézzelfoghatóan mutatják, hogy amit egységes énnak gondolunk, az nem más, mint sokféle tényezőnek szerencsés harmóniája. Tehát nem igazi egység az, hanem sok külön mozzanat egyberakottsága.

Azonban ezek a megfigyelések nem változtatnak azon a tényen, hogy szellemi tevékenységeink elutasíthatatlanul egységes metafizikai hordozót követelnek. S ez a metafizikai magánállóság az ember éniségének a gyökere. Más

azonban az én és más az éntudat. Én ott van, ahol van egy értés- és akarás-világot egyesítő, birtokló, hordozó bensőséges középpontiság. Ellenben az éntudat függ attól, hogy vannak-e ennek az énnek tevékenységei, élményei, és mennyiben viszi végbe azt a sajátos vonatkoztató tevékenységet, mely az élményeket és tevékenységeket mint az én élményeit és tevékenységeit állítja. Ha ezt számbavesszük, megoldódnak azok a nehézségek, melyeket a pszichopatologia a deperszonalizáció címén emel.

Rendes körülmények között is megtörténik, hogy nem vesszük végbe ezt a magunkra eszmélő, vonatkoztató tevékenységet. Akkor az én gondolkodik, elmélkedik, lelkesedik, tépelődik, de nem eszmél közvetlenül és tudatosan arra, hogy ez az én gondolkodásom, elmélkedésem, tépelődésem, bánatom stb. Az álomban teljesen meg is szakadhat az éntudat a nélkül, hogy megszakadna az én is. Megtörténhetik, hogy éppen ebben az énre vonatkoztató tevékenységben valami *rendellenesség* következik be. Ilyenkor az éntudat körül zavarok jelentkeznek, melyekben azonban könnyen kimutatható, hogy az éntudat képessége nem veszett ki, csak nem működik normálisan. Hiszen a deperszonalizációban is a beteg azt mondja: én nem vagyok többé én; én haltam meg, az én életem folyik le gépiesen, meg végbe nélkülöm. Tehát bizonyos hibás megítélésekkel van itt dolgunk, és nem az éntudat kiveszésével.

Ugyanezt kell mondani az éntudat kettészakadásának eseteiben. A beteg tudja, hogy az a második én, mely őt gúnyolja, üldözi, végelemzésben az övé; időnként erre rá is eszméltehető. Sőt a kettős, váltakozó énnek egyébként rendkívül ritka eseteiben Morton Prince-nek, aki elsőnek figyelt meg tüzetesebben ilyeneket, sikerült okos és kitartó kezeléssel valahogyan helyreállítani az egységet a két alternáló éntudat között. Az egyik esetben egy kereskedéssel foglalkozó asszony az átbillenés közeledtére üzleti tudását mindig át tudta menteni a „másik” én számára; világos jelül, hogy ilyenkor nem az én folytonossága szakadt meg, hanem csak az éntudat folytonossága; olyanformán, mint az mindnyájunkkal megtörténik az álomban, sőt bizonyos fokig magafelelt elmerülésben.

S ép az álom a nagy bizonyosság és analogia arra, hogy mennyire más az én állandósága és egysége, mint az éntudat sorsa. Még a legmélyebb álomból is fölkelhető az ember, és mindig az az én ébred, mely elaludt. S ez az én küzdeni is tud az elalvás ellen; ami lehetetlen volna, ha az én az éntudatban merülne ki. Hisz szigorúan önmagával semmi sem harcolhat; a harc mindig ellentét; „az összeveszéshez ketten kellene”.

78. Test és lélek.

a. A materialista monizmus elmélete.

Monista fölfogás szerint a test és lélek élete egy tőnek hajtásai, egy valóságnak két oldala (Spinoza szerint a valóságnak két egymásra vissza nem vezethető attribútuma a kiterjedtség és a gondolkodás). Ezt a közös tövet a materialisták anyagnak, a panteisták szellemnek tekintik. Ez az elmélet megdől azon a tényen, hogy az emberben vannak kétségtelenül anyagi jellegű életfolyamatok és viszont vannak kétségtelenül szellemiek. Minthogy ezek kontrér ellentétben vannak, egymásra vissza nem vezethetők. De akkor a szubstancialitás elve értelmében nem szabad ezeket mint járulékokat egy közös szubstanciára visszavezetni; amilyen ugyanis a tevékenység, olyan annak a metafizikai gyökere, a szubstancia.

Az ideális avagy panteista monizmus le is tűnt a nyugati szellem látóhatáráról. Annál szívósabban tartja magát a *materializmus*. Legnyersebb és legnaivabb formája egyszerűen egyenlőségi jelet tesz és azt mondja: ami bennem szellem, az anyag; esetleg finomabb mint az, mely a testemet alkotja. Ilyenformán beszélt általában a Sokrates előtti görög filozófia, így még Demokritos is.

Ez a *nyers materializmus* a görögöknél a bölceletnek akkor még csak dadogni tudó nyelvén talán csak azt akarta mondani: ami bennünk szellem, mégis más mint a testünk; de azt nem tudjuk másképp elgondolni, mint szintén valami testfélének. Amennyiben ma, a bölceleti fogalmak és módszerek hosszú kifinomodási folyamata után valaki komolyan képviseli, ráillik Paulsen megállapítása: Az értelmetlenségnek van egy közös vonása az igazsággal; nem lehet megcáfolni. Aki egyszer észbevette, mi az anyag és mi a szellem, és azt állítja, hogy a test szellemi lélek és a lélek test, úgy tesz, mint aki a vasra azt mondja, hogy arany, a négyre azt, hogy három, az ötletre azt, hogy józan-ész. Efféléket lehet mondani, de nem lehet gondolni; vagyis az ilyen mondásoknak nincs értelmük.

Ennek az azonosító materializmusnak éppen ezért ma a tudományban nem akad szószólója. Hanem nagy tábora van még ma is finomabb kiadásának, a *funkciós materializmusnak*. Ebben a fölfogásban a szellemi tevékenységek az anyagnak fizikai vagy biológiai funkciói. Az elmélet igazolása az a gondolat, hogy a funkció lehet más mint a függő; a láng más mint a gyertya, a melódia más mint a hangszer hűrozata.

Minthogy a funkciós materializmus csakis anyagot és anyagi erőket meg törvényeket ismer el, el kell ismernie azt a sajátos okságot, mely az *energiák egyenlőértékűségében* jut kifejezésre és amely azt mondja, hogy ami az okozatban van, annak legalább egyenlő értékű energia formájában ott kellett előzetesen lenni az okban. A funkciós materializmus csak akkor gondolható logikailag végig, ha fölteszi, hogy minden anyagi konstellációban és halmazban, mely szellemi tevékenységre képes, ez a szellemiség már valamiképen benne volt, s minthogy az energiák egyenlőértékűségének törvénye szerint ez a csiraszerű, potenciális bennfoglaltság csak szellemi vagy azzal „*egyenlőértékű*” formában gondolható, végre is azt kell mondani: mindenütt ott, ahol anyagi halmazzal kapcsolatban szellem jelentkezik, mint a konkrét emberegységben is, ott az anyaghalmazal együtt adva van már eredetileg a szellemiség mint annak az anyaghalmaznak állapota vagy velejárója.

De ez másszóval ezt jelenti: A funkciós materializmus végelemzésben csak azt állíthatja, hogy szellem és anyag a mi tudatvilágunk tapasztalati körében együttjár, *egymáshoz van kötve*; de hogy a szellem az anyagból való, hogy a szellem az anyag nyilvánulása vagy funkciója, ezzel semmiképen sem bizonyította. Logikailag csak akkor jöhet egy anyaghalmazból szellem mint nyilvánulás vagy állapot vagy működés, ha eredetileg már valamiképen benne volt. *Nemo potest dare quod non habet.*

Vagyis fönnáll anyag és szellem mint két különjellegű világ. A funkciós materializmus a kettőnek valós egyvoltát ma megkísérli megmenteni az *evolúcióval*, a lassú, apró, észrevétlen átmenetek gondolatával.

Anyag és szellem, így érvelnek, egy folytonos sornak két széle, *kontráriumok*, minő: fehér-fekete, tanulatlan-tanult, csecsemő-aggastyán. A két szél között észrevétlen átmenetek közvetítenek hézagatlan folytonosságban. Észrevétlen átmenetek vezetnek el az amorf anyagtól a kristályokon, nevezetesen a folyékony kristályokon át az egysejtűig, azután ennek plaszticitásától, érzékenységtől, célirányos prótoplaszma-nyújtódásaitól a többsejtűnek érzékléséig és ösztönéig, azután megint a magasabbrendű emlősök intelligenciájától a primitívek és a gyerekek csiraszerű, fejletlen szellemi életéhez, és végül innen a szellemi kultúrvilághoz.

Ez az elgondolás azonban mindjárt abban téved, mintha a kontráriumok mindenütt folytonos átmenetekkel volnának összeköthetők. A poláris értékellentéteket pl. egy világ választja el egymástól, melyen csak gondolatugrással lehet átmenni, de nem a folytonosság hídján. Az önzetlen áldozatkészség nem fokként csökkentett önzés, hanem új valóság, amint semmiféle erény nem

fokozatosan csökkenő bűn. S ahol folytonos is az átmenet, ott is csak a valóságtól elvonatkozó merőben matematikai elgondolás számára az. A valóságban a fehértől csak úgy jutok el a feketéhez, ha mindjárt a kiindulásánál viszek magammal feketét, és ebből keverek folyton növekvő adagot a fehérbe.

A szellem ilyen *poláris ellentét* az anyaggal szemben, amelyet nem lehet áthidalni kvantitatív folytonossági műveletekkel; a szellem nem fokozott anyag és az anyag nem lecsökkentett szellem. Hisz a szellem jellemzékei átlós ellentétben vannak az anyaggal. Tudat, éntudat, értés, akarás és mind ami vele összefügg, nem több vagy finomabb vagy jobban megszervezett anyag, hanem más valami, aminek jellemzékei mind az anyagiságnak tagadása. Szellemisség és testiség két külön világ, egymásra vissza nem vezethetők.

b. *A parallelizmus.*

Tétele ez: az emberben minden szellemi folyamatot kísér egy anyagi és természetesen fordítva; itt nincsen szellemi folyamat anyagi nélkül, és viszont. Mindegyik világ magában zárt sort alkot; de a két sor egymással összefügg úgy, hogy a szellemsor minden tagjának megfelel a testsornak egy tagja, és fordítva. Ezzel nincs megmondva, milyen ez az összefüggés; nincs kimondva, hogy a szellemi folyamatok anyagi folyamatok; csak az van mondva, hogy ez a két világ egyértelműleg egymáshoz van kötve; matematikailag szólva: a két sor tagonként kölcsönös funkciós viszonyban van.

Ez a fölfogás volt a századforduló körül az uralkodó (Fechner, Wundt, Paulsen). Akárhányan egyszerűen csak a pszichikai kutatás és laboratórium számára való segédfogásnak (Arbeits-hypothese) tekintették. Vagyis az ő tapasztalatilag megállapított eredményeiknek magyarázásában úgy veszik a dolgot, „mintha“ a két világ a parallelizmus értelmében volna egybekapcsolva. Ezekről joggal lehetne kérdezni: ígér-e valami tudományos hasznát az olyan segédgondolat, melynek tévességére a nyomos gondolkodó előbb-utóbb rájön.

A pszichofizikai parallelizmus t. i. *elhízázott* elmélet a következő okokból:

A szellemi tevékenységekben és jelenségekben különbözőzettünk formai és *tartalmi mozzanatok*; s az utóbbiakat a szellemvilág sajátos jellegének megismerése szempontjából ugyancsak nem találtuk közömbösöknek (74). Milyen ismerete is lehet a szellemvilágról annak, aki beszél ugyan gondolkodásról, ítéletalkotásról, fontolásról, elhatározásról

stb., de sejtelve sincs arról, mi az, amit itt gondolunk, ítélünk, fontolunk stb.; aki beszél ugyan zseniről, de kerül minden utalást arra, mit is alkotott a zseni.

Már pedig ezeknek a szellemi tartalmaknak *nem lehet párhuzamuk* az idegrendszerben; egyszerűen azért, mert ezek más világot jelentenek, melyet nem lehet hasonlósági alapon leképezni az anyagvilágba. Már az érzéklés terén is bizonyos, hogy egy háromszög szemlélete maga nem háromszögű, a trombitahang képzelete maga nem trombitarezgés, a pirosnak szemlélete az agyban nem piros valami, a tűz képzelete nem tüzel. Nem lehet semmiféle értelmet adni ennek az állításnak: háromszögű vagy épenséggel hatmilliószögű agysejt-állapot, tüzes vagy piros idegrost. Még kevésbé lehet szó idegállapotokról, melyeknek „tulajdonsága“ a differenciálhányados, az oksági viszony, a barokk, vagy ez a kijelentés: Vörösmarty 1800-ban született. Tehát itt a párhuzamnak csak úgy van értelme, ha a szellemi tartalmak és az idegállapotok olyanféle viszonyban vannak, mint mondjuk egy táj és annak jó katonai térképe: a táj minden mozzanatának van valami ekvivalense a térképen, de az egészen más valami mint maga táj.

Ebből nevezetes *következmény* foly: Ha valaha még oly tökéletesen ismernők is az idegmechanikát, ebből a szellemi tartalmakra nézve semmit sem lehetne következtetni. Az a „röntgenmikroszkóp“, melyről a természettudományos haladás némely fanatikusa ábrándozik, idegállapotokat mutatna. De hogy annak a lefényképezett agynak birtokosa mit gondol, mit akar, mit határoz, azt ebből épűgy nem lehetne megtudni, mint Leibniz szellemes fikciójában: Ha az agy oly nagy méreteket öltene mint egy malom, és bemehetnénk, ott láthatnók a kerekek és tengelyek forgását, szabatos képet alkothatnánk róla; de mindebből nem tudnók meg, miért haragszik most a molnár.

De a szellemi életnek nemcsak tartalmi mozzanatait kutatjuk hiába az agysejtekben, hanem a *formai mozzanatok*at is, melyeket mint sajátos vonatkozásokat ismertünk meg (75). Az a leibnizi malom a kerekeinek zakatolásával, liszt- és korpaszolgáltatásával nemcsak a molnár lelkivilágából nem árul el semmit, hanem akinek egyebűnne nincs tudása a tervvrajzáról, annak a benne kifejezűdű technikai gondolatokból sem árul el semmit, tehát a tervezűjéről és építűjéről sem. Akármennyire ismernők is — amint nem ismerűjuk — az agynak, idegeinek és rostjainak legfinomabb alakváltzásait is, azok biokémiai folyamatok; és ezeknek legteljesebb ismerete sem szűl a tűlűk állítűlag elváltűhatatlan és az űket kísűrű szellemi jelensűgekrűl.

Vagyis: a pszichofizikai parallelizmus alapján megismerni

akarni valamit az emberi szellemi élethől, körülbelül annyi, mint ha valaki az óceán hullámaiból, vizének elemzéséből akarná megállapítani a hajóskapitány terveit és jellemét; mintha a gégefő és a nyelv anatómiájából és biológiájából akarná megértetni a szónok beszédjének tartalmát.

Ha így meddőnek bizonyul ez az elmélet, teljesen hibásnak mutatja a következő megfontolás:

Minthogy a szellemi élet struktúrája egészen más, mint az idegrendszernek és minden anyagi rendszernek struktúrája, örökre megoldhatatlan marad, legalább tudományosan szabatos fokon, a kérdés: voltaképen *mit kell itt párhuzamba állítani*, és nevezetesen az összetett szellemi funkcióknak mi az idegrendszeri párhuzama? Pl. a szellemi életnek, mint láttuk, formai jellemzéke az egymásbaválás és éntudatosság. Milyen lehet már most az az agyfolyamat, mely ennek a folytonos és minden egyes lelki megnyilvánulást sokszor szédítő sokrétegűségben kísérő egymásbaválásnak megfelel? Az éntudatosságnak mi felel meg az agyban? Továbbá milyen idegfolyamat vagy állapot felel meg annak a szellemi mozzanatnak, melyet evidenciának nevezünk vagy normának, amilyen pl. a lelkiismeret szavában nyilvánul?

c. A test és lélek kölcsönhatása.

A test és lélek tényleges viszonya, úgy amint az tudatunkban jelentkezik, nem párhuzamosság, hanem kölcsönhatás. Ennek a kölcsönhatásnak egyik oldala az a tény-sorozat, mely igazolja, hogy a testi állapotok, folyamatok, jellegek befolyásolják a szellemi életet (77 b). De a fordítottját is ugyanilyen terjedelemben tapasztaljuk.

1. Közismert dolog, hogy a gondolat, indulat hogyan sugárzik le az arcról, a szellem hogyan tör át a szemén, az állandó lelktílet hogyan vésődik az arcvonásokra. Élénkebb szellemi életet élő emberek szinte arcukra írják rá életrajzukat. Ebben az értelemben áll: *Es ist der Geist, der sich den Körper baut*. S így ezen a vonalon mindjárt kiigazíthatjuk a fönt érintett evolúciós gondolatot: az intenzív szellemi tevékenység hatalmasan előmozdítja az agypályák keletkezését, barázdálja az agyat, sőt növeli annak térfogatát (Goethe feje, mely öregkorában is még nőtt).

2. Az egész emberi életet és kultúrát jellemző tény, hogy ami eszme és elhatározás, tehát szellem, az meg tudja *mozgatni* először a testet és azután onnan a külső világot, a természetet. Egy uralkodó leírja ezt a szót: mozgósítás!

aláírja a nevét, és lángba borul egy világ. Ennek a ténynek annyi tanuja van, ahány nyilvánulása és területe van a sajátosan emberi tevékenységnek, a kultúrának.

3. Ez a szellemi erőhatás föltűnő különösen ott és akkor, ha olyan fázisban érvényesül és válik úrrá a testen; mikor rendes körülmények között a test rántja magával a szellemet és diktálja neki a formát és stílust. Széchenyi István súlyosan betegesen fekszik, mikor eljut hozzá a hír: Pestet elöntötte az árvíz (1838); hirtelen fölkel, és olyan nagyarányú tevékenységet fejt ki, mely egészségestől is alig telik. A forradalmak is megannyi bizonyság, hogy *mens agitat molem*, hogy a szellem mennyire meg tudja mozgatni a rest tömeget. Szembetűnő a szellemnek ez a test-formáló ereje és irányító hatalma *öregекnél*. Általános tapasztalat, hogy az öregkori marazmus többnyire kerüli azokat, kiknek akkor is nagy szellemi erő kifejtést követelő feladataik vannak. Még közönségesebb embereknel is az öregkor tud jelenteni és hozni új szellemi értékeket; a bölcs ítélet, bensőség, a láthatatlan értékek biztosabb megragadása óvást emel az ellen, hogy az öregkort általában a szellemi élet hanyatlásával jellemezzük.

4. Nem lehet itt elhallgatni azokat a jelenségeket, melyeket *parapszichologia* néven foglalnak össze. Ma a jelenségeknek következő öt csoportját sorolják ide: 1. Tudatalatti jelenségek, minők a hipnózis, automatizmus (pl. automatikus írás és rajzolás), cryptomnesia és cryptaesthesia: a rendest messze meghaladó esodálatos emlékező és érzékelő képesség; az utóbbi körébe tartozik a varázsvesszővel való víz- és ércskutatás. 2. A szorosan vett parapszichikai jelenségek: a telepátia, távoli dolgok és események meglátása, pl. elhalálások megérzése; a claire voyance, rejtett dolgok, pl. földbetemetett romok, kincsek fölismerése; second sight, közeli jövő események, tűzvész, halál meglátása. 3. A parafizikai jelenségek: a telekinézis, távoli, nem érintett dolgok mozgatása (ide lehet sorolni a kétes „materializációs” jelenségeket: „szellemek” testesülése, lefényképezése stb.). 4. A spirítizta jelenségek: a testtől elvált szellemek megjelenései és megnyilatkozásai. 5. Az asztrológia és teozófia: a mindenségnek titkos rejtett ismerése. Az 1—3 alatt felsoroltak (a materializációk kivételével) ma már beletartoznak a tudományos lélektanba, tehát komolyan kell őket venni. Ezek együtt mindenesetre le nem tagadható bizonyágot tesznek, hogy a szellem ereje mélyebbre és messzebbre ér, mint a 19. századi tudomány hitte.

5. Hogy itt nincs helye párhuzamnak és még kevésbé merő testuralomnak, annak nagyarányú és sokhangú bizonyossága mindaz, amit *aszkézis* néven foglalunk össze. Az aszkézis lényege ugyanis a test, a testi folyamatok és igények megszorítása, sőt részben elhallgattatása szellemi szempontok javára. Az aszkéták megszámlálhatatlan tömege bűjtöléssel, virrasztással, nemi meg-

tartóztatással hangos tanuságot tesz, hogy ami az emberben szellemi, az nem egyoldalúan függvénye a testnek és állapotainak, hanem messze határokig a maga törvényét tudja ráparancsolni a testre.

S hogy itt nemcsak a legmagasabb értékek erejéről van szó, vagy épen vallási fanatizmusról, vagy amint a 19. századvégi valláspszichológusok mondták, elfojtott testi vágyaknak mennyei gyönyörökké váló „szublimálásáról“, hanem egyszerűen a szellem felsőbbségéről a testtel szemben, azt bizonyítja a szomorú ellenpróba: az *öngyilkosság* lehetősége. Ezt semmiféle materializmus és parallelizmus meg nem magyarázza (nem is lehet kimutatni az állatoknál igazi öngyilkosságot!). Ez pszichológiaiilag csak úgy lehetséges, hogy itt két világ érintkezik, és a szellem világa is föl tud lázadni a test és világa ellen.

A vallási aszkézisnak pedig ott van a profán ellenképe: a *fakíroknak* ma már letagadhatatlan s szinte érthetetlen teljesítményei. Így pl. a fakír meztelen testtel éles szögeken és késekben fekszik a nélkül, hogy megsérülne, észrevehetetlen minimumra szorítja tenyésző életét és igényeit (fakír-temetkezés), csakis azáltal, hogy akaratenergiájával és szívós gyakorlattal uralmat szerez a síma idegrostok fölött.

d. *Aristoteles elmélete.*

Mikor már most arról van szó: milyen a test és lélek közt főnnálló és fenomenológiailag biztos kölcsönhatás, nem tesz eleget a megokolás elvének a *pszichológiai dualizmus* elmélete. Ez a fölfogás át van hatva a testi és szellemi életkör különbségének tudatától; de ezt a különbséget a teljes létbeli másneműséggé fokozza. Szerinte test és lélek mint két teljes magánvaló áll egymással szemben; mindegyiknek megvan a maga külön léte és külön életköre, a két életkör kölcsönhatás alakjában csak bizonyos pontokon érintkezik (Descartes sokat emlegetett elmélete szerint a tobozmirigyen, glans pinealison keresztül). Kapcsolatuk olyan, mint kormányos és hajó, gyöngy és kagyló (Platon). Ilyenformán tanított Descartes, Leibniz és az okkazonalisták: Geulincx és Malebranche.

Ez a fölfogás azonban *ellentétbe* jut a tudat bizonyosságával, mely az emberi tevékenységek mélységes egységéről tesz tanuságot. Nem tudja megokolni a test szervezetségét és nevezetesen a lelki tevékenységekre való nagyarányú hangoltságát (érzékszervek, idegrendszer szédítően finom differenciáltsága). Nem tudja megmagyarázni a lelki életnek a testtől való azt a nagyarányú és sokoldalú függését, melyet lépten-nyomon tapasztalunk, és melyet ma a tudomány annyi ponton olyan nagy szabotossággal állapít meg.

Aristoteles, a skolasztikusok és ma sok más kutató azt tartja, hogy a lélek mint nem-teljes szellemi magánvaló

(substantia incompleta spiritualis) a testnek szubstanciás formája. Ennek következtében a *lélek mint forma* adja a testnek létét, emberi szervezetségét s vele együtt alkot egy önálló tevékenységre képes teljes magánvalót. Az embernek mind létében, mind tevékenységében a test mint anyagi ok, a lélek mint formai ok szerepel, és ennek értelmében az emberi tevékenységek elve sohasem kizárólag a lélek vagy a test, hanem a kettő együtt mint egy elv.

Ez az elmélet *egyedül képes metafizikai alapot adni* az emberi lét és tevékenység egységének és folytonosságának. Az érzéklés elve nem a holt test vagy a lélek, hanem a lelkesített szervezet. A testi-lelki kölcsönösség és egymásra-vonatkoztatottság csak létbeli egységtől jöhet. Minthogy a vonatkoztatott mozzanatok részben testiek, részben lelkiek, csak test és lélek létbeli egysége lehet a gyökere. Ezt különösen világosan mutatják a testi zavarok következtében beálló lelki zavarok.

Az a mélységes egység, mely tudatunk tanúsága szerint a testi és lelki életkört egybefűzi, a lélek metafizikai mivoltára nézve nevezetes következménnyel jár. A lélek, mely az embert emberré teszi azáltal, hogy informálja, azaz mint szubstanciás forma a maga léttartalmát rávési és beléereszti, *nem több rész-lélek* (cf. Dogm. I 533); nem is több különálló tehetség; hanem mélyen egységes elv, az ember összes élettevékenységeinek forrása, gyökere, formája. Az ember nem több részleányból van összerakva, hanem egységes való; valóban az anyag- és szellem-világnak a lét egységébe való összekapcsolása.

Milyen már most *közelebből az a kölcsönhatás*, mely a test és formáló elve, a lélek között fönnáll? Itt még súlyos, megoldatlan kérdések merednek elénk. A vizsgálatoknak az érzéklésből és a szándékos testmozgásokból kell kiindulniok. T. i. itt van annak a két világnak közvetlen érintkezési felülete, melyet a test és lélek jelent.

Ami az *érezklést* illeti, úgy látszik, *mintha közvetlenül ragadná meg tárgyát*, pl. a színt, alakot, hangot, meleget stb. Hisz egyrészt bizonyos, hogy nem ingerhatásokat, benyomásokat, „képeket” érzéklünk, pl. nem a szem recehárttyáján jelentkező fordított kis képet látjuk, hanem magát a tárgyat, rendes helyzetében és nagyságában. Másrészt a lélek kiterjedetlen; tehát a tárgy és a lélek között nincs „távolság”. De viszont eltekintve attól, hogy az érzetek tárgya a transzcendens valóságban nem formálisan az érzettartalom (pl. nem szín, hanem éterrezgés; cf. 19 b), egyszerre nem minden érzékelhetőt érzékelünk, hanem annak csak szeletét, és pedig épen azt, amely közvetlenül hat érzékszerveinkre. Tehát úgy tetszik, hogy mégsem közvetlenül fogja meg lelkünk az érzettárgyakat, hanem a testen keresztül.

Hogyan egyeztethető össze ez a két sor tényállás? Lehet itt azt gondolni, hogy a mindig készenlétben álló, önerejéből érzéklő lélek számára a test és mindenkor affekciója (azaz az ingerhatások okozta állapotváltozásai) csak alkalom és föltétel, mintegy útmutató a lélek számára, hogy merre érvényesítse érzéklő erejét (ilyenformán gondolta már *Szent Agoston*); vagy pedig a lélek a test affekcióival szemben fogékonyság, potencialitás állapotában van, melyet aztán az érzéki ingerhatások aktualizálnak. Ez *Aristoteles* gondolata, a lélek forma-szerepének közvetlen következménye.

Legkövetkezetesebben képviseli ezt a felfogást *Szent Tamás*nak az a tanítása, hogy a lélek a testnek egyetlen formája, mely közvetlenül maga aktualizálja az őanyagot, a materia prima-t szervezetté is, élő és állati valósággá is. Ez a tanítás igen élesen nyomatékozza azt a tényt, melyet a tudatvilágunk is tanúsít, hogy az ember nem annyi mint atomhalmaz + szervezet + élő + érzéklő + szellem, hanem egy valóság, melyben test, élet, érzéklő erők, szellem a magánvalóságnak egy metafizikai tövén fakadnak és egymásbaválnak.

Ezt a fölfogást szintén vallja, de nem juttatja olyan nyomatékosan érvényre *Duns Scotus* fölfogása: a szervezeti, élő, érzéklő lét a különféle rétegeiben és tagolódásaiban már mind a maga síkján is aktualizálva van megfelelő alsóbbrendű „formák” által; de valamennyi a szellemi lélek-forma uralma alatt áll, és a maga önállóságának föladásával úgy szolgál neki, hogy minden nyilvánulásuk közvetlenül emberi jellegű („*pluralitas formarum*”). Ebben a fölfogásban természetes, pl. hogy a halál után bizonyos szövetek vagy szervek egy ideig tovább élhetnek, t. i. a maguk alsóbb formája erejében, mely az uralkodó forma eltűnése után egy ideig folytatja még a maga, most már külön létét. *Szent Tamás* fölfogásában az efféléket csak bonyolultabb segédhipotézisekkel lehet magyarázni.

Azonban az alapproblémához egyik fölfogás sem férközik közelebb: az emberben anyag és szellem világa közvetlenül befolyásolják egymást; de mikép? Mikép esik, hogy mikor gondolat támad bennem, és azt ki akarom mondani, ez a célgondolat, ez az értékrendi való meg tudja találni és érinteni ép azokat a motórikus agysejteket, amelyek ép a megfelelő idegek megrezgése által ép a megfelelő izomrostokat tudják megint a megfelelő kombinációban, irányítással, intenzitással mozgatni, úgy hogy pontosan a gondolatkifejező gége-, száj-, ajak-, nyelvmozgá-

sok jöjjenek létre, ne más, ne több és ne kevesebb? Minderre megközelítőleg sem tud megfelelni semmi fiziológia és metafizika. Azok az elméletek, melyek arról beszélnek, hogy itt a lélek konstelláció-változásokat, irányváltoztatásokat, új energia-megoszlásokat okoz, végre is csak a fenomenológiai tényállásban lappangó metafizikai problémát írják körül, de meg nem oldják.

Irodalom. L. Busse Geist u. Körper, Leib u. Seele *1913; A. Müller Psychologie 1927; J. Lindworsky Theoretische Psychologie im Umriss *1926.

II. Karakterologia.

79. Jellem és jellemtudomány.

a. Mi a jellem?

Ha fenomenológiailag keressük a jellem mivoltát, *három alapjelentésre* bukkanunk:

1. A szó legközvetlenebb értelmében, a közönséges szóhasználatban a jellem *erkölcsi értékelést* jelent, amint kitűnik az efféle fordulatokból: jellemes, jellemtelen ember, jellemes magatartás; jellemes ember ilyent nem tesz; nem lehetett mást várni a jellemétől. Ebben az értelemben jellemes embernek azt mondjuk, akinek erkölcsi elvei, meggyőződésesei vannak, és aki minden körülmények között meggyőződése szerint cselekszik. A nevelés főcélja ilyen értelemben jellemet adni a növendékeknek.

2. Ha a jellem szó görög eredetijét nézzük, mely az európai nyelvekben ma is közkeletű, új értelme jelentkezik. A jellem ugyanis karakter, és a *χαρακτήρ* a *χαραττω*, bevésni ige eredményeképp jelentkezik, mint véset, veret, bélyeg, jelleg. E szerint a jellem annyi mint *jelleg*, mely kiverődik és megnyilvánul nemcsak embereken, hanem dolgokon is; hisz lehet szó egy vidék, egy nép, egy időjárás karakteréről is, és beszélünk karakterisztikus megnyilvánulásokról. A jelleg tehát sajátosság; persze elsősorban emberek sajátossága, mely által különböznek másoktól és meg vannak jellegezve magukban.

3. Egy harmadik jelentés a jellemet hozzáközelíti ahhoz, amit a személyiség, egyéniség szókkal akarunk mondani. A személyiség az egyes embernek énje, teljes gazdagságában és mélységében. A *személyesség* (cf. 54 a. 77) az egész embernek, minden tehetségének, tevékenységének, állásfoglalásainak és célkitűzéseinek az éntudatra való összpontosítása. Minden ráhatás, amely kívülről éri, ennek az éniség-

nek mélységébe gyűlik, ott egyéni földolgozásban megkapja sajátos veretét, és aztán onnan sugároz ki megnyilvánulásokban; úgy hogy minden magatartására, tetteire és művére ráüti bélyegét és belé leheli bensőségét. Ez a bensőség a személyességnek legveleje: mindennek az énnel való áthatása, mintegy impregnálása. A személyiség a személyesség hordozója.

Az *egyéniség* a személyességbe a külön-ség, egyszerűség, egyetlenség, másoktól elütő sajátosság jegyét adja. Aki egyén, nem tucatember, nem sablónos, nem csupán csak egy mintának példánya, egy klisének lenyomata, hanem külön világ. Tehát az egyéniség a személyességbe beleadja a külön jelleget. Minden létező eo ipso egyed. Az ember a személyessége által egyén, és mikép személyességét úgy egyéniségét is beleviszi minden megnyilvánulásába; egyénisége bélyegét ráüti mindenre, amivel érintkezésbe jut. *Az egyéniség által a személyiség jellem.* Ebben az értelemben tehát a jellem az egyéniségbe koncentrált egész ember, egész mélységében és gazdagságában, és pedig mint jellegzetes, jelleges való. Ebből következik, hogy

a) A jellem a nyilvánulásaiban jelenkezik. Az egész ember a sajátosságával, személyiségével és egyéniségével benne van minden mozdulatában és gesztusában, minden tetteiben, magatartásában és művében, minden gondolatában és eszményében; főként azonban az élettel és a világgal szemben tanúsított magatartásában b) Ez a jellemző magatartás megint elsősorban abban jut kifejezésre, *hogyan értékeli azt a lét- és életfrontot*, mellyel szemben áll és amellyel szemben érvényesülnie kell. Arról ítélünk meg egy embert, hogy milyen eszményei vannak, hogyan nézi az embereket és a világot, mit tart kívánatosnak és mit kerülőnivalónak. c) Ez a jellem nem kész valami, senkiben sem; hanem minden új helyzeben és minden új föladat előtt újból be kell válnia, és minden új helyzet és új föladat alakít rajta, Goethe híres megállapítása szerint: Es bildet ein Talent sich in der Stille, sich ein Charakter in dem Strom der Welt (Kölcsynek a Parenézisban adott fordítása szerint: Csöndes magányban fejlődik a talentom, világi zaj közt állandó karakter).

Ennek a jellemnek tanulmányozását tűzi maga elé a karakterologia.

b. A karakterologia kialakulása.

A karakterologia fiatal tudomány; alig tekinthet vissza többre mint egy emberöltőre Ugyan már J. Stuart Mill 1843-ban ban jelent híres System of Logic-jában (V 6) követel egy „ethology“-t, és utána honfitársa F. Galton a mult század nyoleva-

nas éveiben értékes adalékokat szolgáltatott hozzá. Másik honfitársuk A. F. Shand a jellem elméletét is megadta (Foundations of Character 1914). Ugyanakkor Franciaországban Ribot (Sur les divers formes du caractère 1892) hatása alatt F. Paulhan és A. Fouillé váltak ki hasonló kutatásokkal. A karakterologia tulajdonképeni megalapítója azonban L. Klages (Prinzipien der Charakterologie; részletekben a 90-es évektől; könyvalakban 1910; később Grundlagen der Charakterkunde címmel; 8. kiadás 1940), aki először határolta el élesen a jellemkutatást az akkori pszichológiától, mely erre a föladatra teljesen tehetetlennek bizonyult. Hisz az akkor még csaknem kizárólag Wundt hatása alatt állott, és az egész lelki életet atomszerűen önállóknak tekintett lelki elemek (érzetek, képzetek, elemi érzelmek) természettörvény jellegű kombinálásából igyekezett levezetni.

Dilthey úttörő műveiben (cf. 31 b) megmutatta, hogy ez a pszichologia meddő, épen amikor a konkrét élő embert és sajátos műveit, az irodalom, művészet, vallás, bölcsélet alkotásait akarjuk legmélyebb mivoltukban megérteni. Ő tehát követelt egy pszichológiát, mely nem metéli darabokra a lelki valóság élő egységét, hanem veszi annak ami: élő egésznek, és iparkodik megfogni az értelmét, meglátni vezéreszméit, és ezek világánál törekszik aztán meglátni és értelmezni a részleteket. Ez a csakhamar nekiviruló *értelmező pszichologia*, mely a lelki életnek nem elemeit, hanem szövedékét, rétegeit, alkotát, struktúráját veszi alapul, lett a karakterologia első gyökere. A jellem t. i. olyan lelki egésznek bizonyul, főként mint személyiség és egyéniség, melyet csakis ezekkel a szempontokkal lehet megközelíteni.

Második gyökér a *konstitúció*tan, melyet ugyanabban az időben orvosok, főként pszichiáterek szegeztek neki a merőben természettudományi elemző és összerakó orvosi iránynak. A konstitúció ezek szerint az orvosok szerint az egyénnek alapvető testi-lelki minemősége. Őket persze elsősorban a testi konstitúció érdekelte, t. i. az anatómiai és biológiai sajátosság, típus; és azután keresték, hogyan függ ez össze az egyéni lelki alkattal. Ezzel azonban munkába vettek egy karakterologiai alapkérdést: hogyan nyilvánul meg a lelki egyéniség külsőleg, a többé-kevésbé állandó és egységes konstitúcióban?

A harmadik indítás ugyancsak orvosi körökből jött. Bleuler, Jung, Freud, Adler a lelki betegekkel való foglalkozás során úgy találták, hogy a tudatélet fölszíne alatt, a tudatalatti mélységekben, a tudat előtt rejtve, régi többnyire gyermekkori élmények és igények dolgoznak és fűnnek:

egy határtalan életvágy, libido, vagy érvényesülési vágy; és ezzel szemben egy tehetetlenségi vagy selejtességi alapérzés; és voltaképp ezek a visszafojtott, betokozódott lelki tartalmak irányítják és jellegzik meg lelki tudatéletünket. Ez a tudatalatti mélységekbe vájó pszichologia (*Tiefenpsychologie*) új távlatokat és utakat nyitott, melyek mind a személyiség legbelsejébe mutattak; tehát szinte kihívták a személyiség centrumának, a jellemnek tanulmányozását.

Ezekhez a pszichológiai indításokhoz hozzájárult egy általánosabb szellemtörténeti mozzanat. Kierkegaard és Nietzsche óta a bölcselő eszmélés kapuján egyre sürgetőbben kopogtatott egy régi és a 19. századi szellemtudomány számára mégis új követelés: az embert, mi voltát és helyzetét a maga konkrét valóságában, az egész létfolyamba való beágyazottságában kell vizsgálat alá venni. Az embert nem szabad elvont eszmék és törvények példájának és paskolatának tekinteni, hanem egyszeri, külön világnak kell venni, és keresni kell azokat a legmélyebb szálakat, melyek belekötik a létbe. Ez az *existenciális* irány természetesen a kutatást az akkor még divó elemző, boncoló és összerakó, általános törvényszerűségeket kereső pszichológiai iránytól szintén elterelte, és a konkrét embert, a maga teljes mélységében, gazdagságában és egyéni adottságában állította oda mint vizsgálatá egyetlen tárgyát. Ez pedig a karakterológiai jellem.

c. A karakterológia föladatai és irányjai.

A karakterológia arra vállalkozik, hogy a jellemmel összefüggő kérdéseket egész terjedelmükben és végső gyökerükig teszi beható tanulmány tárgyává. A karakterológiának mint tudománynak, vagyis az elméleti karakterológiának a következő fő föladatai kínálkoznak: Mindenekelőtt a *jellem alkatát* kell vizsgálat tárgyává tennie. Igyekeznie kell tisztázni, milyen jelemvonásokból és rétegekből épül föl a jellem, és ezek milyen kölcsönös vonatkozásban vannak, nevezetesen mi a jellem magva és mi a héja, mi benne az állandó és mi a változó. Azután keresnie kell a *jellemfajokat*. Harmadszor vizsgálnia kell a jellem *fejlődését* és ennek a fejlődésnek föltételeit és lefolyását. S végül mivel a jellem sohasem mint olyan jelenik meg, hanem csak nyilvánulásokban, külön tanulmány tárgyává kell tenni a jellemnyilvánulásokat.

Az elméleti karakterológiának részben *kiegészítései*, részben *alkalmazásai*: 1. a karakterológiai nomo- és axiologia, mely a jellem értékelésére és alakítására szolgáló törvényeket állapítja meg. 2. A karakterognosztika mint dia- és prognosztika hivatva van tudományosan szolgálni azt a jelentős föladatot, melyet az

emberismeret neve tartalmaz. 3. A karakteragógia a jellem nevelésére és általában az embereknek jellem szerű kezelésére alkalmazza az elméleti megállapításokat. 4. A karakterográfia a jellemzés kérdéseit tárgyalja; és végül 5. az általános karakterológia az elméleti részben tisztázott általános szempontokat és bevált módszereket, főként a karakterológiai értelmezést kiterjeszti a társadalmi és kultúrjelenségekre, sőt lehetőség szerint a megismerés egész körére.

Mindebben azonban egyelőre sokkal több a program, mint a kész munka. A karakterológia ma még hadfölvonulási területhez hasonlít, ahol sok csapat menetel, nyilván egy cél felé, de egyelőre külön utakon. A főirányok történeti sorrendben a következők:

1. A *romantikai* karakterológia, mely C. G. Carus (Symbolik der menschlichen Gestalt 1853) nyomán minden létmegnyilvánulásban szimbolumot talál, és a karakterológia föladatát abban látja, hogy ezeket a szimbolumokat értelmezi, a mögöttük rejtőző és bennük csak kifejtőző mélyebb értelmet, a dolgok lényegét föltárja. Ennek az iránynak természetes, vele született tendenciája egyetemes bölcsesletté, sőt egyeduralomra hivatott tudománnyá szélesülni.

2. A *szellemtudományi* irány megindítója W. Dilthey, aki a szellemtudományok metodikai önállósítására irányuló alapmunkáiban. (Ideen über eine beschreibende und vergleichende Psychologie; főként Beiträge zum Studium der Individualität 1895/6; Gesammelte Schriften V 1924) az összehasonlító pszichológiának föladatává teszi az embertípusok megállapítását. Új karakterológiai irányt azzal indít, hogy a szellemtörténet tanulmányozásán nőtt skepticizmusában a szerinte lehetetlenné vált metafizika helyébe világnézet-elméletet akar állítani, mely nem új rendszer alkotásában, sem régiék igazának vitatásában, hanem valamennyinek megértésében látja egyedüli célját. E végből keresi azokat a jellegzetes alakulatokat, típusokat, melyekben az emberi szellem a történet folyamán kifejezésre juttatja, mintegy kicsapja a benne rejlő lehetséges szellemstruktúrákat, és ezzel megalkot egy új tipológiát, mely már nem a konkrét emberegyedek lehetséges fajait akarja megállapítani, hanem az emberi szellemi magatartás lehetséges fajait; Kant egyetemes apriórija helyébe tipológiai apriórit állít. Programjának kibővítésén és megvalósításán fáradoztak tanítványai, főként E. Spranger (Lebensformen), aki struktúrák-pszichológiát követel az elemző lélektan mellett; az egyén lelki struktúráját azonban csak a tárgyi szellemi teljesítményekre (minők állam, tudomány, vallás) irányzott vonatkoztatásban látja értelmezhetőnek.

3. A *pszichiatriai* irány. Ez a szó több törekvést fog egybe, melyeknek közös jellemzőke, hogy a beteg psziché gyógyítására irányuló fáradozások indították meg és a beteg pszichén tett

megfigyelések sugalmazták tanításaikat. A legismertebb és a legnagyobb hatású a pszichoanalitika, melynek alapítója Bleuler alap gondolatainak kiépítésével S. Freud lett alapítója. C. G. Jung sokat enyhített rajta. A. Adler pedig új iskolát alapított (Individualpsychologie).

4. *A jellemtudományt irány az a mozgalom, melynek genezisét fönt (b) vázoltuk.* Alapítója és mindmáig vezére és legeredetibb, legtermékenyebb munkása L. Klages. Fő művei a fönt említett Grundlagen; továbbá Handschrift u. Charakter; Ausdruckskunde; mind folyton új kiadásokban.

5. *Az orvosi irány.* Ez megint gyűjtőnév olyan törekvések számára, melyeknek közös vonása, hogy orvosoktól erednek, nemcsak, hanem orvosi tapasztalatok és megfontolások sugalmazzák. Főága Kretschmer karakterotipológiája. Majdnem egy rangba került vele a Jaensch testvérek iránya (lásd 80). Külön csoportot alkotnak itt azok (nem-orvosok is), kik az újabban föllendült örökléstan szempontjait és eredményeit akarják értékesíteni. Ezeknek a tanoknak és irodalmuknak összefoglalása: Die Persönlichkeit im Lichte der Erblehre. Herausgegeben von J. Schottky 1936.

d. A karakterologiai megismerés.

A jellem megismerésének két foka van. Az egyik a *gyakorlati*, melyet minden ember, sőt már a kis gyerek is, szinte ösztönszerű biztonsággal gyakorol, mikor képet alkot a környező emberekről, főként avégből, hogy tudja, mire számíthat, mitől kell tartania, mihez kell tartania magát velük szemben. Ez a karakterognózis nélkülözhetetlen anyagszállítója és föltétele a tudományos, rendszeres jellem-megismerésnek, a karakterológiának, mely a karakterognosztikai jellemismerés útjait és eredményeit a tudományos kategóriák világánál megszűri, szabatosítja, tudatosítja és rendszerezi. Ez elméleti föladat, mely elvonatkozik a gyakorlati használhatóság szempontjaitól. De természetesen nem zárja ki, sőt eleve valószínűvé teszi, hogy a gyakorlati emberismerés számára is nyújt majd termékeny új szempontokat.

Az egyéni jellem elsősorban lelki élményekben, folyamatokban, magatartásokban éli ki magát; tehát minden karakterologiai kazuisztikának, ennek a nélkülözhetetlen és állandó anyagszállítónak ezt kell elsősorban rögzíteni. De ez a belső világ nem jelenik meg a megfigyelő előtt; körülzárják az alanyi tudatkör és a tudattalanságnak meg a tudatalattiságnak sűrű rétegei. A megfigyelő előtt mind-ebből csak bizonyos külső magatartások jelennek meg, minők arcjáték, taglejtés; reagáló és valószínű mozgások, minők járás, írás, szerszám-használat; azután öltözködés, viselkedés; továbbá munkakör, hivatás, környezet meg-

választása; művek, akár ipariak, akár társadalmiak vagy szellemiek azok. A legjelentősebb természetesen a beszéd mint beszéd, vagyis mint lelki tartalmaknak a nyelvközösség szóhasználatára és szókötése által megszabott jelekkel való szándékos kifejezése.

Már most ez a kérdés: *miképp lehet belátni külső, nem lelki mozzanatok ablakán keresztül idegen lelkek világába*, másfél százada igen élénken foglalkoztat sok gondolkodót, és különösen az utolsó félszázadban több elméletet termelt. Régebben itt általában *analógiás következtetésre* gondoltak. Egy időben ezt teljesen kiszorította a beleélés, Einfühlung elmélete. A karakterologusok közt, különösen a kifejezés elméletével foglalkozók közt ma uralkodó az *együttérző közvetlen megértés* elmélete: minden lelki kifejezés az észlelésben hasonló folyamatot indít meg, melynek észlelésében közvetlenül megérti embertársa lelki élményét is.

A karakterognosztikai problémakörben azonban nem egyszerűen arról van szó, hogy az előttünk föltáruló külső kifejezésekből lelki jelenségekre következtessünk, hanem a konkrét egyedi jellemet kell megragadnunk mindama mozzanataiban, melyeket a jellem-struktúra metafizikai tárgyalásánál megállapítunk.

A *konkrét jellemismerés útja* itt nagyjából a következő: Egy tapasztalat alá eső jellemnyilvánulásból megértem a kérdéses konkrét lelki magatartást. Több ilyen magatartás vagy adott esetben *egy* is, arra készítek, hogy visszavezesselem jellemvonásra, melynek gyökere többnyire mint dispozició vagy kezdőképesség jelenik meg. A jellemvonásokat egymáshoz viszonyítom, az alap- és szerzett vonásokat különválasztom, mindegyiknek megállapítom a jellem struktúrájában a helyét, s ezzel megkapom az empirikus jellemet. Ezt a lehetőség szerint alapjellemre, a tapasztalati jellem rejtett magvára vonatkoztatom. S aztán visszamenőleg ebből a jellem-centrumból megállapítom, hogy a magatartás, melyből kiindultam, miképp foly az alapjellemből, és mit jelent a jellem struktúrájának és életének egészében.

Ez a második, visszamenő folyamat a legjelentősebb karakterognózeológiai mozzanat, a szó szoros értelmében vett *karakterológiai megértés*. Ez csak úgy vihető keresztül, ha már ismerjük a jellem-elemek kölcsönös vonatkozásait, magát a jellemet. De viszont a jellem-egészet csak részeiből ismerjük meg. A sajátos karakterológiai megismerés e szerint sajátos jellegű ismerésfolyamat, ahol sejtelemszerűen, holisztikus intuícióval (cf. 26 a) elővételezem a jellem-egészet, ennek világánál látom meg csak igazi mivoltukban az egyes jellem-mozzanatokat. Innen ismét visszatérek az

egészhez, mely így már szint és teltséget kap. Ez aztán ismét élesebb világításba helyezi a részeket; és így tovább. Ez tehát sajátos oszcilláló folyamat, *ide-oda-járás jellem-egész és -részek között*. —

Az itt következő tárgyalásnak számot kell vetni azzal, hogy a karakterologia nem kész, hanem készülőfélben lévő tudomány. Tanításait és problémáit legalkalmasabban a következő szempontok szerinti tárgyalás mutatja be: a jellem típusai; alkata és genetikája; nyilvánulásai.

Irodalom. P. Hellwig Charakterologie 1936; H. Prinzhorn Charakterkunde der Gegenwart 1931; ezekben bő irodalom; Schütz A. Karakterologia és aristotelesi metafizika 1928; Szent Ágoston karakterologiai jelentősége (Eszmék és eszmények 1933. 21. szám). Noszlopi L. Jellemlátás és jellemigézés 1935; A világnézetek lélektana. 1937.

80. A jellem típusai.

a. A közönséges ember-jellemzés típusát.

Akikkel érintkezésbe jutunk, azokat a magunk és mások tájékoztatására meg szoktuk jellemezni: megbízható, megbízhatatlan; hirtelen, flegmás; gyors fölfogású, nehézfejű; bátor, gyáva stb. Ez a jellemzés, melyre a nyelv gazdag árnyalatokban sok értékes kifejezést bocsát rendelkezésre, általában erkölcsi értékek szerint osztályozza az embereket, még pedig *a velünk való vonatkozásaikban*; majdnem azt lehetne mondani, rokon- és ellenszenv szerint.

Irók aztán egy-egy ilyen föltűnőbb jellemzést irodalmilag kiszíneznek, részleteznek; pl. a fősvényt, „paraszt”-ot, hízelgőt, „pechvogel”-t úgy, hogy bemutatják, mikép viselkedik különféle jellegzetes helyzetekben. Ennek a típusos karakterológiának, helyesebben karakterografiának atyja Aristoteles tanítványa, *Theophrastos* ma is joggal híres *χαρακτήρες*-ével. Az ő nyomában járt, nem kevésbé kitérő tollal *La Bruyère* (Les caractères 1688). A drámában *Molière* alkotott ilyen jellemeket: fősvény, képzelt beteg, tudóskodó nő stb.

Szintén a gyakorlati és irodalmi jellemzés körébe szokás vonni a „tipikus” magatartásokat *a szociális élettel szemben*, mikor megkülönböztetünk konzervatívokat és liberálisokat, radikálisokat, forradalmárokat, maradiákat és haladókat. Továbbá *embercsoportok*: mi jellemzi a magyart, angolt, a nőt, férfit; főként a *hivatások*: katona, tanár, hivatalnok, ügynök. Ez a fajta jellemzés kiemelkedik az elsőnek egyméretűségéből (igaz-lelkű, képmutató, fősvény, bőkezű). Hisz sokaknak közös jellem-

zékét akarja kiemelni, azzal a hátsó gondolattal, hogy itt egy jellemző magatartás nyilvánul meg nemcsak szűk területen, mint pl. a fecsegő és a hallgató típusánál a beszédesség terén, hanem sokkal átfogóbb körben. S e tekintetben átvezetnek a következő típusosztályhoz.

b. *Művészi és világnézeti típusok.*

Itt *háromféle* típussal érdemes megismernedni, melyek az irodalomban és a karakterologiai elmélésben nagyobb szerephez jutottak.

Az első csoportot megnyitja *Pascal* híres különböztetése: van matematikai illetőleg geometriai elme, és van közvetlen elme, esprit géométrique, esprit de finesse. Az előbbi tételeket lát meg, s ezekből meg definíciókból kérlelhetetlen következetességgel levezeti összes megállapításait; ellenben a közvetlen elme ösztönszerű biztonsággal egyszerre megragadja a teljes valóságot egész gazdagságában, és biztos állást foglal vele szemben. A geometriai elme tehetetlen az ágas-bogas valósággal szemben; a közvetlen elme értetlenül áll szemben a matematikus absztrakcióival, egyoldalúságával, mesterkéltn gondolatmeneteivel (*Pascal*: Pensées; *Brunschvicg* nagy kiadásának elején).

Nagy irodalmi jelentőséghez jutott *Schiller* (Über naive und sentimentale Dichtung) osztályozása. Ő a természettel szemben való magatartás tekintetében különböztet naiv és szentimentális (nem a mai „érzelgős” értelmében!) költőket. A naiv költő bennáll a természetben, az élő nagy valóság egy szervének érzi magát, azonosítja magát létével és életével, és ebből a megélésből alkot. *Shakespeare* és *Goethe* a nagy naivok (nálunk *Prohászka*). A szentimentálisok (*Schiller* önmagát is közéjük sorolta) szemben állnak a természettel; másnak érzik, keresik a vele való kapcsolatot; és ha megtalálták, nem közvetlen megélésben, hanem eszméléssel valósítják meg. Ezzel meg van pendítve egy átfogóbb tipologia, mely átlépi a merőben művészi magatartás körét: emberek, kik együttélnek a valósággal, a világgal, az élettel közvetlen, természetes magatartásban; és mások, kik folyton ellenkezésben vannak vele, mintha mély szakadék választaná el tőle.

Ugyancsak művészi tájékozódás sugallja *Nietzsche* (Geburt der Tragödie) apollói és dionízusi típusát. Az előbbi az egyes valót plasztikusan kiemeli az egészből, megformálja és megadja pontos helyét a rendezett világban; *Apollon* a világosság, forma, rend istene. A dionízusi szellem nem különít, nem emel ki, nem

rendez; ellenkezőleg, az odaadásnak mámoros önkívületében mindent belesodor az egy-minden áramába, önmagát is. Dionysos a mindeht elegyengető éjszakának, a határokat és alakokat bontó mámoros örjögésnek istene.

A második csoportot alkotják a *világnézeti típusok*. Már *Dilthey* szerint az dönt az ember legmélyebb mivoltáról, milyen állást foglal el a lét nagy kérdéseiben; és már ő három típust állít föl: a materialista, a szubjektív, objektív idealista világnézet. K. *Jaspers* aztán (*Psychologie der Weltanschauungen* 1925) gondos vizsgálat után úgy találja, hogy itt háromféle magatartás lehetséges — megannyi típus: Az aktív, aki a világ folyását tettek gyakorló terének tekinti, aki meg van győződve, hogy tevékenységével irányíthatja és alakíthatja sorsát, és ezekben a föladatakban él; a kontemplatív, aki e világ gondjaitól elfordul és az örök dolgokra irányítja tekintetét; a közvetlen (ha nem e világra irányul, misztikus), aki nem tűz ki programokat és nem elmélődik, hanem — él. Ez a három alap-magatartás számos változatot tüntet föl, főként elfajulásaiban: álmagatartások. Ilyenek a formalizmus, pl. az aktívnel a sürgés-forgás, a „lázás semmittevés”; az elmosódottság, éretlenség; az abszolutizálás, mikor ez az álmagatartás lesz az élet kizárólagos értelmévé. Értékes mozzanat, hogy *Jaspers* ezeket a magatartásokat külön ott tanulmányozza, hol a legélesebben verődnek ki, a *határhelyzetekben*, a harc, halál, véletlen színe előtt.

A harmadik csoportot alkotják *Spranger életformái* (*Lebensformen* 1930). Az élet egészével szemben való tipikus magatartások ezek, szám szerint hat: az elméleti, gazdasági (ekonomikus), esztétikai, szociális, hatalmi, vallási típus.

Az *elméleti* ember mindentől azt kérdezi: mi ez magában? Szenvedelem nélkül, tárgyilagosan keresi az egyetemes törvényszerűségeket. Csekélybe veszi a gazdasági, esztétikai, szociális, hatalmi mozzanatokat; határozottan individualista, aki legfőljebb fölvilágosítással akar belenyúlni a világ alakulásába. A *gazdasági* ember főkérdése: mi hasznom van belőle? Minden egyebet ennek rendel alá; az esztétikum és teoretikum neki csak eszközök (pl. technikára, reklámra); a hatalmat csak gazdasági verseny alakjában ismeri, a vallási életre nem igen futja neki. Az *esztétikai* típus az az ember, aki minden benyomását élménnyé alakítja át; ha túlteng az élmény és benyomás, akkor impresszionista, ha az alakító igény, akkor expresszionista. Az életet nem közvetlenül éli, hanem a művészi alakítás anyaga- és műhelyeként. A *szociális* ember rokon- és ellenszenvre, szeretetre és gyűlöletre van hangolva; célja és értékmérője az embertárs és a közösség; azt szenved meg és azon akar segíteni. A *hatalmi* ember jelszáva és első ambíciója az érvényesítés; ennek vannak alárendelve az elméleti, esztétikai, gazdasági szempontok, a szoci-

ális erők és tényezők; erőteljes vitalitás, hatalmas tetterő jellemzik. A vallási ember Istenre vonatkoztat minden egyéb értékelést és igyekezetet.

c. *Konstitúciós típusok.*

Ezek orvosok laboratóriumából kerülnek ki. Ősök a négy *temperamentum* tana: a Hippokrates-Galenus-féle négy alapnedvnek (vér, nyálka, sárga epe, fekete epe) a szervezetben való uralma szerint van vérmes (szangvinikus), flegmás, kolerikus és melankólikus ember. Elvben idetartozik az az irány (főként franciák: Ribot, Paulhan), mely *egy-egy lelki vonás uralma* szerint beszél pl. szenzitívekről, „intellectuel”-ekről, akaratemberekről. Legjelentősebb azonban Kretschmer és Jaensch tipológiája.

E. *Kretschmer* (főműve *Körpebau und Charakter* 121936) rendszere a következő gondolatokon épül föl:

A lelki betegségeknek két főtípusa van, a schyzophrenia (így Bleuler; Kraepelin: *dementia praecox*) és a ciklikus (mániás-depresszív) téboly. Emellett megkülönböztet három illetőleg négy fajta tipikus testalkatot. A *piknikus*t jellemzi a közepes magasság, kerek, széles, szabályos, ötszögletes lágy arc, erős durvaszájú haj, egyenes orr, széles domború homlok, rövid masszív nyak, kerek, keskeny vállak, domború mell és has, bő zsírlerakódás a csípőben és lábikrában, elhízásra való hajlam, rövid, széles, lágy, kéz (a név: *πικνικός* = sűrű, masszív). A *leptoszóm*: nyulánk, sovány, keskeny test (*λεπτός* = keskeny), finom csontos kéz, szűk, lapos mell, hosszú, keskeny, profilban éles, szemben tojásalakú arc, legtöbbször selymes haj, fejletlen áll. Az *atléta* típus közismert a díjbirkozókban. A *diszplasztikus* (*πλάσσω* = alakít): vagy hiányos kiképzések, pl. fejletlen, határozatlan arcél, vagy aránytalanságok, pl. aránytalanul nagy végtagok, kis fej.

Már most a két főtéboly és a testalkat típusai között az a statisztikailag sokszorosan igazolt összefüggés mutatkozik, hogy a *ciklikus tébolyodottak* elenyészően csekély kivétellel *piknikusok*, a *schizofrének pedig leptoszómok*, atléták, diszplasztikusok. Ezekhez a testtípusokhoz az egészségesek közt hozzá van rendelve két jellemtípus, melyek ugyanazt az alkatot mutatják, természetesen az egészségesség határain belül, mint a két lelkibeteg típus. A ciklikus tébolyoknak megfelel a *ciklotím* (*κύκλος* = kör, kerekesség; *θυμός* = lelkület), a schizofrének (*σχίζω* = hasít; *φρόν* = elme) a *schizotím* jellem. És megint úgy van, hogy a ciklotímek, kiket majd kerekéseknek nevezünk, csekély kivétellel *piknikusok*, a schizotímek, a hasadásozók, általában *leptoszómok* vagy atléták vagy diszplasztikusok.

Mi jellemzi már most ezeket a típusokat? Ezt a legvilágosabban akkor látjuk meg, ha hozzávetjük beteg mintájához.

A *schizofréniá*, a hasadásozó téboly, mint a neve mutatja,

a lelki élet hasadottsága az egész vonalon. A szchizofrén lehasadt a külvilágról, mellyel meghasonlott, és széthasadozott a belsejében. A külvilággal szemben bezárkózik a maga eszmekörébe és a maga logikájába (autizmus); vele szemben lassan eltompul, nem veszi be kilgázító hatásait; az emberek őt nem értik, és ő az embereket. Ennek a külvilágtól való elszakadásnak gyökere egy belső meghasonlottság, az egyes lelki területek külön élete; mintha megannyi külön én volna: a gondolkodás, a szív világa, az akarat köre. Ez a két irányú hasadottság azt eredményezi, hogy az ilyen beteg két életet él; az egyik kifelé szól, ez a homlokzat, mögötte egy sokrétű más élet lappang. Ez a betegség folyton rosszabbodik, még pedig mindig lökésszerűen; végső kifejtésében jellegzetes megnyilvánulásai a katatonia (merevség) és a stupor, a teljes bárgyúság.

Ennek megfelelő a *szchizotím* jellemtípus. Két pólus között feszül a létünk: én és környezet között. Ő az én pólusán helyezkedik el (autista, ami nem okvetlenül önzés is; csak énésség). A belső világát építi; stílust, formát keres; elveket állít és azokhoz mereven ragaszkodik, kompromisszumok nélkül, és igyekszik azokat keresztülvinni, sokszor éleselméjű hüvös stratégiával. A környezettel, a tömeggel szemben distanciát őrző arisztokrata, az egyesekkel szemben óvja a maga világát. A lényén mindig meg kell különböztetni a fölszint és mélységet; olyan mint a csupasz római házak; ablaktábláik le vannak eresztve a napvilág elől, bent a letompított világosságban pedig ünnep folyik. A hasadásos elzárkózik az erős behatások elől és védekezik ellenük. Nebántsvirágszerű érzékenység és érzéketlen nemtörődömség a két véglet, melyek közt elhelyezkednek változatai. Tiszta típusuk tanulmányozására királyok és költők épen elég jók; de közülük kerülnek ki a világgal meghasonlott csavargók is, aztán a kis pedánsok, a hetyke élcelődők és kritikusok, a nagyszabású csalók, a politikában a nagy szervezők (Nagy Frigyes) és a merev elvi fanatikusok (Robespierre), a tudományban a bölcselők (Kant), a művészetben a drámaírók.

Ennek a típusnak ellentétje a ciklotím, a kerek. Itt a kedély az egyéniség középpontja. Beteges fölhúzottság (mánia) és nyomottság (depresszió, melankólia) a két pólus, melyek között a *ciklikus lelki betegek* csellengenek. A mániában beszédek, vállalkozók; ezer tervet szőnek és kezdenek, a depresszióban teljesen tétlenek, nyomottak, szomorúak. Ez a betegség nem lökésszerűen rosszabbodik, hanem lassú átmenetekben. A környezettel való kapcsolat végig megmarad, míg a szchizofréneknél egy ponton egészen és végleg megszakad.

Ennek megfelelően a *ciklotímek* megnyíltak a világgal és a helyzetekkel szemben. Ennek következtében lelki tartalmukat jellemzi a bőség, mely a külvilágból árad, és tapasztalatszerűség (a ciklotím realista, a hasadásos idealista). Készek nézeteiket és állásfoglalásaikat kiigazítani, és engedik, hogy ezt tegye velük az élet és a valóság. Tehát hajlanak kompromisszumokra és engedményekre, anélkül, hogy okvetlenül gyöngye jelleműek volnának. Az ellentéteket könnyebben kiegyenlítik; lelki egyensúlyuk hamarabb helyrebillen; könnyebben napirendre térnek tragikus helyzetek fölött, és inkább óva maradnak végzetes belső összehozásoktól mint a hasadásosok. A kerek humorra hajlik (a hasadásos elmésségre) és bizonyos melegséget áraszt a környezetére. Ha író, akkor leíró (G. Keller); a tudományban természettudós; a politikában közvetítő, diplomata. Változatai közt van a rokonszenves fölhúzott (mániás) kerek: élénk, mozgékony, társas igényű, figyelmes, szeretetre méltó; a csöndes, mindig szomorú de nem panaszos depresszív; az ambivalens, a két pólus között csellengő tipikus hangulatember: fortyanékony, és mindjárt utána ellágyul.

A *Jaensch-féle típus*tan még nincs annyira kidolgozva és magában sem oly egyszerűen áttekinthető mint a Kretschmer-féle.

Alapvonásai a következők. Ismeretes, hogy erős fényhatás, pl. intenzív lámpafény *utóképet* hagy, melyet úgy szemlélhetünk mint egy közvetlen külső ingertől eredő szemléletet, nem olyan halványan, mint általában az emlékképet. Egy tanító leiratott a gyerekekkel egy pókhálót, melyet előző nap láttak. Az egyik fiú a fekete falitáblára szegezte tekintetét és közben úgy írta le, mintha testi szemével látná. Mikor a tanító kérdezte, miért nézett közben a táblára, mint valami egészen magátólértődő dolgot azzal okolta meg, hogy hiszen így tisztábban lehet látni.

Már most W. Jaensch orvos (az alapmű *Grundzüge einer Physiologie und Klinik der psychophysischen Persönlichkeiten* 1926) megállapította, hogy gyerekeknél igen gyakori az ilyen emlékképnek szemléleti képszerű látása, az eidétikus képesség (*eidōs* = kép). Vizsgálatai azt is mutatták, hogy az eidétikusok két élesen elkülönülő csoportra oszlanak. Az egyik típus az eidétikus képeket mintegy a saját belsejéből, képzeletének irányításával hozza elő, és tetszése szerint megint el tudja tüntetni. Ezeket jellemzi, hogy tekintetükben, szemükben van valami friss nyíltság, aktív, fénylő melegség; egész valójukat jellemzi valami föloldottság, mellyel mintegy kinyúlnak a könnyedén eléjük álló eidétikus képek után. Viszont a másik típusnál az eidétikus képek akaratuk ellenére, öntevékenységük nélkül jelennek meg,

mint valami idegenség, melytől nem tudnak szabadulni. Tekintetik fénytelen; van benne valami erőltettség, szemüket összehúzzák, mintha nem természetzerű készséggel nyúlnának a fölmerülő kép után, hanem bizalmatlanul fogadják. W. Jaensch azt is találta, hogy az első típussal rokonságot mutatnak a *bazedov-kórosok*, kik ismeretesek düledt szemükről, a másodikkal a tetanuszosok, kiket merevgörceikről ismertünk.

Ezen az orvosi alapon W. Jaensch testvére, a *bölcselel R. Jaensch* (alapműve: *Grundformen des menschlichen Seins* 1929) két lelki típust állít föl: az *integráltakat*, kik a *bazedovoid* fiziológiai típus vonalán vannak; jellemzi, hogy képességeik egymásba válnak és együttműködnek. Egész lényükön előmlik az egyensúlyozottság és együtteség; minden mozdulatukban és magatartásukban (mozdulataikat bizonyos puhaság jellemzi; nem elpuhultság, hanem a mozgási apparátusnak súrlódástalan működése) benne van a lelkük. Arcukra, főként fénylő nagy szemükre (az öreg Goethe szemé!) szinte kiül a nyiltan, érdeklődéssel, bizással a világba tekintő lelkük; egész lelki életük nyílt, befogadó, lelkes, mozgékony, gazdag.

Ezzel szemben a *tetanoid dezintegráltaknál* az egyes lelki tehetségek külön életet élnek; mintha külön egységekre volnának hasadva. Ennek következtében megjelenésükben van valami kényszeredettség: szemük fénytelen, kicsiny, mélyen bennülő; bizalmatlanul néznek a világba. Mozdulataikban is van valami kényszeredett szögletesség (mintha gép volna, mintha dróton rángatnák). Ez a merevség és kötöttség jellemzi belső életüket is; főként amit találóan célgörcsnek mondanak: a képzeletnek és a belső életnek bizonyos megkötöttsége és szűkössége.

Mindkét típusnak persze számos változata van, és az egész tipológiának sok és jelentős vonatkozása van fajokkal, kultúrákkal, kultúrai és nevelői föladatokkal. Első tekintetre föltűnő, hogy Jaensch dezintegráltjai közel állnak Kretschmer hasadásosaihoz, integráltjai a kerekesekekhez; de nem azonosak. A két tipologia más-más perspektívából nézi a jellemet.

d. A jellem-tipologia értelme és értéke.

Az előző tájékozódásból kitűnik, hogy a karakterologia a típust kétféle értelemben alkalmazza. Nevezzük az egyiket értéktípusnak, a másikat konstitúciós típusnak.

Az értéktípusok. Mikor egy embert azzal jellemzünk, hogy fecsegő, vagy könnyelmű, megbízhatatlan, lusta, hazug, megbízható, fontolt, de akkor is, ha Nietzsche, Jaspers

vagy Spranger valamely típusába sorozzuk, nyilván értékeljük. Még pedig úgy, hogy reávetítünk egy értéksugárt, az értékességet jellemző polaritással, és megállapítjuk, melyik póluson van, illetőleg melyikhez van közelebb és milyen távolságban van tőle (nagyon-kevésbé megbízható).

Ezeket az értéktípusokat az jellemzi, hogy *polaritásuk nem egyméretű*, és ennél fogva nem egyszerűen kizáró, nem ellenmondó ellentét. A nem őszintének ellenmondó ellentétje az őszinte. Ebben az őszinteségben azonban megint új ellentét lapang: a diskkrét és az indiskkrét, mindent kifecsező őszinte; s ezért az ellentétje, a nem-őszinte is lehet az egyszerűen meg nem nyilatkozó vagy a képmutató. Ebből látnivaló az is, hogy egy-egy ilyen típuspólus csak akkor jelent pozitív jellemértéket, ha megvan az ellensúlya: az őszinteség akkor igazi érték, ha diskrétséggel párosul; az elméleti ember akkor értékes ember, ha van benne valami a gyakorlatiból. A tiszta típus értéke itt kérdéses.

Mivel az értéktípus csak értéksugár, *nem talál mindenkit*. Ebbe a kategoriába. fősvény, nem fősvény nem lehet besorolni az összes embereket. Akárhány embert ez a szempont egyáltalán nem érint; a pénzzel szemben való magatartás nem jellemző reá. Ugyanígy nem lehet mindenkit Jaspers vagy Spranger típusaival jellemezni, hanem csak azokat, akikre nézve igazán jellemző a világnézeti vagy az egész-jellegű értékrendi (Spranger-féle) magatartás. Akiket egy-egy ilyen tipológia nem talál, azokat nem lehet úgy jellemezni, hogy ennek az értéktípusnak zéruspontján vannak; mintha bennük egyensúlyban, semlegességben volna a két pólus, mint mondjuk, a mágnesű közepé. Hanem azt kell mondani: ez a tipológia, ez a jellemkoordinata nem illik rájuk.

Azt is észre kell venni, hogy ezek a tipológiák *nem egyforma nagy területet* sűrölnek a jellemben és *nem egyforma mélységgel* hatolnak belé. Schiller naiv és szentimentális típusa mindenesetre mélyebbre világít mint mondjuk a szorgalmas és lusta; a kontemplatív és aktív mindenesetre több embert talál mint a korán és későn kelő.

Úgy tűnhetik föl ezek után, hogy minél általánosabb egy-egy tipológia, annál több embert fog át és ennél fogva annál értékesebb. C. G. Jung az összes embereket két csoportba osztja: befelé és kifelé fordultakra (extro- és introvertáltak). Azonban a karakterológiában az ilyen általános és csak általánosságuk miatt átfogó tipológiák nem sokat érnek. Az emberekre nem épen az jellemző, hogy általában befelé vagy kifelé fordul-e a lelki életük; hisz nyilvánvaló, hogy mindenkiben van bőven mindkettőből, hanem az a döntő: miben fordulnak kifelé és miben befelé?

A konstitúciós típusok. Ilyenek a Kretschmer- és Jaensch-féle típusok, de ilyenek ezek is: férfi és nő, továbbá

az igazi fajtípusok: bosnyák, zsidó, a „homo nordicus”. Ezek a típusok *úgy jönnek* létre, amint ezt tanulságosan meg lehet figyelni a Kretschmer- és Jaensch-féle tipologia keletkezéstörténetén, hogy bizonyos egyező és állandó magatartásokat és vonásokat, melyeket elemzés és elvonatkozás (sokszor még statisztikailag számbavehetően is) megállapított, a karakterologia holotetikus nézéssel élő, gyökeres egységben lát meg; és a valóságban is föl tudja őket földözni, természetesen a változati és egyedi mozzanatoktól való elvonatkozásban.

Ebből két jelentős következmény foly: 1. A konstitúciós típusok eszményi, *ideál-típusok*. Nem találjuk őket sehol sem tisztán, maradék nélkül megvalósulva; mindig járulnak hozzájuk egyéni mozzanatok, és nem egyszer hiányoznak belőlük típusos vonások. De a valóság sorozatokat alkot, melyeknek tagjai egyre jobban közelítenek hozzájuk. 2. A konstitúciós típusok *keveredhetnek*. Minden ilyen tipológiának vannak jól kiemelkedő jellemzői (Jaensch *stigmák*-nak nevezi), és nem is kell hozzá sok gyakorlat, hogy valaki megállapíthassa: ezen az emberen vannak leptoszóm és piknikus vonások, és a jellemében is van valami a kerekesebből és valami a hasadásosból.

A konstitúciós típusok a jellemnek több rétegét érik, *mélyebbre* és ezért *messzebbre* is nyúlnak, mint az értéktípusok. Hisz pl. a hasadásosság az egész egyéniséget átjárja, sőt még a sorsát is. Mindazáltal a konstitúciós tipológiákban *is vannak értéktípus-mozzanatok*. A kerekese pl. a fölhúzottság és nyomottság pólusai között helyezkedik el, a hasadásos az ingerült és tompult között. De maga a két főtípus nincs tiszta poláris ellentétben. A férfüiság nem zárja ki a nőiség pozitív értékeit, a kerekesség a hasadásosság pozitív értékeit és viszont. S ez megint arra vall, hogy itt nem egyszerűen értékdimenziókkal van dolgunk, hanem magának az élő valóságnak ellentétjeivel.

De akár az érték-, akár a konstitúciós *tipologia nem lehet a karakterologia végső szava*; még pedig azért nem, mert a karakterológiának végre is az egyéni jellemet kell megközelíteni. A tipológiák az egyént csak típusba sorozzák. Az erőteljes egyéniségek mindig óvást emelnek az ellen, hogy őket ilyen sablonba foglalják. S csakugyan bármilyen tipologia ép azt mellőzi, ami az egyénnek legsajátja, létének legmélyebb magva. A jellemtipologia tehát lényeges kiegészítésekre szorul, ha igazi karakterologia akar lenni.

81. A jellem alkata.

a. A jellem rétegei.

Az emberekről tudomást szerezni, őket megismerni, kiismerni és megjellemezni, ennek az annyira emberi tevékenységnek kiindulópontja mindig a magatartásuk: tetteik és viselkedésük, arckifejezésük, hanghordozásuk és beszédmódjuk, taglejtésük stb. Minden emberismerés és emberjellemzés ilyen felénk táruuló megnyilvánulásokon indul el. De már ezt az elindulást és még inkább a továbbmenést sugalmazza az a kettős meggyőződés, hogy a megnyilvánulások mögött van az emberben valami, aminek megnyilvánulása a magatartásuk; és hogy ez a valami a sokféle megnyilvánulás között azonos és viszonylag állandó valami. S ezt neveztük (a szó tágabb értelmében, a *χαρὰν* szó eredeti jelentésében) jellemnek. S mikor azt keressük, hogy ennek a jellemnek mi az alkata, hogyan van fölépítve, megint a *közönséges ember-megismerés útjának megfigyelése* adja az első eligazodást.

Az emberi magatartásokat már a közönséges emberismeret is karakterologiaiailag kezeli, mikor értéktipológiákba helyezi el. Ez az értékelés ugyanis nemcsak a magatartást akarja egy értéksugáron elhelyezni, hanem magát az embert is. Mikor egy magatartás kiváltja ezt az értékelést: ez alávalóság, alattomban már ott van a másik: ez az ember alávaló. Más szóval az értéktipológiák mögött *jellemvonásokat* látunk, melyek az értékelt magatartásnak gyökere és forrása; továbbá a különféle területeken érvényesülő azonos magatartásnak egységes alapja.

A magatartás alapján *jellemvonásra való következtetés már metafizika*. Hisz nem jellemvonásokat tapasztalunk, hanem magatartásokat. De gondolkodásunk nem tud abba beletörődni, hogy a magatartásnak ne legyen egy mögöttes lappangó gyökere. Akárhányszor tüzetesebb kritika után kénytelenek vagyunk ugyan megállapítani, hogy elhamarkodtuk a következtetést; pl. egy tettet fősvénységnek tulajdonítottunk, pedig csak nagyobb célokat szolgáló előrelátás sugallta. S mégsem mondunk le arról a meggyőződésről, hogy a különböző helyzetekben hasonló föladatok előtt tanúsított azonos magatartások jellemvonásokból fakadnak.

Bizonyos azonban, hogy *a jellemvonások nem változatlan adottságok*, valamilyen fizikai összetevő-félék, melyeknek összessége adja a jellemet. Hisz mindenekelőtt nyilvánvaló, hogy ugyanaz a „jellemvonás” egészen más súlyt, szint, értéket kap a szerint, hogy milyen más vonásokkal van együtt, illetőleg milyen jellembe van beágyazva. A fontoltság nyilván egészen más, ha

harcias emberben van, mint ha félénkben vagy épen gyávában. A jellemvonásoknak úgyszólván helyzeti értékük van; nem változtatlan mennyiségek, nem invariánsok. Jóllehet azonban ez az önállótlanúság és viszonylagosság a lényegükhöz tartozik, mégsem fér meg bármilyen vonás bármilyen mással; s viszont akárhány bizonyos szabályszerűséggel maga után von más vagy másokat. Ilyen együttjáró vonások, pszichikai *szindrómok* (σύν = együtt; δρόμος = futás) pl. szervező erő és reális ember- meg helyzet- megítélés, lágy szívűség és bizonytalan megítélés. Van tehát a jellemalkatban valami következetesség. Goethe azt mondja: Ha negyedóráig beszéltem valakivel, tőlem azután akár két óráig szólhat (azaz: tudom, mit fog mondani). Hogy a jellemnek ebbe a szerkezetébe belelássunk, mindenekelőtt iparkodjunk tisztába jönni azzal, hogy milyen természetes csoportokat alkotnak a jellemvonások és milyen kölcsönös vonatkozásban vannak.

b. *A jellemvonások természetes csoportjai.*

Mindaz ami a jellemet alkotja és építi, ami tehát az egyes ember megjelmezésére szolgálhat, a következő jellemzőkre, zónákra osztható:

1. *Képességek* vagy tehetségek, minők emlékezet, képzelet, elmeél, akaraterő, érzékenység. Ezek a képességek, melyek a lelkiélet összes területeiről valók, az érzéklés, elme, akarat, érzés területéről, alkotják mintegy a jellem anyagát, azt a tökélet, melyet a következő zónák földolgoznak és verettel látnak el. Ezek az egyes embereknél nagyon különbözők; pl. az emlékezet némelyiknél inkább szemléleti, másnál hangulati; az egyiknél a részletekben erős, a másikonál a lényegre irányul; a fölfogó képesség lehet gyors vagy lassú, inkább a részleteknek vagy az egésznek szóló stb. Valamennyit jellemzi, hogy lehet belőlük több vagy kevesebb. Ebben az értelemben lehet a jellemképességeket mennyis vonásoknak nevezni.

2. Az *ütem-vonások*. Ezt a jelentős csoportot azok a vonások alkotják, melyek a lelkifolyamatok lefolyásának ütemét és formáját határozzák meg. Másképp foly le pl. egy megrendülés annál, akit temperamentumosnak mondunk, másképp a flegmás embernél. A belső lefolyásokat két mozzanat határozza meg: a külső indítás ereje és a belső ellenállás nagysága. A kettő viszonya jellegzi meg az ütemvonást; ezért ezeket viszonyos vonásoknak lehet nevezni. *Három csoportba* foglalhatók: érzelmi, akarati szólíthatóság (vagyis: az indításra milyen erővel felel az érzelem, pl. lobbanékonyssággal vagy csöndesen; illetőleg az akarat, pl. erős elhatározással vagy lagymatagon) és kifejező erő. Nem

nehéz meggyőződni róla, mennyire különbözök az emberek abban a tekintetben, hogy könnyen vagy nehezen váltódnak-e ki bennük érzelmek, továbbá, vajjon felületes vagy mély érzelmek, élénk vagy lassú érzelmi folyamatok. Hasonlóképen az akarat könnyen, nehezen szólítható-e (a régiek szangvinikus és flegmás temperamentuma). Úgyisintén a kifejező erő könnyen avagy nehezen indul-e, huzamos vagy átmeneti, megfelelő alakot öltő vagy gyarló kifejezésre készíti-e.

3. *A rúgók.* Ezek az érdekek, célok, melyek indítást és irányt adnak a törekvéseknek, akarásoknak, érdeklődésnek. A rúgók mint jellemvonások kifejezetten irányvonások (úgyiszlóván karakterologiai vektormennyiségek). A sajátosan emberi tevékenységet az állattal szemben az jellemzi, hogy jóllehet alapösztönökön épül, nevezetesen az ön- és fajfönn-tartás ösztönén, mégis célokat tűz ki és érdekek szerint igazítja irányulásait. Ezért a lelki rúgók föltárása és osztályozása elsőrendű karakterologiai föladat. Az alább (c) szöbakerülő dualizmus értelmében a rúgókat két nagy csoportba lehet osztani: az önigenlés és önátadás rúgóira. Az önátadás rúgói közt első helyen áll a személyes önátadás: jóindulat, hűség, melegség, részvevés, természetszeretet, lelkeség (igazság-, szépség-szomj); az önigenlés oldalán: vállalkozás, szerzés, birtoklás igénye, becsvágy; óvatosság, gyanakvás; sértékenység, bosszúvágy, irigység stb.

4. *Szerkezeti vonások.* Ezek átfogják az eddigi zónák vonásait, és eredményezik azt, amit a jellem harmóniájának vagy diszharmóniájának mondunk, aminek alapján egységes, zilált jellemről beszélünk. Idetartozik a jellemiszilárd-ság és billenékenység, érettség és idétlenség.

5. *Viselkedési vonások,* amilyenek szerénység, szemtelenség, félénkség, pajzánság, fecsegősség stb. Mivel az emberek közvetlenül viselkedésükkel jelennek meg ember-ítélésünk látóhatárán, a gyakorlati emberismeret elsősorban itt keresi a jellemfípusokat, mint pl. Theophrastos Jellemei.

A jellemőveknek ez az elhatárolása és jellemzése nagy körvonalakban Klagesnek, a mai karakterologia zseniális megalapítójának műve. *Klages* határozottan körvonalaazott metafizikából vezeti le megállapításait. Azonban alább megmutatjuk, hogy az általunk képviselt metafizika mindezeknek és az egész karakterologiaának természetszerűbb megalapozást ad. És már itt is megállapítjuk, hogy Klages főszempontjai voltaképen nem tesznek mást, mint a konkrét emberre alkalmazzák a négy aristotelesi okot. A tehetségek őve a jellem anyaga, a rúgók a jellemcélok.

a szerkezeti vonások a formai ok, az ütemvonások a létesítő, a viselkedési vonások a mintaok. Alaptanítása, hogy a zónák jellegben élesen különböznek egymástól, de a valóságban, a konkrét jellemben sokszorosán egymásba válnak; a jellem egységes. S a karakterologia nem zárkozhatik el a kérdés elől: Mi a jellem egységének gyökere?

c. *A jellem egysége.*

A bölcselő eszmélés hamar rányit, hogy a jellemvonások sohasem észleletek, hanem észleleteknek a tapasztaláson túl, tehát a metafizikai irányban való kiegészítése. Egy viselkedést gögösnek ítélünk, és aztán azt mondjuk: ez az ember gögös. De ugyanerről a viselkedésről más embernél kitűnik, hogy nem gögösség, hanem ellenkezőleg, belső bizonytalanságnak, önérzethiánynak kompenzációja. Elutasíthatatlan tehát a megállapítás: a jellemző magatartások, sőt a jellemvonások mögött kell lenni *alapjellem*nek; épúgy mint a járulékok mögött kell lenni szubstanciának. Ennek az alapjellemnek hármass föladata van: a jellemvonásokat és magatartásokat hordoznia kell mint metafizikai tartónak és gyökérnek; a jellemalkat sokféle mozzanatát egységgel kell fognia; meg kell adnia az egyedi jellegzetet.

Miben áll ez az alapjellem; közelebbről: mi az alkata és mineműsége, erre a karakterologia ma még nem tud kielégítő feleletet adni. Van itt néhány figyelemreméltó elmélete, néhány jelentős megállapítása, több értékes megsejtése, de hasonlíthatatlanul több nyílt kérdése. Amit ma több-kevesebb valószínűséggel mondani lehet, a következő:

A különféle irányok nézetei konvergálnak arra a megállapításra, hogy az alapjellem adottság, melynek hordozója, *gyökere a konstitúció*, vagyis a bio-anatomiai-morfológiai alkat; s kifejlődésében döntő szerepe van annak a ketősségnek, mely alapvetően jellemzi az embert, melyet régen test-lélek névvel jelöltek; ma szeretik vitális és szellemi rétegnek mondani, illetőleg a *bios* (*βίος* = élet) és *logos* (*λόγος* = elme) ketősségéről beszélnek. Hogy az alapjellem az ember legmélyén gyökerező adott valami, annak tapasztalati támasza a jellem viszonylagos állandóságának, következetességének, változhatatlanságának ténye. Meglepően megerősítik az *öröklési* kutatások, amelyek (eddig leginkább statisztikai és kérdőíves úton) általában ugyan leginkább a tehetségek öröklődését állapítják meg; de az ikreken, főként az egyptesteseken, végzett vizsgálatok a szorosabb értelemben vett jellemvonások terén is meglepő örökléseket találnak.

Mikor már most fölmerül a kérdés: milyen konstitúciós mozzanatban kell keresni a jellemgyökereket, ez időszerint csak tapogatózásokra vagyunk utalva. Egyidőben némelyek a befeléválasztó (endokrin) mirigyek biológiai jelentőségétől csábítva, váladékukban, a hormonokban keresték az egyéni jellem gyökerét is (cf. L. Berman Glands regulating personality; a study on the glands of internal secretion in relation to the types of human nature 1925). A Jaensch testvérek azon az alapon, hogy az integrált típust leginkább a déli fajok közt találni, az északi ember pedig általában dezintegrált, hajlandók a vörös vértestecskéknél és közvetve a vértestecske-képződést annyira befolyásoló éghajlatnak tulajdonítani a döntő szerepet a jellem kialakulásában. Kretschmer óvatosabban az egész testalkatot teszi felelőssé a nélkül, hogy feleletét teljesnek és véglegesnek tekintené.

Nekünk jó észbevennünk, hogy az *aristotelesi metafizika értelmében* minden konkrét, zárt életkörű tapasztalati való egyben szubstancia, magánvaló a szó metafizikai értelmében, anyag és forma szubstanciás egysége. Jóllehet tehát az emberi lélek mint szellem létezésében eo ipso egyed, és ennyiben jelleges, mégis lényegesen arra van szánva, hogy egy meghatározott testtel együtt alkosson egy egységes valót. S ez a meghatározott test, ez a „materia signata” mint ennek a meghatározott léleknek szánt test magában is meg van jellegezve. Tehát test és lélek szubstanciás egyesülése eo ipso jelleges egyediség.

Azonban a szubstanciák metafizikája értelmében ezek a jellegek egyrészt csak mint kezdő képességek vannak adva, „in potentia”. Másrészt mert itt élő, sőt pszichikai, sőt szellemi valóról van szó, ezek a kezdő képességek tartalmilag nem lehetnek mindenestül előre meghatározott, egyértelmű „determinánsok”, hanem csakis bizonyos változati lehetőséget engedő általános irányjelölők. S ezek a kezdőképességek egységes metafizikai hordozójukkal, a test-lelki egyedi ember-szubstanciával együtt alkotják az alapjellemet, a *genotípust*, melynek létezése biztos metafizikai következtetés, részletes minemősége, fajai stb. egyelőre nyílt kérdés. Csak egy bizonyos: az alapjellem lényeges tulajdonsága, hogy alakul, fejlődik; és mielőttünk az emberismerésben nem az alapjellem, a genotípus jelentkezik, hanem az alakult jellem, mely az alapjellemet több réteggel elborítja és eltakarja: a *fenotípus* (φαινοται = mutatkozni, látszani).

d. A jellem genetikája.

Ősi megfigyelés, melyet a karakterologia is magáévé tett, hogy a jellem lényegesen alakulásra, fejlődésre hangoztatott valóság. A jellem fejlődik, érik, szilárdul, tökéletesedik; viszont bomlik, romlik, megbetegszik. Ugyancsak általánosan elismert igazság, hogy a jellem alakulásában döntő szerepe van mindannak, amit a szó tágabb értelmében *környe-*

zetnek mondunk: a környező emberek, egyediségükben és szociális kötelékeikben, az életföladatok és életkörülmények, az ételsors, a környező természet, az égöv, földrajzi hely és történelmi helyzet, a kor és a kortörténeti események mind megannyi jellemalakító tényező. Persze külön jelentős szerep jut itt a céltudatos jellemalakító tevékenységnek, a nevelésnek és önnevelésnek. Tagadhatatlan tények bizonyítják tehát, hogy a jellem eredetileg nem mint kész mennyiség van adva, hanem mint többdimenziós és több lehetőségű kezdő képesség, melynek valósulását, aktualizálódását elindítani, tartalommal megtölteni, irányítani és határozott jelleggé tenni vannak hivatva a környezeti tényezők. Ezeknek együttessége az az „életfront“, melyen a jellemnek be kell válni, mellyel való mérkőzésben ki kell alakulnia: Es bildet ein Talent sich in der Stille, sich ein Charakter in dem Strom der Welt.

Sokszoros karakterologiai megfigyelés, elemzés és elmélés mutatja, hogy a jellemalakulás nem történik mindig annak az alapjellegnek irányában, melyet az ember magával hozott, a genotípus irányában. Az alakulás folyamán tehát megtörténhetik, hogy az alapképességnek esetleg csak valamely periferiás lehetősége ölt valóságot, és nem a centrálisak; s így heterogén vonások erősödhetnek, melyek elburjánozzák az alapjellemet, és *áljellemet* raknak az emberre. Báránybőrbe bujtatják a farkast, és farkasbőrbe a bárányt; más mutat a kirakat és a homlokzat, mint ami belül van; az alapjellem eltűnik a megfigyelők elől, de akárhányszor a tulajdonos elől is, amíg aztán egyszer csak jelentkezik, sokszor elemi erővel, az az igény, hogy az ember „megtalálja igazi énjét“; hogy magára találjon, és a megújulásban az igazi őmage legyen — ha még győzi alakító erővel; melankóliás lemondással, ha nem győzi: Der ich bin, grüßt trauend den, der ich könnte sein (Hebbel).

Ezt a jelentős megállapítást kiigazítja az ellentét: *a jellemalakulásnak vannak áthághatatlan korlátai*. Hisz az alapjellem adottság és mint ilyen körülhatárolt valóság. Az embernek mint nemcsak testi, hanem egyben szellemi valónak számára nagyobb lehetőségek nyílnak mint a merőben anyagi valók számára; de ezek a lehetőségek nem korlátlanok. Reájuk is áll: nullum ens potest ultra suam naturam, egy való sem lépheti át természete kereteit (non ex quocunque ligno fit Mercurius; nem lehet akármilyen fából finom szobrot faragni); annyira, hogy akárhány karakterologus szerint a nevelés sem tud igazi új jellemvonásokat nyújtani (miként nem tud új tehetségeket adni); hanem csak

előhívni és „növelni” tudja azt, ami az alapjellemben meg van kezdve.

Hogy aztán ezeken a még mindig aránylag tág lehetőségeken belül az alapjellemből adottságaiból és a környezet kölcsönhatásából milyen törvények szerint milyen esélyekkel alakul ki az egyéni jellem, erre a karakterológia ma még nem tud feleletet adni. Mindössze annyit tud mondani, hogy az általános keret, amelyben lefoly az alakulás, nem más mint az a gyökeres ellentétesség és feszülés, mely az emberben az alsóbb régió, az élet- és ösztönzóna és a felsőbb, szellem-erkölcsi öv között áll fenn; az élet és szellem, a *bios* és *logos* keretei közt foly le a jellemalakulás drámája. A kettőnek kölcsönös vonatkozására és jellemalakító szerepére nézve ép a karakterológia több jelentős elméletet állított föl.

Közismert S. Freud elmélete: Az én-képző igényekkel szemben áll az emberben az ösztönös élet (az „Ich”-chel szemben az „Es”) két alapösztönével, az ön- és fajfőntartás ösztönével (a Schiller-i epigram értelmében: *Einstweilen bis den Bau der Welt Philosophie zusammenhält, erhält sie das Getriebe durch Hunger und durch Liebe*). Közös nevezőjük Freudnál a nemi színezetű öskéj, libido. Ha az én (többnyire „nevelési terheltségtől” eredő erkölcsi megfontolásból) nem azonosítja magát a jelentkező ösztön igényével, akkor ez a rendes útból elterelt ösztön vagy magasabb szinten, „szublimálva” keres és talál kielégülést; vagy álarcot öltve („szimbolumban”) pótkielégülést hajszol; vagy pedig visszaszorul a tudat alá, és ebben a tudatalatti állapotában tovább fúr és keresi a maga „jogát”. Így az ember két életet él: egyet kifelé mint tudatéletet és egyet befelé illetőleg énje legmélyén, t. i. a visszafojtott ösztönök tudatalatti követelődzését és érvényesülni-vágyását, melyet a kifelé való, tudati élet kénytelen folyton „cenzurának” alávetni. Ez a kettősség okozza aztán a lelki betegségeket, melyeknek orvossága a lélek-elemzés („pszichoanalízis”), a visszafojtott ösztönök igazi törekvéseinek fölismerése, elismerése és földolgozása.

Az elfogulatlan tudományos kritika ma egyetért abban, hogy Freudnak *vannak érdeimei*: a) Energikusan utal a tudatalatti mozzanatok pszichológiai jelentőségére; b) föltárta, hogy a beteg psziché életét általában mechanizmusok jellemzik, melyek nem egyszer csakugyan a Freud-féle skémát mutatják. Súlyos *hibája* azonban, hogy ezt a mechanizálást általánosítja, és ezzel meghamisítja az egyéni lelki élet fakadásszerűségét, belülről nőő, gyarapodó és alakuló jellegét. Legsúlyosabb *hibája* azonban, hogy tagadja az igazi szellemi tartalmakat és erőket. Leleplezési módszerével, a „post hoc ergo propter hoc” szofizmájának óriási kibővítésével a legmagasabb eszményeket és az eszményállító és eszményvalló tevékenységeket egyszerűen „szublimált” ösztönöknek nyilvánítja. S mindezt megtetézi azzal a tanítással, hogy minden ösztönös megnyilvánulás nemi ösztön; és hozzá még

minden egyéni zavar a gyermekkori nemi ösztönélményekből ered. Végső gyökere egy materializmusból táplálkozó, nirvánába torló metafizika.

Freud tanítványa, Alfred Adler (Über den nervösen Charakter 1912 és későbbi kiadások) épúgy mint Freud mechanisztikus zárt rendszernek fogja föl a lelki egyéni élet kialakulását. Őnála azonban az alapösztön nem a libido, hanem az érvényesülés ösztöne, mellyel a legtöbb emberben nincs arányban a tehetség („sokat akar a szarka, nem bírja a farka”). Ez az aránytalanság és az általa állandóan ébren tartott selejtességi érzés (Minderwertigkeitsgefühl) az alapösztönt, az érvényesülés igényét arra készíti, hogy kiegyenlítést, „kompenzációt” teremtsen. Ez a kifelé való, tudatos életben legtöbbször mint túlzás, burjánzás („Überkompensation”) jelentkezik és a valódi alapjellemet teljesen eltakarja nem valódi vonásokkal; pl. a nagyon kívágódó szinte tüntető erélyesség voltaképpen belső határozatlanságot és gyöngeséget leplez és „kompenzál”. A tényleges selejtességek és ezek kiegyenlítődni-akarásai adják az egyéni belső élet dinamikáját; akadozásai okozzák a lelki katasztrófákat, és teszik beteggé a lelket, a jellemet is. Az egészségesedés útja nem lehet más, mint belátni, hogy a belső feszülések és robbanások voltaképpen csak ilyen kiegyenlítődési törekvések. Meg kell győződni arról, hogy az ember selejtességei dacára is lehet értékes egyéniség; és aztán ennek a reális meglátásnak szellemében kell élni.

Ebben az irányban Adler egyéni pszichológiáját nemesebb pedagógiai irányba terelte Fr. Künkel (főműve Angewandte Charakterkunde 6 k. 1932—5). S ez a fejlődés egyben Adler kritikája. Alap gondolata, hogy az egyéni lelki élet zárt mechanizmus, melyen egy erőpár uralkodik, éppolyan egyoldalúság mint Freudé; ugyanúgy pszichológiai monizmusa, mely minden lelki megnyilvánulást egy alapösztönből akar levezetni. Bár e tekintetben szerencsésebb mint Freud; közelebb jár az egyéni lelki élet igazi középpontjához. Mikor aztán az elméletből áttér a gyakorlatba, a pszichológiából a terápiába, elejti a mechanikus fölfogást; elismeri az én-nek lényeges megnyitottságát, és teret nyit az egyén szellemiségét valló metafizikának illetőleg a karakterológiának, amint katolikus tanítványa R. Allers *via facti* (= kivitelben) meg is mutatta: Das Werden der sittlichen Person 1935; Heilerziehung bei Abwegigkeit des Charakters 1938.

Klages alapvető értékes karakterológiai megállapításainak metafizikai háttere az a meggyőződés, hogy az emberben két elv, az élet és a szellemiség (főterületei a rendszerezés, én-igenlés, hatalmi igény) éles ellentétben állnak egymással, amit jellemzően mutatja bölseleti főművének címe: Der Geist als Widersacher der Seele (3 k. 1929—33). Elismeri, hogy a szellem nem vezethető le az életből (melyet Seele-nek mond), hanem kívülről jön (θύραθεν, az ajtón keresztül, amint már Aristoteles megállapította). De amióta itt betört, robbantja az életet és öldösi a termé-

szetszerfűségét, a fakadását, eredetiségét, amint korunk elmecha-nizálódásán és hatalmi örületén lehet látni.

Klages az élet és szellem dualizmusának elismerésével élesen szembefordul Freudnek és sok más 19. századi pszichologusnak és bölcselőnek monizmusával, mely mindig leplezett materializmus is; és ezért a valóságosság jegyét viseli sok kultúrai és csaknem valamennyi karakterológiai megállapítása. Azonban biológizmusa és *egyoldalú szellem-eszméje* (54 c) a helyesen meglátott tényeket sokszor nem helyesen értelmezi (többnyire nirvánás pesszimizmus szellemében). Épen az ő műve, melynek méreteit, mélységeit és értelmi becsületességét lehetetlen tisztelettel el nem ismerni, foghatóan mutatják, hogy a karakterológia nem építhető föl metafizika nélkül, nevezetesen a test és a szellemi lélek antropológiai dualizmusa nélkül; még pedig úgy, hogy nem konstruál, nem épít légvárakat, hanem igyekszik szemtől-szembe kerülni magával a lét valóságával és belémélyedni egészen a gyökeréig.

Épen Klages egyoldalúsága mutatja, hogy ezt az emberlétet egész mélységében és terjedelmében csak az a metafizika fogja meg, mely a keresztény alaptanításokkal szövetkezik. A *teremtés-tan* (60) biztosíték arra, hogy az emberben a test és a szellemi lélek dualizmusa és az ebből eredő ellentétesség, a természetben gyökerező alsó réteg, a bios és a felső szellemi réteg, a logos között magában és elvileg nem dúl életre-halálra szóló harc, hanem termékeny polaritás feszül (cf. 90 b). A tényleges emberben letagadhatatlan, mélyen meggyökerezett és gyakran tragikus ütközésekben kisülő diszharmóniák (melyeket Klages jobban meg látott mint bármely más karakterológus) az eredeti bűn tanában lelik valószínű megokolásukat (cf. Dogm. I 547—74) és a megváltás dogmájában (ib. II 1—62) lelik elméleti és gyakorlati föloldásukat. Ez a karakterológia, melynek első sorban *Szent Ágostonra* kell majd támaszkodni, még kidolgozásra vár (cf. *Schütz Szent Ágoston karakterológiai jelentősége: Eszmék és eszmények* 1933. 21. szám).

82. A jellem nyilvánulásai.

a. Jel és jellem.

A jellem soha sincsen közvetlenül adva, sem tartalmában sem jellegzettségében. Hanem adva vannak számunkra embertársaink részéről megnyilvánulások, észlelésünknek hozzáférhető jelek; és ezeknek útmutatása nyomán iparkodunk közelébe férközni magának a jellemnek. A jellem tehát nem a tapasztalati létrendből való, hanem a metafizika világából: egy tapasztalati, észleleti egésznek, megnyilvánulások foglatának forrása és gyökere, „értelme“. Ebből a metafizikából mindenki előtt közvetlenül világos két tétel:

1. A jellemnyilvánulások *nem egyenlő értékűek* a jellem-megismerés szempontjából. Mindenki helyesli, ha azt mondóm: a tekintet, a beszéd hangja, színezete, üteme sokkal többet árul el a jellemből és könnyebb értelmezhetőséggel szól hozzánk, mint pl. a kéz vagy egy mű. 2. Az emberben van veleszületett tehetség *bizonyos közvetlenséggel a megnyilvánulásokon keresztül valamit megragadni a jellem-ből*. A kisgyerek, mielőtt az éntudatos eszmélésnek valami jelét is adná, máris teljes bizonyossággal megállapítja, hogy a hozzája közeledő milyen lelkülettel van iránta. Ugyanígy a primitívek, sőt a kultúrember is általában bizonyos ösztönös közvetlenséggel alkot magának első nézetet azokról, akikkel dolga van. Sőt az első benyomás itt akárhányszor jobban eligazít, mint az eszmélő, mérlegelő, számítható megismerni-akarási (Blickdiagnose).

Erre a két közvetlen és egyetemes megállapításra kell fölépíteni a jellemnyilvánulás, jellemkifejezés elméletét.

Mikor megnyilvánulások nyomán jellemre, illetőleg jellemvonásokra, külsőből belsőre, tapasztalhatóból tapasztalhatatlanra jutunk, akkor a közvetett megismerésnek egy nagy területen alkalmazott határozott fajtáját gyakoroljuk: a *jel-értelmezést*. Hiszen a *jel* általában észlelés alá eső tárgy, mely valamilyen kapcsolat láncán elvezet valami nem közvetlenül észlelt dolognak megismerésére. Így ha füstöt látunk, tüzet következtetünk, az írásjelekből hangokat, szókat olvasunk ki, egy rámutató taglejtés a figyelmünket egy addig nem észlelt tárgyra irányítja. Már most éppen a karakterológiai megismerés arra tanít, hogy a jeleknek két nagy csoportja van.

Az elsőbe tartoznak az *ismertetőjelek*, szimptómák; a bűnjelek jeleznek valamit a tettesre nézve, a szimptómák az orvosnak útmutatást adnak a betegség mivoltára nézve, a jelzőlámpa irányítja a forgalmat, a kotta jelzi a zenét. A példákból nem nehéz kiolvasni, hogy mindezekben az esetekben *a)* a jeleket lehet magukban is tekinteni; jelző szerepüktől függetlenül is van létük és értelmük. *b)* A jelzettel való kapcsolatuk nem szükségképes és nem egyértelmű; a lábnyom vagy ujjlenyomat olyan valakitől is eredhet, akinek nincs köze a bűntetthez; a beteg-szimptóma több betegségtől jöhetett; a hangok más hangjelekkel is ki volnának fejezhetők. *c)* Ép ezért az ismertetőjel értelmezése tüzetes értelmező munkát kíván; külön föl kell keresni, legtöbbször meg kell tanulni a jel és jelzett közötti kapcsolatot. Ez az értelmezés persze hosszú gyakorlattal gépiessé is válhatik, mint pl. a zenész kotta-olvasása.

Ezzel ellentétben állnak a *kifejező jelek*; ép azok, melyekben az egyéniség, a jellem, a bensőnk fejeződik ki: tekintet, hang, arckifejezés és arcjáték, kézmozdulat és általában taglejtés, magatartások pl. veszedelemben, hízelgéssel szemben. Itt olyan jelekkel van dolgunk, amelyek *a)* többé-kevésbé egységbe forrtak azzal amit kifejeznek. Ezért elsősorban jel-voltukat ragadja meg elménk. Külön is lehetne ugyan szemügyre venni; de erre külön beállítás kell, pl. ha egy meleg tekintetet nem ilyennek, hanem fény-főlfogó folyamatnak akarok venni, vagy ha egy haragos taglejtést csak mint mozdulatot nézek (innen a bábjáték, paprikajancsik kómikus hatása). A kifejező jel mintegy átlelkesített test; elválhatatlanul hozzátartozik, hogy benne lelkiség nyilvánul meg; ha ettől elvonatkozunk, más lesz belőle: hulla, melyből elköltözött a lélek. *b)* Ezért itt *jel és jelzett között* a kapcsolat egyértelmű. Ez az arckifejezés vagy taglejtés nem lehet más lelki magatartásnak is jele, és viszont a lelkiség, ha egyáltalán kifejezésre jut, ilyenféle jelben fejeződik ki („szegénységet, szerelmet bajos titkolni”). Látnivaló, hogy az ismertető és kifejező jel különböztetése nem más mint szabatosabb kifejtése a régiek különböztetésének: mesterséges és természetes jel (cf. Thom.: signum arbitrarium, naturale).

Ennek következtében a kifejező jel *értelmezése* nem is kíván hosszú meggondolásokat, fáradságos kikereséseket. Közvetlenül elárulja, mi van mögötte; a nyilvánuláson mint valami transzpárensen mintegy keresztüllátunk a belsőbe. Ezen a meglatáson sarkallik a fiziognómika.

b. A fiziognómika.

Alaptétele: kifejezés és jellem egy valóságnak két oldala. A jellem megnyilvánul kifejező jelekben, és a kifejező jelek értelme a jellem. Ezt a tételt lehet *általánosítani*: minden ami külső, ami észlelés alá esik, egy belsőnek kifejezése, megnyilvánulása; nem úgy hogy minden észleleti mozzanat, minden jelenség egyszerűen „jelez” valami belsőt, úgy értelmezhető, mint a tapasztalatnak hozzá nem férhető valóság jelentkezése, tehát mint ismertetőjel; hanem minden jelenség kifejezés, egy belsőnek teljes értékű és egyértelmű megnyilvánulása, mintegy valami láthatatlan valóságnak arckifejezése, sőt arculata. Ennek következtében a valóság-megismerés ugyanolyan jellegű mint a közvetlen ember-megismerés. Minden egyes megnyilvánulásban benne

van az egész ember, és a megnyilvánulással együtt, a megnyilvánulásban, közvetlen beletalálással, együttérzéssel és együttéléssel, lelkünk megragadja ezt az egészet; persze annak a jellegzetnek kidomborításával, mely elsődlegesen kifejezésre jut a megragadott jelben; pl. az örömet sugárzó arckifejezésben megfogom ezt az embert mint örvendezőt.

Ez a sajátos *fiziognómiás megismerés* sok karakterologus szerint az első; a gyerekek, primitívek, művészek ma is ez a világismerése. A világ mint kifejezés, mint fiziognómia jelentkezik előtte: minden hegy, minden folyó, kanyarulat, villámlás és dörgés, a természet fakadása és halódása valami kozmikus emberszabású lelkületnek kifejezése; pl. a villám a haragvó Isten tekintete, a dörgés a szava.

A fiziognómika ebben a kiélezett alakjában mint *panfiziognómika* nyilván téves metafizikán épül t. i. a panteizmuson (60 b). A teizmus alapján föltétlenül el kell utasítani a fiziognómiás alaptételt megfordítását, mely magától az alaptételtől elválaszthatatlan: minden ami belső, szükségképen megnyilvánul kifelé. Láttuk, az Abszolútum szellem (55. 56); és a szellemnek nem kell okvetlenül tapasztalatilag megnyilvánulnia. Ha az abszolút Szellem megnyilvánul (teremtés útján), szükségképen önmagát nyilvánítja. A világ Istennek nemcsak tette, hanem műve és képe is. Ez a képiség különböző fokú. Legtisztább és leginkább megközelíti a kifejező jel jellegét a természetfölötti létben (Dogm. II 81. § 2), de sehol nem éri el a kifejezésnek és belsőnek azt az egységét, melyet a fiziognómika alaptétele követel. A világ a maga egészében és egyes mozzanataiban Istennek ismertetőjele; sőt jelképe, értékeinek hordozója és valósulása, és ezért Isten analógiás megismerésére nyújt biztos alapot. Csakugyan „Alles Vergängliche ist nur ein Gleichnis“.

De ha el is utasítjuk a panfiziognómiát, a *karakterologia számára* elfogadjuk alaptételét. Jellem és jellemnyilvánulások belső egységet alkotnak; a jellem mint belsőség kifelé jelentkezik bennünk, még pedig nemcsak tartalmi, hanem egyedi jellegzetes mozzanataiban is.

c. Közvetlen jellemnyilvánulások.

A jellemnyilvánulások két nagy csoportba oszthatók, abból a jelentős és jellegzetesen emberi szempontból, hogy *szándékosak-e vagy se*. Mivel a jellem adottságnak és akartságnak élő egysége, ezért ha megnyilvánul, szükségképen mindkét összetevőnek kell jelentkeznie. A jellem élő egysége miatt lehetetlen, hogy bármilyen szándékos nyilvánulásban pl. egy jól átgondolt fölépésben, egy tudós értekezésben ne jelentkezzenek az egész jellem, az adottsági mozzanatokban is. Tehát ha a nyilvánulás indítéka szándékos is, sőt ha iránya is az, még mindig vannak benne nem-szándékos mozzanatok. A karakterologusok azonban a főfigyel-

müket azokra a megnyilvánulásokra fordítják, melyek már *indítékaikban sem szándékosak*. Ezekben t. i. nem működnek a tudat részéről a cenzurák, az ellenőrzések; hanem képmutatás és színészkedés nélkül kifejezésre jut, ami bent van az emberben mint állandó tehetség, irányulás, ütemesség stb. S ezen a területen belül is, minél erősebb egységet alkot a belső meg a külső, a kifejezés és a kifejeznivaló, vagyis minél inkább csak a kifejezés-jelleget van módunk megragadni, annál közvetlenebb közelébe férköztünk a jellemnek. Ebből a szempontból a jellemnyilvánulások első sorrendben (*decrecendo*) a következő csoportokat alkotják:

1. A *tekintet*. Belőle közvetlenül szól hozzánk az emberek belseje. Sőt a szemre általában másképp nem is vetünk ügyet (akárhány ember mindennapos társairól nem tudja megmondani, milyen színű a szemük), és egészen idegenszerűvé válik számunkra a szem, ha eltűnik belőle a tekintet, pl. ha szemtükroön át nézzük.

2. A *beszéd*. Itt nem közvetlenül a beszéd tartalmára kell gondolni, bár természetes, hogy ez tárja föl leginkább a bensőt (Sprich, damit ich dich sehe!). Tartalmi kifejezésében ugyanis a beszéd ismertetőjel. Kifejezőjeli szerepében mindenekelőtt a hangra ügyelünk. A hang annyira jellemző, hogy a gyakorlatban az egyedek különböztetése számára első helyen áll (a hang Jákob hangja, ha a kezek Ézsau kezei is!). Hangjáról, járásáról, kezeirásáról ismerjük meg az embert és állapítjuk meg a személyazonosságokat. De az egyéni színezetén kívül tekintetbe jön a dinamikája is, az erőssége, ritmusa, dallama (az ú. n. szónoki hangsúly), ütemessége. Ha nem is értjük valakinek a beszédjét, sőt ha nem is látjuk, de halljuk, pl. ajtó mögül, épen beszédjének dinamikájából sokszor teljes biztonsággal következtethetünk lelkiállapotára, sőt jellemére (hirtelen, szelíd, fontolt, határozott, tétova ember stb.).

3. A *kifejező mozgások*. A lelkiállapotok mozgásokat, sokszor önkénteleneket, váltanak ki; az öröm ki akar törni, a meggyülemlett keserűség ki akar robbanni. Ugyanígy a kívülről jövő behatások is állásfoglalásra, reagálásra indítanak: kómikus helyzet megneveltet. De az indítások nemcsak kiváltják a megfelelő kifejező mozgást, hanem irányt is adnak neki; ha nagyon megtetszik valami, önkéntelenül is mozdulatot tesz feléje (ezeket figyelik meg a gondolatolvasók); ha útálatot kelt, önkéntelenül távolodni akarok. A kifejező mozdulatokban tehát elsősorban indulatok és ennek következtében irányulások, törekvések jutnak kifejezésre. De mivel ezeknek anyagát a tehetségesek szolgáltat-

ják, ezek is valamikép jelezve vannak. Így pl. az „intelligencia” megfelelő irányulásokat és ütemet sugall, és ezért vannak mozdulások, melyekből erős intelligenciára és mások, melyekből erős akaratra lehet következtetni.

A kifejező mozdulatok legjelentősebb csoportját alkotja az *arcjáték*, a mimika, mely közvetlenség tekintetében hasonlít a tekintethez és hanghoz. Utána következnek a taglejtések és a járás. Ebbe sűrűsödik bele a legtöbb közvetlen kifejező mozgás; ezért annyira jellemző az emberre a járása. Minél közvetlenebbül kifejező jellegű a mozgás, vagyis minél kevesebb benne a szándékosság és a tudati ellenőrzés, továbbá minél több irányban tagolt, annál többet árul el a jellemről. Ebből a szempontból első helyen állnak a kézírást alakító mozdulások (cf. d).

Az *arckifejezés* és taglejtés pszichológiai és karakterológiai eredetének és jellegének föltárása a 19. század folyamán beható tanulmányozás tárgya volt. A század uralkodó tudományos eszménye szerint ez a törekvés általában fizioológiai tájékozódású volt. Az angol Bell (1824) és a francia Duchenne de Boulogne (1861) az arcjátékot izomjátéknak tekintették, és igyekeztek ki-elemezni a benne szereplő egyes izmokat és mozgató idegközpontokat. Ch. Darwin (Az indulatok kifejezése az embernél és állatnál 1872) az arcjáték és taglejtés kezdetét a létharcra vezette vissza, állandósulását pedig a kezdetben célszerűség irányította, utóbb szokásossá vált asszociációkra; pl. aki megharagudott másra, harapni akarta (mint az állat ma is); és ezért a haragos ember ma is vicsorítja fogát.

Fölkínálkozik a gondolat, hogy az arckifejezést és testtartást úgy fogjuk föl, mint az arcjátéknak és a taglejtéseknek mintegy megrögződését, megalvadását. Ebből a gondolatból született meg a *frenologia* és a *fiziognómika* (nem a fönti értelemben), mely az arcnak, koponyának, kezeknek, sőt testnek alkataból akarta kiolvasni a jellemet. Az indusok effélett régóta gyakoroltak. Nyugaton az első ilyen irányú ismert mű a (jogtalanul) Aristotelesnek tulajdonított *Physiognomica* (2. század K. u.), melyben ilyeneket lehet olvasni: a vastag orr mint pl. az ököré, butaságra vall, a hegyes orr mint a kutyaé, hirtelen haragra. Ezt a gondolatot részletesen kidolgozta Lavater (*Physiognomische Fragmente* 4 k. 1775—8) és főként a koponyaalkatra alkalmazta F. J. Gall. Nem volt nehéz már a kortársaknak megállapítani, hogy ezek a helyül-közzel találó megfigyeléseket nyújtó művek alapjukban el voltak hibázva. Teljesen önkényesen állítottak föl lelki tehetségeket és vonásokat és nem kevesebb önkénnyel állítottak velük párhuzamba koponyadudorodásokat vagy kézjellegzeteket. S jóllehet ez a fiziognómika ma sem jutott igazában tovább, még sem lehet mindenestül elutasítani azt az ősi gondolatot, hogy az arc és testalkat valami közvetlenebb vonatkozásban van a jellemmel, és a test, kivált az arc, kéz, testalkat, lényegesen több

mint a léleknek lakása és eszköze. Az újabb konstitúciós vizsgálatok, mint láttuk, megerősítik ezt az ősi sejtést és egy lépéssel közelebb is visznek a fiziognómika kérdésének tudományos megoldásához, melynek ma még a kezdetén vagyunk.

d. *Közvetett jellemnyilvánulások.*

4. *Tettek.* A tettek szemben a megmozdulásokkal azok a magatartások, melyekben a szándékosság és tudatosság viszi a döntő szerepet, ahol a fölhívás olyan élethelyzet vagy föladat, melyek elvek és célok szerint igazodó magatartásra szólít. A tettben épúgy mint a megmozdulásban, sőt nagyobb mértékben, benne van az egész ember. Mivel azonban a tettekben a célosság, tehát a célszerűség viszi a fő szerepet, sokkal több bennük a sablónosság. Hisz egy-egy konkrét célt, kivált megállapodott társadalmi viszonyok között, csak körülírt utakon és eszközökkel lehet elérni. Ha tehát az adós nyög, az elhelyezkedést kereső pártfogók után jár, ez nem jellemző. Mindazáltal itt is lehet jellemző a mód, a mellékkörülmények, szóval mindaz, ami mint kifejező mozgás szükségképen kíséri a tettet.

Vannak aztán tettek, melyek mint olyanok is annyira jellemzők, hogy akárhányszor mint a villám bevilágítanak rejtett mélységekbe; ilyen volt pl. a fiatal Széchenyi ajánlata magyar tudományos akadémia föllállítása érdekében. Könnyű belátni, hogy főként a nem sablónos helyzetek és föladatok tudnak kiváltani ilyen „jellemző” magatartásokat és tetteket; elsősorban azok, melyeket Jaspers határhelyzeteknek nevez: veszedelem, sorsfordulatok, halál, világnézet.

5. *Teljesítmények és művek.* Ez a kettő ugyan elsősorban tettek eredménye; mivel azonban bennük van a tehetség is, főként az alakító tehetség, alkalmasak arra, hogy új betekintést adjanak a jellembé, főként a tehetség, a jellemanyag oldaláról. A művek olyan teljesítmények, melyek az emberi tevékenység eredményét viszonylag állandó anyagba rögzítik: festmény, szobor, épület, szerszám, könyv. A teljesítmény nincs ehhez a föltételhez kötve: sportteljesítmény, nevelő, szervező teljesítmény. Mivel a teljesítmény és még inkább a mű elválik alkotójától és önálló létet is folytat, csak úgy lesz beszédes jellemnyilvánulás, ha újra bele-visszük a műbe az alkotót, ha a művet, ezt a megalvadt jellemnyilvánulást újból megelevenítjük, ha iparkodunk az egészből és a részekből kiolvasni, mi volt az a lelkület, mely sugalmazta, indította, irányította.

Ebben nagy segítségünkre van az a tény, hogy a teljesítmények és művek is tesznek egy *közvetlen első összbenyomást*, pl. a szoliditás, leleményesség, harmónia, nagyvonalúság, szívósság stb. benyomását; és így kezünkbe adják a kulcsot, mely nélkül lehetetlen megtalálni az egyes mozzanatok helyi értékét. Minél erőteljesebb ez az összbenyomás, minél beszédesebb a mű, vagyis minél könnyebben és elevebben idézi vissza az alkotó lelkiületet, minél részletezőbb, annál alkalmasabb arra, hogy a jellem hirdetője legyen, annál termékenyebb a konkrét jellemismerés, a karakterognosztika számára.

Ma általában elismert karakterologiai tétel, hogy ezeknek a követelményeknek leginkább az emberi *kézírás* felel meg. Benne a közvetlen kifejező mozdulatok és a szándékos tettek a legszerencésebb harmóniában találkoznak; részint azért, mert a kézírásban a tanult sablón és a tőle függetlenedő egyéni jelleg a legfoghatóbban tanulmányozható; részint pedig mert jelnyelve a legváltozatosabb; pl. a betűnagyság, a betű-, szó-, sorköz, az írás szabályossága, a sorvezetés, betűkötés, betűalakítás, írásjelek elhelyezése, az írószer nyomása, sőt a szerek megválasztása megannyi mozzanat, melyeken világosan keresztülszűrődik egy-egy jellemmozzanat. Persze nem ismertetőjelek ezek, mintha csak katalogusba kellene foglalni; pl. hogy nagy betűk használata nagyvonalúság, írásjelek elhanyagolása felületesség. Ez a jelmagyarázó eljárás, melyet a múlt században a franciák gyakoroltak (Michon 1875; és tanítványa Crépieux-Jamin), nem veszi tekintetbe a jellem szerves egységét és az egyes vonások konkrét helyi jellemértékét, melynek értelmében ugyanannak a megnyilvánulásnak két ellentétes értéke lehet, pl. az írásjelek elhanyagolásának felületesség, de célja felé siető lendület is. Az írásértelmezést erre a karakterologiai alapra helyezte, és ezzel a *grafologiát* tudományos színvonalra emelte, sőt a karakterologia eddig legtűzetesebben kidolgozott fejezetévé tette L. Klages (Handschrift und Charakter 1916 21. kiad. 1940).

6. *Jellem és sors.* A sors nevén itt azoknak a helyzeteknek, elszenvedéseknek, jó- és balsikereknek azt az összességét értjük, melyekbe az egyes ember élete során belekerült, egyéni szándékos tevékenysége nélkül sőt ellenére. Hogy a jellem és az egyéni sors alakulása közt van valami összefüggés, kifejezésre jut a népek egybehangzó közmondásszerű bölcsességében, mely hangoztatja, hogy mindenki maga kovácsolja a szerencsáját, hogy mindenkinek olyan a sora amilyent megérdemel, hogy a sorsüzött „Pechvogel” magára vessen. Nem tagadja egy kornak bölcsesége sem, hogy bizonyos események, fordulatok nincsenek az embernek hatalmában, pl. földrengés, háború okozta vagyronvesztés, járvány hozta megbetegedés. Hanem azt akarja ki-

fejezésre juttatni, hogy az ember énjének legmélyén forrásoznak erők és lehetőségek, melyek ezekkel az emberre reászakadó külső erőkkel szemben is megtalálják az egyéni életalakításnak módját.

Ezzel persze nincs eldöntve, vajjon nem adódnak-e olyan vis maior-ok, akár a történelmi vagy kultúrhelyzetben is (pl. a nyugati kultúrértékek válsága korában), melyekkel szemben az igazi felülkerekedést csak a lehető *leggyökeresebb jellemváltozás* tudná biztosítani, amilyen volt az első keresztényeknek „új emberbeöltözése” egy halálra ítélt kor halódásával szemben (hasonló értelmű, csak polárisan ellenkező tartalmú Buddha esete). Ez a kérdés az emberi jellem és emberi lét legmélyebb problémáiba visz, és közvetlenül a vallási kérdésbe torkollik.

Ugyancsak nagy kérdés: ép a jellemgyökek nem eresztenek-e ezer meg ezer láthatatlan szálat az ember környezetébe és abba a mederbe, melyben élete foly, úgy hogy sorscsapások, szerencse és szerencsétlenség, leszámítva a fönt érintett elemi erejű, vis maior jellegű belenyúlásokat, mégis olyan eredők, melyekbe jelentékeny komponenszt szolgáltat bele az egyéni jellem? Ebből viszont következne, hogy az *egyéni sorsban tükröződnék*, sőt épen legmélyebb mivoltával tükröződnék az *egyéni jellem*. Olyan kérdések ezek, melyek útján járnak a nagy látóknak, a zseniális lélekismerőknek sejtései, kezdve a görög sorstragédiákon, aztán Ágostonon, Dantén, Shakespeare-on és Goethén keresztül Dosztojevszkij-ig. Azonban a tudomány, a karakterológia is, alig jutottak el oda, hogy itt a problémát meglássa, nem hogy megoldását bogozza.

III. Az emberi közösség.

83. A közösség mivolta.

a. A közösségbőlcelet föladata és útja.

Minden létnek és minden megismerésnek elsődleges tárgya a konkrét létező egyed, a *τὸδε τι*; az ember is első-sorban mint *ὁδε τις*, mint „ez a valaki” kínálkozik a bölcselő kutatás tárgyául. Azonban épen az ember mind létében mind tevékenységében lényegesen másokra és másokkal való közösségre van utalva; az ember lényegesen társas való, *ζῷον πολιτικόν*. A közösség nem egyszerűen az egyedek és egyedi tevékenységek összege, hanem új lét- és életmozzanatokat teremt. Ezért *megokolt külön tudományos vizsgálódás*, melynek tárgya épen a közösség jellegzetes mozzanata, adatai és föladatai, annyival inkább, mert az idők folyamán kialakult társadalmi szaktudományok, az etnolo-

gia, démologia, államtudomány, nemzetgazdaságtan és jogtudomány is bölcséleti megalapozást és kiegészítést kíván. A *társadalmi alaptudományt*, mely a többihez kb. úgy viszonylik, mint a biológia a többi élettudományhoz, szokás Comte óta szociológiának nevezni; e nyelvi korcs helyett azonban helyesebb ezt a tudományt ösatyjával, Aristoteles-sel politikának nevezni (a szó etimologiai értelmében).

A különféle közösségi szaktudományokkal szemben a közösségi bölcseletnek feladata mindenekelőtt meghatározni az emberi közösség mivoltát és föl kutatni alkotó elemeit, eredetét és rendeltetését. Aztán külön vizsgálat alá kell vennie a közösségnek alapvető termékeit, továbbá az alapvető közületeket és végül a közösség egyetemes életvilvánulását, a történelmet.

Idevonatkozó elméleteket és értékes megállapításokat nagyszámmal találunk már Platon-nál (Politeia), Aristoteles-nél (Politica, Ethica). A sztoikusok gondolatait foglalja össze Cicero Republica-ja. A keresztény szempontokat először alkalmazza nagy arányokban Szent Ágoston De civitate Dei c. hatalmas műve, melynek érdekes kiegészítése Dante De monarchia-ja, aki itt már a nagy skolasztikusokra támaszkodik: Thomas I II 90; Arist. Pol.; De regimine principum I és II 1—4. Hagyományait folytatja Suarez De legibus. Szent Ágostonnak De civitate Dei-jében kifejezett alapgondolatok fonalát fölveszi Bossuet Discours sur l'histoire universelle 1681. Régi pogány gondolatokat elevenít föl Macchiavelli: Il principe 1532 és Discorsi; Hugo Grotius de iure belli ac pacis 1625. Az emberi társadalmat szerződéssé visszavezető Epikuros nyomán jár Hobbes De cive 1642; Leviathan 1651, majd Rousseau Contract social 1762; nagyjelentőségű Montesquieu Esprit des lois 1748; Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence 1743. A 18. század vége óta történelmi megfontolások nyomulnak előtérbe (Kant, főként Herder, Görres, Hegel). Önálló tudománnyá a 19. század avatta a társadalmi alaptudományt: Saint-Simon nyomán A. Comte Cours de philosophie positive-jében (1830 kk.). A Quêtelet Physique sociale-jával (1834) a szociál-statisztika atyamestere. Spencer Principles of Sociology 3 k. (1885—96) az első nagy ilyen című mű.

Kiválnak Schäffle Bau und Leben des socialen Körpers 4 k. 1881; A. Fouillé La science sociale contemporaine 1896; Tarde Les lois de l'imitation 1896; Letourneau La sociologie 1892; Tönnies Gemeinschaft und Gesellschaft 1926; Bastian a modern etnologia nesztora; Wundt Völkerpsychologie-ja 10 kötetben (1902—20) nagyszabású kísérlet az egész területnek egységes földolgozására. Szocialisták: Marx Das Kapital 1867 és kk.; Bernstein Die Voraussetzungen des Sozialismus 1899. — Leg-

újabbak: P. Barth Die Philosophie der Geschichte als Soziologie 1922; Vierkandt Gesellschaftslehre 1923; O. Spann Gesellschaftslehre 1923; Th. Litt Individuum und Gemeinschaft 1926. A. Menzel Griechische Soziologie 1936; A. Dempf Sacrum Imperium 1929; E. Troeltsch Die Soziallehren der christlichen Kirchen u. Gruppen 1923. H. Freyer Die Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft 1930; D. v. Hildebrand Metaphysik der Gemeinschaft 1930; W. Schwer Katholische Gesellschaftslehre 1928; Kecskés P. A keresztény társadalomelmélet alapelvei 1938.

b. A közösség alkotó elemei.

Emberi közösséget alkot minden embercsoport, melynek tagjai emberi, azaz pszichikai kölcsönhatásban vannak egymással. Minden ilyen közösség színe előtt szóba jön három kérdés: *mi alkotja, mi hozta létre és mivéből alakul* (konstitutív: anyagi és formai, létesítő és cél-ok).

A közösség alkotó elemei részint tartalmiak, anyagiak, részint formaiak; hisz minden közösség egyedeiből álló egység.

1. A közösség *anyagi elemei* személyek és javak. A *személy* azáltal válik közösség elemévé, hogy igényei kielégítése végett utalva van másokra. Az igények az egyes ember életében mint indítékok és célok jelentkeznek; tehát közösségi célok és indítékok azok az igények, melyek csak közösségben, kölcsönösségben elégíthetők ki; mint pl. tanulás, gazdagodás, védelem nagyobb erővel szemben. Az igények kielégítése tevékenységek útján történik. A személyek tehát közösségi igényeik, céljaik és tevékenységeik által elemei a közösségnek.

Közösségi javak. Minden igény-szülte tevékenység javak bírására irányul; ugyanis javak bírásában elégűlnek ki az igények. Annyiféle jav van tehát, ahányféle igény, és minden jav annyiban közösségi, amennyiben társas igényt elégít ki. A javakra irányuló tevékenység e javaknak vagy szerzése vagy használata, vagy gyarapítása és őrzése körül forog; s így a javak a tevékenységnek lehetnek alomjai (gazdálkodom a földemen) és tárgyai (dolgozom a szerszámmal) vagy eredménye (alkotok szépművet). A javak a közösségnek passzív, a személyek aktív elemei.

2. A közösség *formai eleme* az, ami az elemeket egységbe fűzi, vagyis ami az egyedeiből és javakból közösséget csinál. Ezek az egység-adó közösségi tényezők:

A szociológiai *egymásmellettiség és egymásutániség* mint

külső, mondjuk fizikai-fiziológiai mozzanatok. Az egymásmellettiség mint tér- és időbeli együtteség magában véve a közösségnek csak föltétele; tényezőjévé akkor válik, mikor almot kap: egy közös haza, otthon, műhely, klub-helyiség társas kapocs. Az egymásutániség mint származási egymásután összekötő tényező: a fiatalabb nemzedék az idő fonalán az idősebbel egybefűződik. Ez az időbeliség is magában csak föltétel. Összekötő tényezővé akkor válik, ha vérség vagy szellemi nemzés (tanítvány, követő) kapcsolja egybe az egymást váltogató nemzedékeket.

Közös célok (javak) és közös normák (szokás, erkölcs, jog) a legsajátosabb közösség-alkotó tényezők. Hisz a közösségben emberek, személyek kapcsolatáról van szó; s ez csak úgy lesz emberi és nem merőben mechanikai egység, ha a sajátos emberi lét és tevékenységekör mozzanatai fűzik egybe; ezek pedig az igények pendant-ja, a célok. Emberek azáltal válnak közösséggé, hogy többen ugyanazt a célt teszik értékelésük és tevékenységük zsinórmértékévé. Ezért

a közösség legközvetlenebb formai eleme a *közösségtudat és közösségi érzés*: a közös célok és javak igenlése, s emélfogva az a tudat, hogy az érdekek és értékek közösek, és az az akarat (melynek nem kell épen minden egyes tagban kifejezettnek lennie), hogy a közös célokat vallják és készek óvni, gyarapítani, használni. A nemzeti, családi, testületi önértzet és öntudat, a testületi szellem, korszellem, közvélemény ennek a közösségi tudatnak csak külön alakulatai.

3. *A közösség élete* közös tevékenységekben áll, melyek a közösségi javak körül forognak. E szerint a közösségi tevékenységek osztályai: alkotó és értékelő, azaz *javtermelő és használó* tevékenységek, melyek mint közösségi *közlekedő, közösködő* tevékenységek (pl. tanítás és tanulás, adás és vevés); és épen mert részint termelők, részint értékesítők, *főlé- és alárendelők*, és természetesen mindegyik régióban mellérendelők (több tanuló, kereskedő).

A közösségi tevékenységek mind a közösségi célt vannak hivatva szolgálni; tehát rendszert kell alkotniok. Ez pedig a tevékenységek megosztását és minden egyes tevékenységi alanyak az illető tevékenységhez hozzámért rátermettségét teszi szükségessé. Vagyis a különböző közösségi tevékenységek különböző közösségi szerveket kívánnak, melyek ha határozott, állandóbb alakot öltenek, intézményekké válnak. A közösségi szervek és tevékenységek együtt a *közösséget szervezetté teszik*, azaz a főadatokat és tevékenységeket szerint tagolt elemek rendszerévé.

Ez a tény sok szociológust arra vezetett, hogy a közösséget ne csak szervezet analogiájára gondolják el, mint már az indusok (cf. Agrippa a gyomor és végtagok meséjével), hanem egyenest *szubstancia-jellegű szervezetnek* tekintsék; így Comte, Spencer, Lilienfeld, részben Schäffle, Espinas, Fouillé.

Kétségtelen azonban, hogy az *emberi közösség* nem fizikai, hanem *erkölcsi egység*. A tényleg létező a konkrét ember-egyed; közszellem, köztudat, közület nem egyén-fölötti külön szubstancia, hanem a közösséget alkotó egyes embereknek közös célokra tájékozódó tudata, érzése és akarata; vonatkozási, nem magánvaló egység. A közösség tehát nem fizikai, hanem pszichikai; nem szervezeti, hanem relációs egység. Ezt az újabb szociológusok általában elismerik. Ép ezért az élő szervezet sok mozzanatát vagy egyáltalán nem, vagy csak erőltetve lehet a közösségre átvinni.

A közösségben mindig van egy többlet a szervezettel szemben: a szellem-erkölcsi mozzanat, mely az emberi közösséget *szervezetteffölötti egységgé* avatja. Ezért aztán a közösség alakulásában és megnyilvánulásában szó sem lehet törvényekről természettudományos értelemben, hanem csak kultúrtudományi értelemben: oksági függések, típusok, ritmusok, melyek nem engednek mennyiségi fogalmazást és a bekövetkező jelenségeknek előre való megállapítását. Ezeket a megállapításokat a mai tudományos szociológia már nem vonja kétségbe. Fennmarad azonban a probléma: hogyan „van” a közösségi szellem, nagyjából N. Hartmann objektív szelleme (cf. 53 c). Bizonyos ugyanis, hogy az nem az egyes közösségalkotó emberek tudatának eredője, hanem legalább részben több (és részben kevesebb). Itt a közösségi bölcséletnek egy nyílt kérdésével állunk szemben.

c. A közösség eredete.

Ebben a kérdésben kezdet óta szemben állnak Aristoteles és Epikuros fölfogása. Az utóbbi (Hobbes, *Rousseau: Contract social*) szerint az emberek eleinte elszigetelten éltek. Idővel belátták, hogy közös védelemre és általában közös érdekeik ápolására hasznosabb nekik közületeket alkotni. E belátás alapján aztán hallgatagon megegyeznek, hogy ezután közösségben élnek és vállalják mindazokat a korlátozottságokat (kormányzó tekintélyek, törvények), melyek nélkül a közösség fenn nem áll.

Ezzel a szerződéselmélettel szemben áll *Aristoteles* elmélete, mely alapgondolatában ma általánosnak mondható. E szerint az ember természettől fogva társas lény (*homo est animal sociale, ζῷον πολιτικόν*). Ez azt jelenti, hogy az embert külön meggondolások és egyezkedések nélkül a természete viszi a közös életre, és hogy ennél fogva történetileg sohasem létezett az izoláltságnak rousseau-i állapota. Ez az elmélet felel meg a valóságnak:

Az emberben mélyen természetébe gyökerezve számos *igény* él, melyek csak közösségben elégülhetnek ki. Az ember gyámoltalannak születik, és huzamos ápolás nélkül elpusztul. A meg-

lett ember is létharcában észére kénytelen támaszkodni, és mások leleményessége és munkafülosztás nélkül nem tudná pótolni az állatok ösztönös biztonságát. A legmélyebb emberi igények: az igazságban való haladás és a szeretetben való gyakorlódás, tehát a legsajátosabb emberi tevékenység, természetsterden tanulásra és társakra utalják az embert. Ami az emberlétet elsősorban emberivé teszi, az értékvilágba való bekapcsolódás egyúttal közösségbe utalja; az értékrend itt maga egységet sugároz; az *egy* értékvilág vállalása egységbe fűzi az embereket. A szellemi élet csak közlődesben és közösségben fejthető ki. Az emberben hamarabb ébred a mi-tudat mint az én-tudat (cf. 79 e). Innen van, hogy az embernek van nyelve, mely elsődlegesen belső világának kinyilvánítására van szánva, tehát per eminentiam közösségi tevékenység (cf. Thom. De reg. princip. I 1). A közösségnek szerzője tehát nem más, mint magának az emberi természetnek szerzője.

Ezt a levezetést megerősíti a tapasztalat: A *történelem* nem ismer közösségkívüli embert, és csak azt tanúsítja, hogy értékei társulás nélkül elcsenevésznek, és hogy a kiválóan emberi tevékenységek, a kultúrtevékenységek közösségek.

d. A közösség célja.

Ez nem lehet más mint az ember célja. Hisz a közösséget emberek alkotják, emberi tevékenységek és érdekek fűzik össze. Ebből következik, hogy az emberi közösség is az örök cél és az erkölcsi norma alatt áll a maga egészében és minden életnyilvánulásában; nincs külön közösségi erkölcs, és ami az egyént köti, a közösséget is köti. Nincs tehát külön ú. n. politikai erkölcs sem, és erkölcstelen ez az elv: Right or wrong, my country. Van azonban közösségi erkölcs. Akárhány erkölcsi kötelesség lényegesen másokra irányul; pl. az igazság, a szeretet, s közülük nem egy a megvalósításához lényegesen megköveteli az együttműködést; pl. a társadalmi rend fenntartása. Ilyen értelemben tehát van helye *szociáletikának*.

Az ember természeténél fogva elsősorban egyén, és mint ilyen földadatoknak, tevékenységeknek és felelősségeknek önálló alanya. De lényegesen a közösség számára is van alkotva; sem léte sem fennmaradása sem emberhez méltó kifejtődése nem lehetséges, ha nem kapcsolódik bele szervesen a közösségbe. *Egyén és közösség* tehát a két pólus, mely körül főlsoodródik az egész emberi élet. Az egyik pólusra korlátozni akarni az embert, akár pusztán egyénnek, ember-atomnak venni (individualizmus), akár csak közösségi lénynek (kollektivizmus), egyaránt végzetes hiba. Az ember ugyanis egyén, sőt személy, örök rendeltetéssel és nem múló lét reményével és igényével. De végső célját és köz-

bülső föladatait közösségben kell munkálnia; rendeltetése az igazság szeretése; szeretet pedig nincs közösség nélkül.

Ezért a közösség nemcsak átmenet, arra szánva, hogy az embert hozzásegítse végső céljához, és aztán enyészetre kerüljön. Hanem amíg egyáltalán lesz ember és emberi élet, addig fenn kell állania az emberi közösségnek is, mint az emberi lét és tevékenység szükségképes formájának. Az ember végső célja és így teljes boldogsága az Istenben való élet, az isteni életben való közösség; maga az Isten élete pedig, minden élet és érték ősképe a kinyilatkoztatás tanúsága szerint lényegesen közösségi: Szentháromság (Dogm. I 424 és 446 kk.).

Irodalom. Schütz A. Tömeg és elit; Szociális kötöttség és szellemi szabadság (Örség 1936. 11. 13. szám); Tegnap és holnap között (Magyar Életerő 1939. 4. szám); és a fenti irodalom.

84. A nyelv.

a. Mivolta.

A nyelv egész-jellegű jelrendszer (*όργανον*), melynek hivatása lelki tartalmakat kifejezni, jelezni, ábrázolni. A nyelv mint kifejezés a kifejező jelek között foglal helyet (82 a) és abban különbözik más kifejező jelektől, hogy szellemi tartalmakat is közvetlenül kifejezésre tud juttatni. Mikor erős érzelmek töltik el a lelket, a nyelv elsősorban ezt a kifejező szerepét ölti, pl. a lírai költőknél. A nyelv mint jelzés szólítás: lelki tartalmakat akar másokkal közölni, figyelmüket rá akarja irányítani olyan tartalmakra, melyek a közlő tudatmezejének középpontjában állnak. Így tesz pl. a szónok. A nyelv mint ábrázolás jelentések hordozója, eszmék megtestesítése.

A nyelv emberközösségi jelenség. Mivolta, kialakulása és fennállása lényegesen a közösséghez, még pedig személyek közösségéhez van kötve. A nyelvben mindig valaki mond valakinek valamit. Az én-te viszony, tehát az alapvető személyi viszony minden nyelv-alakulás alapföltétele. A nyelv tehát elsősorban mint beszélt nyelv jön itt tekintetbe (mi a nyelv magában, szemben a beszéddel és a nyelvekkel, eldöntetlen kérdés).

Célzatában, mint lelki tartalmaknak közlése a közösség primer tevékenységének, a közlekedésnek főszerve. De részben eredője is; ha mindjárt az egyénektől indulnak is ki azok a változások, melyek a nyelv-alakulatokat teremtik, a közösség az, mely terjeszti és rögzíti. A szociális célzaton kívül a nyelvnek van alapvetően szociális tartalma is. Hisz csak úgy válhatik a gondolatközlés eszközévé, ha a lelki tartalmak kifejezésére bizonyos

közös jelek alakulnak ki, melyekbe nemcsak a beszélő visz bele értelmet, hanem amelyekből a hallgató azt ki is tudja hámozni. A nyelvészeti individualizmusnak és kollektivizmusnak kérdése itt tehát az egyetemesnek és egyedinek általános metafizikai szempontjai alá kerül. A nyelv beszédes bizonyosság arra, hogy az ember nem elszigetelt „individuum“, hanem lényegesen személy-közösségbe van állítva.

A nyelvre nézve is a bölcselő fölveti az okok kérdését, első sorban a konstitutív ok kérdését.

A nyelv *anyagi eleme* a tagolt és modulált hangok, melyeknek fizioiogiáját a fonétika írja le. A konkrét anyagi nyelvelvőség, mintegy a lingvisztikai szubstancia: a szó illetve a „fónéma“.

A *formai elem*, amely a szókat beszéddé teszi, a tartalom. A szóknak *jelentésük* van, amennyiben jelek; még pedig közvetlenül lelki tartalmaknak, közvetve valóknak jelei: dolgoknak (főnév és részben névmás), minőségeknek (tulajdonnév), állapotoknak (elvonat főnév), tevékenységnek meg szenvedésnek (ige) és vonatkozásoknak (névutó és ragok) jelei. A beszédnek *értelme* van, melyet részint a szók jelentése, részint azok nyelvi (szintaktikai) összefűzése szab meg.

A *beszéd-elem*, vagyis az a legegyszerűbb beszéd, mely egységes lelki tartalmat fejez ki közölhető (azaz érthető) módon: a mondat. Minthogy a modern nyelvészeti vizsgálatok is megerősítették Aristotelesnek megállapítását: a mondatnak lényeges alkotó részei az alany és állítmány, ezért mondatnak kellene minősíteni azt a legelemibb beszédet, mely valamiről (alany) valamit (állítmány) kimond. Ez természetesen történhetik egy szóval, főnémmával is, melynek nem is kell épen igének lennie. A mondat alapfajai a kijelentő, fölkiáltó és kérdő mondat. A beszédrészek közül valószínűleg a főnév, a mondatfajok közül a fölkiáltó mondat (egyik alfaja az óhajtó) a történetileg első.

b. A nyelv keletkezése.

Ez voltaképen három részlet-kérdést tartalmaz: honnan és hogyan ered egyáltalán a nyelv, milyen okokból következik, hogy az ember egyáltalán beszél; hogyan keletkeznek a nyelvek; milyen tényezők irányítják és okozzák az állandóan észlelhető nyelvváltozásokat?

A nyelv *első eredetének* kérdése ténykérdés, mely tudományosan végleg meg nem oldható. A nyelvészet a *jelenlegi nyelveket* visszavezeti nyelvtörzsekre, minők az 1. indogermán, 2. uralaltáji, 3. délázsiai (kínai, számai, tibeti), 4. kámo-semita, 5. malájpolinéziai, 6. bantu vagy délafrikai, 7. dravida nyelvek (Délindia-ban), 8. amerikai bennszülöttek nyelvei; és mindegyiknél némi valószínűséggel őstörzsnyelvre következtet. De az egyes nyelvtörzsek eredeti egységét inkább sejtí vagy posztulálja, mint tudományosan kimutatni képes. A prehisztorika és a nyelvtörténet

megerősíti azt a tényt, hogy az ember mint beszélő lény (*homo = animal orationale*) jelenik meg a történelem színpadán; a *homo* *á-lal*o^s képzeletszülemény. Ez a tény azonban nem állja útját annak a kérdésnek: *milyen természeti tényezők alkalmasak arra, hogy az embert beszédre indítsák és nyelvalkotásában irányítsák.* Az ily értelemben vett *nyelvkeletkezési elméleteket* Wundt-al háromra lehet visszavezetni:

1. *Az emberek kitalálták* a nyelvet és közös megállapodással, egyetemesen elfogadták (tétéles elmélet). 2. Az ember bizonyos élmények, szemléletek, tapasztalatok, érzelmek hatása alatt lelkileg indítatva érezte magát arra, hogy azoknak kifejezést adjon kiáltások, ú. n. indulatszók alakjában (ezért *interiectio-elmélet*; M. Müller szerint *pah-pah-elmélet*), melyek a társakat figyelmessé tették és analógiás élmény alapján megértésre vezették. 3. Az ember utánozza a természet hangjait (onomapoesis; M. Müller *vau vau-elmélete*: egy angol a vendéglátó kinaitól kérdezi a bizonytalan jellegű pecsenyére mutatva: *kva-kva?* a copfos gazda értőleg nem-et int: *vau-vau!*); ezek a *hangutánzók* alkotják a nyelvet *őskincsét*.

A nyelv természete, az egyes emberi beszéd alakulása és a nyelvek fejlődése kétségtelenné teszi, hogy *a beszédre való indítás az ember természetében* gyökerezik. Az embernek vannak élményei, melyeket ki akar fejezni, nemcsak, hanem egyenest közölni. Az embernek van mondanivalója. Ez két egyéni föltétel fordul: az emberben kell lenni képességnek ítéleteket és eszméket alkotni, vagyis vonatkozásokat fölismerni és elvonatkozni (absztrahálni); és kell képességgel rendelkeznie lelki tartalmait hang-komplexumokhoz mint jelekhez hozzákapcsolni. A közösségi föltétel: az énnel szemben kell állnia egy te-nek, akit lehet szólítani, és akiben hasonló lelki tartalmakat lehet tudatba hívni.

Merőben pozitivista, *materialista alapon a nyelvet sohasem lehet megmagyarázni.* A nyelv ugyanis tele van elemekkel, melyeket a merő szemléletből, tapasztalásból, természet-utánzásból vagy érzelem-nyilvánításból nem lehet levezetni. Mikor Lockenak egy tanítványa Cudworth-nak meg akarta magyarázni, hogy minden eszménk érzéklésből származtatható, ez fölszólította, hogy vegye elő és üsse föl akárhol könyvtárának bármely, kezetiügyébe akadó könyvét. A szenzualista Cicero-nak *De officiis*-ére akadt és kezdte olvasni: *Quamvis tu iam.* Cudworth megállította: Elég; mondj meg, *quamvis*-nak (ámbar) milyen érzéklés felel meg?

Hogy milyen hang-komplexumokat választ az ember lelki tartalmainak jeléül, azt kész nyelvben a nyelvhasználat írja elő; az első alakulásnál valószínűleg a fönti három elmélet mind-

egyike által hangoztatott tényezőknek volt szerepük. Ezek tehát egy részletkérdéshez szolgálnak adalékokat, a főkérdést nem érintik. Már a régiek vitatkoztak azon, tételes *megállapodás vagy a természet hozta-e létre a nyelvet* (Platon Kratylos-a: *θεῖον* vagy *φύσει* van-e a nyelv). A helyes feleletet teljes szabatsággal megadja Dante Parad. 26, 130—3: *Opera naturale è ch' uom favella; | ma, così o così, natura lascia | poi fare a voi, secondo che v'abella; a természet sarkalja az embert arra, hogy beszéljen; de hogy így-e vagy amúgy, azt tetszésünkre hagyja.*

A *nyelvváltozás*nak és így végelemzésben a nyelvek differenciálódásának tényezőit a nyelvtudomány állapítja meg, mely magukat a változásokat hangtaniakra (hang-törvények, melyek azonban csak többé-kevésbé általános szabályok; leghíresebb a Grimm-féle Lautverschiebungsgesetz), jelentéstaniakra (szémaziológia) és szintaktikaiakra vezeti vissza. Egyetemesleg megállapítja, hogy a *nyelvnek is megvan a maga élete*: születése, hanyó-dása, hanyatlása és halála. A bölcselőnek nyomatékoznia kell, hogy miként a nyelv eredeténél, itt is különbséget kell tenni két fajta tényező között. Kérdésbe jó ugyanis, mi indítja meg a változásokat, és mi irányítja; azaz mily tényezők rovására kell írni, hogy egyáltalán történnek változások, és milyen tényezőknek kell tulajdonítani, hogy ép ezek a változások történnek?

A *változást megindító tényezők* között első helyen áll az emberi psziché alakulékony-sága, plaszticitása. A lélek egyrészt a természet, környezet és saját mozgékony-ságának hatása alatt folyton új meg új élmények sodrába kerül; másrészt meg az alkalmazkodékony-ság és alakító ösztön arra indítja, hogy élményeit folyton másképp és másképp alakítsa. A kultúrfejlődésnek és az esztétikai mozzanatnak a nyelvváltozásban döntő szerepe van; egy nyelven tükröződik a kultúrája.

A nyelvváltozásokat *irányító tényezők* tekintetében nem látunk olyan tisztán. Valószínűleg hangutánzás, egyéni lelemény, véletlen idegen hatások (jövevényszók, dialektusok) viszik itt a főszerepet. Ezek a változások egyénektől indulnak ki, azonban nyelvtényekké akkor válnak, ha egy közösség elfogadja és legalább átmenetileg rögzíti. A változó tényezőkkel szemben vannak konzerváló tényezők. Itt nagy szerep jut az irodalomnak (hittérítők szerint egy-egy primitív törzsnek egy ember-öltő alatt megváltozhatnak a nyelve).

c. A nyelv jelentősége.

A nyelv jelentősége főként abban van, hogy az ember lelki életének, főként szellemi tartalmainak érzéktése. Ha túlzás is volna azt állítani, hogy a beszéd egyenest a *valóságot fejezi ki* (túlzó realizmus), nem kevésbé volna téves

az a fölfogás, hogy a beszéd tartalma csak csengő hang (flatus vocis; cf. 45 c).

Hasonlóképp hiba volna a nyelvben a megtestesült *logikát* látni. A nyelvek kétségtelenül hemzsegeknek paralogizmusoktól (pl. a halak úsznak, nyelvileg azt mondja: minden hal most úszik; voltaképen azt akarja mondani: a halak úszásra termettek; cf. görög aorisztus). De még nagyobb hiba volna a nyelvet logika-ellenesnek minősíteni.

Igaz, a nyelv a gondolatoknak nem merőben mechanikus jele, nem nyelvi algoritmus (esperanto!) vagy kémiai terminologia. De az egész embernek alkotása; és így a hangtermő fiziológikum mellett szerepe van benne az eszme- és ítélet-alkotó értelemnek, az alakító esztétikai erőnek, és leszűrődik benne az egész kultúrmunka. A nyelv az emberiség kultúrkincsének leg-egyetemesebb tökéltetése. A nyelvtanulás és tanítás a legérthetőbb és legtudósabb tanítómester, könnyedén és bőségesen ontja a jelen és letűnt nemzedékek bölcsességét, tapasztalatát és alakító törekvéseit. Szók és mondatok aranygyűrűi a lelket gyorsan és biztosan belefűzik az emberiség egyetemes eszmeláncába. A filologia valóban a humaniora tudománya: a legemberibb tudomány.

Irodalom. Wundt *Völkerpsychologie* I II *1904; Ch. Bally *Le langage et la vie* 1913; H. Paul *Prinzipien der Sprachgeschichte* *1909; F. Saussure *Cours de linguistique générale* 1916; Vossler *Sprache als Schöpfung und Entwicklung* 1915; Geist und Kultur in der Sprache 1925; Gesammelte Aufsätze zur Sprachphilosophie 1923; H. Hatzfeld *Einführung in die Sprachphilosophie* 1921; Simonyi A magyar nyelv *1905; Horger A nyelvtudomány alapelvei *1925; O. Jespersen *Die Sprache. Ihre Natur, Entwicklung u. Entstehung* 1925; K. Bühler *Sprachtheorie* 1934.

85. A jog.

a. A jog mivolta.

Joga csak az embernek lehet, még pedig más emberrel vagy emberekkel szemben. A jogviszonyok és a jogrend ezért kiválsóan közösségi jelenségek és a közösségnek elsődleges szabályozói. Minthogy a jogtudat és a rajta épülő jogrend sajátos világ, megokolt dolog a bölcseletnek is külön foglalkoznia vele mint *jogbölcseletnek*, amely nem lehet egyszerűen a jogi szaktudományok módszereinek és eredményeinek taglalása (Wundt, Külpe, a jogi pozitivisták), hanem a jogjelenségeknek egyetemes és a végső okokra visszamenő vizsgálata, természetesen a jogi szaktudományok figyelembevételével. Az általános *jogbölcséleti kérdések*: a jog mivolta, eredete, rendeltetése.

A jog egész elmélete mélyen be a joggyakorlatig, a jog helyes meghatározásán fordul, mely bölcseletileg csak úgy áll

helyt, ha a jognak, jogosnak egyetemes emberi tudatelményére támaszkodik. Aristoteles és Szent Tamás (Summa I II 95; Gent. III 129) ezen az úton a következőkép határozzák meg:

A jog mint tény az emberiség életében és tudatában mindenekelőtt mint *jogosultság* jelentkezik (alanyi jog), és ez: *erkölcsi képesültség igényelni valamit mint a mienket, mint nekünk kijárót*. Ez föltételezi, hogy valami járhat nekünk, a mienk lehet. Az enyém az, ami hozzám tartozik, ami hozzám van rendelve. Föltételezi, hogy ami az enyém, ami engem illet, ami nekem kijár, ahhoz erkölcsi igényem van, azaz azt követelhetem, igényelhetem; és más köteles ezt az igényemet tekintetbe venni, és amennyiben érdekelve van a dologban, eszerint cselekedni. Ezt az igazságosság erénye parancsolja; hisz épen ebben áll az igazságosság: *iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi* (Ulpianus).

Ez a jog teremti meg a *jogviszonyt*: a jogosultnak (jog-alany) igénye van a sajátjához (jogi tárgy), és másoknak kötelességük (jogi kötelesség) ezt az igényt tiszteletben tartani, és amennyiben érdekelve vannak benne, e szerint cselekedni. Minthogy kötelezettség és igénylés az eszes, felelős természetnek velejárója, jogalany csak személy lehet (sem dolog, sem állat nem lehet), mely azonban lehet erkölcsi személy is: közület, intézmény, alapítvány (jogi személy).

Tárgyi értelemben a jog azoknak a törvényeknek összessége, melyek rendelik és előírják, hogy mindenkinek megadassék a magáé. Tehát *jogi törvények* csak azok, melyeknek tárgya a „saját“, a „megillető“ körül forog; vagyis azok a törvények, melyek az igazság erényét szabályozzák. Az igazságosság kötelezi az egyest arra, hogy mindenkinek megadja a magáét; még pedig fölfelé a felsőbbségnek (iustitia legalis, törvényszerű igazságosság), lefelé: a felsőbbség az alattvalóknak (iustitia distributiva, osztó igazság) és a vízszintes síkban: iustitia commutativa, kölcsönös igazságosság.

E három rend mindegyikében vannak jogi törvények, melyek a *jogrendet* alkotják. A jogrend mondja meg, mi a jogosult; vagyis a tárgyi jog szabályozza az alanyit. A primér jogosultság az, amely a kölcsönösségen épül (a szerződés biztosította jog; *do ut des, do ut facias, facio ut facias*).

A jog fajtái. Itt főként az alanyi jogok, a jogosultságok jönnek tekintetbe. A törvényszerű igazságosságnak megfelelő jog a *közjog*: a közösségnek mint olyannak jogai; főágai az állam-, közigazgatási és a büntető jog. A többi *magánjog*, mely jogi tár-

gyak szerint vagyon- és személyi jog. A *személyi* jogok a személynek önértékén: az élethez, megélhetéshez, szellemi erkölcsi élettevékenységhez való természetjogokon alapszanak és vagy egyének vagy családok. A *vagyonjogok* ismét lehetnek dologi jogok (*iura in re*), még pedig *in re propria*: tulajdonjog és *in re aliena* (hová a szolgalmi jog tartozik) és a követelési jogok (*iura ad rem*), ahová a szerződési és kereskedelmi jog tartozik.

b. A jog rendeltetése.

A jog arra való, hogy olyan *társadalmi rendet* biztosítson, mely a szabadakaratú eszes lény természetének és végső céljának megfelel. Hisz biztosítani akarja azt, hogy mindenki megkapja illetve megtarthassa, ami kijár neki.

Ez a *jogrend három tengelye* szerint három irányú: A jogrend biztosítja a többségek számára az alattvalók közösfenntartó teljesítményeit, tehát a szervezett társadalom rendjét, nevezetesen az államot és az egyházat. Viszont az osztó igazságság az alattvalóknak biztosítja a többségekkel és egyénekkkel szemben azokat a javakat, melyeket a közösfenntartásnak óvnia kell. A kölcsönös igazság pedig az egymásközi társas közlekedésben biztosítja kinek-kinek jogos igényeit. A jogrend tehát mindenkit saját erőinek, eszközeinek a közjóval összhangzatos szabad használatára képesít, mindenkinek megadja szilárd helyét; a társadalomban békét, biztonságot és rendet teremt; és ezáltal lehetővé teszi a közösfenntartásban az emberhez méltó életet. A jogrend és jogállam nagy jó; ennek ellenkezője, az anarchizmus a kultúrértékek sírja.

A jog rendeltetéséből következik, hogy a jog általában *kényszeríthető*; azaz a jogrend törvényes öre (a legfőbb törvényhozó hatalom, in concreto állam és Egyház) jogosult a jog megvetőit büntetésekkel megfenyegetni, és tényleges jogsértés esetében ezeket a büntetéseket kirotni. Hisz a jog célja a közjó, a közösfenntartás rendjének megóvása. Ha már most a jog ki nem kényszeríthető, akkor a jogsértésre csábító sok tényleges nehézség miatt az egész jogrend illuzóriussá válik és a jog célja meghiúsul. Akinek joga van a célhoz, annak joga van az eszközökhöz is.

Mindazáltal a közvetlen kényszeríthetőség nem tartozik a jog lényegéhez, mint azt a mai szakjogászok nagy része tanítja. Ugyanis

a) A jogviszony lényegében jogosultságot és kötelezettséget mond, a jogrend pedig kötelező normát; egyikben sincs benn a kényszeríthetőség, hanem csak a kötelezés. Sőt a kényszeríthetőség csak azért jogosult, mert kötelezettség forog fönn; tehát másodlagos mozzanat. b) Tényleg nem is mutatható ki a kény-

szeríthetőség minden normában, melyek pedig kétségtelenül jogot tartalmaznak. Nem kényszeríthető az osztó igazságon alapuló jog (pl. egy kinevezés); nem a természetjog (cf. alább); anarchia, forradalom esetében a jogrend érvényes, pedig tényleges kikényszeríthetőség akkor nincs. A jog sajátos jellege óva van, ha azt mondjuk, hogy a jog lényegéhez tartozik a közvetett, csiraszerű kikényszeríthetőség.

c. A jog eredete.

Minden fönnálló jog a természetjogban gyökerezik és belőle táplálkozik. Hogy van természetjog, Hobbes-ig úgyszólván közmeggyőződés volt. Azóta a szakjogászoknál meg úgyszólván általános tagadásban van; de főként azért, mert rosszul értelmezik; nem a régi aristoteles-szenttamási értelemben veszik, hanem a 18. századnak, Hugo Grotiusnak, Rousseau-nak, Hobbesnek és a forradalmaknak értelmezésében ismerik. Mi tehát a természetjog? Egyszerűség és szabadoság kedvéért elég a tárgyi természetjogról szólni: az alanyit ugyanis az erre támaszkodó jogosultságok és kötelezettségek teszik.

Tárgyi értelemben a természetjog azoknak a jogi törvényeknek összessége, melyek az egész emberiségre érvényesek értelmes természetük címén; tehát a természeti erkölcsi törvénynek az a területe, melynek tárgya a „suum“. Ezeket a törvényeket a Teremtő oltotta belé az emberbe; amint eszének tényleges használatára ébred, különös tanítás nélkül rájuk talál és külön bizonyítás nélkül igazaknak találja. Ennek a természeti jogrendnek két alaptörvénye: Add meg mindenkinek a magáét, és ne bántsd a másét (Gent. III 129). E két elvből vont közvetlen következtetések is a természetjoghoz tartoznak: a tulajdon tisztelete, az életünkhöz, lelkiismeretünkhöz való jog. A természetjog elsődleges és másodlagos, kikövetkeztetett törvényeinek részletezése a tételes, pozitív jog föladata.

A római jogászok szerint természetjog az, ami minden természeti lényt felöl; az embernek sajátos természetjoga náluk ius gentium; tehát a mi értelmünkben vett természetjognak éppen legsajátosabb területe.

Van természetjog. A természetjogra ugyanis ráillik a jog meghatározása. Sokan csak azon a címen nem akarják elfogadni, mert nem kikényszeríthető. De a közvetlen kikényszeríthetőség nem tartozik a jog lényegéhez; viszont a közvetett csiraszerű megvan benne is. A lelkiismeretemhez való jogot védő és érvényesítő fórum maga is jogos. Mások meg azért vetik el, mert nem elég határozott. Ez azon-

ban a 18. századi természetjogra illik rá. Ismét mások meg fölöslegesnek tartják, amióta megvannak a tételes jogok. *Am a tételes jog nincs megalapozva*, hanem a levegőben lóg *természetjog nélkül*. Hisz minden tételes jog első föltétele: a törvényhozónak (állam stb.) joga van törvényekkel kötelezni, vagy: a szerződések köteleznek. Ha valaki ezeket tételes törvényekből akarja levezetni, körbe-okoskodást követ el. Ezek a jogok nem származhatnak a törvényhozótól, hanem a törvényhozó csak általuk igazolhatja magát. Ezzel szemben nem lehet arra utalni, hogy a bíró csak a tételes jog szerint ítélhet. A bíró ugyanis a fönnálló törvényes jogrend biztosítására van szerződve. Az első bíró, illetve törvényhozó azonban nemcsak jogosult, hanem köteles is a természetjog szerint ítélni.

Ha nincs természetjog, akkor nincs logikai-erkölcsi alap, melyre támaszkodva *bizonyos tételes törvényeket jogtalanoknak* lehetne mondani. Pedig kétségtelenül akadnak ilyenek: ép azok, melyek ellenmondanak a természetjognak. Nem lehetne szó továbbá nemzetközi jogról, mert nemzetek fölött álló tételes törvényhozó nincsen. Főként ennek a megfontolásnak hatása alatt az utolsó emberöltőben egyre többen akadnak jogászok, kik a természetjogot legalább mint korlátozó, tiltó normát elismerik, mint határfogalmat, mely megmondja, miből nem lehet soha jog (ami a logikai, etikai, szociológiai, fizikai valóságokkal ellenkezik: limitatív természetjog Moór Gy.-nál).

A természetjog valósága megalapozza *a jog és erkölcs* viszonyát. A jogrend az erkölcsi renddel a legszorosabban összefügg. Hisz minden jog a természetjogban forrásoz; ennek pedig Isten a szerzője, mint az emberi természet alkotója. Ennek erejében a jog kötelez; úgynnyira, hogy a jogi kötelezettség nem-teljesítése bűn. *A merőben büntető jellegű törvény* (lex mere paenalis) vitás és erkölcsileg nehezen igazolható: vagy nem igazi törvény; vagy ha az, lelkiismeretben kötelez is. A jogrend továbbá arra van hivatva, hogy megteremtse azokat a föltételeket, melyek mellett az ember megfelelhet rendeltetésének; tehát erkölcsi célzata van.

Ezzel szemben nem szabad arra hivatkozni, hogy *jogi kötelezettségnek meg lehet felelni külső ténykedésekkel*; az erkölcsi teljesítéséhez pedig megfelelő lelkiületre van szükség. A jogi cselekedetre ugyanis, ha mindjárt külső is, lelkiismeretben vagyunk kötelezve, és szándékunknak kell lenni a teljesítésére. A mély erkölcsi összefüggés különben itt kitűnik abból is, hogy a büntető jog is pontosan számon tartja a bűnösség fokát (pl. emberölés, gyilkosság jogi különbségében).

Továbbá: ami erkölcsileg rossz, jogilag soha nincs megengedve. Ha néha *összeütközés* támad a jog és az erkölcsi kötelezettség között (pl. a háziúr a nem fizető nagybeteg lakót kihatolhatja az utcára jogilag, erkölcsileg nem), ennek feloldását abban kell keresni, hogy a jog még nem azonos annak használatával; példánk esetében az erkölcs tiltja nem a jogot, hanem annak pillanatnyi igénybevételét.

De mindamellett a jogrend sajátos világ, külön jelleggel és külön törvényszerűséggel. Az erkölcsi rend természetesen behatol ide is; de ezt a világot nem alkotja meg és nem szívjá föl. Hiszen az esztétikai világ is mindenestül az erkölcsi rend kötelező irányítása alatt áll, és mégsem lehet azt mondani, hogy az esztétikai szépnak világa az erkölcsi jónak egy mozzanata vagy tartománya. A jogi vonatkozásoknak és a jogrendnek sajátos jellegét az erkölcsivel szemben nagyjából megjelöli ez a régi mondás: *de internis non iudicat praetor*. A jogrend, melynek szimbóluma ebben a mondásban a római bíró, a praetor, lelkiismeretben kötelez ugyan és így beleszolgál az egyénnek legbelső erkölcsi életébe; tárgyával és célzatával mégis kívülmarad azon a szentélyen, hol az egyéni erkölcsi lelkiismeret van otthon. Külső magatartásokat szabályoz, külső vonatkozásokat ír elő és teremt meg; természetesen végelemzésben nem külsőséges céllal, hanem azért, hogy szilárd váz és keret legyen a belső és döntő értékek számára, hogy erős, izmos, egészséges teste legyen egy egészséges léleknek. Hisz azért tekintjük a jogrend velejárójának a kikényszeríthetőséget, és ezért éri be ez a norma-rend a jogi előírás betűjének megtartásával; amivel nem mondjuk azt, hogy ugyanezzel beérheti az erkölcsi rend is, mely a jogrendre is kisugározza a maga kötelező jellegét.

Ezután nem nehéz belátni, hogy a jog eredetére nézve ma leginkább elterjedt elmélet miért nem áll helyt. A jogpozitivizmus szerint ugyanis csak tételes jog van, mely szándékos jogi rendelkezéseknek, nevezetesen állami törvényhozásnak eredménye (Hobbes, Spinoza, Bentham, Kant, Comte, Spencer, Hartmann, Wundt). Vagy pedig a nép szelleme először szokásokba sűrítette belé a kölcsönös érintkezés formáit, melyek közül a kötelezővé váltak a törvényhozó hatalom kodifikálta és a tudomány utóbb rendszerezte (jogtörténeti iskola: Savigny, Puchta).

A jog eredetének állami elmélete természetjog nélkül meg nem alapozható, sem zsinórmértéket nem tud adni a „jogtalan” jog megítélésére. A szokásjog elmélete pedig a jogi kötelezés egészen sajátos tényét csak elfogadja, de nem tudja levezetni. Nem mondja meg, hogyan ugrik át a szokás a jogosultság és a jogi kötelezettség szférájába; nevezetesen nem tudja leszámaztatni kötelező erejét: a szokást alkotók mindegyike csak önmagát tudja kötelezni, másokat nem. Nem is szólunk a szokás elmosódottságáról, melynél fogva konkrét esetekben legtöbbször hasznavehetlen és csak a tételes törvényhozás által emelkedik joggá. Ez

az elmélet tehát voltaképpen jogi pozitivizmusba megy át; jóllehet különb, minthogy a történeti valóságot nagyobb tiszteletben tartja.

Irodalom. A. Trendelenburg *Naturrecht auf dem Grunde der Ethik* 1868; V. Cathrein *Moralphilosophie* I; E. R. Bierling *Juristische Prinzipienlehre* 3 k. 1894—1905; R. Stammeler *Die Lehre von dem richtigen Rechte* 1926; K. Petraschek *System der Rechtsphilosophie* 1932; Moór Gy. *A természetjog problémája* 1934; *A jogrendszer tagozódásának problémája* 1937; *A jogi személyek elmélete* 1931; *A jog mivolta* (Athenaeum 1942); O. Schilling *Christliche Sozial- u. Rechtsphilosophie* 1933.

86. A kultúra.

a. A kultúra mivolta.

Kultúra, művelődés a földművelésből mint analogum princepsből kiindulva jelenti és felöleli elsődlegesen mindazokat a tevékenységeket és másodlagosan mindazokat a termékeket, melyek természeti adottságokat értékeszmék szerint alakítanak.

A *kultúrbölcselet* tehát az emberiség történelmi és társadalmi tevékenységét irányító és általa valósuló értékek bölcselete, s főként ezeknek az értékeknek mivoltát, fajait, eredetét és rendeltetését, illetve az emberi élet egészében való helyét vizsgálja. Minthogy a kultúrértékek a nagy alapértékeknek (62) gyakorlatilag és történetileg megvalósított részletezései, és így alapvető tárgyalásnak már alá voltak vetve, itt csak közösségi jelentőségükről van szó.

E végből jó különbséget tenni *kultúra és civilizáció* között. A civilizáció vallási és állami rendszabásokon fordul: erkölcs, jog és társadalmi rend a pillérei. A kultúrát hit, tudás, képességek, mesterségek és teremítő tevékenységek alkotják. A civilizáció felöleli az élet alapjait, melyet a régiek fegyelem és tanítás ajándékának tartottak, jórészt istenségeknek tulajdonítottak, Osiris és Isis, Dionysus és Demeter ajándékának. A kultúra felöleli azokat a javakat, melyekkel a mítosz szerint Prometheus keltegeti a tünyn merengő emberiséget, s közben nem mulasztja el nyughatatlanságtól és mértéktelenségtől óvni az így fölszított történetést. Főágai a belső, szellemi kultúra: az igaz, jó, szép és szent értékeinek megvalósítása vallás, tudomány, erkölcs, szokás, művészet alakjában, és a reális, külső dolgok kultúrája: gazdasági kultúra, anyagi jólét és gazdálkodás. Nem nehéz ennek alapján látni a különbséget *személyes kultúra* („a műveltség”) és *tárgyi kultúra* között: kultúrtermékek, objektívációk.

b. A kultúra közösségi jellege.

Az ideális kultúrtermékek létrejötte *szociális tényezők-től függ*. Mint alakító tevékenység természetesen elsősorban az egyéni leleményességnek és alakító tehetségnek műve; szentek, tudósok, művészek, törvényhozók zsenije és alkotó ösztöne keres és talál formát az igaz, jó, szép és szent eszméi számára. De hogy a hivatottak megérlelődjenek ezekre a tevékenységekre, és hogy aztán zavartalanul és eredményesen folytathassák, annak már szociális föltételei vannak: bizonyos civilizáció, nevezetesen bizonyos társadalmi béke, rend és jólét. Aztán ezeknek a tevékenységeknek megindításában társadalmi tényezőknek nagy szerepük van: a művészt azért alkot, hogy műve tessen; a tudós értést, elismerést és tanítványokat keres; a törvényhozó a közösséghez fordul; a vallási élet, kivált a kultusz, a közösség műve. A kultúrtevékenység haladása együttműködésre és a kultúrtevékenységek folytonosságára utalnak.

A kultúrjavak maguk is jelentős közösség-alkotó és fönn-tartó tényezők: a) A közös kultúrkinés *egyesít*: irodalom, vallási, világnézeti meggyőződés, tudományos törekvések, szokások, sőt divatok, sokszerű finom szálakkal fűzik egybe a közösségeket. b) A különböző kultúrterületek és tevékenységek állandó mély *kölcsönhatásban* vannak: a tudomány minden egyéb területet vizsgálódása körébe von; erkölcs és jogszokás minden tevékenységre és megnyilvánulásra ráüti bélyegét, és a történet tanúsága szerint minden kultúrtevékenység a vallásból meríti legmélyebb sugalmazásait, problémáit és feleleteit. A kultúrtevékenység eredményessége csak úgy van biztosítva, ha minden nemzedék az előzőnek kincseit birtokba veszi, azok vállára támaszkodhatik és a kortársak vállvetett együttműködésének örvendhet. Ezáltal a kultúrtevékenység (mint nevelő, tanító tevékenység is) jelentős társadalmi élettevékenységgé válik (cf. 36).

Ha a kultúra lényegében közösségi alkotás, akkor meg lehet állapítani, hogy a kultúrtudományoknak és így a kultúrbölcseletnek mi a főadata a „*kultúrtörvények*“ tekintetében. A kultúra a személyes, történeti, egyszeri tevékenység területe. Tehát itt van helye feszüléseknek, ellentéteknek, de nem törvényszerű lefolyásoknak. Alkotásai az eredetiség bélyegét viselik, de típusos alakulatokat hoznak létre, melyekben döntő szerepe van a közös munkának és hagyománynak, de nem a természetszerű determinizmusnak. A közösségi kultúrmunka lefolyásában tehát van helye az eszményeken tájékozódó állandó kritikának és önkritikának, tehát etikai fejlődésnek, de nem a mechanikai jellegű haladásnak.

Ebből kitűnik a kultúra értéke is. A kultúra *gyökerében* és tendenciájában *abszolút, tényleges fönnállásában azonban viszonylagos értékű*. A kultúrtevékenység arra vállalkozik, hogy az igaz, jó, szép és szent értékei szerint formálja ezt a világot: az egyén életét, a társadalmat, a természetet. Ezzel azonban nem tesz mást, mint hogy utánozza az isteni tevékenységet, mely *örök eszmék szerint alakítja ezt a világot* (Thom. Gent. III 197; cf. Verit. I 1). Ezek az eszmék örök, abszolút értékek. A tényleges világban való érvényesülésük azonban relatív érték: nem föltétlen és nem állandó; hisz elmúlik e világ és az ő alakja; és nem is sikerül az egész vonalon maradék nélkül (cf. 63).

Továbbá: az ember lényegesen *test és lélek szubstanciás egysége*; a test nem véletlen függelék és alkalmatlan nehezék rajta, hanem arra van rendelve, hogy a személyi tevékenységnek egy elvét alkossa a lélekkel együtt, melynek a test nem idegen és nem börtön, hanem tevékenységek gyakorlótere és szerve. Ám a kultúrtevékenység nem egyéb, mint ennek az alapvető viszonyoknak kiterjesztése: a léleknek miként a testen, úgy a többi anyagvilágon is érvényesíteni kell a maga erőit, értékeit és eszméit. Ezért ha a történelem végével a kultúrtermékek mint történelmi tényezők és közösségi értékek meg is memisülnek, mint egyéni javak épúgy ki vannak vonva a mulandóság hatalma alól, mint maga a lélek, mely a kultúr-alkotásoknak is elve és forrása.

c. Az anyagi kultúra.

Az *anyagi kultúrjavak* előállítása a földmívelés, őstermelés, földolgozás és az értékesítés mint a fizikai létföltételeket biztosító tevékenység az emberiséggel egyidős, és mint közgazdaság, szociális alapfolyamat. A gazdálkodás fölhasználja a szellemi kultúrának, nevezetesen a tudománynak vívmányait, és lényegesen függ a valláserkölcsei és jogi közállapotoktól és viszont erősen visszahat mindezekre.

Az anyagi kultúra föltétele a *magántulajdon*, vagyis az a jogosultság, melynek értelmében az ember dolgokkal rendelkezik, azokat kezeli és használja. Minthogy Hobbes óta a magántulajdont sok támadás éri, mintha sok szociális rossznak forrása volna, bölcséletileg is meg kell világítani ezeket a kérdéseket: milyen jogcímre támaszkodik a magántulajdon, mi a forrása és van-e jogosultsága a magántulajdon elvi tagadásának.

Magántulajdonhoz joga van az embernek. Kétségtelen alapvető természeti jog ugyanis a *megélhetéshez való jog*; ám ezzel velejár legalább a legelemibb életszükségletek közvetlen

használati joga és ennyiben tulajdonjoga. Szörszálhasogatás volna ugyanis azt mondani: kizárólagos jogom van megenni ezt az ételt, viselni ezt a ruhát, de ezek nem enyémeek. Szent Tamás szerint (Summa 2 II 66, 2) azoknál a dolgoknál, melyek használata elhasználásukkal jár, nincs valós különbség használati és tulajdonjog között. Sőt mert az emberhez méltó lét *nem máról holnapra* való élés, továbbá, mert a természet és az élet viszontagságai és mostohaságai is intenek, kötelessége az embernek nemcsak pillanatnyi szükségleteiről gondoskodni. Tehát joga van megélhetését előre is biztosítani. Ennek a jognak a dolog természetében nincs minimuma, és más, történeti tényezőknek is van abba beleszólása, hogy *mi* az egyéni vagyon minimuma és a gazdasági okokból sokban szükséges vagyonközösség maximuma.

A magántulajdon joga *nem abszolút jog*; korlátozza a birtok természete, a közjó és erkölcsi tekintetek. Ezért a korlátlan gazdagodás vagy az egyéni vagyon felelőtlen pusztítása, a társadalmi és erkölcsi föladatoknak a vagyonnal arányos vállalásának elhanyagolása a magántulajdonnal nem igazolható és törvényes úton orvoslandó. Nevezetesen nem igazolja a magántulajdon a kapitalizmust, vagyis a vagyonnak a vagyon kedvéért való halmozását és ezzel kapcsolatban a munkásoknak emberhez méltatlan kezelését és kihasználását. A magántulajdon és a közjó viszonyát szabályozza az a szociális alapigazság, hogy egyén és közösség nem két külön világ, hanem egy valóság két pólusa (83 b).

Irodalom. M. Grabmann Die Kulturphilosophie des h. Thomas 1925; O. Willmann Didaktik als Bildungslehre ³1903; Aus der Werkstatt der Philosophia perennis 1912; R. Guardini Auf dem Wege 1923; Cathrein Der Sozialismus ¹¹1919; A. Dempf Kulturphilosophie in Baumeier-Schröter: Handbuch der Philosophie IV. 1939.

87. A közösség alakulatai.

a. A közösség fajtái.

A közösség sokdimenziós, még pedig nem egyenlő értékű dimenziós szövevény, úgy hogy a közösségek osztályozása soha sem vihető keresztül maradék nélkül egy szempont szerint. A tényleges és különösen a gyakorlatilag jelentős alakulatok mindig több osztályozási szempont metszéspontjai.

1. A közösségi kapcsolatok természete szerint alapvető a természetes és csinált, mesterséges közösség különböztetése. A vér, rokonszenv, hajlam, meggyőződés természetes közösségeket alkot; ellenben a meggondolás, szándék, célki-

tűzés, érdek mesterséges közösséget, társulást teremt. A közösség az első és alapvető, a társulás új. Pesszimista történet-fölfogás úgy találja, hogy a közösségek fogyóban vannak (Tönnies: Gemeinschaft und Gesellschaft). Rokon ezzel az osztályozással az, mely szimpatias és célos közösségeket különböztet.

2. *Szervezettség tekintetében* vannak *formált* közösségek, tevékenységi központtal, minők egy család, vagy akadémia; és *formátlanok*: barátság, atyafiság, szomszédság, társadalmi osztályközösség, nyelvi, világnézeti közösség. Ez a fölosztás az előbbivel interferál, nem egybevágó.

3. *Tartósság szempontjából*: *múló* közösségek, minők futólagos ismeretség, csödület, gyűlés; és *tartósak*.

4. *Főnnállás tekintetében* vannak *önálló*, mintegy szubstanciás, és függvényes, mintegy *járvulékos* közösségek; másképp primér és szekundér közösségek. Az önállók magukban is létezésre és tevékenységre képes közösségi egységek: család, törzs, nép.

Ha az ilyen közösségnek megvan magában minden eszköze rendeltetésének teljesítésére, és ez a rendeltetés nem mutatkozik más, magasabb rendeltetés részének vagy eszközének, szuverén, *tökéletes társaságról* beszélünk. Ilyen kettő van: Egyház és állam. Függvényes közösségek az önállókon belül alakuló vagy azokon átnyúló, részint formált és mesterséges közösségek: egyesületek, testületek, társulatok, szövetségek, részint pedig formátlanok: érdek-, kultúrközösségek, elv- és kortársak, földiek: társadalmi osztályok (nemes, közép-, munkás-, polgári, katona, hivatalnok-osztály) és pártok (politikai, kultúrpártok stb.).

A következőkben az alapvető önálló közületekre kell külön kiterjeszkednünk.

b. A család.

A család az *alapvető természeti közösség*, mely kiirhatatlanul kettős gyökérrel van beleerősítve az emberi természetbe; egyik a nemek (férfi és nő), másik a nemzedékek (felnőttek és serdülők) különbsége és gyökeres egymásrautaltsága. Ilyenformán a család természetjogi közösség, a közösségi szervezetnek reorganizáló, szaporodási sejtje, melynek alapvető jogai és érdekei elsődlegesek minden más társadalmival, az állammal szemben is; így pl. a családé a gyermek testi-lelki nevelésének joga, természetesen a szuverén közösségbe való szerves beleilleszkedéssel.

A család mivoltából és természetjogi eredetéből következik, hogy:

a házasságnak alakjára nézve legmegfelelőbb az egyes-házasság, *monogamia*, egy férfiúnak egy nővel való házassága. Hiszen nem merőben fiziológiai, hanem az ember személyességénél fogva, lényegesen személyes viszony, és mint ilyen, egyenlőfeles viszony; tehát csak akkor valós, ha *egy* férfiú és *egy* nő alkotják határpontjait. Csakis így van biztosítva az a teljes kölcsönösség, mely megfelel a férfiú és nő ember-méltóságának. Ez a követelmény súlyos csorbát szenved a többnejűségben és teljesen elmerül a többférjűségben. A gyermekek eredményes felneveléséhez is szükséges mindkét szülőnek természetes szeretete és gondja. Ha a házasság nem monogámiás, itt természetesen eltulodások következnek be: versengések az anyák részéről, részrehajlás és megosztódás az atya részéről. Rendkívül figyelemreméltó az a tény, hogy 100 lánysecsemőre 106 fiúsecsemő születik, s a fiúk nagyobb halandósága miatt ez a szám csakhamar egyenlővé válik. A természet tehát egy férfiúnak egy nőt szán.

Fönnállás tekintetében *fölbonthatatlan* kell lennie. A házasságban ugyanis férfiú és nő teljes mivoltával, egész személyes odaadásával lép bele. Ez a kölcsönös odaadás kölcsönös hűséget kíván. A legmélyebb személyes vonatkozások (az énté vonatkozások: gyermek és szülő, barátok, mester és tanítvány) természetüknél fogva fölbonthatatlanok: ki vannak véve szeszélyek és szenvedélyek hullámvázai alól, éppen mert magához a személyhez tapadnak. Továbbá: célját tekintve, a házasság nem közvetlenül egyéni közösség, hanem elvben a természet műve. Tehát végelemzésben a természet Alkotójától jó, ha mindjárt konkrét alakulásában, t. i. melyik férfiú melyik nővel lép házasságra, szabad egyéni elhatározás műve is. A házasság a köz javát szolgálja; hivatása gondoskodni a közösség elemeinek, az egyéneknek folytonosságáról. Ám a szükséges közjót szolgáló szerződéseket a felek maguk nem bonthatják föl (pl. katonai eskü, állampolgári hűség). A gyermekek fölnevelése is szükségessé teszi a házastársak huzamos együttműködését és különösen a hűségnek, tiszteletnek és állandóságnak egészen elemi erejű, tehát természet-törvény jellegű példáját.

A házasság *eredetére* nézve ezzel már is meg van adva a felelet: A házasság az emberi természetben gyökerezik; tehát szerzője az emberi természet szerzője; és pedig magátólértetődik, a monogámiás fölbonthatatlan házasságnak szerzője; mert ez a természetjogi házasság.

A modern *pozitivistá evoluzionizmus* ezzel szemben az őállapot számára egy hordaszerű nemi közösséget vesz föl, ahol egyszerre több férfiú több nővel volt nemi vonatkozásban, és ebből a *csoportházasságból* lett a monogámiás házasság. Ám az egész evoluzionizmus önkényes történeti konstrukció; önkényes a házasság eredetére nézve föllálitott elmélete is. Az evolúcióval szemben a tudományos metafizika azt mondja, hogy az emberi

természet minden korban és minden helyen lényegében azonos. Ez a természet pedig a monogámiát írja elő; tehát ez volt az első állapot. Minden másfajta házasság elfajulás. A történelem az első kezdetig nem tud visszamenni. Az egyedül járható pozitív utat itt az etnológia mutatja: amely mai néptörzsek a legprimitívebb vonásokat viselik, azok állnak legközelebb az ember első állapotához. (Lang, W. Schmidt). Ám ezek (negritók, busmanok, pigmeusok és más törpe törzsek) a monogámiás házasság mellett tesznek bizonyosságot.

Irodalom. Westermarck *The Origine of Human Marriage* 1891; Schmidt és Kopper *Völker und Kulturen* 1926; Schütz *A házasság* 1940.

c. Az állam.

Az állam az ember ideigvaló igényeit szolgáló tökéletes társaság. Ennek a meghatározásnak tartalma föltárul, ha megállapítjuk az állam rendeltetését, e rendeltetés megvalósulására irányuló állami tevékenységeket, a tevékenységek hordozóit vagyis az államhatalom szerveit, végül az állam eredetét.

Az állam célja. Az állam végső célja az, ami az emberé. Itt most a közvetlen immanens célról van szó. Téves feleletet ad erre a kérdésre az *abszolutista államelmélet*: az állam célja az alattvalók java vagy épenséggel erkölcsi java. Ez a korlátozás nélküli célkitűzés nem veszi tekintetbe az egyéni, családi, vallási jogokat, kisajátítja az Egyház rendeltetését. Az állam nem öncél, nem önmagáért van, és nem kizárólagos tökéletes közösség, mint még Aristoteles is gondolta. Helyes feleletet ad *Szent Tamás*: Az állam rendeltetése *biztosítani a közösség egységét és békeségét, vagyis a társadalmi rendet* (Regim. princip. I 2); azaz olyan közrendet kell teremtenie, melyben az egyéni és közösségi kultúra és az örök emberi életföladatok foganatosan megvalósíthatók.

Az államnak *föladata* tehát az állam területének és alattvalóinak védelme; a jogrend fönn tartása; a nemzetgazdasági életnek, a közlekedésnek és forgalomnak biztosítása. Nincs ellentétben az állam rendeltetésével a kultúrjavak előmozdítása. Itt azonban az állam könnyen azzá a leviátánná válhatik, melyről már Hobbes szökött. Hisz a kultúrjavak termelésében más tényezők is működnek közre.

Az állam *alapvető tevékenységei* azok, melyek közvetlenül szolgálják rendeltetését. Minthogy az állam föladata a közrendet megteremteni és fönn tartani, kötelessége ezt a

jogrendet törvények, normák föllállításával elvben megalkotni (törvényhozás) és gondoskodni a törvények megtartásáról (végrehajtás), kétes esetekben gondoskodni igazságos alkalmazásukról (igazságszolgáltatás). Tehát az államnak lényegesen kijár a *törvényhozó, végrehajtó és jogszolgáltató, bírói hatalom*.

E jogi jellegű tevékenységek mellett vannak *szociális tevékenységei* is: a kezdeményezés és gondoskodás a közjót szolgáló olyan ügyekben is, melyekben törvény nincs és nem is lehet. *Rendkívüli* állami tevékenység a hadüzenet és háború. Az államhatalmat minden más, alatta álló hatalommal szemben jellemzi, hogy joga van föltétlenül parancsolni és parancsainak teljesítését ki is kényszeríteni.

Ez az *imperium*, melyhez hozzá tartozik a *gladium*, a bűntetés joga, halálbüntetés is. Közvetlenül következik ez az állam tökéletes társasági jellegéből és a jogrendet szolgáló alapföladatából. De már nem következik belőle az a *modern állami szuverenitás*, hogy a nemzeti államnak semmiféle más hatalomtól nem korlátozható teljes függetlensége van. Istennel és az ő törvényével szemben ugyanis senki és semmi nem független, az államok sem.

Az állam elemei:

a) A *terület*, territórium, mely az államnak mint szociális és jogi testületnek, mint jogalanynak egy eleme; hisz az állam letelepült embereknek szociális és jogi egysége. De viszont az államhatalomnak tárgya is: az állam a maga területén gyakorolja fönnhatóságát. Az államnak a maga területe fölötti joga ma nem tulajdonjogi jellegű, hanem fönnhatósági, imperium, nem dominium. Valamikor az államhatalom birtokosa, a király *ius domini*-t is gyakorolt. A territórium földrajzi és nemzetgazdasági jellege sokféleképp és mélyen beleszövődik az állam és a nemzet életébe.

b) A *polgárság* az államhatalomnak nemcsak tárgya, hanem alanya is. Ugyanis az állam *in concreto* a polgárok összessége, és így az államhatalom viselőit is benne kell keresni, jól lehet nem egyenlő fokban. A polgárok tehát nemcsak kötelesség, hanem jog-alanyok is (nemcsak sujet-ek, hanem citoyen-ek). Minden polgár birtokosa azoknak az elidegeníthetetlen jogoknak, melyek az emberméltóságban és Isten előtt való egyenlőségben gyökereznek.

c) Minthogy az állam célja közösség teremtése, ezt csak egységes akarat tudja megalkotni és fönn tartani, mely természetesen csak az államot *in concreto* alkotó egyének akaratában székelhet. Ha már most egy egyéni akarat a közösségi, állami akaratnak jellegét hordja, akkor ez *államszerv*. Hivatalnokban tehát

más a személyi és más a szervi jelleg; mint államszervnek az állammal szemben nincsenek jogai, hanem csak illetékességei. Az állami szervek közül legjelentősebbek a közvetlen szervek, melyeknek akarata t. i. arra van hivatva, hogy az államkötelékét létben tartsa, s melyeknek hiánya megszüntetné vagy fölforgatná az államközösséget. Ilyen szerv lehet egy (az abszolút monarchiában) vagy több, pl. alkotmányos monarchiában a király és a törvényhozás.

d) Az *alkotmány*, vagyis az a szociális és jogi vonatkozás-rendszer, mely az állam elemeinek egymáshoz való viszonyát szabályozza. Ebből a szempontból két egymástól lényegesen különböző államforma lehetséges: monarchiás és nem-monarchiás, a szerint, amint a legfőbb államhatalmat fizikailag egy vagy több egyén akarata képviseli. A demokratizmus és arisztokratizmus egymagában nem alkotmány-alkotó, hanem szociális mozzanat és összefér bármelyik alkotmány-formával; vannak arisztokrata köz-társaságok és demokrata királyságok.

A *legjobb kormányforma* kérdése sokat foglalkoztatta a régieket. Az arisztokrácia és demokrácia ellentétes irányban vannak érdekelve; a demokrácia optimista és haladó, újat kereső; az arisztokrácia pesszimista és konzervatív; az alkotmányos monarchia a királyság mellett felsőházában az arisztokrata, alsóházában a demokrata elemet iparkodik biztosítani. A tényleges adottságok mellett elérhető legjobb kormányforma az összes elemeknek lehetőleg helyes arányítása.

Az *államhatalom eredete*. Ebben a kérdésben Szent Tamás fején találja a szöveget, mikor megállapítja, hogy az ember társas lény; a közösség pedig az egyének széthúzó törekvései miatt nem állhat fönn egységes akarat, rendezés nélkül, melyet csak a fejedelem, illetve az államhatalom tud biztosítani (Reg. princip. I 1). E szerint a társadalom általában és az állam mint szociális magánvaló (tökéletes társaság) külön *Isten gondolata és akarata*, amennyiben Isten alkotta az embert társas lénnyé.

Mivel az állam nem állhat fönn és nem teljesítheti hivatását felsőbbiségek nélkül, az *állami felsőbbiség* szintén Isten gondolata; természetjogon vannak felsőbbiségek és természetjogon tartoznak az alattvalók engedelmisséggel. De hogy itt és most ezek az emberek képviselik a felsőbbiséget, ez már tételes rendelkezés, jobbára történeti fejlődés műve; és ép ezért a természetjog sérelme nélkül megváltoztatható.

A mondottakból kitűnik, hogy a) az állameredet *szerződéses elmélete* ugyanolyan elbírálás alá esik, mint a társadalmi szerződés gondolata általában (83 e). b) A *népföltség elve* ha azt akarja mondani, hogy az állami felsőbbiség egyáltalán és nevezetesen

kötelező jellege a nép akaratából ered, voltaképp a szerződéselmélet alapgondolatát hirdeti. Vitatható azonban, ha csupán azt akarja mondani, hogy a természetjogban gyökerező államhatalom szerve a nép (Suarez), mely ennek a felsőbbbségi hatalomnak gyakorlásával megbizsa a közvetlen államszervet.

Allam, nemzet és társadalom viszonya. A nemzet olyan részben természeti, részben céljellegű emberközösség, melyet messzemenő vérségi és nyelvi kötelékek mellett a közös állami összetartozás, közös történelmi múlt és közös jövő hivatottság köztudata és közakarata különít el más hasonló közösségektől. Az állam az a rendes jogi és szociális keret, melyben a nemzetek élnek az életüket. A nemzet-alakulás föltétele a közös ország (haza), továbbá a többé-kevésbé közös vérség, nyelv és kultúrközösség. Akiket a közös eredet, nyelv, kultúra és múlt köt össze, de nem okvetlenül külön állami kötelék, azok *népet* alkotnak. A nép a történet folyamán többnyire a gens-szé (nemzetség, clan, Sippe) szélesült nagy családokból és a belőlük nőtt törzsekből fejlődött ki.

„Társadalom” akár egyes közületekben, nevezetesen az államban, akár államközi vonatkozásban az a formátlan közösség, mely felöleli az összes szociális vonatkozásokat, kivéve az állami-ságot. Szokás ezért a társadalmat és államot szembeállítani egymással, mintha két külön világ volna. Pedig a társadalom az államban és az állam oltalma alatt áll; a társadalom tagjai az állam polgárai, a társadalom élete az állam életének egy-része, miként a társadalom életjelenségeibe is sokféleképpen beleszővődik az állam. A kettő tehát egy valóságnak csak két pólusa.

d. A nemzetközi emberi közösség.

Az emberek alaptermészete, alapigényei és végső célja azonosak. Következésképp a természettörvény kötelező irányítása alatt állnak az összemberiségben az egyesnek és a népeknek egymásközi vonatkozásai, az egyesnek és szerzett jogainak védelme idegen államban; a népek, fajok, államok kölcsönös megbecsülése; Isten-adta sajátosságaiknak kölcsönös tiszteletbentartása; a nemzetközi gazdasági, kereskedelmi és kultúrérintkezésben a kölcsönös igazságosság, sőt méltányosság megtartása. Ezt a természettörvényt nemzetközi szerződések részletezhetik; de kötelező ereje szintén a *természetjogban* források.

A közös célok kívánatossá, sőt a történeti fejlődés során hovatovább szükségessé teszik a népeknek messzemenő *együttműködését*. A kultúrfeladatok jó része, még elméleti tudományos feladatok is, nemzetközi együttműködés nélkül meg nem oldhatók (csillagászati, meteorológiai adatok gyűjtése, a kutatás területeinek szabályozása). *Gazdaságilag* részint a termelés differenciáló-

dása miatt, részint a termelési lehetőségek korlátoltsága miatt elkerülhetetlen a javak kicserélése és összhangosítása. Főként azonban az elsődleges állami jónak, a társadalmi békének biztosítása teszi szükségessé a messzemenő együttértést és kölcsönös tekintetbevételt.

A háborút etikai és természetjogi szempontból nem lehet mindenestül elítélni. A jogos háború (az etika csak ezzel foglalkozhatik) olyan elbírálás alá esik, mint az egyénnek jogos önvédelme. Amint azonban a legjobb önvédelem a támadások megelőzése, nem támadással, hanem körültekintő védekező és elhárító tevékenységgel, épúgy a népek együttélésében is elsőrendű föladat a háborúk megelőzése. A háború mérhetetlen rossznak forrása; nemcsak egészséges emberéletek és kultúrjavak nagyméretű pusztítása, hanem elsősorban erkölcsi elvadulást és az erkölcsi szempontok nagyfokú gyöngülését vonja maga után.

A világbéke gondolatának előmozdítása ezért minden felelős ember kötelessége. Természetesen a béketörekvések mögött nem húzódhatik meg a férfiatlan gyáva szellem, a hősies lelkiület öli filiszterség, sem a világbékének mint abszolút jónak lapos humanizmusa (*pacifizmus*). De a nemzetközi vonatkozásoknak szigorúan az erkölcs szerinti rendezése ma emberségi lét-követelmény. A világbékének, ennek az alighanem mindig csak eszményként megmaradó állapotnak megközelítésére az első lépés a népek elemeinek, elsősorban a vezető elemeknek nagy vallás erkölcsi megújítása.

Irodalom. Hertling *Recht, Staat u. Gesellschaft* *1918; O. Schilling *Staats u. Soziallehre* d. h. Thom. 1923; Jellinek *Staatslehre* *1912; Cathrein *Die Grundlage des Völkerrechts* 1918; Roscher *Politik* *1908; J. T. Delos *La société internationale et les principes du droit public* 1929; Jrk *A nemzetközi jog tudománya* *1927; Kelsen *Allgemeine Staatslehre* 1925.

88. A történelem.

a. A történelem maradandó eleme és hordozója.

Az emberközösség életfolyama a történelem. A történelem tartalma történés, tehát változás; következésképp akkor van bölcséletileg megmagyarázva, ha föltárjuk ennek a változásnak okait: mi a változás hordozója (anyagi ok), mi változtat (létesítő ok), mivé változik (formai ok) és mi végre szolgál a változás (cél-ok).

A történelem *alanya* az emberiség mint társas egész. Tehát a történésnek közvetlen hordozói a *szociális közösségek*, természetesen az önálló, elsősorban a népek és államok; továbbá a *szociális kötelek*; mindkettő annyiban, amennyiben szociális tevékenységeket fejtenek ki.

Tehát az emberiség életfolyamata történelmet alkot, nem ok-

vetlenül annyiban, amennyiben az egyes népek és közösségi kötelékek folytonos kölcsönhatásban vannak (némely népek csak későn lép bele a történelembe), hanem amennyiben közös eredetből indul; a közös emberi természetből táplálkozik, tehát közös alapigényekben és alaptevékenységekben fejlődik ki; közös mederben foly: népek, kultúrák, szociális kötelékek kölcsönhatásokban közös nagy eredőt adnak.

Állandó a *történet színhelye*, a Föld; jóllehet a történelem egyes részvevői és az egymást fölváltó korok különféle arányban és területen osztoznak rajta. A levegő csak a legújabb időben lépett bele a történelembe mint szintér, és nem egészen lehetetlen, hogy idővel a csillagvilág is belekertül.

Állandó a *történesek távolabbi alanya*, az *emberi természet* főigényeivel, tevékenységeivel és javaival. A történelemnek egyik legáltalánosabb formája, az átöröklés épp ezeknek a javaknak folytonos átszármaztatása a következő nemzedékre.

b. A történelem tényezői.

Minden változás során valami marad, valami pedig mássá válik: s így a történelemben is kell keresni a marasztaló, az indító és az irányító tényezőket.

Marasztaló, *konzerváló tényezők*: a most említett történelmi konstánsok mellett a) egy sajátos *vis inertiae*. Ami egyszer fönnáll, már pusztá léte által tényező, míg az ellentétes irányban ható erők létében meg nem támadják; az újnak igazolnia és érvényesítenie kell létjogát és létre való erejét a régivel szemben. Itt is áll a tétel: *melior est conditio possidentis*, aki benne ül a birtokban, annak kedvezőbb a helyzete. Sőt a már egyszer viaszorított régi elemek sokszor újra előtörnek, mint a letarolás után felnövő új erdőben a visszafajtott régi növényzet. b) A *folytonosság*: az egymásba fűződő nemzedéksorok testi és lelki leszármazása természetes folyamatban viszi tovább a régi elemeket.

Indító tényezők: a) A *természet* mint a történelem színhelye, alamja és anyag-szolgáltatója, folytonos változásban van. Nemcsak a szabályos időszaki változásokra kell itt gondolni; sokkal jelentősebbek az egyszeriek: mikor a természeti változások következtében a föld nem tudja többé kielégíteni az életigényeket (sivataggá, terméketlenné válik); geológiai katasztrófák, csöndesebb vagy rohamosabb felületváltozások egészen új föladatak elé állítják az embereket, pl. mikor parti város szárazföldivé lesz.

b) *Új történelmi helyzetek*: szomszéd népek mozgólódásai, új szomszédok, támadók, honkeresők megmozgatják

a stagnáló népeket. A természeti változások és a történelmi új helyzetek azáltal is indító történelmi tényezőkké bizonyulnak, hogy akárhányszor létükben fenyegetik a történelmi alanyokat, létharcot kényszerítenek rájuk.

c) *Egyének* a megfelelő történelmi fázisba kerülve eszméikkel, szerepükkel jelentős indító tényezőkké tudnak válni: forradalmárok, újítók, diktátorok.

d) A *történelem alanya* maga természetszerűen folytonos hullámozásban van: nemzedékek jönnek-mennek, a régiak fogynak, halnak, újak támadnak; ezeknek el kell helyezkedniök, az öröklött történelmi javak magaslátára kell emelkedniök. Minden új alany a nagyjából azonos javakat némileg másképp dolgozza és használja föl mint az előző.

Irányító tényezők, melyek t. i. megadják a megindított történelmi változásoknak a jellegüket. Főszerepe van itt a *történelmi eszméknek*. Történelmi eszme egy célgondolat, mely meghódít egy történelmi alanyt, egy népet, osztályt, és arra bírja, hogy megvalósítására törekedjék; pl. keresztes hadak, humanizmus, munkásosztály felszabadítása. Minden történelmi változás tartalma ilyen történelmi eszme alakjában fejezhető ki. Az eszmék melegágyát adják a kultúr-tényezők; főként a vallás volt minden korban történelmi eszmék szülőanyja vagy lendítője.

Az a fölfogás, mely az eszméknek, nevezetesen az ideális kultúrjavakra irányuló eszméknek ellenére csak gazdasági törekvéseknek tulajdonít történelmi ható erőt, a *történelmi materializmus* metafizikai alapszabályon elhibázott fölfogás. Az ember ugyanis nemcsak kenyérrel él, hanem kiirthatatlan szellemi igényeket és rendeltetést is hord magában. De a történelem előtt sem áll helyt. Sok jelentős történelmi változás anyagi előnyök ellenére ment végbe (keresztes hadak, aszketizmus mozgalmak, a kereszténység mint történelmi jelenség).

A természeti adottságok és az emberi természet adottságai, nevezetesen a fajiság, tagadhatatlanul rányomják bélyegüket nem egy történelmi változásra; másképp folyik le egy gazdasági háború északon, mint délen, másképp alakult a reneszánsz a germánoknál, mint az olaszoknál. Azonban a történelmet a külső természet, t. i. a területi tagoltság, termelő képességek és lehetőségek, éghajlat függvényének tekinteni, mint *Buckle* tette, vagy a *faj* vetületének fogni föl, mint *Gobineau* és *H. St. Chamberlain*, voltaképpen történelmi materializmus, melyre maga a történelem is sokszorosan rácsfol (Görögország és Palesztina lakói hajdan és most!). Az ember nemcsak test és vér; bár test és vér is, és túllőnek a célon, akik a fajnak itt nem akarnak semmi jelentőséget engedni, azon

a címen, hogy ma már nincsenek tiszta fajok. Tagadhatatlan ugyanis, hogy vannak történetileg alakult fajok, és azok történeti tényezők is. De jelentősebbek mások.

Sokat vitatott kérdés: *egyéneknek vagy tömegeknek van-e döntő szerepük a történelem irányításában és alakításában?* Szociológiai és történelmi megfontolások arra készítetnek, hogy az alternatíva megkerülésével a két tényező kölcsönhatásában találjuk a helyes feleletet. Az eszmék és indítások egyesekben születnek meg (ezen kívül különben sem lehet tényésztetni, az mindig közvetítés nélküli „novum” a történelemben); a tömegektől kapják az extenzitást és lendítő erőt; és aztán ismét egyének azok, kik az így megérlelt történelmi mozgalom élére állnak és azt diadalra viszik.

A felsoroltak mellett irányítja a történelmet *egy történelki kívüli tényező: Isten vezetése*, mely nemcsak és nem elsősorban közvetlenül nyúl bele a történelem folyamába természetfölötti, csodás beavatkozás alakjában, hanem mint minden létnek első oka a történelem alanyait is, a történés szálait is kezében tartja. Ezt a tényt ugyan elsősorban az Isten eszméjéből vezetjük le, de a történelem maga is megerősíti két irányban: a) A történelem alanyai szabadakaratú, cél-gondolatokat valósító lények. És mégis a történés iránya és eredménye az egyéni akaratokon kívül létrejött eredő: *Du glaubst zu schieben und wirst geschoben*. A történelmet nem csinálják, még a leghatalmasabb történeti egyének sem; hanem az csinálódik. „A leghatalmasabb ember is mi egyebet tesz, mint hogy türelemmel figyeli Isten lépteit a történelemben, és mikor elmegy előtte, megragadja palástja csücskét.” (Bismarck.) b) A történelemben a látszó összevisszaság és lenyűgöző sokféleség dacára is célgondolat érvényesül, mely célkitűző és célra irányító abszolút okot követel (cf. Isten a történelemben 2—4).

c. A történés formái.

A történesek *nem foglalhatók törvénybe*, még szabályokba sem. Az ilyen kísérlet eleve megfeneklik a történelmi szereplők szabadakaratán és általában egyéni jellegén; *aposteriori* is rácsúfol a történelem. Akik ilyen történelmi törvényeket alkottak, egyrészt általánosságokban maradtak (pl. az emelkedések és hanyatlások „törvénye”; Hegel törvénye: a kultúra keletről nyugatnak halad), részint pedig önkényes konstrukciók árán állították föl. Minden ilyen szabály és általánosítás számos kivételt enged, és ami a törvénynek elmaradhatatlan velejárója volna: előremondást nem tesz lehetővé. A statisztika is csak a nagy számok fikciójával tud bizonyos szabályszerűségeket föllálmítani. Minthogy a történés általános formája, az idő, irányos mennyiség, alanyai pedig egyének, ezért a történelem nem is ismétlődik.

Azonban az emberi természet alapvető azonossága és határoltsága, továbbá a történeti tényezőknek bizonyos határok közt

érvényes állandósága, illetve visszatérése mégis megteremti a *történelemnek bizonyos típusait és ritmusait*, melyeknek legszembe-
tűnőbb tartalmi fajtái:

a) *Hatás és ellenhatás*; minden újítással szembehelyezked-
nek konzervatív erők, minden előretörést visszalökés, minden
nekilendülést lankadás követ.

b) *Antagonista, poláris jellegű tényezőknek bizonyos egyen-
súlyi pont körüli lengései, oszcillálásai*. Az egyetemes történelmi
alany, az önálló közösség ugyanis ilyen ellentétes, poláris erőknek
szinte kibogozhatatlan szövődéke: állam és társadalom, társadalom
és egyén, idősebb és fiatalabb nemzedék, férfiak és nők, birtok-
ban ültők és törtetőik, termelők és fogyasztók, anyagi és szellemi
érdekkörök képviselői, természet és ember, ellentétes meggyőződés-
sek, pártok, népek. A történelem úgyszólván nem egyéb, mint
ezeknek állandó egyensúly-keresése.

c) *Lassú, fokozatos, folytonos alakulások és hirtelen ki-
robbanó lefolyások*. Az utóbbiak azonban mintegy a föld alatt
fokozatos átmenetek módján mindig elő voltak készítve, és ezért
a mélyebben látók számára nem jöttek hirtelen.

d) *Születés, fejlődés, virágzás, hanyatlás és halál minden
szervezeti élet skémája*; és ez a történelemben is sokszorosan
érvényesül. Bár népekre és egész kultúrákra nem lehet törvény-
ként alkalmazni, mint O. Spengler teszi.

d. A történelem értelme.

Hogy a történelemnek van értelme, hogy van értékes
cél gondolat, mely valósulásra tör benne és általa, arról a
mélyebben járó gondolkodók általában meg vannak győ-
ződve, ha az agnósztikusok vállvonogatva el is mennek mel-
lettük. De hogy mi az értelme, azt többnyire világnézeti
alapon különféle kép határozzák meg.

A *panteisták* hajlandók a történelemben Isten önkifejtőzését
látni (Hegel). Ennek azonban ellene mond nemcsak a panteizmus
tévéssége, hanem a történelemnek szabadakaratú tényezőkön for-
duló esetleges jellege is. A történelemben nem lehet sehol sem föl-
fedezni sem azt az abszolútságot, sem azt a vaslogikát, melyet a
panteizmus föltételez.

Sok modern *evolucionista és pozitivistá* a történelem célját
abban látja, amiben az egyes emberét: korlátlan haladásban vagy
kultúrérték-termelésben. Ám, hogy van-e haladás a történelemben,
mindmáig vitatott kérdés, és csak a szigorúan tudományos és
technikai értékekre nézve ismerhető el. Sem az erkölcsi élet tekin-
tetében, sem pedig egyes történelmi alanyokra nézve ez a haladás
meg nem állapítható. Különben a haladás maga formai mozzanat,
értéket neki csak tartalma adhat. A fontos nem maga a haladás,
hanem az a kérdés: miben történik haladás? És ha itt meg is

lehet állapítani, hogy bizonyos kultúrértékek gyarapodnak és tisztulnak, a merő pozitívizmus mégis maga alatt vágja a fát. A pozitív tudomány szerint ugyanis a történelem színhelye a föld, és alanya, az emberiség, menthetetlenül halálra van szánva (cf. 39. c). Ez pedig a kultúrértékek biztos enyészete, melyet esetleg nagy természeti katasztrófa még siettethet. Ilyenformán aztán az, ami a történelem értelmének volt hirdetve, enyészetbe, értelmetlenségbe hanyatlik.

Az e könyvben képviselt *bölcsélet* és a történelem elfogulatlan nagyarányú szemlélete csak egy értelmét találja: A történelemnek szinte végeláthatatlan alakulatai és termékei mind csak abban egyeznek meg, hogy emberi alkotások és nyilvánulások, s mint ilyenek *kinyilvánítják az ember képességeit és végelemzésben mivoltát*. Miként az egyes emberre nézve csak egy hosszú élet gazdag műve tárja elénk, mi rejtett benne, épúgy az emberiségnek, az embereszmének teljes tartalmát csak az összeműködés teljes élete folyása tárja föl.

Persze, miként magát az embert és mivoltát maga a bölcsélet nem meríti ki (hisz éppen legmélyebb értéke, természetfölötti hívása, kívül esik kutatása és megállapításai körén), épúgy a történelem teljes értelmének föltárása, hétepcséses könyvének megnyitása, Isten országának titka nem a bölcselő elmének, hanem a *hívó lélek*nek van fönn tartva. A történelemnéző bölcselő föl tudja vetni a történelem értelmének kérdését, de csak a hit tud reá kielégítő feleletet.

Ezt iparkodik rendszeresen megmutatni Schütz Isten a történelemben 1940. Itt a többi irodalom is.

IV. Az ember helye a mindenségben.

89. Az ember eredete.

a. Az egyes ember eredete.

Az *egyes ember eredete* tekintetében külön kérdés a test és aztán a lélek, illetve az össz-ember eredete. Hisz test és lélek különmemű két való, lehetetlen tehát, hogy egy közvetlen ok okozata legyenek. Már most az egyes emberek testi eredetére nézve ugyanazok a szempontok irányadók, melyek a szervezeti élet eredetére általában (cf. 58 c).

Az emberi *lélek* eredete kérdésében több nézet merült föl:

1. A *preexistencianizmus*. Platon (és vele Origenes) azt tanította, hogy a lelkek a testükkel való egyesítés előtt már léteztek és csak büntetésből voltak kénytelenek testet öltetni. Az alap-gondolatban egy vele a lélekvándorlás tana.

De a lelkek bármilyen előzetes létezésének ellene szól a pszichológiai meggondolás. A visszaemlékezésnek leghalványabb nyomai sem árulják el egy a földit megelőző létnek valóságát. Platon visszaemlékezési elmélete (*ἀνάμνησις*) szellemes gondolat, de a lelki elemzés előtt nem áll helyt; csak annak bizonyossága, hogy az első elvek képességileg veleszülettek természetünkkel. Bizonyos állítólagos visszaemlékezések (amilyeneket nem egyszer hirdetnek teozofista hiszterikák), patológiás jellegűek; vagy pedig az ú. n. fausse reconnaissance jelenségei közül valók; azaz többnyire érzelmi alapon bizonyos tudattartalmakról úgy tetszik, mintha már valaha bírtuk volna (pl. egy embert, házat mintha már láttuk volna). Lelki életünk egész tartalma maradék nélkül megmagyarázható a jelen életből merített tapasztalatok és benyomások segítségével.

2. Az *emanatizmus* azt tanítja, hogy az egyes emberi lelkek az isteni valóságnak részei: kifolyásai vagy kisugárzásai; az isteni tűznek szikrái. Így a panteisták.

Ezt a fölfogást az ész elutasítja, mint Isten abszolút világföltöltiségével és egyszerűségével teljesen összeférhetetlen fölfogást. A föltétlenül egyszerű abszolút Valóság semmiféle alakban meg nem oszlohatik, és önmagából részeket nem közölhet.

3. A *generacionizmus* szerint a lélek a szülők nemző tevékenysége útján származik át az utódra. Még pedig a nyersebb forma szerint a nemzősejttel együtt a nemzett új szervezetbe átmegy egy lélek-bújtás (tradux: innen traducianizmus; Tértulianus). A *finomabb fölfogás* szerint a gyermekre átmegy egy külön lelki csira. *Rosmini* szerint a lelkeket a szülők nemzik; szellemiségüket azonban Isten azzal adja, hogy beléjük ojtja a lét eszméjét.

Ez a nézet azonban minden formájában *téves*. A traducianizmus anyagból akarja származtatni a szellemet; s ez ellene mond az okság követelményének. *Rosmini* nem számol az emberi lélek egységével (78 d). A szellemi generacionizmus nem vet ügyet arra, hogy a lélek mint szellemi szubstancia oszlozhatatlan, és semmiféle megoszlás útján nem sokszorosítható. Minden generacionizmus végelemzésben a lélek szellem-voltának elhomályosításából fakad, vagy arra visz.

4. A *kreacionizmus* tanítása: *Minden egyes ember lelkét Isten teremti bele a szülőktől nemzett testbe*. Ez fejezi ki a tényállást.

A lélek mint szellemi magánvaló ugyanis egészen új lény, léttartalmának egész terjedelme szerint. Következésképp nem jöhet létre a másodrendű okság során, melynek hatékonysága abban merül ki, hogy meglevő anyagnak ad járulékos meghatározottságokat, de nem szubstanciás formákat; változtat, de nem terem. A lélek mint minden létmozza-

natában új lény, csak közvetlen teremői tevékenységtől veheti létét.

A lélek teremtésének időpontját illetőleg az ember szubstanciás egységéről szóló tétel igazságából és az előzetes létezés tévességéből következik, hogy Isten a lelket akkor teremti, mikor egyesíti a neki szánt testtel. Aristoteles szerint, akit a skolasztikusok ebben egyértelműleg követnek, ez a fogantatás után 40 napra következik be; a mai, valószínűbb fölfogás szerint mindjárt a fogantatáskor.

De ha a lelket Isten teremti, mikép magyarázható a lelki átöröklés tagadhatatlan ténye? A lelki átöröklések kielégíthetően megmagyarázhatók abból a tényből, hogy az emberben a test és lélek nem valamilyen laza kapcsolásban vannak egymás mellé fogva, hanem szubstanciás egységet alkotnak. Ez azonban egyebek közt azt is jelenti, hogy a léleknek nem merőben szellemi, hanem test-szellemi megnyilvánulásai (amilyen lelki életünk túlnyomó része) a testi szervezet alkata szerint színeződnek. A test a léleknek anyagszállítója és eszköze; és ebben a kölcsönös tevékenységben a legfinomabban össze van hangolva test és lélek. Következésképp bizonyos testi dispoziciók átöröklésével együtt jár egy meghatározott lelki jelleg, tehát bizonyos lelki átöröklés. Ámde a test a szülőktől ered, nemcsak anyagában, hanem a lélek fölvételére alkalmas végső fölkészültségében is; s Isten, ki a lelket lényegesen szubstanciás formának szánta, olyan lelket teremt minden egyes esetben, mely egészen hozzásimul a neki szánt testhez.

b. Az emberiség eredete.

Az egyes lélek kreacionista eredetének igazolása után nem lehet többé kétséges, hogy az emberiség is, mint az állatokkal szemben új világ új teremői tevékenységnek köszöni létét. Itt csak az lehet probléma, hogy ez a teremő tevékenység felöleli-e az első emberek testét is; vagy pedig test szerint az ember a leszármazás-elmélet értelmében az állati fejlődéssornak végső tagja, melybe Isten aztán szellemi lelket teremtett.

A skolasztikusok magukévá tették *Aristoteles fölfogását*, mely szerint a megtermékenyített petesejt először tenyésző lelket hordoz; mikor aztán jobban differenciálódik, állati lelket ölt; és csak negyven napra a fogantatás után kap emberi lelket. Ez volta-képen az egyénre alkalmazott valamilyen fejlődés-elmélet. Mindamellet az emberre alkalmazott fejlődéselmélet bölcséletileg alig valószínű. Kénytelen ugyanis föltenni, hogy az állatoknak az a fejlődéssora, melynek az embert kellett test szerint megérlelnie, csak egyetlen egy párt hozott létre. Ez pedig ellenére van a fej-

lődés analógiájának, és *Isten csodás beavatkozásainak egész sorát követeli.*

Az elmélet szerint továbbá egy állatsor lassú lépésben állati lélekkel fejlődött a testi differenciáltság emberi fokáig, vagyis addig a pontig, míg Isten az állati lelket emberivel cserélte föl. Ámde bizonyos, hogy az *emberi test állati lélekkel* a kemény létharca rendkívül hiányosan van felszerelve. A legtöbb emberi szerv (kéz, fejlett agy, finomult idegrendszer) emberi lélek nélkül a létért folytatott harcban az érvényesülésnek nem segítsége, hanem egyenest akadály. Vagyis megint csak csodák szakadatlan sora tudta volna létben tartani az embernek készülő állatot.

Végül itt is helye van annak a megállapításunknak, hogy bölcséleti szempontból az általános *fejlődésemélet és a közvetlen teremtés elmélete közt nincs elvi különbség* (58 b). Tehát nem annyira bölcséleti, mint szaktudományos kérdéssel van itt dolgunk, mely még nem érett meg a megoldásra.

Bizonyos azonban, hogy az evolúciós elmélet, mikor történet- és ember előtti állapotokból alig észrevehető, lassú lépésekben haladó fejlődéssel keletkezteti a történelemre képes embert és magát a történelmet, ezt a „kezdet” nem a történeti adatokból olvassa ki, hanem az adatokon túl hipotéziseket sző, a bölcselkedés útjára lép. Azonban *logikailag nem gondolható végig* az az evolúcióelmélet, mely a fejlődést úgy fogja föl, hogy minden következő fázis az előzővel szemben olyasmit tartalmaz, ami az előzőben semmiképen nem volt adva, sőt többet, értékesebbet, úgyhogy ezek a fázisok fejlődési sort alkotnak.

Mert először is *minden új lét, új okot követel*; ex nihilo nihil fit. Hogy ez az új létmozzanat kicsiny, nem dönt; minden új lét a maga jellegének és tartalmának megfelelő új okot követel akkor is, ha még oly kicsiny mennyiségben jelentkezik is. Egy szemernyi aranyat csinálni nem aranyból, ahhoz kell az aranycsinálás teljes tehetsége.

Aztán pedig a fejlődési sor *haladás jellege is megfelelő okot követel.* Ha az állapotok egymásutánjában minden következő tökéletesebb az előzőnél, az logikailag csak úgy lehetséges, hogy itt célgondolaton, értéken tájékozódó irányítás történik. Az ú. n. véletlen a valószínűségszámítás szerint is, a könnyen ellenőrizhető tapasztalat szerint is alig hoz létre ezer meg ezer kísérlet után valamilyen értéket is, és azt is legtöbbször újra lerontja, nemhogy *értéksort*, mely vargabetűk dacára is állandóan fölfelé halad: élettelenből életbe, tenyésző életből állatiba, állatiból emberibe, primitív emberiből a legmagasabb kultúra felé.

Az emberiség *zoológiailag egy fajt alkot.* Amit ugyanis Darwin az egy fajhoz való tartozás föltételeként megkíván, annak az emberi nem eleget tesz: 1. Az összes emberfajták képesek egymás közt *termékeny utódokat* létrehozni. 2. A *jelentős vonásokban* egyeznek, csontváz, egyenes járás, haj és szőr elhelyezése,

belső szervek, lélegzés és érverés időtartama, testi hőfok, terhesség ideje. Főként azonban megegyeznek a homo sapiens fajalkotó vonásaiban, az értelmes és szabadakaratú lélek megnyilvánulásai-
ban: nyelv, haladás, vallás-erkölcsi és művészi rátermettség különböző fokban ugyan, de minden emberfajnál megtalálható. Viszont a különbségek (koponya-alkat, bőrszín, hajmetszet alakja) alárendeltek s az éghajlati és életviszonyok különbözőségéből megmagyarázhatók. S ami fő: nem egyértelműek: pl. bőrszín tekintetében egyazon emberfaján belül sokszor nagyobb eltérések észlelhetők, mint két különböző fajta bizonyos egyedei közt. A változatokat folytonos átmenetek hidalják át.

90. Az ember rendeltetése.

a. A halhatatlanság.

Az ember rendeltetése, vagyis belső célja, miként a többi teremtetett lényé, *saját művoltának valóstítása* természetszerű tevékenység és kifejlődés által. Testszellemi egysége értelmében tehát életföladata a nagy értékeknek: az igazságnak, jóságnak, szépségnek, szentségnek fokozatos diadalra juttatása a természetben és történelemben. Minthogy azonban az ember nemcsak testi, hanem egyben szellemi való, rendeltetésének sajátos jeleget ad az a tény, hogy léte, és ennél fogva tevékenysége és hivatása nem korlátozódik testének fennmaradására, vagyis a földi életre. Az ember rendeltetésének kérdése így a halhatatlanság kérdésévé alakul. Erre nézve pedig

A keresztény bölcséletnek sarktétele, hogy *az egyén lelke mint egyéni lélek halhatatlan.*

A halhatatlanság a következő megfontolásból tűnik ki:

Létmód tekintetében az emberi lélek egyszerű szubstanciás valóság, ha mindjárt nem is teljes szubstancia, hanem lényegesen arra van rendelve, hogy a testtel együtt egy teljes szubstanciát alkosson. Egyszerűsége adva van lélek-voltában: minden lélek fizikailag egyszerű, azaz nem áll anyagi részekből. Szubstanciás volta pedig következik tevékenységeinek szellemiségéből (77). A járulékok a természet rendjén soha sem állnak magukban: gondolatok, elhatározások, fájdalmak stb. mindig valakinek vagy valaminek gondolatai, elhatározásai, fájdalmai. Ám a szellemi tevékenységek mint az anyaggal kontrér ellentétben álló járulékok természetszerű hordozójukat nem bírhatják az anyagban. De az emberi szellemi tevékenységeket hordozó szubstancia nem lehet az abszolút szubstancia, azaz Isten a panteista illetőleg a pszichista monizmus értelmében sem;

részint mert az emberi szellemi lét nem mutatja az abszolút szellemiség jegyeit; részint mert minden emberi én zárt élet-kört alkot, aktív központiséggel. Tehát elégséges metafizikai megokolását csak egységes és zárt szubstancialitásban bírhatja.

Ámde ha az emberi lélek egyszerű szubstanciás való, akkor természettől *nincs alávétve az anyagi bomlás folyamata*nak. Tehát a tulajdon teste sem sodorhatja magával a romlásba. S jóllehet természettől fogva tevékenységében és fönnállásában utalva van a testre, mégis bizonyos tevékenységei tisztára szellemi jellegűek; ezekben felülemelkedik a test léttartó és anyagszállító befolyásán. Következésképp létében sem lehet mindenestül a testhez kötve. Minden tevékenység mögött ugyanis lét áll; a testen felülemelkedő tevékenység a testtől független létet követel. Ennek a metafizikai ténynek tapasztalati bizonyossága, hogy a messze menő testi-lelki parallelizmus dacára is nagy szétágazások vannak, sokszor föltűnően a szellemi élet javára (78 c). Tehát létezés mód tekintetében a lélek *alkalmas* arra, hogy a testet túlélje; nem kell osztoznia a test sorsában.

Léttartalom tekintetében az emberi lélek szellem. Mint ilyennek vannak az érzékléstől elvont, de egészen érzék-főlötti tartalmai (az ítéletek, eszmék, vallás-erkölcsi eszmények; cf. 75). Ez más szóval annyit jelent, hogy a lélek tevékenységeinek akkor is lehet tartalma, ha az idegrendszer nem szállít neki anyagot. Másrészt pedig az értékekben abszolút időtlen léttartalma van. Következésképp *van hivatottsága végnélküli létre*. Az emberi léleknek azzal, hogy az időtlen igazság és szentség szolgálatára tudja adni magát, van mit csinálnia egy örökkévalóságon keresztül. Ellenben, amely lényeknek egész hivatása kimerül az ön- és fajfönntartásban, aminők az állatok, azok mint az anyagforgalomnak átmeneti állomásai, mint egyedek, nem hivatottak örök létre; nem tudnának mit csinálni egy végtelen örökkévalóságon keresztül. Tehát a léttartalom oldaláról az emberi lélek nemcsak képes, hanem egyenesen *hivatott* arra, hogy túlélje a testet, és egyéni mivoltában fönnmaradjon.

Hogy a test halála után az egyéni emberi lélek *csakugyan el is nyeri azt az örök életet*, melyre hivatott és rátermett, biztosítja Isten bölcsesége és igazsága.

Isten bölcsesége ugyanis megbecsüli teremtményeit, melyekhez a leggyöngédebb teremtoi szeretet fűzi. Az emberi

lélek olyannak került ki a Teremtő kezéből, hogy egyéni halhatatlanságra rátermett. Isten tehát önmagával jutna ellentétbe, ha megsemmisítené. Nem vallana bölcseségre, ha egy művész megsemmisítené azt a remekét, melyen hosszú éveken keresztül dolgozott, és mely hivatva volna arra, hogy nevét a késő utódok közt is dicsőségben tartsa.

Isten *igazságossága* és erkölcsi szentsége pedig biztosíték arra, hogy az erkölcsi rend összes posztulátumaival együtt valaha megvalósul; hogy érdem és sors valaha teljes összhangba jut; erény és bűn nemcsak valamilyen, hanem belső értéküknek megfelelő viszonzásban részesül; továbbá, hogy az emberi léleknek a teljes igazság megfelelő bírására irányuló olthatatlan vágya valaha kielégülést nyer. Nyilvánvaló azonban, hogy a jelen életben érdem és sors sokszor nagyon messze járnak egymástól; továbbá az abszolút igazság bírására irányuló vágy a változások és enyészet e világában nem is elégülhet ki. Következésképp az erkölcsi rend teljes megvalósulása csak egy, az emberi lélek értékének és legnemesebb igényeinek megfelelő tartalmú, soha meg nem szűnő létben következhetik be.

A halhatatlanság a népek közös hite. Régi népek hitregén, a klasszikusok költészetén, a vadak álmain, a keletiek lélek-vándorlásain csak úgy mint a nagyok önkészítette sírfömliratain keresztülszövődik az a meggyőződés, hogy a halál az ember létében nem a végső szó. Olyan hatalmas ez a meggyőződés, hogy még a lélektagadók sem tudják magukat kivonni varázsa alól. *A materialista is beszél az anyag és erő fennmaradásáról.* Tudományának sarkalatos tétele: a természetben semmi semvész el. De méltán kérdezhetjük: hová lesz a lélekenergia, amelynek semmiféle mechanikai egyenértékét nem lehet kimutatni?

Honnan volna az emberiségnek ez a közmeggyőződése, ha nem valóságban alapulna? Igaz, erre újabban némelyek azt mondják, hogy az elnyomottak és szenvedők jobb haza utáni vágyai, a gyávák halálfélelme teremtette meg a halhatatlanság hitét. De miért éppen az emberben fakadt ez az örökélet utáni vágy? Hogyan tudott gyökeret verni a halhatatlanság hite, mikor mindennin csak az enyészet törvénye szól felénk és a földöntúli létet annyira nem tudjuk elképzelni? (cf. 72 b).

A következő gondolkodás nem zárkozhatik el az elől a belátás elől, hogy a halhatatlanság meggyőződése az emberhez méltó nemesebb életnek föltétele. Mert ha a földi léttel minden egyéni életnek vége, akkor természetszerűen a földi élet fogható örömei lesznek a legtöbb ember vágyainak netovábbja, és már semmi sincs, ami őt lemondásra, áldozatra bírja magasabb javak érdekében. Így a társadalom alapjai megdőlnének, mert lemondás és

sem zárközhatott el előle. Neki is az egyéni lélek halhatatlansága az etikai meggondolás posztulátuma. De téved, mikor fenomenologizmusa értelmében ennek a posztulátumnak nem tulajdonít metafizikai valóságot. A halhatatlanság ebben az esetben ugyanis merő fikcióvá süllyedne. A fikciók pedig nem alkalmasak arra, hogy a teljes személyes erkölcsi odaadásnak alapul és indítékul szolgáljanak.

b. *Az ember személyes elhelyezkedése a mindenségben.*

A bölcselő antropológiai elmélés annak mutatja az embert, aminek az ősi bölcsesség látta: mikrokozmosznak, amely a természet és a szellem világának nemcsak találkozóhelye, hanem létbeli egybehajlása. S ezzel lényének gyökerében adva van számára egy feszülés, amely föloldhatatlannak látszik. *Szellemisége* az értékek felé ragadja, és arra sarkalja, hogy azok megvallásában és megvalósításában lássa léte egész értelmét. *Teste* azonban mindenestül a természet irányában húzza, mely az értékek iránt érzéketlen. Így a tulajdon lényében forrásozó mély hasadás támad benne, melyet szokás a római költő sokat idézett mondásával kifejezni: *video meliora proboque, deteriora sequor*; látom az eszményt és helyeslem, mégis a hitványságot mívelem (Ovidius).

De egy másik *hasadás* is fenyegeti. A test és a természet nemcsak vak és süket az értékek iránt, hanem egyenest gáncsoskodik velük szemben. A test a fáradékonyságával és a természet a mulandóságával akadékot vet az értékvalósító tevékenységnek, mely hosszú lejáratra, sőt állandóságra dolgozik. Az embert szellemi vágya határtalan tökéletesedésre, az igaznak, jónak, szépnek, szentnek minél teljesebb valósítására sarkalja; erejének és életidejének fogyatékossága, a természet és környezet folytonos gáncsvetése következtében alig valamit tud abból megvalósítani.

Egy harmadik ütköző abból támad, hogy minden szellemi eligazodás célkitűzés, és a célkitűzés a jövőbe nyúl bele. Ez pedig az ember számára annyi mint teljes bizonytalanság-evezés. A gyökeres bizonytalanság pedig bénít és zavar. Fokozza és aláfesti ezt a *bizonytalanságot* az ember metafizikai helyzetének, két világba gyökerező létének értelmezési nehézsége, amely miatt az egzisztenciás bölcsélet annyit beszél az embernek a létbe való kidobottságáról (Heidegger) és határhelyzeti létének elvi befejezhetetlenségéről, illetve megoldhatatlanságáról (Jaspers).

A mi tárgyalásunk folyamán kitűnt, hogy a nyomról-nyomra haladó elme meg tudja találni az egyedül kielégítő, mert egyedül a valóságra támaszkodó elhelyezkedésnek legalább általános irányát. Kitűnt ugyanis, hogy az ember szubstanciás egységben

áldozat nélkül az emberek társas együttléte nem sokáig lehetséges.

Ez a meggondolás annyira fölkinálozik, hogy még *Kant* magában hordja szellemi lelkében és testében azt a két világot, amelyek közé állítva van. Ez az örök Abszolútum, a személyes Isten és az időleges világ. Mindegyik valóság; és ennek a két pólusnak a lét egységébe való hajlása és kölcsönös feszülése adja ki a teljes valóságot.

Következésképp a *helyes magatartás is poláris*; azaz két egymáshoz tartozó, élő és éltető ellentét feszülési terébe kerül. Ez a magatartás elvben azt jelenti, hogy az ember mindkét pólus teljes valóságát és jellegét állítja és összes következtetéseit hordozza; valójában pedig, minthogy az embernek pszichikailag lehetetlen egy aktusban átfogni egyszerre mindkét pólust, ide-oda jár a két ellentét között. Mikor az egyik póluson időz, kidolgozza annak egész jellegét; közben azonban a másik pólus ellensúlyozó, sőt a másikat valamiképpen háttérbe szorító valóságát szintén elismeri. A következő lépésben erre a pólusra teszi át figyelmét súlypontját, és megismétli ugyanazt a poláris hangsúlyozást. Ez a két ellentét között mozgó folytonos ide-odajárás szintén „dialektika”, abban az értelemben, mint a mai bölcsélet Herakleitoszt tekintő első dialektikusnak és Hegelt utolsónak; de nem elmejáték, hanem életút.

Ez a dialektikai magatartás, mikor *Istennél időz*, annyira eltelik abszolút voltának és örökkévalóságának, lét-tartalmának és léte rejének teljességével, hogy mellette eltörpül, árnyékká, sőt semmivé zsugorodik a teremtés. De viszont a *teremtést* is, mely Isten nélkül semmi, tudja mint Isten alkotását teljes odaadással venni; és akkor az telik meg Istennel: Isten képe lesz, a szükséges ellenpólus. Így megkapja az ember a valóságnak megfelelő helyes magatartást:

Ha a világot *az örökkévalóság pólusáról* nézzük, akkor Istennek, a Színletnek teljességéhez képest árnyéklétnek, semminek tűnik föl minden más; s ez a nemlét, ez a semmi nem érdemli meg és nem éri meg a fáradságot és az izgulást. Úgy van vele az ember, mint Dante, ki a Paradiso-ba való emelkedés közben Beatrice intésére visszanez a Földre, azt elenyésző kis gömböcskének látja és kénytelen elmosolyodni, mikor arra gondol, mennyit fontoskodnak rajta az emberek.

Visszont a *teremtmény pólusáról* tekintve a világ mint Isten műve az ő eszméinek hordozója és hirdetője. És a

benne végzett munka, a kultúrmunka Isten örök teremői tervének megvalósítása. Hisz Isten akarja, hogy az ember foglalja el a földet és uralkodjék rajta. A földi dolgok nem lehetnek céljá, hanem eszközök maradnak; nem válhatnak úrrá az ember fölött, hanem szolgáorba vannak utalva. Valamennyi egy-egy ablak, amelyen keresztül az Isten-arc néz az emberre és hívja — haza. Mind egy-egy lépcsőfok az örökkévalóság felé.

Ezek azonban csak tájékozódási pontok. Megmutatják messziről az irányt, amelyben az embernek indulni kell; de nem szólnak az útvonalok részletes menetéről, kanyaradatairól, fordulóiról. Még kevésbbé biztosítják ezeknek az utaknak szerencsés végigjárásához az eszközöket és erőket. Ezek t. i. már nem elgondolások és elmélések, hanem a lét legmélyebb mélységeiben fakadó eleven és elevenítő erők, a vallási erők. *A bölcelet elvégezte hivatását*, mikor ezeknek az erőknek a forrásáig elvitt: Das is das Ende der Philosophie, zu wissen, daß wir glauben müssen.



TÁRGYMUTATÓ.

- Abszolút 86 253 295 378 400 k
 Abszolútum 97 326 344 349 373 399
 absztrakt 44
 absztrakció 158 469
 absztrakció-elmélet 41 93
 accidens 39 303
 Achilles 279
 Achvaritszmi 121
 actio 321
 actio in distans 273
 actus 253 267 313
 ad absurdum 166
 ad hominem 167
 Adler 519
 aequipollens 43
 aequipollentia 34 55
 equivococa 317
 equivocatio 172
 equivocus 47
 agnoszticizmus 80 299 326
 Ágoston, szent 7 91 288 300 325
 349 396 401 404 495 520
 agy 365 480 483
 agymechanika 490
 ajtón 335
 akadémiák 127
 akarás 462
 akarat 79 333 352 436 472
 akaratember 437
 aktualitáselmélet 478
 alakítás 220 428 432
 alakzat 58
 alakzatok 465
 alany 21 468
 alanyi 87 97 105 107
 alap 310
 alapjellem 515
 alapkategória 252
 alaptudomány 209
 alexandriaiak 117
 algebra 124
 aliquid 250
 áljellem 517
 alkalmazás 59 235
 alkalmazott 15 145
 alkat 142 265
 alkotás 237
 alkotmány 552
 alkotó-elvek 311
 állam 551
 államterület 552
 államtudomány 120 129 133
 állandó 42
 állásfoglalás 472
 állat 351 364 456
 állat-lélek 365
 állattan 129
 Allers 519
 állítás 331
 állitmány 22
 állító 24
 almageszt 118
 álműveltség 449
 álom 486
 Als-ob 85
 általános 31 40
 általánosítás 65 179
 altruizmus 407
 álvallás 439
 analitikai 27 320
 analízis 125 155 199
 analog 43 313
 analogia 47 150 213 232 254 332
 analogiás 67 502
 anatomia 480
 angyalok 315 341
 animizmus 224 442
 antropológia 217 459
 antropológizmus 85 100 111
 antropolomorfizmus 111 221 224
 anyag 354
 anyagegyed 360
 anyagelmélet 357
 anyagi 463

- anyag-ok 340
 Apollonios 119
 apologetikai 242
 aporétika 136 208
 aposzteriális 27
 appellatio 48
 apriórís 27 107 166
 apriorizmus 94
 arabok 120
 arbor Porphyriana 39
 Archimedes 118
 arcjáték 525
 arckifejezés 525
 arguens 174
 Aristarchos 118
 Aristoteles 7 15 40 42 56 68 93 k
 117 120 145 164 202 267 269 275
 297 309 325 340 359 389 404 418
 493 529 532 562
 ars magna 219
 asszimiláció 362
 asszociáció 66 464
 aszkézis 492
 ateizmus 400
 átmeneti 208
 átmenő 321
 atom 156 355 357 360
 atomfizika 132
 atomizmus 357
 átöröklés 562
 attributum 262
 Aussage-Tests 153
 autonom 390 399
 autonómizmus 411
 azonosság elve 72 254
 azonság 256
 axiológiai 299
 axiomatika 74 483
- Bacon 16 62 145 164 171
 bájos 430
 bakterium 192
 Barbara 59
 Baumgarten 418 k
 bazedovoid 509
 Beatrice 452
 befoglaló 31 52
 beleélés 196
 beleézés 427
 bensőség 333
 Bentley 123
 béres erkölcs 417
 Bergson 301
 Berkeley 106
- Bernoulli 169 181
 Bertalanffy 187 k
 beszéd 524 536
 beszédelem 535
 betegség 191 k 482
 Bewußtsein überhaupt 106 189 k
 bilocatio 274
 biológia 129 132 185 482
 bios 342 515 518
 Bismarck 558
 bizonyítás 164
 bizonyosság 78
 bizonytalanság 567
 bizonytalansági 184
 Blondel 101
 boldogság 382 418
 boldogulás 407
 Bolyai-geometria 182
 Bolzano 16 113
 boncolás 231
 bonum 392
 Bosovich 358
 botanika 128
 Boyle 128
 bölcs 204
 bölcsök köve 313
 bölcselés 6
 bölcsélet 1 118 133 202 205
 bölcséletrendszerek 1 76 206
 bölcsélettörténet 1 7 76 206
 bölcselkedni 1
 bölcselő tehetség 3
 bölcsesség 2
 Brandenstein 68 209 321 340
 Brentano 23 385
 Broca 481
 Brouwer 70 182
 buddhizmus 448
 bűn 458
 büntetés 476 458
 büntető 542
- Cáfolás 172
 Cantor 17 134 182
 Carlyle 198
 Carnap 298
 Carus 500
 categorematicus 47
 cél 471 533 559
 célművészet 431
 célok 324
 cél-ok 323
 célosság 323 349

- ciklotím 226 508
 circulus 173 412
 civilizáció 544
 Comte 131 146 189
 complexus 47
 concedo 174
 concursus 322 380
 Condillac 90
 consensus 421
 consequentia 49 51
 contradictio 75
 contrapositio 54
 conversio 54 177
 copula 23
 cornutus 64
 corpus iuris 119
 család 549
 csillagászat 118 126 242
 csodálkozás 218
 csoportházasság 550
 Cudworth 536
 Cues Miklós 126
 Cuvier 129
 cyto-architektónika 482
- D**
 Dalambert 146
 Dannemann 135
 Dante 15 29 537
 Darwin 132 186 367 525
 darvinizmus 367
 dedukció 162 166
 dedukciós 300
 defendens 174
 definíció 176 180
 de gustibus 420
 Del Prado 286
 deperszonalizáció 485
 Descartes 8 16 19 83 91 125 228
 323 363 493
 determináció 159
 determinálás 39
 determináló 220
 determinizmus 475
 dezintegrált 509
 diagnózis 193
 dialektika 568
 dialektikai 293
 diallele 177
 dichotómia 75 178
 dicsőítés 382
 differencia 38
 dilemma 64
 Dilthey 114 191 498 500 505
 dinamikai 344
- dinamizmus 358
 Ding an sich 108 299
 dionizusi 505
 Diophantos 119
 dispozició 263
 distinctio 259
 distinguo 174
 diszjunktív 29 167
 diszteleológia 353
 dogmatizmus 81
 dominium 552
 dualizmus 493
 Dubois-Reymond 184
 Duns Scotus 260 342 417 495
- E**
 Egész 157 238 241
 egybevágó 42
 egyed 94
 egyedfogalom 39 41
 egyedités 314
 egyén 339 533 558
 egyénfölötti 339
 egyéniség 497
 egyenlő 34
 egyenlőértékű 34
 egyetem 121 212
 egyetemes 285
 egyetemesség 447
 egyetlen 287
 egyetlenség 258
 egyidejű 231
 egyiptomiak 115
 egymásbaválás 466
 egymásmellett 530
 egység 256 315 369
 egységes 257 287
 egységessítés 176
 egységesség 422
 egyszerűség 198
 együttműködés 322 380
 együvé-nézés 5
 egy-világ 450
 eidétikus 508
 Einfühlung 427
 ekonomizmus 85
 eleáták 269
 elégséges ok 73 327
 elektromosság 127 132 356
 elektron 355
 elem 359
 elemzés 155
 elemző 27
 éles 41
 élet 342 362

- életbiztosítás 443
 életelv 186 363
 élet-standard 236
 elhatározás 474
 eligazodás 239
 ellenmondás elve 67 69
 ellenmondó 32 43
 ellentét 292 391 430 488
 ellentétes 32 53
 elme 95
 elmélet 14 k 140 242
 elméleti 225
 előzet 49 51 170
 élő 365
 élők 350 364 366
 elsőfokú 307
 első létesítő 375
 elszenvedés 265
 elterelés 167
 eltömegesedés 237
 elv 202 206 214 310
 elvcsúsztatás 57 173
 elvek 174 262 322 394
 elvonatkozás 158
 emanatizmus 561
 ember 224 351 365 459
 ember-állat 562
 emberiség 555 563
 emberismerés 501
 ember-közösség 522
 embriológia 129
 emigráció 144 203
 emocionalizmus 395
 empirizmus 90
 én 333 478 k
 endokrin 516
 energia 477 488
 ens et bonum 392
 entelechia 324 393
 enthymema 62
 én-hasadás 485
 én-te 550
 éntudat 467 486
 epichirema 63
 epitheton ornans 47
 érdem 417 473
 eredet 88 366 440 532 535 541 551
 553 560
 eredetiség 425
 erkölcs 350 432 543
 erkölcsbölcsélet 403
 erkölcsi rend 354
 erkölcsiség 403 409
 erkölcsi tudat 79 318 405 417 473
 erkölcsrelativizmus 406
 erő 356 358
 érték 194 474
 értékek 334 386
 értékelés 238 389 395 k 421
 értékelhetőség 401
 értékelmélet 248 385
 értékelméleti 413
 értékélmény 384
 értékfelelet 397
 értékhordozó 392
 érték-megismerés 395
 értékkrang 390
 értékrelativizmus 388
 értékrend 248 336 338 384 399
 értékszólítás 398
 értéktartományok 386
 értéktípus 509
 értékvaktság 396
 értékvalósítás 397 402
 értékvilág 12 435 533
 értelem 238 346 435 474
 értelmkezés 138 154 195 521
 értelmző 194 498
 értés 334
 erudíció 225
 érvényesség 248 389
 értékelés 94 105 148 221 494
 érzéki 422
 érzelem 436 446
 érzelemvallás 447
 érzés 461
 érzet 110 462
 esetek 150
 esprit de finesse 504
 esse ad 290
 est 22 248
 ész 216 333
 észbeli 259
 észember 437
 eszes 409
 eszköz 317
 észleleti 261
 észlelt 246
 eszme 256 469 557
 eszmei lét 247 279
 eszmei tudományok 162 k
 eszmék 108
 eszmélés 469
 eszmény 470
 eszményítés 152 423
 észrevevés 110
 esztétika 418
 esztétizmus 432 439

- etika 403
 étiológiai 377
 etnológia 223
 Euathles 65
 eucharisztia 305
 eudémonizmus 406
 Eudoxos 118
 Euklides 116 176
 evidentia 97 170 214
 evolúció 132 134 352 367 488
 evolucionizmus 222 334 440 449 550
 559 562
 egzisztenciás bölc. 460 499 567
 ex posse 53
 expresszionizmus 425
 extrovertált 510
 ezóterizmus 235

 Fából vaskarika 75
 faj 226 314 557 563
 fájdalom 455
 fajfogalom 38
 faj-ítélet 31
 fajok 345 361 366 370
 fallacia 63 172
 fátum 454
 fausse reconnaissance 561
 Fechner 149 189
 fejlődés 268
 fejlődéelmélet 222 234 440 449 550
 559 562
 félelem 444
 fenomenalizmus 107 306
 fenomenológia 45 209
 fenomenológiai 207 282
 fenotípus 516
 fény 313
 fényképezés 132
 ferencesek 313 315
 Fermat-tétel 70
 fertőzés 192
 fétisizmus 441
 ficta universalitas 173
 figura 58 265
 figyelem 465
 fikció 152 201
 filogenezis 484
 filológia 4 117 123 198
 filozofálni 1
 fizika 127 132 183
 fizikai 257 318
 fizifognomika 522
 fizifiológia 132 186
 fiziológiai 464
 flogisztón 128
 fogalom 35 44 46 146
 fogalom-alkotás 221
 fogalomfajok 38
 fogalom-gúla 39 k
 fogalom-jelentés 46
 fokozás 332
 fokozások 162
 folytonos 278 358
 folytonosság 180
 főnéma 535
 fontolás 472
 forma 312 316 359 494
 formai 50 310
 formális 260
 formalizmus 19 408
 források 148
 forrástudomány 124
 fosztó 44
 főértékek 386
 föladat 220 471
 fölbonthatatlanúság 550
 Föld 556
 földmérés 115
 földolgozás 219
 földrajz 119 133
 fölérendelt 31 42
 fölosztás 178
 fölszarvazott 64
 föltétel 317
 föltételes 29 63
 föltétlenség 227
 föltevés 151 160
 fönevesítés 46
 fönnállás 248 281
 fönséges 430
 főök 316
 frenológia 525
 Freud 498 500 518
 funkció 487
 futurizmus 425

 Galenus 59 119
 Galilei 126
 Gall 525
 Galvani 127
 gazdaság 236
 gazdaságtudomány 130
 genealogia 67
 generacionizmus 561
 generatio aequ. 366
 genotípus 516
 geológia 129 133
 geológiai 371

- gép 236
 Gestaltps. 465
 Geyser 25
 glossza 117
 gnóosztikusok 439
 Gobineau 557
 Goethe 186 228 497 513
 gondolat 9 k 18 20 k
 gondolatelmélet 12
 gondolat kísérlet 151
 gondolatvilág 51 61
 gondolkodás 9 k 13
 gondolkodás-törvény 72
 gondviselés 382 452
 Gorgias 80
 görögök 7 116
 Grimm 134
 Grotius, H. 130 541
 Grundlagenkrise 134
 Guyau 449
 gyakorlás 264
 gyakorlati 80
 gyanítás 78
 gyöngébb 58

 Habitus 263
 háború 555
 haladás 110 206 215 407 471
 halhatatlanság 564
 halmaz 180 277
 halmazelmélet 182
 halottak 442
 Hamilton 55
 hamisság 256
 hang 524
 hangutánzás 536
 haptikus 224
 harcok 240
 harmonia praest. 104
 három alaptétel 82
 három út 331
 Hartmann, E. 330 455
 Hartmann, N. 299 335 400
 hasadás 567
 hasadásos 507
 hasonlóság 345
 határfogalom 152
 határozmány 21 k 249 252
 hatás 430
 hatásosság 422
 házasság 549
 hazug 65
 haebbel 517
 hédonizmus 406

 Hegel 71 82 92 328 347
 Heidegger 24 460 567
 Heisenberg 184 372
 hely 270
 helyes 14
 helyesség 50
 helyettesítés 18
 helyezés 177
 Herakleitos 269 293
 Hipparchos 118
 hit 211 216 569
 hittitok 212
 hittudomány 121 210
 hivatalnok 552
 hívó 211
 holisztikus 157 187 191 196
 holotézis 157 502
 homogen 283 292
 homologia 67
 homo theoreticus 225
 hormone 324
 hormon 483 516
 hőelmélet 128
 humanizmus 123
 Hume 66 80 90 306 319
 humor 430
 Husserl 16
 Hutten 122
 Huyghens 127
 hylozoizmus 367
 hypostasis 307

 Ideák 3 393
 ideális 247 275
 idealizmus 106 270 294
 ideáltípus 511
 idegek 463
 idem per idem 177
 identitás-elmélet 23
 idola 171
 idő 275 280
 időföltöttség 388
 időmérték 275
 időtlenség 247
 igaz 231
 igazolás 26 139 160
 igazság 19 k 86 170 215 227 240k₂
 255 387 539 k
 igazság-megismerés 86
 igazságosság 565
 igény 530 532
 ignoratio elenchi 172
 immanens 103
 imperativus cat. 408

- imperium 552
- impresszionizmus 425
- indíték 475 514
- indító 556
- indukció 65 160 168 181
- indukciós 300
- indusok 115
- infinitezimális 118 125 180 279
- inger 462
- ingerelhetőség 362
- integrálás 118 125
- integrált 509 516
- intellectus agens 93
- intellektualizmus 395 427
- intenzitás 449
- interjekció-elmélet 536
- intulció 96 220
- intuicionizmus 96 408
- intuiciós 301
- irnokrend 230
- irodalomkritika 123
- irónia 431
- ismerés 97 110
- ismeréselv 202
- ismerésreláció 86 95
- ismeretelmélet 13 83
- ismeretkritérium 99
- ismeretkritika 76
- ismeretkritikai 261
- ismeretszerzés 217
- ismerettárgy 89
- ismerő-alany 89
- ismertetőjel 521
- Isten 210 288 329 354 402 410 433 k
450 452 565
- istenbizonyíték 451
- isteneszme 443
- istentagadás 331 443
- ítélet 10 17
- ítéletfajok 24
- ítéletelem 27 44
- ítélet-ellentét 33
- ítéletelmélet 13
- ítéletkötő 23 26
- ítélet-kvantifikáció 55
- ítélet-reláció 28
- ítéletsorozat 30 32
- izolálás 156 158
- Jaensch 508 516
- járukék 303 309
- Jaspers 505
- játék 424
- jav 530
- jel 521 538
- jelenlét 273
- jelentés 535
- jelenvilágiság 460
- jellem 475 496
- jellem-alkat 512
- jellem-egység 515
- jellem-genetika 516
- jellemismerés 501
- jellem-korlátok 517
- jellem-nyilvánulás 497 512 520
- jellemőv 513
- jellemrétegek 512
- jellemtípus 226 303
- jellemtudomány 497
- jellemváltozás 528
- jellemvonás 512
- jellemzés 503
- jó 472
- jog 538
- jogbölcsélet 538
- joghasználat 543
- jogok 539
- jogosultság 539
- jogpozitivizmus 543
- jogrend 540 543
- jogtudomány 119 130 133 207
- jogviszony 539
- jövő 448
- Jung 510
- Jussien 128
- Justinianus 119
- jutalom 418
- Kant 16 19 24 28 80 107 111 138
163 271 276 294 299 319 330 347
385 408 412 420 474 566
- karakter 496
- karakterognosztika 502
- karakterologia 497 499
- karakterologiai 228
- Karneades 80
- kategória 251
- kategóriák 42 221
- kategorikus 28
- kategorumena 38
- kauzális 138 187
- Kékulé 220
- keletiek 115
- keletkezés 312 373
- kémia 127
- kémiai 355
- kép 140
- képesség 264 513

- képességi 258
 képességiség 313
 Keppler 126
 képzelet 444
 képzet 462
 kérdés 135
 kérdezés 470
 kerekas 508
 kereszténység 7 121
 keresztelkedések 144
 készség 263
 kétértelmű 47
 kétkedés 77 218
 kezdet 114
 kézírás 527
 kidolgozás 424
 kiemelkedő 150
 kiemelő 52
 kifejezés 424
 kifejezőjel 522
 kijelentő 18
 kikényszeríthetőség 540
 kinyilatkoztatás 210 452
 kísérlet 150 164 189
 kiterjedtség 355
 kizárás elve 67 69
 Klages 342 498 514 519 527
 kolláció 160
 kollektív 31
 kolligatív 28
 komikum 430
 kompenzáció 519
 koncepció 423
 konkrét 44
 konstitúció 192 498 506 515
 konstitúciós 510
 kontraszt 430
 kontrér 33 44
 Kopasz 44
 Kopernikus 126
 kormányforma 553
 korrelatív 44
 kozmosz 350
 kölcsönhatás 369 491
 kör 37 k 42
 környezet 517
 kötelesség 473
 kötelezés 411 414
 kötöttség 215 227
 következmény 49 k
 következtetés 13 49
 következtetésfajok 52
 középfogalom 57
 középkor 120 158 164 231 404 464
 közlekedés 531
 közmeggyőződés 99 566
 közösség 194 436 530 533
 közösség-alakító 234
 közösségalkotó 545
 közösségbölcsélet 528
 közösségek 548
 közösség-érzet 531
 közösség-fölötti 336
 közszellem 231
 köztudat 531
 közvetlen 52 62 95 317 523
 kreacionizmus 561
 krétai 65
 Kretschmer 501 506
 Krisztus 308 458
 kritérium 99 154
 kritizmus 83 299
 Kritik d. r. Vernunft 107
 kritika 6 197 241
 kritikai 109
 krokodil-okoskodás 64
 kronologia 124
 kultúra 389 408 471 544
 kultúrák 232
 kultúrbölcsélet 544
 kultúrjavak 545
 kultúrmilió 425
 kultúrtudomány 141 193
 kutatás 217 219 228 231
 kutató 225
 különböztetés 259
 Künkel 519
 kvalitatív 266
 kvantifikáció 55
 kvantitatív 266
 kvantum-elmélet 184
 kvintesszencia 369
 La Bruyère 503
 lánckövetkeztetés 63
 lángelme 233
 Lao-tsze 115
 Laplace 184
 l'art por 433
 Lavater 525
 Lavoisier 128
 lefolyások 559
 le gage 167
 lehetőség 470
 lehetség 287
 Leibniz 16 91 k 104 125 490

lélek 364 478 491 560 564
 lélekeszme 443
 lelkiismeret 414
 lelki szem 3
 lemma 140
 lényeg 37 137 286
 leptoszóm 506
 leszármazáselmélet 367 562
 lét 6 244 254
 létanalógia 254 382
 létbölcsület 204
 létegyiség 255
 lételmélet 83 245
 lételev 202
 lételevék 249
 létesítő ok 316 373
 létesülés 373
 létezés 246 283 286
 létezési 22 k
 létezésrend 391 401
 létforma 246 389
 létigazság 255
 létrendek 245
 létsíkok 144
 léttartalom 286
 leviátán 551
 libido 518
 Liebmann 6
 Linné 128
 Locke 80 90
 logaritmus 124
 logika 12 588
 logikai 26 k 33 53 67 102
 logikum 51 69 71 281 387
 logisztika 16 37
 logos 342 515 518
 lokalizáció 481
 Lotze 83 385
 Lucretius 444

Magának-való 307
 magánállás 337 400
 magánálló 337
 magánjog 539
 magántulajdon 546
 Magánvaló 302
 maga-okoló 327
 magatartás 512 526
 magától-való 374
 magától-valóság 308
 magyarázás 138
 makrofizika 185
 Malebranche 91 322
 malom 490

Malthus 131
 maradékok 161
 marasztaló 556
 marburgiak 92 106 339
 Marx 131
 más-figyelés 189
 másodfokú 307
 másvilág 435
 matematika 4 17 116 118 124 134
 179 187 190
 matematikai 280
 materia prima 312
 materializmus 326 346 351 427 480
 487 557
 maurinusok 124
 mechanizmus 363 376 518 k
 médium 283
 medius 57 165 174
 megélés 461
 megélhetés 547
 megértés 195 502
 megfigyelés 149 160
 megfordítás 54
 megismerés 10 72 88 346 427 501
 megismerés-források 148
 meggyőződés 19 97 102
 meghatározás 176
 megmutatás 139 208
 megokolás 327 402
 megokolás elve 67 73
 megokoló 138
 megújhódás 242
 mellé-bizonyítás 172
 mellérendelt 42
 mennyis 30
 mennyiség 276
 mennyiség 354
 mérés 183 190 277
 mester-ok 317
 metabasis 173 328
 metafizika 163 296 443
 metafizikai 247 257 260 k 286
 metafizikum 326
 metodologia 13 134
 mikroszkóp 128
 Mill Stuart 114 161 377
 minőség 261
 minőségi 266
 minta-ok 325
 misztérium 212
 mítosz 243
 módális 25 32 34 53 309
 modalitás 26
 modifikálás 89

- módszer 142 146 299
 módszeres 83
 modus ponens 63
 modulusok 58 k
 monarchia 552 k
 mondat 17 22 535
 molekula 356 361
 Molière 503
 molinizmus 381
 monizmus 351 376 467
 monogamia 549
 Moór Gy. 542
 morfológia 186
 mozgás 495 524
 múlás 312
 multilocatio 274
 mű 526
 műalkotás 237 423
 műélvezés 426 432
 műélvező 428
 műizlés 428
 műkritikus 428
 Müller A. 17
 műszép 419
 műszer 149 232
 műveltség 2
 művész 349 428
 művészetek 431

 Nagy számok 149 168
 naiv 104 504
 negatív 440
 négo 174
 négymeretű 273
 négyzet 33 53
 nem-lét 289 378
 nem-szándékos 524
 nemzedékek 233
 nemzet 554
 nemzetközi 554
 nemzódás 366
 népfőlség 553
 népszerűsítés 235
 neptunisták 129
 nevelés 476
 Newman 79
 Newton 127 266 270
 nirvána 448
 Nietzsche 445 504
 nóció 44 282
 noesis noeseos 334
 nomenklatura 159
 nominalizmus 285
 nomológia 344

 nomológiai 196
 norma 409
 normális 152
 normatív 242 398
 nox mystica 332
 növény 351 364
 növénytan 129
 numerikus 25
 Numinosum 45
 nyelv 305 58
 nyelvek 535
 nyelvtudomán 184
 nyelvvaltozás 537
 nyilvánvalóság 97
 nyomosság 4 49 51 61

 Objektív 106 336
 objektiváció 229
 objektivált 337
 objektívizmus 420
 okkazonalizmus 322
 ok 269
 okok 309
 okság elve 319 329
 okszövedék 316
 okviszony 321
 Omár 65
 ontogenezis 484
 ontológia 245
 ontológiai 166 255 261 328
 ontologizmus 289
 optikai csalódás 105
 optikus 224
 optimista 437
 ordre du coeur 395
 Oresmesi Miklós 122
 organiztikus 187
 organizmus 363
 organum 16
 orvos 193
 orvostudomány 119 133 191
 oszcilláló 274
 osztályozás 178
 oszthatóság 355

 Ön-ellenmondás 74
 önfigyelés 188
 öngyilkosság 493
 önkritika 82
 öntevékenység 362
 öntudat 319 474
 önzés 445
 öregség 482 492
 örökkévalóság 568

- öröklés 501 515 k 562
 őszanyag 312 360
 ősigazság 349
 ősök 442
 ősszbenyomás 527
 ősszelérhetetlenség 59
 összefoglalás 139
 összeg 363
 összehasonlító 133
 összetett 287
 összetettség 257
 összetevés 150 160
 összevetés 156
 őszön 472
- Pacifizmus 555**
 paenalis 542
 paizsmirigy 483
 paleontológia 129 371
 panfiziognómika 523
 Panini 115
 panteizmus 327 347 352 559
 papírend 230
 Paracelsus 127
 parallelizmus 489
 paralógizmus 172 538
 parapszichológia 492
 párhuzam 490
 párhuzamosság 181
 parlamentarizmus 232
 Pascal 167 504
 patetikusok 439
 patológia 192
 Pauler 19 68 146 163 209
 példa 168
 perfekcionista 413
 pesszimista 487
 pesszimizmus 455
 petitio principii 173
 Pfänder 17
 phaenomenon 247
 philosophia perennis 207 246
 Planck 184
 Platon 3 6 91 117 120 325 385 389
 393 418 529 537 560
 Plotinos 91 419 428
 Plutarchos 447
 polaritás 249 293 390 k 489 510
 533 567
 polgárság 552
 poligamia 549
 polihisztor 208
 polilogizmus 15 70
 politika 129
- polyphiletikus 368
 Porphyrios 38 k 241
 post hoc ergo 173
 potentia 253 264 267 313
 pótvallás 440
 pozitív 414
 pozitívizmus 66 91 k 298 350 405
 559
 praedicabilia 38
 praemissa 49 51
 praescriptio 166
 pragmatikus 200
 pragmatizmus 20 85 101
 preexisztencianizmus 560
 primitív 221 246
 primitívek 223 450
 primum movens 375
 principium 310
 privatio 44 312
 probabilizmus 416
 probléma 136
 problematikus 25 k
 probléma-oldás 226
 probléma-tevés 218
 produktív 157
 prókátorfogás 167
 proprium 39
 Protagoras 85
 proton pseudos 173
 protozoon 365
 pszichiatria 500
 pszichikai 276
 pszichofizikai 489
 pszichológia 13 134 188 498
 pszichológiai 223
 pszichológizmus 19 85 100 222 233
 pszichopatológia 485
 Ptolemaeus 118
 ptolemaeusok 117
 Pyrrhon 80
 Pythagoras 116
- Quaternio 57 172**
 quia 165
- Rábizonnyítás 167**
 racionalizmus 91 k
 rakás 44
 rangsor 391
 ratio 310
 realizmus 104 109 207 285
 réaltechnika 236
 recepció 130
 redukálás 59

- redukció 162
 redukciós 301
 reduplicatio 48
 reflexió 469
 regressus 81
 regresszív 163 166
 Reichenbach 70
 reláció 28
 relatio 44 254 378
 relativizmus 81 84 294 388 406
 420
 rend 175
 rendkívüli 458
 rendszer 128 140 175
 rendszerezés 224 226
 reneszánsz 122
 reprezentációs 23
 reprodukció 464
 rész 257
 rész-lelkek 494
 Révai 134
 ritualizmus 439
 rómaiak 119
 romantikus 226 500
 Rosmini 385
 rossz 393 403 455
 Rousseau 99
 röntgen 132
 rugó 514
 Russel 17
 rút 430

 Sablónos 218
 Scaliger 123 k
 Scheler 232 342
 Schiller 504
 Schleiermacher 439 446
 Schopenhauer 73
 Schröder 16
 Schrödinger 358
 Schütz 17 520 560
 sejtpatológia 133 192
 selejtesség 519
 Semmelweis 192
 semmi 378
 sensus divisus 48
 sensus Numinis 396 446
 Sextus Empiricus 60 81
 skepszis 76 k
 skepticizmus 80
 skolasztika 56 307
 skolasztikusok 93 164 208 359
 Smith A. 130
 sokhelyűség 274

 sokság 277
 solipsizmus 106
 sorites 44 63
 sors 527
 species 93
 specifikálás 160
 spekulatív 212
 Spencer 100
 Spinoza 305
 spiritiszták 272
 Spranger 500 505
 statisztika 131 168 477
 stigma 511
 Strabo 119
 Strausz 329
 struktúra 265
 suppositum 307
 syncategorematicus 47

 Szabadakarat 416 472
 szabadság 215 454
 szabadság-korlátozás 477
 szabályok 15
 szabatosság 3
 szakbölcsélet 203
 szaktudomány 2 202 205
 szám 179 277 280
 számlálás 277
 szándék 433
 szándékos 319 524
 szaporodás 362
 szarvas okoskodás 64
 szatíra 431
 szchizofrenia 507
 szchizotim 226
 szekér 479
 szellem 328 333 342 457 520 536 565
 szellemek 340
 szellemes 178
 szellemhordozó 337
 szellemi 466 475
 szellemiség 333
 szellemtudomány 133 k 193 500
 szem 3
 személy 308 330 399 530 534
 személyesség 496
 személyiség 338 353 397
 személytelen ige 22
 szemlélet 223
 szemléletes 180
 szempont 468
 szenvedés 455 k
 szentesítés 414
 szép 421

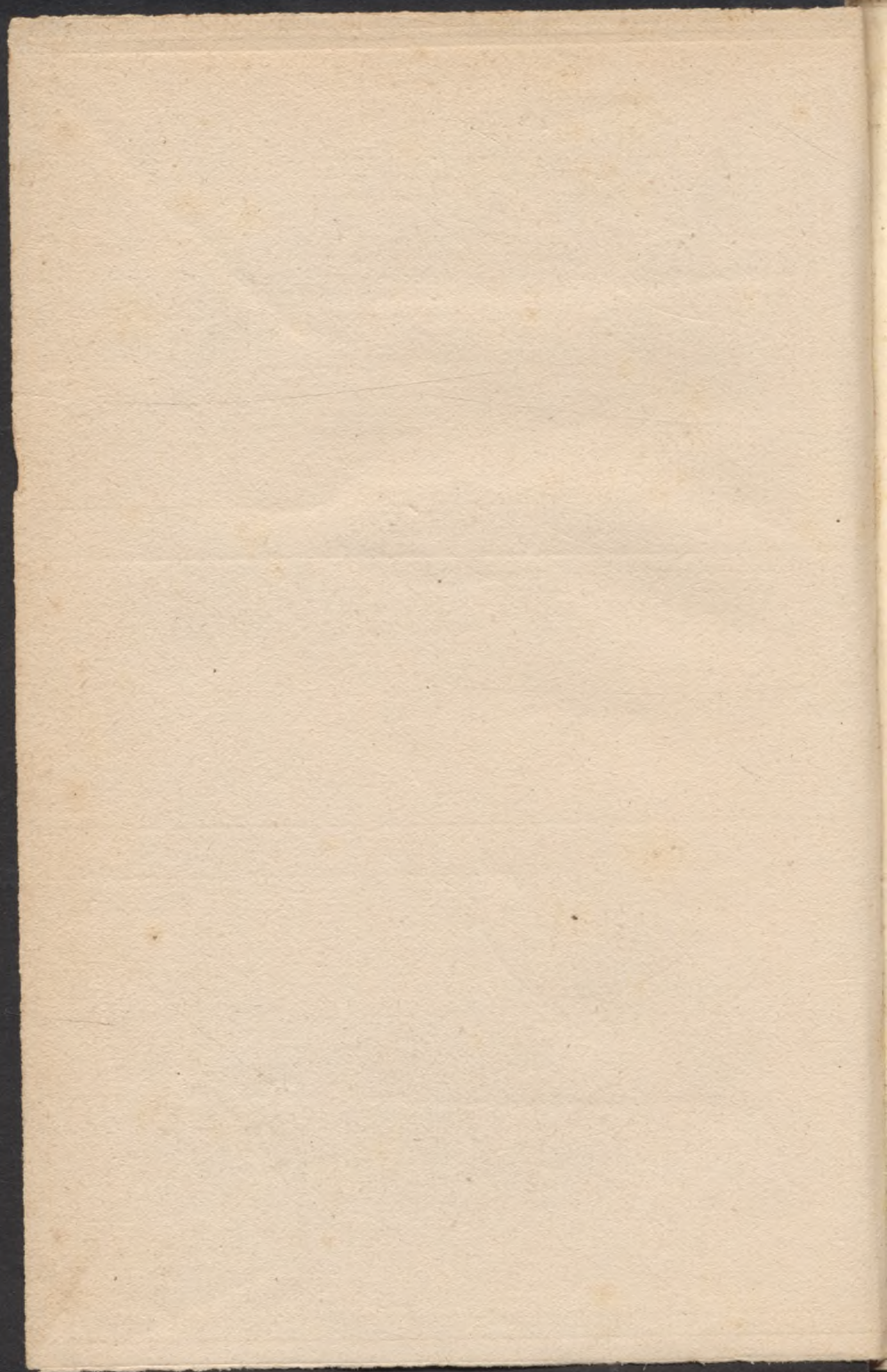
- szerkezet 514
 szérológia 192
 szertartás 436 439
 szervezet 362 363 483 531
 szerzett 263
 szerződéselmélet 130 532 553
 szétválasztó 29 64
 szillogisztika 56
 szillogizmus 56 60 102 165 168 415
 szimbolizmus 182
 szimmetrikus 292
 szindróm 513
 szinképelemzés 132
 szintetikus 27 107
 szintézis 156 199 203
 szívember 437
 szó 46
 szociáletika 533
 szociális 551
 szociológia 131 200 229 529
 szociologizmus 233
 szó-fajok 47
 szofizma 53 172
 szó-helyettesítés 48
 szójáték 48
 szójelentés 45
 szokásjog 543
 szokratesi 158
 szövegkritika 197
 sztatikai 344
 sztoikusok 90 130
 szubjektív 425
 szubjektivizmus 197 222 411 420
 szublimálás 518
 szubstancia 302 338 376 394 478
 564
 szubstanciák 306
 szubstanciás 273
 szubszumpció-elmélet 23
 szuppozíció 18 48
 szuverén 549
 szuverenitás 552

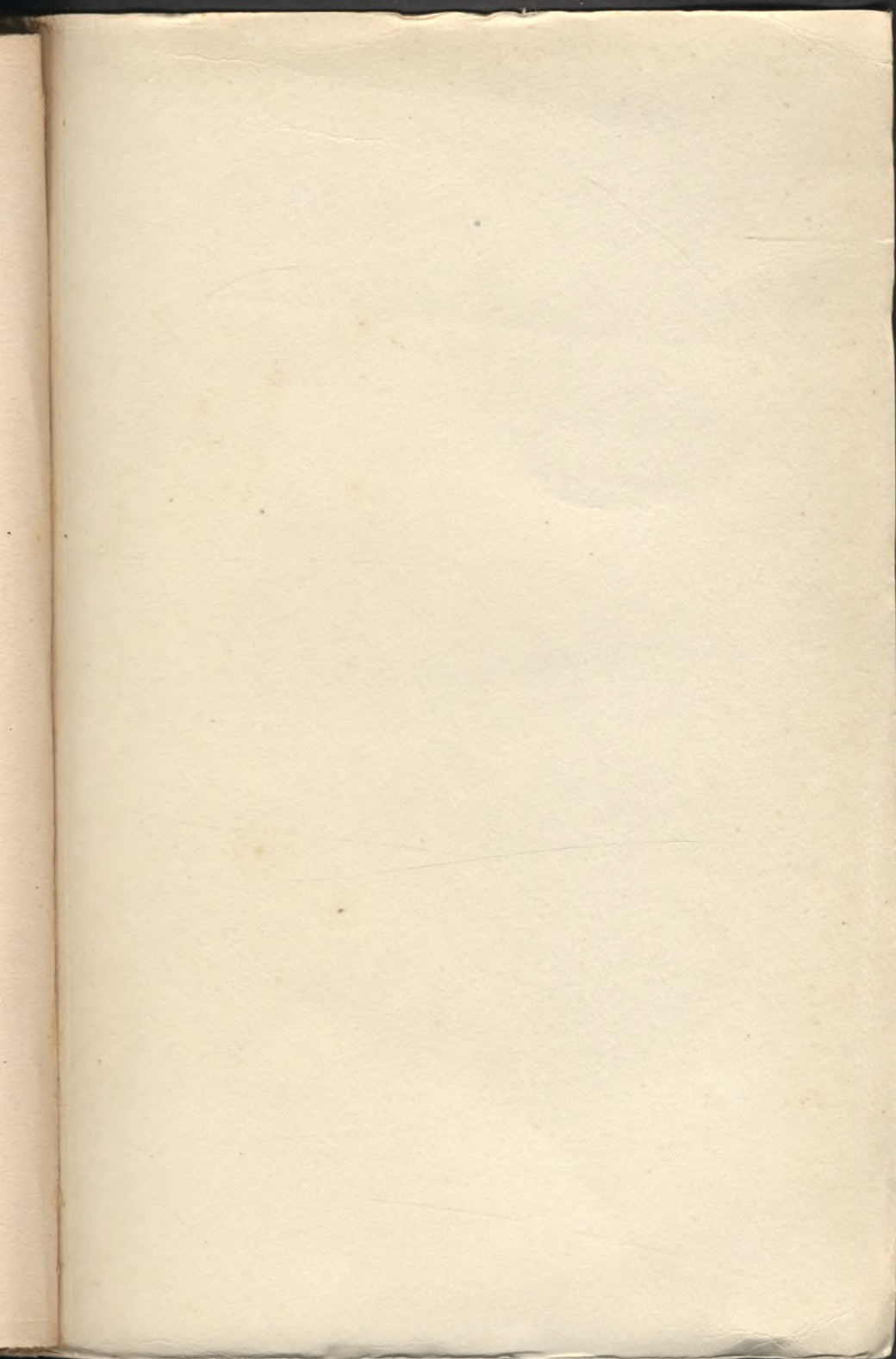
 Tabula rasa 90
 tagadás 331 469
 tagadó 24 43
 taglejtés 525
 Taine 426
 Tamás, Szent 7 250 270 278 285
 314 317 321 341 404 409 495 551
 támaszkodó 337
 tan 439
 tanítás 158

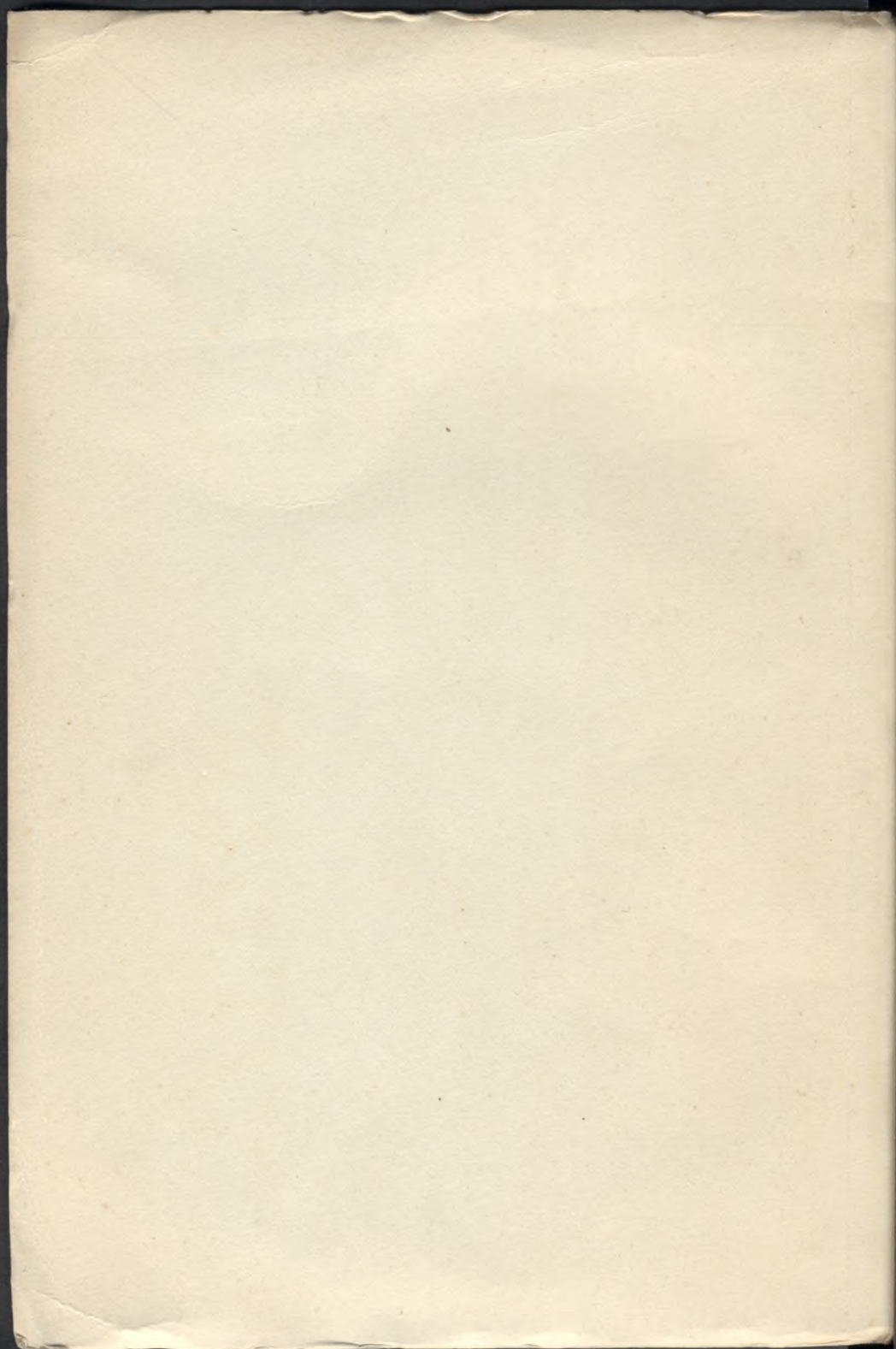
 tanulás 4
 tanulmányozás 5
 tanuság 153
 tapasztalás 94 111 148
 tapasztalati 246 261 284 296
 tárgy 142 468
 tárgyelmelet 245
 tárgyi 86 97
 tárgyilagosság 227
 társadalmi 236
 társadalom 554
 társaslény 528 532
 társulás 548
 tartalom 37
 tautológia 177
 tautologizmus 298
 távolbahatás 273
 technika 133 235
 technikai 424
 tehetőség 263 425
 tekintély 215
 tekintély-érv 167
 tekintet 524
 teleológia 323 349 370 563
 teleologiai 187 196 338 341
 telepések 114
 teljesítmény 526
 teljes ok 374 k 379
 teljesség 421
 temperamentum 514
 tendencia 433
 tényállás 10
 ténykritika 208
 ténylegesség 313
 ténylegességi 253
 teodicea 383
 teológia 210
 teonom 412
 terápia 193
 teremtes 377 531 561
 teremteselmélet 368
 teremtet 378
 természet 66 334 351 556 567
 természeti szép 419 429
 természetjog 130 541 554
 természettörvény 66 372 413
 természettudomány 118 126 132 160
 187 302 346
 természettudósok 319
 természet-uralom 320
 természetutánzás 419 425
 terminus 47 57 267 290
 tér 270
 térfölöttiség 388

- territórium 552
 Tertullianus 166
 test 480 562
 testek 274
 testi 476
 test-lélek 487
 tetanoid 509
 tétel 18 137 142
 tételes jog 541 k
 tételfunkció 37
 tetszés 428
 tett 417
 tették 526
 tévedés 77 170
 tevékenység 380
 tévesség 19
 tevőképesség 264
 Theophrastos 508
 Thesaurus 123
 Thukydides 120
 Tiefenpsychologie 499
 tigroid 483
 tipikus 226
 tipológia 509
 típus 141
 típusok 437
 titok 212 214
 tomizmus 381
 Tongiorgi 82
 torzulatok 488
 többméretű 272
 tökéletes 549
 tökéletesedés 471
 tökéletesség 331 353 370 395
 tömeg 355 358
 Tönnies 548
 történet 558
 történelem 154 555
 történeti 134 556
 történettudomány 120 123 154 198
 törvény 137 161 183 194 198 200
 372 411 539 558
 törvények 14 369 453 545
 törvényhozó 346
 törvényszerűség 344 349
 törzsfogalmak 108
 tradiconalizmus 99 326
 traducionizmus 561
 tragikum 430
 tragikus 344
 transiens 321
 transzcendencia 89 103
 transzcendens 106 328
 transzcendentálék 250
 transzcendentális 291
 Trebonianus 119
 tudásvágy 217
 tudat 461
 tudatalatti 466 518
 tudategység 466
 tudatelemek 461
 tudatélet 466
 tudatkapcsolatok 464
 tudatkivüli 109
 tudatkivüliség 104 k
 tudatlanság 77
 tudatosság 188
 tudatvilág 350
 tudomány 135 240 242
 tudományelmélet 13 113
 tudomány-emigráció 144 203
 tudománykezdő 114
 tudományok 143
 tudományos 36 217 230
 tudományrendszer 145 175
 tudomány-szociológia 229
 tudománytárgy 142 175
 tudománytörténet 114 144
 tudós 225 229 k
 Ujkantisták 323
 újkor 8 122
 universale 41
 universalia 284
 univoca 47 318
 utalás 48
 utilizmus 407
 Üres tér 272
 ütem-vonás 513
 Vágyak 445
 vagyonszövetség 547
 Vaihinger 85
 vallás 238 412 438
 vallások 451
 vallásosság 434
 vallástörténet 440 451
 vallástudomány 211
 valós 246
 valószínű ok 316
 valószínű 78 415
 valószínűség 169
 valószínűségi biz. 108
 változás 178 266 304 356
 változatlan 377
 változhatatlan 454
 varázslás 441

- védák 115
vég 323
végcél 325 410
végesség 372
végok 401
végtelen 272 278 380
vegyület 356
végzet 454
vélelem 78
véletlen 198 324 454
via 331
Vico 130
világ 239 370 435
világbéke 555
világocél 371 381
világegyetem 368
világeredet 373
világfolyam 379 453
világ-fönntartás 379
világkép 240
világkormányzás 381 k
világnézet 2 204 237 266 297 397
451 505
világnézet-elmélet 242
világnézeti 228
világrejtélyek 184
világrend 341
világvég 373 559
Virchow 133 192
virtualis 260 273
viselkedés 514
vis inertiae 556
visszaemlékezés 560
viszonylagos 254
viszonylagosság 87
vitalizmus 364
vitatkozás 173
Volta 127
vonatkozás 28 282 290
vonatkoztatás 468
Voraussetzungslosigkeit 227
vulkanisták 129
Weber-Fechner 468
Willmann 6
Windelband 146
Wolf 123
Wundt 109
würzburgiak 106 189 ■
Zárt oksor 351
Zenon 279
Zuchthausknall 150







SCHÜTZ: A BÖLCSELET ELEMEI

M
165.109
OSZK